



Emile Durkheim

Émile Durkheim

LU AVEC [LIREGRATUITEMENT.COM](https://liregratuitement.com)

Livre libre de droits, lisible gratuitement en ligne et en quinze minutes par jour.

Emile Durkheim

Platon, par André Barre, préface de M. François Pioavet, chargé de cours à l'Université de Paris, directeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, I vol. illustré.

Descartes, par L. Debricon, préface de M. E. Labescat, professeur agrégé de philosophie, i vol. illustré.

Kant, par René GrLi,ouiN, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, i vol. illustré.

Gabriel Tarde, introduction et pages choisies par ses fils. Préface de H. Bergson, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, i vol. illustré.

Lemarck, par G. Revaulx d'Allonntes, docteur ès-lettres, professeur agrégé de philosophie à l'Ecole alsacienne, chef adjoint du laboratoire des maladies mentales de la Faculté de médecine de Paris, i vol. illust.

Montesquieu, par Paui, Archambault, préface de M. fley/Aé/^Mty, professeur à la Faculté de Droit de Paris. I vol. illustré.

Vladimir Soloviev, introduction et choix de textes traduits pour la première fois par J.-B. SÉverac, docteur ès-lettres, professeur de philosophie au collège de Pontoise. i vol. illustré.

Henri Bergson, par Ren'É Gulouin. i vol. illustré.

Boutroux, par Paul Archambault. i vol. illustré.

Cabanis, par Georges Poyer, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, agrégé de philosophie, i vol. niust.

Helvétius, par J.-B. Sé\`Erac. i vol. illustré.

Leibniz, par Palx Archambault. i vol. illustré.

Hegel, par Paul Arch.\mbault. i vol. illustré.

Pascal, par Palx Archambalxt. i vol. illustré.

Durkheim, par Georges Davy, ancien élève de l'Ecole Normale supérieure, agrégé de philosophie, i vol. ill.

Droit de traduction d de reproduction réservés pour tous pays

PARIS __

"tjuniversltag"

B1BLIOTHECA Oftavialanal»

M. Emile DURKHEIM

1 E nom de M. Durkheim (i) est inséparable de celui

d'une science nouvelle, la sociologie, dont la notion,

l'objet et la méthode, ne sont nulle part précisément et

(i) Durkheim (Emile), né à Epinal (Vosges), le 15 avril 1858. Fit ses études au Collège d'Epinal, puis au I^ycée I<ouis-le-Grand, d'où il entra en 1879 à l'Ecole normale supériem-e. Agrégé de philosophie en 1882, il enseigna la philosophie dans diffé-

rents hées (Sens, Saint- Quentin et Troyes). Dès sa sortie de l'Ecole, il s'était consacré aux études de sociologie. Pour pouvoir s'j- donner plus complètement, il prit en 1885- 1886 ime année de congé qu'il passa mi-partie à Paris et mi-partie en Allemagne. De ce voyage il rapporta une série d'articles qui furent publiés dans la Revue de V Enseignement et dans la Revue Philosophique sur Y Enseignement de la Philosophie dans les Universités allemandes, et sur la Science positive de la Morale en Allemagne, à la suite desquels il fut chargé d'vm cours de science sociale et de pédagogie à la Faculté des lettres de Bordeaux. C'est le premier cours de sociologie qui ait été créé dans nos universités. En 1896, le cours tut transformé en chaire magistrale. En 1902, M. Durkheim fut chargé de suppléer ;M. Buisson dans la chaire de Science de l'Education à la Faculté des I<ettres de Paris. En 1906, il fut nommé titulaire à cette faculté. Il y enseigne parallèlement la sociologie et la pédagogie.

rigoureusement déterminés avant l'apparition de la Division du Travail social et des Règles de la Méthode sociologique. Déjà sans doute avant cette date, la sociologie se cherchait en France, en Allemagne et en Angleterre. Montesquieu, Condorcet et vSaint-Simon, sans parler de quelques précurseurs moins connus du commencement du xix^e siècle, faisaient plus qu'en soupçonner l'existence; Auguste Comte lui donnait un nom qu'elle devait garder malgré son étymologie barbare. Cependant, au temps du second Empire, l'essor de la science nouvelle semblait arrêté. Mais le réveil avait lieu au lendemain de la Guerre. La crise traversée posait des problèmes pressants et allait orienter les penseurs vers les questions d'organisation sociale. C'est en prenant conscience de ces problèmes que M. Durkheim abandonnera l'idée de recherches psychologiques sur la quantité et la qualité,

et c'est lui qui plus tard écrira : « L'organisation d'ailleurs toute en façade qui constituait le système impérial venait de s'écrouler, il s'agissait d'en refaire une autre, ou plutôt d'en faire une qui pût subsister autrement que par des artifices administratifs, c'est-à-dire qui fût vraiment fondée dans la nature des choses. Pour cela il était nécessaire de savoir ce qu'était cette nature des choses. Par suite, l'urgence d'une science des sociétés, ne tarda pas, à ce faire sentir (i). » Or, cette science, déjà née chez nous, comme nous l'avons vu, avait poursuivi son développement en Angleterre avec Spencer auquel allait se rattacher l'école si florissante d'anthropologie anglaise, et en Allemagne, sous la forme d'une intéressante mais insuffisante psychologie des peuples. Nos penseurs n'avaient donc qu'à reprendre la direction du mouvement pour s'attacher à déterminer de plus en plus la notion de sociologie. C'est à cette étude que contribua tout d'abord, de la façon la plus utile, M. Espinas, dans son étude sur les Sociétés animales. Mais pour faire de la sociologie une science autonome, il ne suffisait pas de la définir par comparaison avec le règne biologique ou psychologique, il fallait la définir et étudier la réalité sociale en elle-même. C'est à cette tâche que s'est consacré M. Durkheim.

Aussi est-il vrai de dire qu'analyser, comme on veut le faire ici, d'une façon aussi exacte et objective que possible

(i) Revue Bleue, 1900, I, 647.

.Wj)

f ir" ^-

M. E. DDKKUiaM EN IQII

IO DURKHEIM

L'œuvre de M. Durkheim et dégagei^les idées maîtresses dn-système et de la méthodg qu'il nous propose, c'est en même temps essayer de définir cette sociologie dont on parle tant aujourd'hui, mais dont si peu savent avec précision ce qu'elle est, et sous quel angle nouveau elle nous invite à con idérer les phénomènes humains, car cette science des sociétés s'est élargie pour devenir en définitive une science,^ de l'homme. « Nous estimerions que nos recherches né I mériteraient pas une heure de peine, écrivait, dès la préface de son premier ouvrage, le fondateur de cette science, si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers, c'est au contraire pour nous mettre en état de les mieux résoudre (i). » On entrevoit par là que si la sociologie demande à l'histoire la connaissance du passé de nos sociétés et à l'ethnographie celle de leur enfance, ce ne sera point pour le vain plaisir d'offrir à notre curiosité d'érudits le spectacle de mœurs disparues ou de coutumes étranges, mai.s rJrtis le, but de coniaîtf^-Jl'homme, et non pas l'homme en spi. mais l'homme d'axijourd'hui dont elle veut éclairgr le jugement et diriger l'action, ^est assez dire quel intérêt s'attache à de pareilles recherches.

Mais de quel droit ces recherches qui portent sur les sociétés prétendent-elles nous éclairer sur l'homme? C'est ce qu'il faut faire comprendre tout d'abord à qui veut saisir, dans toute son ampleur, l'objet de la sociologie. Si je veux connaître l'homme, ses idées, ses sentiments^ n'est-ce pas lui— même qu'il me faut étudier et ne dois-je pas procéder avant tout et uniquement à l'analyse de la conscience indi^■iduelle ? Que me sert, pour sa-

voir ce qui se passe en moi, de vagabonder à travers le monde ou de feuilleter l'histoire ? Au reste, la science de l'homme n'est pas à inventer. Elle existe : c'est la psychologie. Que veut-on de plus ? Ce que l'on veut, c'est une science de l'homme qui fasse connaître l'homme tout entier et non pas seulement le moindre homme, cet homme isolé du psychologue qui ne contient rien autre chose que les possibilités abstraites de sensation, d'émotion ou de volition que l'analyse interne

(i) Cf. De la Division du travail social : i^e réface de la i^{re} édition, à la p. XXX LX dans la 2^e édition,

SA SOCIOLOGIE II

découvre en lui. Ces facultés, en effet, ne représentent qu'une faible partie de notre réalité psychologique; et plus que de leur simple possession nous sommes riches de leur exercice concret. Mais cet exercice ne peut évidemment nous enrichir qu'autant qu'il nous permet d'assimiler sans cesse des éléments extérieurs à nous. Ainsi l'homme se nourrit, ou mieux, se forme et se complète chaque jour en puisant dans son milieu; et ce que nous trouvons en lui/ ce n'est pas surtout lui, ce sont des croyances religieuses et morales, des règles juridiques, des coutumes sociales, des techniques, c'est-à-dire un langage et une logique, c'est tout un ensemble de choses qui le débordent infiniment, bien qu'elles soient intégrées dans sa propre substance. Dès lors est-ce donc le caractère même de négliger l'essentiel de sa richesse, et de l'homme civilisé, de ne retenir que l'homme et non la civilisation ? Chacun de nous porte en soi une expérience collective lentement issue d'une coopération entre chaque génération et celles qui furent avant elle. Si la connaissance de toutes ces richesses est impossible à la seule psychologie, la transmission n'en est pas

moins impossible aux seuls individus. Elle ne peut s'effectuer que grâce à une organisation qui demeure permanente, tandis que les individus se succèdent. Cette organisation, c'est la société avec ses institutions de toutes sortes, avec ses bibliothèques et ses œuvres d'art. Et voilà comment, si cet héritage est l'essence essentielle de l'homme, connaître la société, garder la continuité de cet héritage, est la seule façon d'arriver à une connaissance intégrale de l'homme. ~Z^

"Ca_SQieIQgê est donc vraiment et plus complètement que la psychologie une science de l'homme. Mais la psychologie de son côté, non contente de se réserver le monopole de la science de l'homme, prétend suffire à la connaissance de la société. Qu'est-ce, en effet, a-t-elle dit, que la société sinon un ensemble d'individus. Inutile donc d'en réserver l'étude à la sociologie. La connaissance d'un tout, quel qu'il soit, est issue de celle de ses parties. Le cas de la société n'a rien d'exceptionnel. Le psychologue qui saisit dans les individus les parties qui la composent, n'aura qu'à généraliser les résultats de son analyse. Pourquoi ferait-il appel au sociologue? Toute la question est de bien déterminer la nature de l'individu. Et c'est en effet le souci que nous retrouvons à la base de toutes les tentatives d'expli-

cation sociale auxquelles nous faisons allusion : c'est Spencer s'évertuant à longuement définir l'homme primitif avec ses propriétés physiques et psychologiques; c'est Tarde partant du penchant à l'imitation que chacun de nous porterait naturellement en soi ; ce sont les économistes et les théoriciens du Droit Naturel spéculant sur l'idée d'homme économique ou de nature humaine, tous avec la même intention de découvrir dans une notion

psychologique abstraite les principes déterminants de toute organisation sociale.

Que de telles prétentions soient insoutenables, qu'une telle explication tout idéologique soit insuffisante à rendre compte de la complexité et de la diversité des phénomènes sociaux, c'est précisément ce qu'affirme la sociologie pour revendiquer sa place au milieu des sciences positives. La " place qu'elle réclame, c'est celle d'une science autonome. Cette science a un objet qui lui est propre : la réalité sociale qu'elle proclame intelligible, et irréductible à toute autre féalité voisine. Elle comporte une méthode d'explication qui également lui est propre, qui convient seule à son objet et qui n'est ni la méthode psychologique ni même la méthode historique au sens ordinaire de ce mot. Elle comprend des sciences particulières telles que l'étude sociologique des phénomènes moraux, juridiques, religieux, etc. Enfin ces recherches spéciales et définies dont elle se compose et qui tournent autour de l'homme convergent finalement en lui pour l'éclairer sur lui-même, pour former et alimenter sa pensée philosophique. La sociologie ne / ^_^'est donc détachée de la philosophie que pour lui revenir T» /et la renouveler. L'analyse de l'œuvre de M. Durkheim va> / précisément nous la montrer se constituant ainsi un objet (et une méthode, puis s'appliquant dans le domaine du droit, \ de la morale, de la religion et de la théorie de la connais-\ sance, pour laisser entrevoir enfin la possibilité d'une sociologie philosophique. " ^

^-.;) Définition des faits sociaux/ r

(^Le premier devoir d!^une science qui se constitue est^ évidemment de définir son objet, de distinguer des autres réalités

celle qu'elle se propose d'étudier^La science des faits sociaux recherchera donc tout d'abord quels ^ont les

SA SOCIOLOGIE

faits que l'on appelle sociaux et quels caractères ils distinguent de tous les autres. A ce souci répondent les Règles de la méthode sociologique (i) où nous trouvons exposés

d'une façon systématique les préceptes Implicitement contenus dans la Division du travail social (2) . On ne saurait trop insister sur la publication de Ces deux ouvrages, et parce qu'ils nous offrent à la fois la pratique et la théorie de la science nouvelle, et parce qu'ils ont exercé dans l'école sociologique et aussi en dehors d'elle la plus grande

, influence.

-1" Que faut-il donc entendre par ces faits sociaux dont ils inaugurent l'étude ? « Il y a dans toute société, écrit l'auteur, un groupe déterminé de phénomènes, se dis-

tingent

par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature (3). » Ce sont des manières d'agir, de penser ou de sentir qui existent en dehors des consciences individuelles et s'imposent à elles. Ainsi ^nes^ devoirs d'époux ou de citoyen, de fonctionnaire ou de com-

merçant. sont définies dans les mœurs et dans les habitudes que les hommes pratiquent de moi; ainsi notre langage, nos habitudes sociales et tant d'autres choses que nous trouvons organisées en dehors de nous, nous

préexistent et nous débordent. De même il existe dans les associations et dans les sociétés des mouvements d'opinion, des courants, des enthousiasmes ou des émotions qui viennent traverser nos consciences, mais qui n'ont pas leur source en elles-mêmes, et qui n'existeraient pas si nous étions restés isolés. Par là nous sommes amenés à concevoir qu'en face de l'individu le groupe, qu'il prenne la forme d'une nation, d'une famille, d'une corporation, d'une assemblée quelconque, a une existence et une vie qui lui sont propres à lui groupe, et qui viennent non des individus qu'il réunit, mais du fait qu'il réunit des individus. — Cette réunion ne dit pas simplement! répétition : un tout composé de parties associées est plus et autre chose que la somme de ses parties; il a, par rapport!

(i) Les Règles de la Méthode sociologique. 4^e édition 1907, xxiv 186 p. in-12. Paris, Alcan. Préface nouvelle à la seconde édition, la 1^{re} édition est de 1895.

(2) De la Division du Travail social. 2^e édition 1902, augmentée d'une préface sur les groupements professionnels, XLiv-416 p. in 8°. Paris, Alcan. 1^{re} édition est de 1893.

Cf. Règles, p. 6.

à elles, des propriétés nouvelles. C'est d'après ce principe que la société nous apparaît comme différente de la simple somme des individus qu'elle renferme, comme un système doué d'une réalité spécifique. « Sans doute, lisons-nous dans les Règles, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données. Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées et combinées d'une certaine manière. »

^^\^^^ combinaison que résulte la vie s(^iale, et~par suite c'est cette combinaison qui Texplique^ISn s 'agréant, en se fusiorinant, les âmes iidmduelles donnent uaissance à un être, psychique^^si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychiique d'un genre nouveau (i). » Aussi bien n'y a-t-il rien là d'aussi -anormal qu'on a souvent voulu le croire. N'admet-on pas couramment la possibilité de nouveautés de ce genre quand il s'agit de combinaisons chimiques? Et de même dans la synthèse que constitue l'être vivant, personne ne soutient qu'il n'y ait pas autre chose que les éléments d'hydrogène, d'oxygène, de carbone et d'azote qui la composent. Or le groupe social est par rapport à ses éléments individuels ime synthèse du même genre. Il représente en face d'eux un être spécial c|ui sent, pense et agit à sa manière. Il a donc un esprit, un caractère et des habitudes qui ne sont qu'à lui. C'est pour résumer cela d'un mot qu'on parle de la conscience collective du groupe, par analogie avec la conscience individuelle de l'individu isolé. Tel est le sens de cette expression très simple qui a paru mystérieuse à beaucoup.

On voit qu'elle ne désigne aucune entité métaphysique, n'implique aucun réalisme platonicien, mais connote simplement ce fait que l'expérience vient de nous révéler de la spécificité du social. La réalité des représentations collectives que contient cette conscience du groupe est comparable à celle du langage, qui est bien quelque chose en dehors des individus qui le parlent; et nous la touchons du doigt chaque jour dans toutes les institutions où les représen-

(i) Cf. Règles, p. 127. Voir aussi : Règles, préf. de la 2* éd., p. xiv, Xtx, 6, 7; Division, p. 341-342; S-uicide, p. 345 sq, 350, 351, 353, 35^; Revue de Métaphysique et de Morale, 1898, p. 295,

296; De la Méthode dans les Sciences, p. 315, 316. (Paris, Alcan, 2^e éd. 1910.)

SA SOCIOLOGIE 15

tations sont venues se matérialiser depuis l'origine de la vie sociale. On peut donc parler de conscience collective et de représentations collectives sans rien enlever à la sociologie de son caractère scientifique. M. Durkheim a insisté sur ce point avant même les critiques qui lui ont été adressées. Il n'accorde pas aux représentations collectives \ vis-à-vis des consciences individuelles une extériorité ou \ une indépendance différentes de celles que le psychologue \ réclame pour la représentation psychique par rapport à \ ses conditions cérébrales. --^

La représentation psychique chez l'individu est quelque chose de nouveau par rapport aux modifications correspondantes des cellules nerveuses, car si ces modifications contribuent, elles ne suffisent pas à la produire. Elles en sont une condition nécessaire, elles n'en sont pas le tout. Leur connaissance n'épuise donc pas celle de la vie mentale qui garde quelque chose d'irréductible. Il en est de même dans le cas de la représentation collective. Sans doute, celle-ci ne peut se produire si des individus ne sont pas donnés; et en ce sens elle repose sur l'existence d'individus comme sur une condition nécessaire. Mais comme tout à l'heure les actions et réactions entre éléments nerveux, ainsi dans le cas de la société, les actions et réactions entre individus ne sont encore qu'une simple condition d'un phénomène nouveau qui les dépasse et n'est pas plus donné en chacun d'eux que la pensée ne l'est dans la cellule. La vie collective et la vie psychique possèdent une spécificité d'existence même générale, et la première se distingue de son substrat individuel aussi nettement que la seconde de l'élément

substrat psy.sociologique. 'iel tJSt le poiiit dé vue développé par M. Durkheim dans un article de la Revue de Métaphysique sur les Représentations collectives et les Représentations individuelles. Il n'est pas plus entaché de métaphysique que celui des psychologues. C'est à eux en effet que notre auteur demande d'être assimilé : « Ceux, déclare- t-il, qui nous accusent de laisser la vie sociale en l'air parce que nous refusons de La résorber dans la conscience individuelle, n'ont pas sans doute aperçu toutes les conséquences de leur objection. Si elle était fondée, elle s'appliquerait tout aussi bien aux rapports de l'esprit et du cerveau. Par conséquent, il faudrait pour être logique, résorber aussi la pensée dans la cellule et retirer à la vie mentale toute spécifi-

16 DURKHEIM

cité (i). » On voit qu'il n'est pas nécessaire de réaliser substantiellement un sujet collectif pour parler de représentations collectives, mais qu'il faut cependant, si l'on veut comprendre et expliquer de telles représentations, les rapporter au groupe et non pas seulement aux individus. 'On peut en étudier la mécanique et les lois, comme les psy-chologues ont fait pour celles de l'individu. Et c'est précisément l'objet d'un livre récent de M. Lévy-Bruhl sur les Fondions mentales dans les Sociétés inférieures.

Ces états de la conscience collective manifestent d'ailleurs leur réalité et leur spéciicité par la manière dont ils agissent sur les consciences particulières. C'est ce que démontrent les résultats de la statistique, puisqu'ils nous attestent j l'existence dans les sociétés de tendances qui dépassent et 1 entraînent les individus. Il semble à première vue que chacun se marie ou se sépare, procrée ou se suicide à sa guise.]Mais indépendairmaent des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers, et qui font d'eux, à ce

point de vue, des phénomènes individuels, mariage, divorce, naissance et mort volontaire, sont au contraire des phénomènes sociaux; qui ne dépendent pas dans leur ensemble de nos volontés particulières. Ils se retrouvent en effet en nombre constant dans les sociétés qui restent soumises aux mêmes conditions (2) . Ils ont un taux déterminé. Tandis que les individus qui composent une société changent, le nombre des suicidés est le même tant que la société elle-même ne change pas. L'armée, qui est pourtant un groupement dont les éléments individuels se renouvellent périodiquement dans leur presque totalité, présente un taux de suicides constant. De même l'état de mariage, de veuvage et de divorce sont affectés d'une certaine tendance définie au suicide. Il en résulte évidemment que les causes dont dépend le nombre des suicides d'un groupe donné sont indépendantes des individus puisqu'elles gardent la même intensité quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. Lorsqu'on parle de tendances collectives, il s'agit donc de tout autre chose que de simples métaphores. Les exemples que nous venons de citer montrent qu'il s'agit bien de véritables « forces sociales » dominantes les consciences parti-

(i) Revue de Métaphysique et de Morale, 1898. « Représentations individuelles et Représentations collectives », p. 293, 294 et 297. (2) Cf. Règles, p. 13; Suicide, p. 345 sq.

SA SOCIOLOGIE 17

culières. » Il faut, suivant M. Durkheim, prendre les termes à la rigueur : « Les tendances collectives ont une existence propre qui leur est propre. Ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques bien qu'elles soient d'une autre nature.' Elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par

d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la^ réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Seulement comme ces forces"? ne peuvent être que morales, et que, en dehors de l'homme 1 individuel, il n'y a dans le monde d'autre être moral que^ la société, il faut bien qu'elles soient sociales. Mais de quel- / que nom qu'on les appelle, ce qui importe, c'est de reconnaître leur réalité et de les concevoir comme un ensemble d'énergies qui vous déterminent à agir du dehors ainsi que font les énergies physico-chimiques dont nous subissons l'action. Elles sont si bien des choses sui generis et non des entités verbales qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative comme on fait pour l'intensité des courants électriques et des foyers lumineux (i). »

Représentations,, émotions et tendances^extérieures^aux individus considérés comme tels, voilà doncJes_éléments de ce que nous avons appelé la conscience collective. Sans doute ces éléments en épuisent théoriquement le contenu. Cependant il y a lieu de faire une place à part à des manifestations de cette conscience, qui, sans différer en nature des précédentes, puisqu'elles n'en sont, pour ainsi dire, que la cristallisation ou la consolidation, ne laissent pas moins de nous apparaître sous un aspect très différent et qui, grâce à leur caractère objectif, sont précisément l'ê^ premier et principal objet des recherches du sociologue. Nous voulons parler des institutions d'une part, et des faits de pure morphologie de l'autre, où nous retrouvons toujours la même vie sociale, mais immobilisée cette fois sous forme de structure. Nous voyons ainsi l'idéal s'inscrire dans le réel et nous passons par une suite de gradations insensibles des représentations purement libres aux représentations déjà fixées en institu-

tions et aux habitudes définitivement matérialisées dans la morphologie, chacun de ces termes n'étant rien en dehors des autres. Cette conscience collec-

(i) Suicide, p. 348, 349.

18 DTTRKHEIM

tive en effet, dont nous avons posé l'existence, représente proprement pour nous, comme nous le verrons plus loin, notre faculté d'idéal. Sa fonction est de produire des systèmes de mythes, de concepts, de règles juridiques, de prescriptions morales qui, se surajoutant au réel, ont été l'origine première des religions, du droit, de la morale, de la logique. Mais le propre de ces systèmes est précisément de ne point demeurer à l'état de simples possibles dans le domaine de l'imagination, de se réaliser en partie dans les choses où ils incarnent l'idée et où nous les saisissons. Ainsi le mythe est inséparable du rite et des sociétés religieuses, le droit des codes et des groupes sociaux, la morale des mœurs réelles de tel peuple et de tel âge, et plus généralement les représentations des institutions. Aussi bien cette solidarité n'étonne-elle pas qui est persuadé que nos facultés s'exercent toujours sur des données réelles loin de fonctionner à vide. Elle est même d'autant plus étroite qu'il y a entre les deux termes ici en présence des liens non seulement de causalité, mais de causalité réciproque, car institution et représentation réagissent mutuellement l'une sur l'autre. Les uns et les autres peuvent s'expliquer l'un sans l'autre. Dans ses institutions nous retrouvons la façon dont le groupe se pense lui-même, et dans ses représentations la façon dont il est groupé, c'est-à-dire le mode même de ses institutions. Enfin, non moins que les représentations, les habitudes collectives s'incrustent dans la réalité, et par là nous rejoignons les

phénomènes de pure structure sociale. De ce point de vue, M. Durkheim nous invite à concevoir les divisions politiques d'une société, par exemple, comme la manière dont les différents segments qui la composent, ont pris l'habitude de vivre les uns avec les autres »; le type d'habitation comme « la manière dont les générations antérieures se sont accoutumées à construire les maisons »; les voies de communication comme « le lit que s'est creusé à lui-même en évoluant dans le même sens le courant régulier des échanges et des migrations ». Et il ajoute, afin d'éviter toute équivoque : « Il peut y avoir intérêt à réserver le nom de morphologiques aux faits sociaux qui concernent le substrat social, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'ils sont de même nature que les autres (i). »

(i) Cf. Règles, p. 19.

SA SOCIOLOGIE

Ainsi, tous les phénomènes sociaux manifestent à des degrés divers, un aspect différent de la vie collective et l'on aperçoit l'importance de cette notion de conscience et de vie collective. Aussi y a-t-il intérêt à la préciser le plus possible et à ne la confondre avec rien de ce qui n'est pas elle, et en particulier avec celle de « conscience moyenne ». Les termes de « moyen » et de « collectif », présentent en effet plus d'un caractère commun, et c'est pour avoir conclu de leur ressemblance partielle à leur identité foncière que certains précurseurs de la science sociale, tels que Ouételet, Lazarus et Steinthal, ont été arrêtés dans la voie de leurs découvertes. D'après Ouételet (i), un phénomène est collectif parce qu'il est général, parce qu'il est commun à tous les membres d'une société. Dès lors le type moyen on le retrouve dans chaque société en fondant ensemble les caractères les plus répandus.

dus parmi la généralité de ses membres, serait précisément ce type collectif que nous cherchons à distinguer pour en faire l'objet de la sociologie. Mais, répond M. Durkheim, un phénomène « est général parce qu'il est collectif, c'est-à-dire plus ou moins obligatoire, bien loin qu'il soit collectif, parce qu'il est général (C est un état du groupe qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce—* qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties (2). » La conscience collective est donc plus et autre chose que la moyenne des consciences individuelles. Voilà ce que n'ont pas vu les fondateurs de la « Volkerpsychologie (3) ». Aussi leur tentative de constituer une sociologie a-t-elle échoué. Il ne pouvait en être autrement puisque l'objet même de leur science leur échappait. L'erreur fondamentale où l'on tombe en confondant ainsi moyenne et collectivité apparaît de façon particulièrement frappante dans le cas de la Morale. La Morale en effet ne se confond nullement avec la notion que la moyenne a de la morale. Cette notion se traduit dans la conduite moyenne qui est médiocre. « Puisque l'individu écrit M. Durkheim, est en général d'une telle médiocrité!

(i) Cf. QUÉTELET : Sur l'homme et le développement de ses facultés; ou Essai de Physique sociale, 2 vol., Paris. 1835; Z) « système ordonné des faits sociaux ». Paris, 1848. Cf. Suicide, notion de la p 337 r H- ^^^^\' p- ^^ - '^^' ^^ssi Suicide, p. 337, 338. 350 360 (3) Cf. Zeitschrift für Volkerpsychologie. ^^' ^ ■

comment une morale a-t-elle pu se constituer qui le dépasse à ce point, si elle n'exprime que la moyenne des tempéraments individuels? Le plus ne saurait sans miracle sortir du moins. Si la conscience commune n'est autre chose que la conscience la plus

générale, elle ne peut s'élever audessus du niveau vulgaire. Mais alors d'où viennent ces préceptes élevés et nettement impératifs que la société s'efforce d'inculquer à ses enfants et dont elle impose le respect à ses membres (i). » On aperçoit donc que la sociologie ne sacrifierait, comme on le lui a souvent reproché, le caractère idéal de la morale et ne se contenterait d'observer passivement les faits existants, que si elle confondait conscience individuelle et conscience collective.]Mais c'est précisément ce qu'elle refuse de faire. Et lorsqu'elle proclame que la morale, avec ses préceptes idéaux, existe en dehors de la moyenne des individus, dans la conscience collective qui les déborde infiniment, alors loin de détruire notre effort individuel, elle le nourrit et l'exalte. Le « général ITA est déjà donné tout entier en chacun de nous, le « collectif » > au contraire est un patrimoine auquel chacun de nous participe sans doute, mais dont il ne possède qu'une faible part. L'un n'est qu'un reflet, l'autre est vraiment un idéal. Et cela n'est pas seulement de la morale. C'est sous toutes ses formes que la conscience collective est à la fois réelle et transcendante. Or, s'il est vrai que cette conscience collective est un produit naturel de la vie sociale, si elle naît de cette surexcitation mentale qui caractérise toute espèce de groupement, alors la société idéale qu'elle nous représente se trouve faire partie de la société réelle. On peut dire d'elle à la fois qu'elle est donnée dans la nature, et par conséquent objet de science, et qu'elle contient cependant un ensemble d'idéaux qui servent de modèles à l'individu moyen. En face de cet idéal élaboré par la société, nous sommes, nous individus, dans l'attitude du voué; de Platon à l'égard des Idées. Nous essayons de nous élever jusqu'à lui et de nous l'assimiler progressivement.

Mais si les représentations de la conscience collective nous apparaissent investies d'une telle autorité, si elles prennent, à nos yeux d'individus, la forme d'un idéal supérieur et transcendant, on ne s'étonnera pas qu'elles

(i) Cf. Suicide, p. 359.

SA SOCIOLOGIE 21

aient en même temps celle d'un impératif qui nous oblige. Qu'est-ce en effet qu'une autorité qui n'oblige pas, qui n'impose pas le respect? C'est donc tout naturellement et non en vertu d'un artifice que le social se présente à nous sous la forme de l'obligatoire (i). Sentir l'autorité morale et intellectuelle inhérente à la société et sentir en soi la contrainte de la société sont deux choses qui s'impliquent et qui dérivent l'une comme l'autre de la conscience que nous prenons de la richesse de l'être social. D'ailleurs si cette puissance de contrainte attribuée à la société est naturelle, elle est aussi nécessaire. C'est en effet un fait d'expérience que nous nous sentons obligés, et que même ce sentiment d'obligation est, comme l'avait vu Kant, l'essentiel du sentiment moral. Or, ce sentiment, s'il n'avait sa racine qu'en nous, ne saurait nous faire apparaître les manières de penser ou d'agir auxquelles il se rapporte comme investies d'une autorité supérieure à celle que nous nous attribuons. Ce ne serait donc plus un sentiment d'obligation. Dès lors, sous peine de méconnaître sa vraie nature, nous devons voir en lui l'écho de la voix de la collectivité. De la sorte il devient conforme et non plus contraire à son origine qu'il nous parle de haut et fasse violence à nos dispositions naturelles.

Qui dit social dit obligatoire ; cette vérité se trouve donc doublement prouvée : directement d'abord, lorsqu'on analyse la nature même de la conscience collective et qu'on la distingue de la conscience moyenne; d'autre part indirectement, lorsqu'on voit qu'elle est impliquée par la présence reconnue dans l'individu du sentiment d'obligation. Mais on voit dans quel sens et on comprend comment M. Durkheim a pu faire de la contrainte une caractéristique des faits sociaux; elle en est moins l'essence que le signe extérieur. Elle atteste dans le social la présence de cette autorité morale que nous y avons reconnue. Elle est la marque non d'une tyrannie que l'individu subirait de la part de la conscience sociale, mais tout au contraire du respect que consciemment et volontairement il lui témoigne.

(i) Cf. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 6^e année, n° 4, avril 1906, p. 132-133. — Ibid., p. 135. — Voir aussi Durkheim : Définition des phénomènes religieux, Année Sociologique, II, 23, 24; Régies, 150, 151. Règles, p. 7 et préf. de la 2^e Ed.

22 DÛRKHÉIM

S'il en est ainsi, il ne faut pas voir dans la contrainte, une sorte de facteur fondamental et unique qui expliquerait à lui seul et de façon exhaustive la nature et l'évolution de la société. Le souvenir du rôle joué par l'imitation dans la théorie de Tarde a pu induire en erreur. Mais il n'y a là qu'une fausse analogie, M. Durkheim s'est d'ailleurs expliqué sur ce point. Voici ce que nous lisons dans sa préface à la seconde édition des Règles de la Méthode sociologique. « Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est si peu le tout du fait social qu'il peut présenter également le caractère opposé. Car en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons. Elles nous obligent et nous les aimons. Elles

nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même. Cette antithèse est celle que les moralistes ont souvent signalée entre les deux notions du bien et du devoir qui expriment deux aspects différents mais également réels de la vie morale. Or, il n'est peut-être pas de pratiques collectives qui n'exercent sur nous cette double action qui n'est d'ailleurs contradictoire qu'en apparence (i). »

Déterminer, comme nous venons de le faire, le sens exact de la contrainte dans la théorie sociologique, dire qu'elle n'est qu'un signe, ce n'est d'ailleurs en aucune façon faire évanouir la force réelle dont elle est le signe. Mais il y avait intérêt à montrer que ce qui nous contraint, et nous sollicite aussi, c'est un idéal. Ce point établi, le sociologue affaiblit la puissance de cet idéal, de l'opinion collective. Cette puissance impérative souvent n'est pas sentie. Mais elle s'affaiblit dès que l'individu s'insurge contre elle. Le droit, la morale, la mode pèsent sur lui sous la menace d'une peine, d'un blâme ou du ridicule. Les courants sociaux le dirigent souvent contre sa volonté (2), enfant, quand, par l'éducation on imprime à sa nature un certain pli que, par définition, elle n'aurait pas pris spontanément, homme, quand l'entraînement du groupe le fait sentir et agir autrement qu'il n'eût fait seul. Une telle exaltation des énergies individuelles se rencontre par exemple dans les révolutions où elle porte au maximum le désintéressement et souvent aussi, il faut le dire, la cruauté, car qui ne voit que l'idée

(i) Cf. Règles, préf. de la 2^e éd., p. xx, xxx, note; Ibid, p. 16, note. (2) Cf. Régies, p. 10; Revue Métaphysique, 1898, p. 294.

et son triomphe fait bon marché des individus qui se trouveront sacrifiés. Ainsi tant les crises que la pratique normale du droit et de la morale nous révèlent que la collectivité impose certaines manières de penser et d'agir et proteste contre leur violation. Or, cette protestation ne peut avoir qu'un sens : « C'est que les manières de penser e'^^ d'agir qu'impose le groupe sont des manières propres de \ penser et d'agir. S'il ne tolère pas qu'on y déroge, c'est \ qu'il voit en elles la manifestation de sa personnalité, et I qu'en y dérogeant, on la diminue, on la détruit (i). » Et si/ une telle protestation, qui prend la forme tangible d'une sanction, nous est un signe extérieur de l'existence d'une conscience collective dont nous reconnaissons l'autorité, il est évident que ce signe va, du point de vue de la connaissance et non plus de l'essence, devenir presque le tout de la chose. Voilà pourquoi, contrainte et sanction, que nous avons présentées et qu'on doit présenter comme des phénomènes dérivés et non fondamentaux, ont pu prendre cependant une telle importance dans les études de sociologie : on sait tout le soin que M. Durkheim a mis à étudier le crime et la peine, et comment il a, dans sa Division A du Travail social, pu définir les diverses espèces de liens de / solidarité en fonction des sanctions que provoque leur / rupture. '

Nous venons de définir la conscience collective et de lui reconnaître une réalité et une autorité dont la contrainte est souvent le signe ; il nous reste à nous demander quelle indépendance reste à l'individu en face de cette force qui le déborde et l'enveloppe. Dans une telle conception/! l'individu ne va-t-il pas se trouver annihilé et privé de 1 toute dignité et de toute raison d'être au profit de la société? / Les faits tout d'abord nous prouvent qu'il n'en est rien. M. Durkheim a montré, on le sait, qu'avec le progrès de la civilisation, la société impose à ses membres une divi-

sion du travail de plus en plus rigoureuse. Voilà donc bien un cas où la société affirme nettement son existence et où elle impose ses propres nécessités à l'individu. Celui-ci va-t-il s'en trouver diminué? Nullement. Et M. Durkheim a établi au contraire que les mêmes facteurs qui ont produit

(i) Cf. Grande Encyclopédie, art. Sociologie, par MM. Mauss et r.^UCONNET.

la spécialisation sociale, et qui ont, par là même, empiété en apparence sur l'autonomie de l'individu, ont en réalité contribué à son émancipation progressive. « L'effacement du type segmentaire, écrit-il, en même temps qu'il nécessite une plus grande spécialisation, dégage partiellement la conscience individuelle du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe, et, par suite de cette double émancipation, l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite. La division du travail contribue elle-même à cet affranchissement ; car les natures individuelles, en se spécialisant, deviennent plus complexes et par cela même sont soustraites en partie à l'action collective et aux influences héréditaires qui ne peuvent guère s'exercer que sur les choses simples et générales (i). » Ainsi, plus la société en s'organisant impose ses cadres à l'individu, plus elle le libère. Qu'on ne dise pas qu'elle le mutile. On serait, en effet, dupe des apparences si l'on s'imaginait que le développement en surface d'un être complet et médiocre est supérieur au développement en profondeur d'une vie intense et spécialisée. Mieux vaut, pour être vraiment une personne, avoir une activité et une conscience qui vous soient exclusivement propres que de penser et d'agir comme tous. Aussi bien la personnalité, pour se fonder ainsi sur la spécialisation, ne cesse pas

de se fonder en même temps sur la participation à quelque chose de commun entre tous les individus. « Les différences individuelles se multiplient, écrit M. Durkheim, 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. Dans ces conditions, il est inévitable que la sensibilité collective s'attache de toutes ses forces à cet unique objet qui lui reste, et qu'elle lui communique par cela même une valeur incomparable. Puisque la personne humaine est la seule chose qui touche unanimement tous les cœurs, puisque sa glorification est le seul but qui puisse être collectivement poursuivi, elle ne peut pas ne pas acquérir à tous les yeux une importance exceptionnelle. Elle s'élève ainsi bien au-dessus de toutes les fins humaines et prend un caractère religieux. Cet individualisme, loin de détacher les individus de la société et

(i) Cf. Division, p. 400. Voir aussi Ibid., p. 364, 365.

SA SOCIOLOGIE 25

de tout but qui les dépasse, les unit dans une même pensée

et en fait les serviteurs d'une même œuvre (i). » 'T~\

Ainsi la société peut exister et s'imposer à l'individu ^\ ^ sans lui enlever rien de sa véritable raison d'être. Mais il y a plus : loin de le nier, elle le suppose. Entre ces deux forces, il y a concours et non conflit. Il ne faut pas prendre leur_ dualisme réel pour un antagonisme fondamental. La société n'est possible que par le groupement des individus, elle les suppose donc. Mais à leur tour ils la supposent, car ils ne peuvent se maintenir qu'en se groupant. Les deux termes s'impliquent. D'une part, l'individualité ne peut se constituer, comme l'ont bien vu tous les grands philo-

sophes, qu'en intégrant des facteurs impersonnels : nous sommes des individus dans la mesure où, dépassant la pure vie animale, nous participons à la pensée collective, à l'idéal commun. Mais, d'autre part, l'élément personnel n'est pas sacrifié à l'impersonnel comme dans le rationalisme kantien : la pensée collective ne peut exister qu'à la condition de s'incarner dans des individus particuliers qui la réalisent ¹

chacun à leur manière et se trouvent, par là même, ration-

nellement fondés en tant qu'individus. L'individu, pour reprendre une formule de M. Durkheim, est l'agent nécessaire de cette vie collective qui le métamorphose. /

La Méthode d'explication Sociologique

La vie collective que nous venons de définir avec ses caractères de réalité, d'extériorité et d'autorité, et dans son rapport avec les individus, forme l'objet même de la sociologie. Il nous faut apprendre maintenant à l'observer et à l'expliquer, car la sociologie possède non seulement un objet, mais une méthode propre.

Mais tout d'abord, prétendre étudier les réalités sociales suivant une méthode scientifique, c'est postuler qu'elles sont intelligibles au même titre que les objets des autres sciences. Nous avons établi jusqu'ici qu'elles ont une existence propre; il nous faut ajouter maintenant que leur existence et leurs changements sont déterminés par des lois, et peuvent par conséquent faire l'objet d'une science. « La sociologie, écrit M. Durkheim, ne pouvait apparaître

(i) Cf. Suicide, p. 382. Voir aussi Division, p. 396.

DURKHEIM

l'homme a acquis le sentiment que les sociétés, comme le reste du monde, sont soumises à des lois qui dérivent nécessairement de leur nature et qui l'expriment (1). » Or, cette conception a été lente à se former, et longtemps on a refusé d'assimiler les réalités sociales aux réalités physiques. Cette assimilation cependant ne les supprime ni ne les diminue. C'est Montesquieu et Condorcet qui ont ouvert la voie. « Mais ils entendaient seulement que, étant donnée la nature de l'homme, une voie se trouvait par là même tracée qui seule était naturelle et que l'humanité devait suivre si elle voulait être d'accord avec elle-même et remplir ses destinées (2). » Toutefois il restait possible qu'elle s'en écartât. Il fallait donc attendre Saint-Simon et Auguste Comte pour arriver à une conception plus rigoureuse de la science sociale, j'y vais : eux les sociétés nous apparaissent comme des choses naturelles qui ne peuvent être modifiées que par la formation des lois qui les régissent, et les institutions sociales comme des résultantes de causes déterminées et non produites arbitraires de la volonté des rois ou des législateurs. C'est à ce point de vue que se place M. Durkheim. Mais il fait faire un nouveau et définitif progrès à la méthode sociologique, en ajoutant, comme nous le verrons, que ces causes déterminées, c'est l'histoire seule qui les découvre dans l'état même des sociétés, considérées, et non dans la psychologie abstraite de la nature de l'individu. / « Etant donnée la manière dont un peuple est composé à un moment de son histoire, l'état de sa civilisation à cette même époque, il en résulte une organisation sociale caractérisée de telle ou telle façon, tout comme les propriétés d'un corps résultent de sa constitution moléculaire (3). » Si les phénomènes sociaux ont des propriétés déterminées par des lois,

ce sont donc des choses au même titre que celles qu'étudient les sciences de la nature et qui doivent être observées de la même façon (4). Une telle

(i) Cf. Sociologie et Sciences sociales, p. 308 dans Méthode de la Philosophie des Sciences, Paris, Alcan, 1910.

{2) Sociologie et Sciences sociales, loc. cit., p. 310.

(3) Cf. Ibid. p. 312.

(4) Sur la question du fatalisme et du libre-arbitre dans leur rapport avec cette conception déterministe de la société, voir : Division du Travail, préf. de la 1^{re} éd., p. xxxvn dans la 2^e ; Sociologie et Sciences sociales, loc. cit., p. 313 314 et note; Suicide, p. 368, note. — L'objection n'est pas spéciale à la sociologie. On la retrouve à propos de la psychologie et des autres sciences.

LA SOCIOLOGIE

l'affirmation ne signifie nullement que la sociologie doit être matérialiste, mais simplement qu'elle prend pour matière j l'observation réelle de données existantes et non la spéculation abstraite . « Nous ne disons pas que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent

être découvertes par l'introspection même la plus attentive (i) ». On dira, par exemple, que Comte spéculait sur des idées plutôt qu'il n'étudie des choses parce qu'il s'attache plus à une notion du développement historique qu'à ce développement lui-même.

^_Je même Spencer part d'une idée préconçue sur la nature /j j de la société qu'il définit suivant le mode industriel ou^^ ^ militaire — de coopération qui y domine. Mais ces définitions idéologiques n'ont rien à voir avec la réalité telle qu'elle se présente à nous. La matière de la science économique, ce n'est pas une idée plus ou moins exacte de la valeur, ce sont les valeurs qui s'échangent sur le marché; la matière de la morale, ce n'est pas une conception philosophique du bien, ce sont les règles c|ui, en fait, dirigent notre conduite. Voilà en quel sens les phénomènes sociaux sont des choses. En le soutenant M. Durkheim ne nie donc nullement l'existence et le rôle des idées. Il est possible que la vie sociale ne soit que le développement de certaines notions. Mais à supposer que cela soit, ces notions ne sont pas données immédiatement. On ne peut les atteindre immédiatement, mais seulement à travers la réalité phénoménale qui les exprime (2). C'est donc de cette réalité que toujours il faut partir.

\J Mais dire qu'il faut l'observer comme une chose, c'est déjà éliminer certaines manières de l'expliquer et

(1) Cf. Règles, préf., 2^e éd p. xi. Voir aussi Règles, chap. II, p. 20 à 53-

(2) Cf. Règles, p. 35, 36.

par conséquent nous acheminer vers la véritable explication que nous cherchons. Si les institutions sont des choses et ont une existence indépendante de nous, il ne suffit pas que nous désirions les réaliser pour qu'elles soient, pour que les forces qu'elles représentent naissent du néant. Et ainsi éclate l'insuffisance des explications téléologiques de l'évolution sociale. Si on s'en est contenté, c'est uniquement que l'on a vu dans les faits sociaux des combinaisons idéologiques qui peuvent apparaître, disparaître et se transformer à l'appel du désir. « Faire voir à quoi un fait est utile, écrit M. Durkheim, n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est, car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent, mais ne les créent pas. Le besoin que nous avons des choses ne peut pas faire qu'elles soient telles ou telles, et par conséquent ce n'est pas le besoin qui peut les tirer du néant et leur conférer l'être. C'est de causes d'un avitre genre qu'elles tiennent leur existence (i). » Ces causes ne peuvent être évidemment que des forces capables de les engendrer. Par exemple, pour rendre à un gouvernement l'autorité qui lui est nécessaire, il ne suffira pas d'en sentir le besoin, il faudra s'adresser aux seules sources d'où dérive toute autorité, c'est-à-dire constituer des traditions, un esprit commun, etc. Nos tendances et nos désirs ont sans doute un rôle dans le progrès social, mais sous cette réserve qu'ils agissent en vertu de causes définies dans des conditions définies. Ainsi la division du travail facilite notre existence, et on peut dire en ce sens qu'elle est nécessaire pour satisfaire notre tendance à la conservation. Mais il faut, pour que le travail puisse se diviser, que certaines conditions de fait, comme la condensation des sociétés et l'indétermination de la conscience commune, qui impliquent la division, soient déjà données. D'ailleurs la régularité

même avec laquelle certaines formes sociales se répètent dans des civilisations très différentes montre bien qu'elles dépendent de causes constantes et non d'une adaptation arbitraire. Quand on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit (2). Les choses

(i) Règles, p. m.

(2) Cf. Règles, p. 117; Division, p. 327, sq.

SA socioi:,oGiE 29

ne sont pas parce qu'elles sont utiles, elles se trouvent utiles parce qu'elles sont.

Pas plus que l'adaptation, l'imitation ne suffit à expliquer la genèse des faits sociaux (i). Tous ces facteurs psychologiques sont inadéquats à la réalité collective dont ils prétendent rendre compte. C'était, on le sait, la conviction de Tarde que toute la vie sociale cohsiste en inventions individuelles propagées par imitation. Mais n'est-il pas significatif que M. Durkheim ait pu réfuter la théorie de Tarde à propos d'un des phénomènes qui semblent le plus contagieux, et le plus propres par conséquent à se propager par voie imitative, à propos du suicide? Si contagieux que soit le suicide d'individu à individu, jamais on ne voit l'imitation le propager de manière à en affecter le taux social. « Elle peut bien, lisons-nous dans le Suicide, donner naissance à des cas individuels nombreux, mais elle ne contribue pas à déterminer le penchant inégal qui entraîne les différentes sociétés, et à l'intérieur de chaque société les groupes sociaux plus particuliers, au meurtre de soi-même. Le rayonnement qui en résulte est toujours limité. Il est de plus intermittent (2). » Si on envisage en ef-

fet le suicide dans son ensemble, les cartes construites d'après les statistiques montrent qu'au lieu de se disposer concentriquement autour de certains foyers à partir desquels il se propagerait par imitation, il se présente au contraire « par grandes masses à peu près homogènes et dépourvues de tout noyau central ». Dès lors, si même dans un cas aussi privilégié pour elle, l'imitation ne possède pas la vertu sociale qu'on lui attribue, on voit combien il est illégitime d'en faire un principe général d'explication. Le seul fait qu'il est imité est bien insuffisant à transformer un phénomène purement individuel en un phénomène social. ! Sans doute, et M. Durkheim l'accorde sans peine à Tarde, tout fait social est imité, mais il est imité parce qu'il est social et obligatoire, loin qu'il soit social parce qu'il est imité. Il ne faut pas confondre cause avec conséquence."

Si ces tentatives d'explication à caractère finaliste ou psychologique restent insuffisantes, quelle sera donc la

(i) Cf. Suicide, p. 107 à 134, 350, 351 ; Règles, p. 16, note; Sociologie et Sciences sociales, loc. cit., p. 315; Revue Bleue, 1900, I, 650; Année Sociologique, rx, 133, 135, etc.

(2) Suicide, p. 134.

véritable méthode sociologique? Ce sera celle qui pour expliquer les faits sociaux invoquera non pas des états de conscience plus ou moins individuels, mais d'autres faits sociaux antécédents, qui n'essaiera plus de faire sortir le plus du moins, le tout de la partie. Si, comme nous l'avons montré en définissant l'objet de la sociologie, la société est autre chose que la somme arithmétique de ses membres, si les phénomènes divers dont elle est le théâtre ont une nature propre au lieu d'être de simples générali-

sations d'états individuels, il est évident que pour expliquer les phénomènes sociaux aussi bien que pour les définir il nous faudra faire appel à des facteurs extra-individuels, à des facteurs non moins spécifiques que le tout dont ils doivent rendre compte. Bt il ne s'agit pas ici de nier la psychologie, mais simplement de reconnaître qu'elle ne suffi&t pas à rendre raison de ce qui la dépasse. Il faut, déclare M. Durkheim, que le sociologue renonce « à faire de la psychologie en quelque sorte le centre de ses opérations, le point d'où doivent partir et où doivent le ramener les incursions qu'il risque dans le monde social, et qu'il s'établisse au cœur même des faits sociaux, pour les observer de front et sans intermédiaire en ne demandant à la science de l'individu qu'une préparation générale et au besoin ^d'utiles suggestions (i). »

Ce n'est donc plus dans les instincts, les représentations kl les imaginations individuelles que nous cherchons nos principes d'explication. C'est dans la réalité sociale ellemême. Il faut découvrir les sentiments sociaux et les structures sociales dont les faits que nous observons ne sont que l'expression. Un mythe, une formule juridique, une règle morale n'existent pas, ne fonctionnent pas à part de toute organisation sociale. Il n'existent même que dans et par cette organisation. Il y a entre ces deux termes un rapport de fonction à variable. On ne saurait donc expliquer la vie collective et ses institutions qu'au moyen de l'organisation sociale dont elles sont solidaires. D'ailleurs cette solidarité consiste en réalité, nous l'avons déjà vu, en une relation de causalité réciproque. Les choses agissent sur les idées et les idées sur les choses, les institutions sur les représentations et les représentations sur les institutions. C'est ainsi qu'un certain état social a entraîné la Révolu-

(i) Cf. Règles, p. 137. Voir aussi Règles, p. 130.

tion française, mais qu'à leur tour les idées de la Révolution ont modifié l'état social.

Mais si tous les phénomènes qui s'offrent à l'étude du sociologue dans le domaine du droit, de la morale, des religions, se sont ainsi formés par une suite d'actions et de réactions successives, ils sont en réalité extrêmement complexes et beaucoup moins faciles à connaître que s'ils étaient simplement l'expression des penchants fondamentaux de notre nature. vS'ils se sont formés pièce par pièce au cours d'un long développement historique, comment les comprendre et les expliquer sans remonter tous les degrés de ce développement et retrouver à quel moment et sous l'influence de quelles causes ils s'enrichissent de chacun des éléments dont nous les voyons aujourd'hui composés? Et c'est pourquoi le sociologue doit, pour connaître le présent, s'informer du passé. L'histoire est l'instrument indispensable de la méthode sociologique. M. Durkheim a sans cesse insisté sur ce point capital. « L'histoire seule nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en main le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine prise à un moment déterminé du temps — qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique ou économique — il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à

cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée jusqu'à devenir ce qu'elle est au moment considéré (i). » Voici des notions comme celles

(i) Cf. Revue de Métaphysique et de Morale : Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, 1909, p. 735-736. Voir aussi à propos du rôle de l'histoire : Sociologie et Sciences sociales dans De la Méthode dans les Sciences, Paris, Alcan, 1910, p. 326-329; Revue philosophique, 1903, I, p. 465-497; Sociologie et Sciences sociales, par MM. Durkheim et Faucoxxet ; Bulletin de la Société Française de Philosophie : L'Inconnu et l'Inconscient en Histoire, 8^e année, n° 6, juin 1908, p. 217-247; Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux : Introd. à la Sociologie de la Famille, 1888, p. 257 à 282.

de parenté, de paternité, de lien conjugal, de lien contractuel, de propriété, etc., où beaucoup ne voient que l'expression d'instincts fondamentaux et immuables, mais qui, en réalité, sont beaucoup moins simples qu'il ne paraît et sont sujettes à une foule de variations que le simple droit naturel ne peut expliquer : seule l'analyse historique permet d'en discerner et d'en expliquer la complexité. La parenté, par exemple, n'est pas un simple lien du sang, puisque nous connaissons un grand nombre de sociétés où la famille s'est constituée sur une base toute différente de la consanguinité physique. De plus, c'est un lien fort complexe, car si aujourd'hui elle compte aussi bien dans la ligne paternelle que dans la ligne maternelle, il n'en a pas toujours été ainsi et il a existé des sociétés qui ne connaissaient que la parenté utérine, d'autres que la parenté agnatique. Quelles causes ont donné naissance à ces différences, quelles causes ont entraîné leur disparition et l'assimilation actuelle, autant de questions que l'histoire

seule peut résoudre. Et nous pourrions répéter la même chose à propos de la propriété, du contrat, du mariage et de quantité d'autres institutions.

Le sociologue donc s'adresse à l'histoire pour résoudre les questions qu'il se pose. Il ne faut pas cependant confondre son point de vue avec celui du pur historien. Le sociologue d'abord ne s'intéresse qu'à l'histoire des institutions; mais cette histoire même il ne la veut pas, comme l'historien, particulière à tel pays ou à telle époque : il veut qu'elle explique l'institution en général. Par là il lui deviendra possible d'en dégager les éléments essentiels et permanents, de façon à en préciser la signification éternelle et à reprendre pour son compte le problème débattu par les philosophes de savoir quels sont les facteurs de la vie morale, juridique ou religieuse. S'il en est ainsi, on comprend que le sociologue doive demander à l'histoire beaucoup plus que la connaissance des faits. Mais pour atteindre les causes et les lois, pour énoncer des rapports généraux vérifiables dans des sociétés différentes, c'est l'histoire comparée qu'il lui faudra pratiquer. C'est en effet en observant les variations d'une institution dans des sociétés de même type et dans des sociétés de type différent qu'on peut seulement découvrir en fonction de quels groupes elle varie d'une façon constante et qu'on peut par consé-

LA SOCIOLOGIE

quent la rattacher objectivement à ses causes. « Nous n'avons écrit M. Durkheim, qu'une manière de démontrer qu'entre deux faits il existe une relation logique, un rapport de causalité par exemple, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes

COLLÈGE D'ÉPINAL

combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. L'expérimentation n'est au fond qu'une forme de comparaison. Elle consiste à faire varier un fait, à le produire sous des formes variées qui sont ensuite méthodiquement comparées (i). » Or, à cette expérimentation l'histoire envisagée sociologiquement offre le terrain le plus favorable. Combien de variations en effet n'a pas traversées la vie sociale depuis son origine ! Toutes ces

(i) Cf. Sociologie et Sciences sociales, ap. Méthode dans les Sciences, P- 330.

transformations dans les idées et les institutions seront mises en rapport avec celles qui se sont produites en même temps dans les conditions de l'existence collective. Et l'étude de pareils rapports, répétée dans des sociétés diverses, permettra de dégager peu à peu des lois générales d'évolution. La méthode comparative est donc bien l'instrument par excellence de l'explication sociologique.

Empruntons à M. Durkheim un exemple très clair de cette application de la méthode comparative : « S'agit-il du lien conjugal ? On le comparerait tel qu'il existe aujourd'hui chez les nations civilisées, avec ce qu'il a été autrefois dans la famille patriarcale soit monogamique soit polygamique, dans le clan paternel, dans le clan maternel et dans tous les types intermédiaires. Quoique rien n'ait plus évolué, cependant il ne serait pas malaisé de retrouver sous toutes ces formes un fond identique et commun. Si on a déterminé d'autre part quels sont parmi les faits concomitants ceux qui n'ont pas varié davantage, on aura le droit d'y voir

la condition qui rend compte de ces caractères fondamentaux. Veut-on passer ensuite à l'explication d'une propriété plus particulière, par exemple de l'indissolubilité du mariage, il suffira de restreindre le champ des comparaisons et de ne rapprocher que les types où cette propriété se retrouve à des degrés divers. Le ou les caractères qui seraient communs à tous ces types, qu'on ne rencontrerait pas dans les autres, qui varieraient comme cette propriété même, en seraient la cause. De cette manière on obtiendrait une explication vraiment objective des principaux phénomènes domestiques (i) ». Cette méthode toutefois ne doit pas être employée à la légère : elle comporte des dangers qu'il faut savoir éviter. L'essentiel de ces comparaisons n'est pas, comme on l'a cru souvent, le nombre, mais le choix des faits ainsi rapprochés. Chercher, en matière de science sociale, la preuve d'une hypothèse dans le nombre des cas conformes, c'est se condamner par avance, car ^e telles énumérations sont forcément incomplètes. Les études des anthropologues allemands et anglais, et en particulier le livre si riche de Westermarck (2) sur l'évolution des idées morales, montrent bien

(i) Annales de la Faculté de Bordeaux, 1888, p. 262, 263. (2) Westermarck : The origin and the development of the moral ideas, Londres, Mac Millan, 1906-1908. 2 vol., in-8°, de xxi-716 et x-852 p.

SA SOCIOLOGIE 35

l'inconvénient de cette méthode qui consiste à étendre le plus possible l'observation, de façon à retrouver les mêmes processus mentaux chez les peuples les plus nombreux et même les plus divers. En réalité, et M. Durkheim }• a maintes fois insisté, une expérience bien faite confirme beaucoup mieux une loi que vingt

expériences désordonnées. Ce qui importe avant tout c'est d'opérer sur quelques faits bien choisis. Sans doute il ne faut pas restreindre à l'excès son champ de comparaison. Il est nécessaire en effet à qui veut rendre compte scientifiquement d'un phénomène de voir si, dans des sociétés différentes, ce phénomène évolue en fonction des mêmes conditions. Sans cette précaution on pourrait prendre pour ses conditions nécessaires des groupes de faits qui se trouveraient simplement varier parallèlement dans une espèce sociale particulière. Mais il ne faut étendre ainsi la comparaison que méthodiquement : il faut avant tout constituer des types d'institutions et ne rapprocher que des institutions de même type. Pour cela le sociologue doit se référer à une classification, d'ailleurs toujours approximative et provisoire, des principaux types de sociétés, faute de quoi il risquerait de rapprocher des sociétés n'ayant rien de commun entre elles ou des institutions dont le nom seul et non la nature reste identique dans les milieux différents, tel le testament romain et le testament germanique et médiéval.

Cette classification provisoire des sociétés, c'est sur la nature de leur organisation politico-familiale que la fonde M. Durkheim. « Si nous avons pu dire, écrit-il, que les Hébreux de Pentateuque appartenaient à un type social moins élevé que les Francs de la loi salique et que ceux-ci à leur tour étaient au-dessous des Romains des XII Tables, c'est qu'en règle générale plus l'organisation segmentaire à base de clans est apparente et forte chez un peuple, plus aussi il est d'espèce inférieure. Il ne peut en effet s'élever plus haut qu'après avoir franchi ce premier stade. C'est pour la même raison que la cité athénienne, tout en appartenant au même type que la cité romaine, en est cependant une forme plus primitive. C'est que l'organisation politico-familiale }- a dis-

paru beaucoup moins vite. Elle y a persisté presque jusqu'à la veille de la décadence, jusqu'à Clisthène... De plus, même après Clisthène, le clan

Athénien, le -/hoç, tout en ayant perdu tout caractère politique, conserve une organisation assez forte (i). » On voit par cet exemple, comment il est possible d'utiliser méthodiquement l'histoire comparée; et on voit en même temps que les classifications dont il s'agit ne sont que des moyens pour cette utilisation méthodique. La sociologie n'a jamais eu la prétention de présenter dès l'abord un arbre généalogique définitif des sociétés humaines. Mais elle a cru trouver des caractères suffisamment importants pour les différencier les unes des autres. Voici d'ailleurs très exactement son point de vue tel que l'expose M. Sahlens à propos d'un opuscule de M. Szomlo : « Cette méthode, écrit-il, se justifie par une importante raison qui paraît avoir totalement échappé à M. Szomlo. Résultat d'une intuition plutôt que d'une démonstration, le principe de cette classification procède d'un sentiment juste, croyons-nous, de ce qu'est la nature d'une société. Tous les faits sociaux que l'on groupe d'ordinaire sous le nom de civilisation, même des faits aussi profondément nationaux

que la plupart des phénomènes religieux, même les langues, les dialectes, à plus forte raison les types d'art, d'outils, etc., ne sont pas nécessairement spécifiques à une société donnée.' Tous s'empruntent : les mots, les mythes, les instruments, la monnaie, les produits voyagent. Il n'y a que deux choses permanentes autour de quoi les hommes s'agrègent pour s'opposer à d'autres groupes : un sol et une certaine constitution de leur groupe, ou bien, pour réduire tout en termes de conscience, le sentiment

qu'ils sont possesseurs d'une même terre de forme et de situation déterminée, et unis par une même organisation (2). » Et lorsque, ajoute le même auteur, l'élément territorial perd de son importance par suite de la mobilité de la société considérée, une chose du moins reste à quoi se rallient les groupements les plus instables, c'est « le nom et la constitution de la société, de la tribu ou nation ».

Ainsi employée la méthode comparative échappe à l'arbitraire et devient féconde. ISIais l'histoire proprement dite, même comparée, est insuffisante encore à remplir les desseins du sociologue. Ce dernier, nous le savons, voit

(i) Cf. Division du Travail, p. 157 à 167; Règles, 102-106. (2) Cf. Année Sociologique, xi, p. .^.

SA SOCIOI^OGIE 37

plus loin que l'historien : il recherche la genèse des institutions et des croyances, les causes de leur formation et les lois de leur développement. Or, l'histoire du passé primitif, premier théâtre de cette genèse, est souvent obscure et incomplète. Elle ne suffi&t pas à nous faire atteindre les formes primitives et simples des croyances et des institutions, à nous faire saisir leurs causes au moment où elles commencèrent d'être « opérantes ». Et cependant nous avons vu combien cette connaissance des origines est nécessaire à l'intelligence de la complexité du présent. Tout instrument susceptible de la compléter et de suppléer au défaut de l'archéologie et de la préhistoire sera donc l'instrument de prédilection du sociologue. Or, l'ethnographie nous offre cet instrument-là. Tout d'abord, en s'ajoutant à l'histoire dont elle ne prétend pas d'ailleurs supprimer le rôle, elle ouvre à la métliode

comparative un nouveau champ d'application qui la rend beaucoup plus féconde : elle facilite singulièrement et souvent permet seule la constitution des types d'institutions dont nous avons parlé. Ainsi beaucoup d'institutions de l'antiquité classique s'éclairent d'un jour nouveau à la lumière des rapprochements ethnographiques. Parmi une foule d'autres, citons seulement les deux exemples du sacerdoce romain et de la gens : on s'est mépris sur leur nature tant qu'on n'a pas su les rapprocher des institutions analogues du tabou et du clan révélées par l'ethnographie. La connaissance des peuples encore dans l'enfance peut donc contribuer très heureusement à celle de l'enfance des peuples plus développés. Mais cet appui fourni à l'histoire n'est pas le principal mérite de l'ethnographie. L'histoire est précieuse surtout pour la connaissance de l'évolution des institutions. La vertu essentielle de l'ethnographie est de contribuer, au même titre que l'histoire, mais avec plus de succès, à celle de leurs origines. Et par origines, il faut entendre non leur commencement absolu, mais leurs causes toujours existantes et efficaces. Nos institutions et nos croyances renferment toutes, malgré la diversité de leurs formes dans le temps et dans l'espace, un certain nombre d'éléments fondamentaux qui ont la même signification objective et qui remplissent la même fonction. Or, ces éléments, dont la connaissance est indispensable au problème d'ordre philosophique qui sollicite le sociologue, sont impos-

sibles à discerner sous les formes complexes qu'ils revêtent dans les civilisations avancées. D'où l'intérêt qu'on a à tenter de les saisir, à leur origine, dans les civilisations primitives, c'est-à-dire dans un milieu homogène et simple où ils apparaissent en pleine lumière.

Il est naturel d'étudier les phénomènes sociaux là où ils sont le plus faciles à observer. Or, à ce point de vue, les sociétés inférieures constituent des cas privilégiés, comme M. Durkheim l'a bien mis en lumière : « Le moindre développement des individualités, écrit-il, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise d'une manière régulière une uniformité de pensée et d'action dont nous ne trouvons que de rares et intermittents exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est vraiment commun à tous, Les mouvements sont stéréotypés. Tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances, et ce conformisme de l'action traduit un conformisme correspondant de la pensée. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe, ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, c'est-à-dire à l'essentiel qui par conséquent est plus immédiatement apparent (i). » On voit par là que la sociologie profite de l'étude des primitifs de la même façon que la psychologie de celle des aliénés. En ce sens on peut rapprocher de la découverte de l'inconscient par la psychologie expérimentale, celle de la famille utérine par l'ethnographie. Une vie psychologique sans conscience, une famille sans pouvoir paternel sont des notions que n'eût point découvertes l'analyse dialectique et sans lesquelles pourtant on ne saurait rendre compte de tous les éléments de la personnalité et de la parenté. L'historien n'a donc pas plus le droit de mépriser l'ethnographie que le psychologue la pathologie. Ajoutons que l'ethnographie est une discipline scientifique au même titre que l'histoire. Elle a, elle aussi, des sources dont la valeur peut être scientifiquement établie ; elle en fait, tout comme l'histoire, la

critique philologique. Et si elle n'a pas eu le temps d'acquérir le même prestige que l'histoire, ce n'est

(i) Cf. Revue de Métaphysique, 1909 : Sociologie religieuse, p. 738,

SA SOCIOLOGIE 39

pas une raison pour lui opposer une fin de non-recevoir. Ne pourraient le faire que ceux qui se laisseraient égarer par la vaine superstition du document gravé sur la pierre ou transmis à travers les siècles. Mais de tels documents, pour avoir vieilli, même sous terre, ne laissent pas de représenter des témoignages. Historiens et ethnographes bâtissent donc sur le témoignage : sujets aux mêmes erreurs, ils sont tenus à la même critique.

Ainsi l'histoire et l'ethnographie utilisées par le sociologue concourent à lui rendre un triple service. Elles lui font atteindre pour chaque phénomène étudié : ses éléments constitutifs dans leur ordre d'apparition, l'explication des circonstances qui ont causé cette apparition, les traits permanents que recèlent les formes successives de ce phénomène. Tel est le schème de l'explication où conduit la méthode sociologique. Il nous reste à montrer quelle est la nature des causes qu'elle découvre.

Ces causes, qui représentent la variable dont est fonction l'évolution de nos institutions et de nos croyances, le sociologue les trouve, avons-nous déjà dit, dans l'état du milieu social où se produit cette évolution. Que faut-il donc entendre par ce milieu social dont on fait le facteur essentiel?

Dans sa Division du Travail, M. Durkheim le résout en des éléments purement mécaniques : nombre et degré de concentration

des unités qui le composent. Le volume et la densité des sociétés sont donc les deux causes qui en expliquent et en déterminent le progrès. Ainsi nous voyons la division du travail social progresser à mesure qu'il y a plus d'individus suffisamment en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres. i)r. cette condensation à la fois matérielle et morale s'accroît en effet peu à peu au cours de l'histoire, témoin le mouvement qui aboutit à la formation de:, villes. Cette condensation est une condition qui non seulement permet, mais détermine le progrès de la division du travail. Plus en effet les fonctions se rapprochent, plus il y a entre elles de points de contact et, par conséquent, d'occasions de lutte. Or, dans cette lutte les plus faibles doivent disparaître ou se transformer. Mais la seule transformation possible c'est, sous peine de se heurter toujours à une concurrence, une spécialisation nouvelle. « Tout se passe mécaniquement, écrit M. Durkheim : une rupture d'équilibre dans la masse sociale suscite des

40 DURKHEIM

/conflits qui ne peuvent être résolus que par une division / du travail plus développée. Tel est le moteur du progrès. / Quant aux circonstances extérieures, aux combinaisons variées de l'hérédité, comme les déclivités du terrain déterminent la direction d'un courant mais ne le créent pas, elles marquent le sens dans lequel se fait la spécialisation là où elle est nécessaire, mais ne la nécessitent pas (i). » Il y a bien des forces, telles que les traditions et les croyances collectives, qui, en imposant aux individus le type commun pourraient neutraliser cette pression mécanique productrice de spécialisation, mais ces forces perdent leur action d'une façon mécanique encore, car à mesure que la société "s'étend et se développe, elle absorbe de moins en moins l'indivi-

du et lui permet par conséquent telles variations ou telles différenciations qui s'imposent. « C'est donc des mses toutes mécaniques qui font que la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective, et ce sont des causes de même nature qui font qu'elle s'en dégage. Sans doute cette émancipation se trouve être utile, ou tout au moins elle est utilisée. Elle rend possibles les progrès de la division du travail, plus généralement elle donne à l'organisation sociale plus de souplesse et d'élasticité. Mais ce n'est pas parce qu'elle est utile qu'elle se produit. Elle est parce qu'elle ne peut pas ne pas être {2}. » « De ce point de vue la civilisation apparaît donc non comme un but qui meut les peuples par l'attrait qu'il exerce sur eux, non comme un bien entrevu et désiré à l'avance, mais comme l'effet d'une cause, comme la résultante nécessaire d'un état donné (3). »

On voit par ces deux passages aussi nets que possible, quelle influence le premier ouvrage de M. Durkheim attribuait à la morphologie sociale : avec la division du travail social, c'est toute l'évolution du droit pénal et du droit civil qui est expliquée par le type morphologique des sociétés. Dans des études suivantes, le même facteur va encore expliquer une foule d'autres phénomènes. Dans son livre sur le Suicide, notre auteur établit que les croj^ances individualistes se développent ou régressent suivant le

(i) Cf. Division, p. 253; Voir aussi Ibid., p. 236 à 252.

(2) Cf. Division, p. 288, 289.

(3) Division, p. 327.

degré d'intégration des groupements familiaux, confessionnels ou politiques. Puis il s'attache à montrer successivement que les fonctions intellectuelles des peuples primitifs, que les premiers systèmes de classification et de concepts correspondent à l'organisation et à la configuration des tribus primitives, la notion de temps au rythme de l'activité collective, celle d'espace au schème du groupement collectif. S'inspirant de la même idée, M. Mauss a fait, sur les variations saisonnières des Eskimos», un travail qui peut être considéré comme un type des études de ce genre. « La vie sociale des Eskimos, conclut-il, se présente sous deux formes nettement opposables, et parallèles à leur double morphologie... A une communauté réelle d'idées et d'intérêts dans l'agglomération dense de l'hiver, à une forte unité mentale, religieuse et morale, s'opposent un isolement, une poussière sociale, une extrême pauvreté morale et religieuse dans l'éparpillement de l'été... Les sociétés eskimos nous offrent l'exemple rare d'une expérience que Bacon eût appelée cruciale. Chez eux, en effet, au moment précis où la forme du groupement change, on voit la religion, le droit, la morale, se transformer du même coup. Et cette expérience qui a la même netteté, la même précision que si elle avait lieu dans un laboratoire se répète tous les ans avec une absolue invariabilité (i). »

D'une telle explication morphologique il faut distinguer l'explication préconisée par l'école récente d'anthropogéographie fondée en Allemagne par Ratzel et représentée en France par les travaux de M. Vidal de la Blache et de ses élèves. Cherchant eux aussi les causes des phénomènes qu'ils étudient dans le substrat matériel des sociétés, ces savants isolent un de ses éléments, le sol, et lui attribuent une importance exclusive : *Die Menschheit ist ein Stiick der Erde* (L'homme est un morceau de la terre).

Mais en réalité le sol n'agit pas seul, et il n'agit pas par lui-même. A propos de la Politische Géographie et de V Anthropo géographie (2), de Ratzel, parues en 1897 et 1898, M. Durkheim a montré combien il est différent d'étudier uniquement les formes du sol, ou bien, comme le sociologue, les formes qu'affectent

(i) Cf. Mauss : Essai sur les variations saisonnières des Sociétés eskimos : étude de morphologie sociale; Année Sociologique, rx, p. 124, 129, 130.

(2) Cf. Année Sociologique, II, 520-532; III, 550-558.

fectent les sociétés eu s'établissait sur le sol, de considérer d'un point de vue descriptif le substrat social tout formé, ou bien de l'observer dans toute la complexité de sa formation. Le sol n'est qu'un des éléments du milieu social, et une foule d'autres facteurs agissent concurremment avec lui. « Pour que les hommes s'agglomèrent au lieu de vivre dispersés, écrit M. Mauss dans l'étude déjà citée sur les Eskimos, il ne suffit pas que le climat ou la configuration du sol les y invitent, il faut encore que leur organisation morale, juridique et religieuse leur permette la vie agglomérée. Bien loin que la situation proprement géographique soit le fait essentiel sur lequel il faille avoir les jeux presque exclusivement fixés, elle ne constitue qu'une des conditions dont dépend la forme matérielle des groupements humains ; et le plus souvent même elle ne produit ses effets que par l'intermédiaire de multiples états sociaux qu'elle commence par affecter et qui seuls expliquent la résultante finale (i). »

Cette critique de l' anthropogéographie nous permet de préciser ce qu'il faut définitivement entendre par explication morphologique et nous montre que le sociologue c lorsqu'il parle du mi-

lieu ou du substrat social, ne prend pas cette expression dans un sens exclusivement matériel. Peut-être les associations d'idées qu'éveillent les mots de volume et de densité appliqués aux sociétés pourraient-elles aussi induire en erreur. Remarquons donc tout d'abord que si dans sa Division du travail, M. Durkheim parle exclusivement d'une densité matérielle, il donne au même facteur, qu'il appelle densité dynamique dans les Règles de la Méthode sociologique, une plus vaste compréhension. Il lui fait désigner en effet non pas «le resserrement purement matériel de l'agrégat qui ne peut avoir d'effet si les individus ou plutôt les groupes d'individus restent séparés par des vides moraux, mais le resserrement moral dont le précédent n'est que V auxiliaire et assez généralement la conséquence (2) ». La densité dynamique, ajoute-t-il, peut se définir à volume égal en fonction du nombre des individus qui « sont effectivement en relations non pas seulement commerciales, mais morales; c'est-à-dire qui non seulement

(i) Année Sociologique, IX, 43.

(2) Cf. Règles, p. 139.

SA SOCIOLOGIK 43

échangent des services ou se font concurrence, mais vivent d'une vie commune. » Or, il est évident que cette vie commune, tant intellectuelle et émotive que matérielle, n'est pas la même dans un groupe dont les membres sont nombreux et rapprochés et dans un groupe à peine intégré. Et ceci est vrai non pas seulement des sociétés, mais aussi des groupes plus restreints qu'elles contiennent. Ainsi la vie domestique et toutes les représentations morales qui s'y rattachent varieront suivant le volume et le degré

d'occlusion de la famille, et de même la vie professionnelle sera autre suivant que le milieu économique sera amorphe et irréglementé ou qu'il sera organisé au contraire en corporations vivantes et actives. Bref, c'est dans les conditions fondamentales de l'existence collective que le sociologue cherche ses explications. Et on aurait tort de croire que les deux facteurs exclusivement matériels du volume et de la densité qui jouent un rôle prépondérant dans l'explication du phénomène économique de la division du travail, représentent le tout des conditions de l'existence collective. Ils jouent un rôle prépondérant sans doute, mais non exclusif. Ce que nous venons de dire et la distinction que nous avons établie entre l'anthropogéographie et la sociologie doit suffire à le faire comprendre et à mettre en garde contre une interprétation exclusivement matérialiste et mécaniste de la méthode sociologique.

Sans doute une telle interprétation n'a jamais été rigoureusement exacte. Mais elle l'est certainement de moins en moins. Nous n'en voulons pour preuve que cette déclaration aussi peu suspecte que possible de M. Mauss à propos d'un livre de R. Marrett, *The threshold of religion*, paru en 1906 : « Peut-être, écrit-il, préoccupés de montrer ailleurs les liens directs qui unissent les phénomènes de morphologie aux phénomènes de psychologie sociale, avons-nous paru accorder aux premiers une importance exclusive. Mais il n'a jamais été douteux ni pour M. Durkheim, ni pour aucun d'entre nous, que la plupart des problèmes posés concernaient exclusivement des faits de conscience, donc des faits psychologiques. Seulement à trop insister sur le caractère psychologique de nos recherches, on risque de méconnaître ce que cette psychologie a de spécial. Sans doute les phénomènes

sociaux et par conséquent les phénomènes religieux sont, pour partie, des phénomènes psychiques réalisés chez

des individus, car personne n'a jamais prétendu qu'ils fussent réalisés ailleurs. Mais puisqu'il est bien entendu que par le fait de se réaliser en même temps dans un certain nombre de consciences, certains phénomènes prennent dans ces consciences non seulement une complexité plus grande, mais même une nature tout autre, nous croyons qu'il vaut mieux parler de sociologie tout court (i). »

I/C souci de libérer les sciences sociales, et en particulier la morale, des conceptions finalistes qui l'empêchaient de s'organiser scientifiquement explique sans doute que la Division du Travail appuie particulièrement sur le côté mécanique et morphologique de l'explication. La formule d'un droit acquis, n'est naturellement plus la même que celle d'un droit revendiqué. Mais il faut ajouter que cette évolution vers l'idéalisme est commandée chez notre auteur non seulement par le passage d'une attitude de guerre à une attitude de paix armée vis-à-vis des doctrines adverses, mais aussi et surtout par ce fait qu'il s'est mis à l'étude des phénomènes religieux seulement après avoir écrit la Division et les Règles et que c'est cette étude nouvelle qui lui a révélé l'importance des facteurs idéaux.

L'étude des mythologies primitives est bien propre à montrer, en effet, la réalité et l'efficacité des croyances en tant que telles, et indépendamment de la conformité ou de la non conformité réelles de leurs objets avec la façon dont elles nous les représentent. Nous savons, par exemple, que la cohésion des groupements sociaux et familiaux est fondée non pas sur des liens phj^siques réels, comme ceux du voisinage ou du sang, mais sur

la représentation d'une consubstantialité mystique : la participation à un même totem, c'est-à-dire à un principe religieux immanent que le primitif s' imagine être localisé dans le sang. Voilà donc des facteurs d'ordre purement représentatif, comme la croyance au totem et aux vertus spéciales du sang répandu, qui vont déterminer la constitution du clan et de la famille, et les modalités de la parenté. Sans doute, derrière ces représentations, il y a bien des choses : le totem n'est qu'un symbole de la force collective qui elle-même représente cette effervescence sociale réelle qui résulte du groupement. Mais ce qui importe c'est que ces choses agissent sur la vie

(i) Cf. Année Sociologique, XI, 69.

SA SOCIOLOGIE 45

des sociétés non par leurs propriétés physiques intrinsèques, mais par la manière dont elles sont représentées. De même les choses économiques n'ont de valeur dans la société que par l'idée que nous nous en faisons. Il se produit, on le voit, au sein des sociétés primitives, une sorte de transformation générale et imaginative des choses en valeurs idéales qui fait que le plan de la vie sociale n'est plus, comme celui de la vie animale, le plan de la sensation. La vie sociale nous introduit d'emblée dans le plan de la représentation, où nous voyons reparaître, comme transfigurées par un rêve collectif, toutes les données de l'existence physique. Et c'est seulement grâce à cette transfiguration, et sous leur forme idéalisée, que ces données agissent, qu'elles constituent les rudiments du droit, de la morale et de la religion primitive et qu'elles en déterminent l'évolution. Voilà comment M. Durkheim a pu comparer la vie sociale à un « délire fondé », à une « hallucination vraie ».

Un exemple sur lequel il est particulièrement facile de saisir cette puissance de transfiguration inhérente à la vie sociale, et par conséquent à la vie religieuse qui en est la forme éminente, nous est fourni par le mariage et par tous les sentiments qui se rapportent au commerce des sexes. La vie sexuelle primitive et l'organisation du mariage sont absolument inexplicables si on ne les rapporte pas à la vie religieuse. L'explication par des facteurs d'ordre physiologique est radicalement insuffisante. Ces institutions en effet se présentent à nous, entourées d'un cortège d'idées et de sentiments religieux. De là viennent tous leurs traits distinctifs et en particulier ce caractère mystérieux et dangereux par où elles diffèrent du tout au tout des phénomènes de la sexualité animale. De là vient aussi que la vie sexuelle s'est différenciée dès l'origine de la vie familiale, qu'on a distingué radicalement les affections inspirées par le devoir de celles issues de la passion, que l'inceste a été prohibé en dépit de toutes les difficultés juridiques où conduisait le mariage avec mélange de familles, nécessité par cette prohibition. Tous ces exemples montrent qu'en ce qui concerne la vie sociale, l'idéalisme est vérifiable à la lettre. Les choses sont parce qu'elles sont pensées, et telles qu'elles sont pensées ; les réalités auxquelles on croit, sont aussi efficaces que celles qu'on perçoit immédiatement. On ne saurait donc trop exagérer, en sociologie,, l'influence des facteurs

d'ordre idéal et particulièrement religieux. A ce point de vue les anthropologues anglais, Frazer, Crawler, Westermarck, vSydney Hartland, ont ouvert une voie féconde en étudiant les religions primitives. M. Durkheim, nous l'avons dit, se consacre de plus en plus à cette étude et il va prochainement faire paraître un livre important sur les formes primitives de la pensée religieuse.

Toutefois, si nous appuyons sur cette évolution certaine de sa méthode, nous devons noter en même temps qu'il a pu passer sans contradiction du premier au second point de vue. N'oublions pas en effet que, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre analyse de la conscience collective, M. Durkheim n'a jamais admis de différence de nature entre les phénomènes de morphologie et les autres phénomènes sociaux. La morphologie n'étant que la partie matériellement fixée de la vie collective, c'est donc toujours bien dans cette vie, et non pas seulement dans ce qui d'elle est déjà fixé, qu'ont été cherchés en réalité les principes d'explication sociologique. Dès lors, rien d'étonnant à ce que ces principes soient aussi souvent ou même plus souvent des facteurs d'ordre psychique que des facteurs d'ordre purement matériel. Il y a seulement une qualité qui ne peut pas, qui n'a jamais pu ne pas être la leur, c'est celle de facteurs collectifs, voilà donc en définitive leur caractère foncier. Et ce caractère suffit à assurer leur unité. Si en effet au lieu de parler du volume et de la densité d'un groupe, nous faisons intervenir ses représentations, ses croyances ou ses habitudes collectives, nous ne cesserons pas d'envisager les faits qui le caractérisent comme groupe par opposition aux individus, et comme groupe déterminé par opposition aux autres groupes. Prenons l'exemple de la prohibition de l'inceste qui s'explique à la fois par la structure sociale des sociétés primitives à bases de clans tolémiques et par les représentations sociales qui l'accompagnaient. « D'une part, explique M. Durkheim, pour que les relations sexuelles aient pu s'opposer aussi radicalement aux relations de parenté, il a fallu qu'elles fussent préalablement rejetées hors de cette atmosphère morale où vit la famille; de l'autre, il n'y avait rien en elles qui rendît nécessaire cette séparation. Il semble même que la ligne de la moindre résis-

tance était dirigée dans un tout autre sens. Il faut donc bien que cette dissociation leur ait été

vSA SOCIOI^OGIE 47

imposée par une force extérieure et particulièrement puissante. Autrement dit, l'incompatibilité morale au nom de laquelle nous p^hibons actuellement l'inceste est elle-même une conséquence de cette prohibition qui par conséquent doit avoir existé d'abord pour une tout autre cause. Cette cause, c'est l'ensemble de croyan^ps e\ He rite.s c\cvi\ l^o^âhiip psf résultée ji). » lelie est l'explication. Or, les croyances c[u'elle met en jeu, ce sont encore des faits sociaux : ce sont même toujours , au fond, les mêmes faits sociaux, mais sous une autre forme. Si, en effet, c'est bien le fait de vivre en groupe qui produit chez les individus réunis en société la conscience collective avec les systèmes d'idéaux qu'elle impose à la réalité donnée pour en faire la réalité morale, juridique, religieuse ou logique, cette conscience collective, cette faculté sut generis d'idéal, sera évidemment affectée, exaltée ou déprimée, par les variations de volume et d'intensité du groupe, en un mot, par son genre de stucture. On voit donc que l'explication sociologic[ue peut faire intervenir tous ces éléments complexes et impossibles à dissocier complètement, qui définissent le milieu collectif, sans rien perdre de sa rigueur, et sans retomber, pour autant, dans les difficultés de la méthode psychologique et de la méthode anthropologique.

C'est donc la notion très large de milieu collectif, comprenant, comme nous venons de le voir, des facteurs d'ordre à la fois matériel et idéal, qui fournit au sociologue l'explication scientifique des phénomènes qu'il étudie. Mais la même notion, en même temps qu'elle lui permet de connaître et de comprendre ces insti-

tutions, lui permet aussi de les juger et de les modifier. Nous savons déjà que ce qui est collectif est idéal et transcendant, tout en restant donné dans le réel, il nous reste à dire comment nous pouvons, toujours sans sortir des limites de la science, imposer cet idéal aux faits.

Or, notre étude de l'explication sociologique nous a montré qu'il y a entre le milieu collectif d'une part et les institutions et croyances de l'autre, un rapport de causalité, c'est-à-dire une correspondance régulière. Cette correspondance normale représente un cas idéal, celui où tous les

(i) DuRiCHEiM : La Prohibition de l'Inceste dans *Année Sociologique*, I, p. 65.

éléments d'une institution donnée seraient le produit de . causes toujours agissantes au moment considéré, le cas, si l'on veut, où il y aurait adaptation exacte de l'institution à son milieu. Mais il n'en est pas toujours ainsi. En matière sociale, les choses, par l'effet de l'habitude, demeurent longtemps telles qu'elles furent au moment de leur production. Si elles étaient recrées à chaque instant par leurs causes, il serait difficile de concevoir qu'elles n'en fussent pas sans cesse très rigoureusement le produit. Si encore leurs causes, c'est-à-dire le milieu social, ne se transformaient ni plus vite ni plus lentement qu'elles, la correspondance régulière dont nous parlons serait le cas général et non pas un cas idéal. Mais de ces deux hypothèses, ni l'une ni l'autre n'est vraie : le milieu change sans cesse et de façon continue, les institutions changent rarement. Dès lors, il est constant que l'harmonie idéale soit plus ou moins détruite. Sans cesse le sociologue constate que telle institution contient des particularités qui s'expliquaient dans le temps qu'il y avait homogénéité entre elles

et le milieu qui les avait suscitées, mais qui ne répondent plus à rien dans le nouvel état social, qui n'y sont plus que des survivances. S'il en est ainsi, la seule observation scientifique nous dicte un devoir : celui d'éliminer ces survivances et de rétablir le type normal de l'institution considérée. Les conditions qui ont déterminé son existence et sa généralité dans le passé sont-elles encore données au moment où nous nous plaçons, ou au contraire ont-elles changé, telle est la question qui se pose au sociologue qui veut rendre les faits conformes à un idéal rationnel. « Dans le premier cas, écrit M. Durkheim, il aura le droit de traiter le phénomène de normal, et dans le second de lui refuser ce caractère. Par exemple, pour savoir si l'état économique actuel des peuples européens, avec l'absence d'organisation qui en est la caractéristique, est normal ou non, on cherchera ce qui dans le passé y a donné naissance. Si ces conditions sont encore celles où sont actuellement placées nos sociétés, c'est que cette situation est normale en dépit des protestations qu'elle soulève. 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 im état morbide,

quelque universelle qu'elle soit. C'est d'après la même méthode que devront être résolues toutes les questions controversées de ce genre, comme celles de savoir si l'affaiblissement des croyances religieuses, si le développement des pouvoirs de l'État sont des phénomènes normaux ou non (i). »

Rétablir l'harmonie entre le milieu social et les institutions ou les croyances, tel est donc le devoir dicté par la science elle-

même. S'agit-il de morale, par exemple, on dira que la morale d'un groupe social donné dépend de l'état de ce groupe, qu'il faut pour la juger et la modifier connaître ce groupe, connaître à la fois son corps et son âme. Sa structure et sa conscience de groupe, que nous avons plus haut définies, lui font en effet comme un corps et une âme. Son âme est le foyer où s'élabore son idéal. Mais comme cette âme n'est elle-même, pour parler comme Spinoza, que l'idée de son corps, la connaissance intégrale du groupe comporte bien celle de son idéal, loin que cette dernière lui reste étrangère et supérieure. Sans doute il y a des règles de conduite qui valent, dans le temps et dans l'espace, par delà les limites des groupes particuliers, et que par conséquent la nature de ceux-ci ne semble pas pouvoir expliquer, mais c'est qu'il y a aussi une vie internationale qui dépasse la vie des groupes particuliers. La connaissance des conditions de cette vie plus large permet de déterminer scientifiquement des règles et des croyances qui ne sont pas moins générales que celles assignées a priori à la nature humaine par les psychologues et les anthropologues. Ainsi l'idée d'âme, le respect de la personne humaine, la prohibition de l'homicide, la propriété, sont des notions dont l'extension déborde infiniment tout groupe particulier. Mais la généralité que le sociologue leur attribue, n'est pas posée d'avance, elle est découverte et démontrée à la suite d'une patiente analyse historique d'où ressortent seulement peu à peu leur caractère permanent et leurs traits essentiels. Les idées morales et les règles de conduite les plus générales restent donc soumises comme les autres à l'explication proposée.

Ainsi la sociologie de M. Durkheim soumet l'explication, le jugement et l'action à la connaissance rationnelle d'une

(i) Règles, p. 77. Voir aussi Division du Travail, préf. de la 1^{re} éd., p. VTTyix et XL dans la 2^e«.

réalité donnée : la vie collective. C'est dire eu même temps qu'elle les soustrait à l'arbitraire de l'imagination et de la spéculation, aux inspirations et aux préférences uniquement personnelles. Mais affirmer de la sorte qu'il n'est pas de pouvoir sans savoir, de jugement sans critère objectif, ce n'est pas supprimer le rôle de l'individu, c'est seulement le préciser et le limiter. L'individu qui peut avoir ici un rôle : c'est l'individu armé de sa raison, c'est-à-dire celui-là même, ainsi que nous l'avons vu, que la vie collective, loin de nier, suppose comme sa propre condition. L'individu est en effet armé de raison dans la mesure où la vie collective vient se particulariser en lui. Or, quelle meilleure condition pour refléter cette vie collective et l'amener à la conscience que de l'avoir, de la sentir en soi? Plus donc cette sensation sera distincte, plus l'individu aura d'action. D'où il suit très clairement que cette action ne lui vient pas de son sens propre, mais de la connaissance que, mieux qu'un autre, il sait prendre de la réalité sociale en lui incarnée. Les suggestions individuelles du réformateur moral ou social n'ont donc de valeur qu'autant qu'elles sont conformes à la conscience qu'il a de l'état vrai de la société et de l'opinion : Socrate, dit M. Durkheim, exprimait plus fidèlement que ses juges la morale qui convenait à la société de son temps et que rendaient nécessaires les transformations de l'organisation gentilice et l'ébranlement des croyances religieuses. L'individu en matière d'action sociale est comme le savant dans la recherche scientifique. C'est dans la mesure où il sait se rendre impersonnel, se défaire de ses tendances propres, qu'il a une action efficace. Aussi bien ne saurions-nous mieux faire pour conclure sur cette question tant débattue du rôle de l'individu dans le progrès

que de laisser la parole à M. Durkheim, qui s'est exprimé à ce sujet de la façon la plus nette dans une discussion de la Société de philosophie : « Dans le règne moral, comme dans les autres règnes de la nature, écrit-il, la raison de l'individu n'a pas de privilèges en tant que raison de l'individu. La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, ici comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas ma raison ni la vôtre, c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science. De même que la science des choses

SA SOCIOLOGIE / 1

physiques nous permet de redresser celles-ci, la science des faits moraux nous met en état de corriger, de redresser, de diriger le cours de la vie morale. Mais cette intervention de la science a pour effet de substituer à l'idéal collectif d'aujourd'hui, non pas un idéal individuel, mais un idéal également collectif, et qui exprime non une personnalité particulière, mais la collectivité mieux comprise. La science des faits moraux, telle que je l'entends, c'est précisément la raison humaine s'appliquant à l'ordre moral pour le connaître et le comprendre d'abord, pour en diriger les transformations ensuite. Il n'y a pas dans tout cela de sens propre. Au contraire, cet emploi méthodique de la raison a pour principal objet de nous soustraire autant qu'il est en nous aux suggestions du sens propre pour laisser parler les choses elles-mêmes. Les choses ici, c'est l'état présent de l'opinion morale dans ses rapports avec la réalité sociale qu'elle doit exprimer (i).

»

Les diverses branches de la Sociologie

/ La sociologie dont nous venons de définir l'objet et / d'exposer la méthode, n'existe pas seulement à l'état de / spéculation théorique. C'est une science vivante qui possède de nombreuses branches. Il nous reste à montrer, par un inventaire très rapide, comment elle a effectivement réalisé ses principes ou plus exactement au milieu de quels /travaux elle a élaboré ses principes.

/ Il est d'autant plus facile de voir la sociologie de M. Durkheim à l'œuvre qu'elle possède un grand atelier où tout

son travail vient se concentrer : V Année Sociologique (2).

Cette publication, fondée en 1896, par M. Durkheim, se rattache très étroitement aux conceptions méthodologiques que nous avons exposées. Puisque la sociologie se fonde sur la connaissance exacte de la genèse et du fonctionnement des institutions, elle comprendra donc toutes les sciences spéciales (histoire, ethnographie, statistique, économie politique, etc.) qui ont trait à ce vaste objet. A chacune

(i) Cf. Bulletin de la Société française de Philosophie, 6^e année, n° 5, mai 1906, p. 174-175.

(2) L'Année Sociologique, publiée sous la direction de M. Emile Durkheim, I vol. in-8 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, Alcan, 1896 et sq. 11 vols ont paru jusqu'ici.

52 DURKHEIM

d'elle elle empruntera quelque chose pour son propre édifice. Il lui faut donc la collaboration de spécialistes, d'érudits. Le groupement ainsi constitué possède un caractère qui le distingue

très nettement des groupements antérieurs : il ne s'agit pas d'une école philosophique où les disciples répètent avec des variantes des formules consacrées, mais d'un atelier d'investigation où la recherche est poussée dans tous les sens, où chaque travailleur est indépendant, tout en restant cependant solidaire de l'ensemble. Si en effet le travail est aussi divisé que possible, tous les travailleurs ont cependant un but commun, qui est de fournir des matériaux à une science objective. JJ Année Sociologiques, pris la forme d'un répertoire principalement bibliographique, puisque les mémoires originaux (i) y tiennent beaucoup moins de place que les analyses et les comptes-rendus : en effet les sociologues spécialisés n'étant pas assez nombreux encore, la sociologie a dû glaner ses

(I) Voici la liste des mémoires originaux dus à des spécialistes : linguistes, juristes, historiens ou sociologues :

II. DuRKHEiM : De la Définition des phénomènes religieux

Hubert et IVIauss : Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.

III. Ratzel : Le Sol, la Société, VEtat. Richard : Les crises sociales et la criminalité. Steinmetz : Classification des types sociaux.

IV. BouGLÉ : Remarques sur le régime des castes. DURKHEIM : Deux lois de V Evolution pénale.

Charmont : Note sur les causes d'extinction de la propriété corporative.

V. SiMiAND : Essais sur le prix du charbon en France et au XIX^e s.

DURKHEIM : Sur le Totémisme.

VI. DURKHEIM et jNiauss : De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives. BouGLÉ : Revue générale des théories récentes sur la Division Travail.

VII. Hubert et Mauss f Esquisse d'une théorie générale de la magie. VIII. H. BouRGiN : Essais sur une forme d'industrie : La boucherie à Paris au XIX^e siècle.

DURKHEIM : Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes.

X. P. HuvELiN : Magie et Droit individuel

R. Hertz : Contribution à une étude sur la représentation collective de la Mort.

BOUGLÉ : Note sur le droit et la caste en Inde.

matériaux un peu partout chez des spécialistes ne faisant pas partie de l'école. Mais sous cette forme même bibliographique, elle a été très utile à cause du caractère résolument systématique de cette bibliographie. C'est grâce à ce caractère que l'Année, au lieu de retenir des livres analysés tout leur contenu, et de s'asser-

vir à leur plan, ne leur prend que ce qui lui paraît susceptible d'élaboration sociologique. Ainsi elle a permis à l'esprit sociologique de s'affirmer depuis quinze ans, d'une façon permanente, à propos des recherches les plus diverses, et, en s'affirmant, de s'enrichir et de se préciser. « Ce n'est pas faire une œuvre inutile, écrit M. Durkheim, que de procéder périodiquement à un inventaire de toutes ces ressources en indiquant au moins sommairement quel profit peut en retirer la sociologie. En dehors, même des vues et des recherches qu'elles peuvent suggérer, ces analyses méthodiques d'ouvrages spéciaux mais qui se complètent les uns les autres, ne sont-elles pas de nature à donner de ce qu'est la réalité collective une notion plus juste que les généralités ordinaires aux traités de philosophie sociale (i) ? »

C'est à un tel inventaire méthodique et critique qu'il a été procédé chaque année sous la direction de M. Durkheim pour la sociologie morale et juridique, de J. V. Hubert et Mauss pour la sociologie religieuse, de M. Simiand pour la sociologie économique. Grâce à cette direction et à la collaboration d'un groupe de travailleurs (2), l'Année est devenue un cadre sans cesse plus précis et mieux ordonné où sont venus se situer et se classer un grand nombre de faits qui sans cela eussent risqué de se perdre ou de ne point offrir toute leur signification, faute d'être rapprochés de faits analogues. Ainsi sont devenues possibles les expériences et les comparaisons dont nous avons parlé. Elles sont même devenues plus systématiques encore depuis que l'Année

(i) Année Sociologique, I. préf., p. 11.

(2) Voici les collaborateurs du dernier volume : A. Meillet, professeur au Collège de France; Bouglé, chargé de cours à la Sorbonne; Hubert et Mauss, directeurs-adjoints à l'Ecole des

Hautes-Etudes; HuvELiN et LÉVY, professeurs à la Faculté de droit de lyvon ; Iv-^^pie, professeur à l'Université de Bordeaux; Aubin, inspecteur d'académie à Poitiers; Bianconi, H. Bourgin, M. David, G. D.wy, Gernet, Halwachs, R. Hertz, Hourticq, Parodi, Ray, Reynier. F. Siml^nd agrégés de l'Université; G. Bourgin, archiviste-paléographe; de Félice

I,APFITTE.

sociologique ne paraît plus que tous les trois ans, car la période embrassée étant plus étendue, elle permet des classifications et des comparaisons impossibles auparavant. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer la table des matières du premier volume a\-ec celle du dernier dont voici l'économie :

I. vSociologie générale. — II. Sociologie religieuse ; 1° Systèmes religieux des sociétés inférieures (totémiques, toté- **^miques évolués, tribaux); systèmes religieux nationaux; systèmes religieux universalistes ; 2° Magie et Rituel; 30 Représentations religieuses.- — III. Sociologie morale et juridique : i" Droit et morale en général; 2° Systèmes juridiques et moraux (des sociétés totémicjues, totémiques évoluées, tribales, nationales); 3° Organisation domestique et matrimoniale; 4" Organisation politique; 5° Droit de propriété; 6" Droit contractuel et commercial; 7° Droit pénal et responsabilité; 8" Procédure. — IV. Sociologie criminelle et statistique morale (étude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement et non plus dans leur genèse ; nuptialité, criminalité, suicide). — V. vSociologie économique. — VI. Morphologie sociale. — VII. Etude sociologique du langage, de l'art et de la technologie.

Ces diverses rubriques nous font apercevoir quelles sont les principales branches de la sociologie et nous font comprendre que nous ne sommes pas en présence d'une science simple et abstraite. « Dès aujourd'hui, écrit M. Durkheim, il est impossible à un sociologue de posséder l'encyclopédie de sa science.]Mais il faut que chaque savant s'attache à un ordre spécial de problèmes, s'il ne veut pas se contenter de vues très générales et vagues qui pouvaient avoir leur utilité tant que la sociologie s'essayait seulement à explorer son domaine et à prendre conscience d'elle-même, mais auxquelles elle ne doit plus s'attarder désormais (i). »

M. Durkheim, le fondateur de cette science nouvelle, a, lui-même mis en pratique le conseil que nous venons de citer. Il ne s'est pas contenté d'exposer les principes que nous avons résumés, il s'est consacré à l'étude spéciale du

(i) Sociologie et Sciences sociales, ap. De la Méthode dans les Sciences, p. 325-

SA SOCIOLOGIE 55

droit familial et matrimonial, du droit criminel, des faits moraux, religieux et logiques. Résumons brièvement ses travaux.

1° Parmi tous les phénomènes qui s'offrent à l'attention du sociologue, ce sont les institutions juridiques qui présentent le plus immédiatement et le plus évidemment un caractère social. C'est donc à leur étude qu'il était naturel que M. Durkheim s'attaquât tout d'abord. Aussi tous ses premiers travaux sont-ils dominés par cette idée que la vie sociale est essentiellement une vie juridique. C'est donc grâce à la connaissance du droit que se constitue la science sociale, et en même temps la science de la morale,

car les idées morales sont l'âme même du droit. Voici à ce point de vue un passage bien caractéristique de la Division du Travail : « La vie sociale partout où elle existe d'une manière durable tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale (i). » D'autre part, la morale elle-même s'y reflète si la réalité de ses obligations se manifeste toujours sous la forme de sanctions organisées ou diffuses. Aussi le savant peut-il saisir à la fois la vie sociale et la vie morale par l'étude facilement objective du droit cfui en est le symbole nécessaire.

Tel est le point de vue auquel se place notre auteur dans sa thèse sur la Division du Travail social (2). Le progrès de la civilisation détruit la primitive uniformité des groupements sociaux et impose aux individus une spécialisation de jour en jour plus accusée. Or, cette évolution se traduit juridiquement : le droit pénal, garant de l'ancienne « solidarité par similitudes », le cède peu à peu en importance au droit civil qui, grâce à des sanctions non plus pénales, mais restitutives, assure la c solidarité organique » des individus spécialisés. D'où il suit que le lien social change de nature ;

(i) Division, p. 29. Voir aussi Ibid., liv. III, chap. I.

(2) Df la Division du travail social, 2^e édition, 1902. Paris, Alcan XLIV-416 p. in-8.

à un type social où les individus sont rattachés directement à la société et où la personnalité reste noyée dans la communauté de tous les sentiments, succède un type social où les individus sont rattachés entre eux et où leur personnalité se développe en se différenciant. Ainsi à travers les transformations du droit, nous saisissons celles de la vie sociale. ISIais nous saisissons celles aussi de la vie morale. L'analyse des faits nous montre que toute force qui engendre la cohésion et la solidarité dans la société est une force morale. Or, la division du travail est une force de ce genre : c'est une source nouvelle de solidarité, et cela non pas seulement au sens économique du mot, parce qu'elle augmente le rendement et fait de chaque individu un échangiste, mais au sens moral, parce qu'elle « crée entre les hommes tout un Sg'stème de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d'une manière durable ».

Non moins que les relations générales de solidarité entre les individus d'une société, celles plus particulières entre les membres d'un groupe plus restreint viennent s'inscrire dans le droit. Aussi, toujours du même point de vue, M. Durkheim a-t-il pu étudier dans le droit domestique- les devoirs de solidarité familiale et matrimoniale. Ces devoirs, tels que nous les pratiquons encore aujourd'hui, ne s'éclairent que si l'on suit l'histoire de l'institution domestique depuis ses origines, si l'on voit sous quelles influences le droit primitif distingue radicalement les relations de famille des relations de mariage, organise la parenté, le pouvoir paternel, le régime matrimonial. C'est à des recherches de cegenre que M. Durkheim se livre depuis de longues années. Il en a consigné quelques résultats sur des points particuliers dans deux études très importantes insérées dans l'Année Sociologique (i). On en trouve aussi l'écho dans de très nombreux comptes

rendus du même recueil. Enfin elles ont fait la matière de plusieurs cours inédits sur l'histoire de la famille et la morale domestique. La leçon d'ouverture de l'un de

(i) Cf. Durkheim : La Prohibition de l'Inceste et ses origines, dans *Année Sociologique*, I, p. 1-70; DtrRKHEm : Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, dans *Année Sociologique*, VIII, p. 1 18-147.

ces cours a été publiée dans les *Annales de la Faculté de Bordeaux* (i).

Mais cette connaissance historique de la genèse des règles morales n'épuise pas toutes les questions qu'elles soulèvent. Il y a lieu d'examiner encore la manière dont une fois constituées, elles sont respectées, et quelles causes accroissent ou diminuent le respect qu'on leur porte. C'est l'objet du *Suicide* {>.) : ce livre montre que l'état d'affaiblissement moral qui nous fait renoncer à la vie est le résultat de causes générales, inhérentes au milieu social lui-même, et non pas seulement de circonstances particulières ou de dispositions psychologiques propres à tels individus déterminés.

2° Nous venons de voir M. Durkheim atteindre, dans les études précédentes, à travers l'organisation juridique, la vie sociale et en même temps la vie morale. La vie morale est donc elle aussi l'objet de science, et la science des phénomènes moraux une branche de la sociologie au même titre que celle des phénomènes juridiques. C'est ce point de vue qu'a développé notre auteur dans une communication à la Société Française de Philosophie (3) qui, malgré son caractère de résumé, a toute l'importance d'un livre. Ce court rapport est en effet l'exposé, sans

preuves et sous forme condensée, nous ne dirons pas de la morale sociologique, — car cette expression est tout à fait impropre et il n'y a pas plus de morale sociologique que de morale de la science, — mais des caractères que le sociologue, dans son analyse historique, reconnaît appartenir à la science de la morale, et au fait moral qui en est la matière. Ces caractères se résument d'un mot en disant que la science de la morale est une science sociale, qu'elle relève de la sociologie. Après l'étude que nous avons faite de l'objet et de la méthode de la sociologie nous savons ce qu'il faut entendre par là. Reste à montrer

(i) DuRKHBiM : Introd. A la Sociologie de la Famille, àans Annales de la Faculté de Bordeaux, loc. cit.

(2) Le Suicide : Etude de sociologie. Paris, Alcan, ^1-462 p. in-8°.

(3) Cf. Bulletin de la Société Française de Philosophie. La Détermination du Fait moral (6^e année, n° 5, avril 1906, p. 113 à 168); Discussion (Ibid., mai 1906, p. 169 à 212). Voir aussi Ibid. : La morale positive, examen de quelques difficultés (mai 1908, p. 160 t\ 216); L'efficacité des doctrines morales (juillet 1909, p. 195 à 234); Cf. Année Sociologique, X, 352 à 369-

SA SOCIOI^OGIE 59

pourquoi la science de la morale est bien une science sociale. Il est inutile d'appuyer sur l'intérêt de cette démonstration. Nous avons indiqué dès le début de cet exposé l'importance attribuée par notre auteur aux problèmes pratiques : nous l'avons entendu déclarer que la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle n'était pas susceptible d'aboutir à des conclusions intéressant notre conduite. En fait, son livre sur le Suicide proclame la néces-

sité actuelle d'organiser et de réglementer notre activité sous toutes ses formes ; la seconde édition de la Division du travail est précédée d'une importante préface sur les groupements professionnels, et l'utilité de la vie et de la morale corporative s'affirmait déjà en maint passage du même livre, dans sa première édition (i). Il est donc clair que si l'étude sociologique de la morale est susceptible de remédier à l'incertitude dont souffre notre morale actuelle, à la suite de causes diverses au nombre desquelles il faut compter l'affaiblissement des croyances religieuses, il est clair que cette étude deviendra privilégiée pour notre auteur. Et nous savons en effet qu'il a consacré une grande part de ses efforts à l'enseignement de la morale.

Tel est l'intérêt de la question ainsi posée : l'étude sociologique de la morale est-elle possible, la science de la morale est-elle une science sociale? Or, même si l'on admet que la notion de ce qui est moral nous est donnée à priori, il nous faut pour la reconnaître en nous et parini toutes les autres un critère certain. D'où la question de savoir si nous qualifierons de moral le fait qui est jugé tel par ma conscience à moi, ou par la conscience commune. Définirons-nous la morale en nous observant nous-mêmes ou en l'observant hors de nous, dans la société? Mais chacun de nous voit les règles morales sous un jour particulier. « La diversité même des consciences individuelles, écrit M. Durkheim, montre qu'il est impossible / de regarder de ce côté lorsqu'on veut déterminer ce qu'est/ la morale. Rechercher quelles conditions déterminent^ ces variations individuelles de la morale serait sans doute l'objet d'études psychologiques intéressantes, mais ne sau-

(i) Cf. Division, p. 166-167; P- 197; préf. de la 2^e édit. Voir aussi Suicide, p. 413-451.

60 DURKHEIM

rait servirai! but que nous poursuivons ici (i). «De plus si c'était de la conscience individuelle qu'il fallait partir, alors l'opinion morale publique, qui en tout état de cause existe, ne serait autre chose qu'une moyenne arithmétique entre les opinions individuelles. Or, nous avons déjà eu plus haut l'occasion de montrer comment la conscience , collective est supérieure à la conscience moyenne, ^est f dans la conscience collective que s'élabore l'idéal; les grands mouvements idéalistes et révolutionnaires se réalisent dans un élan qui déborde infiniment l'effort individuel, puis ils s'inscrivent, toujours en dehors des individus (2), dans les choses, dans le temps, dans le langage. C'est ainsi qu'on les reconnaît dans les emblèmes, dans les monuments, dans la célébration d'anniversaires, dans la formule des grands partis, etc.

Si l'idéal moral se développe de la sorte, l'individualisme radical n'est pas le vrai : l'individu est plutôt un reflet qu'une source, la vie morale, à sa source, est sociale. Mais cette proposition une fois admise, la science des faits moraux s'éclaire d'un jour nouveau. Ces faits en effet présentent à l'analyse deux caractères distinctifs : ils expriment un bien et ils expriment un devoir; ils énoncent des règles qui nous apparaissent à la fois comme obligatoires et comme désirables. Or, ces deux caractères s'expliquent puisqu'ils se retrouvent dans la vie sociale, source de la vie morale : nous avons déjà dit comment la conscience collective, plus riche que les individus, représente pour eux un modèle qui les attire, et, supérieure à eux, une autorité qui les oblige. «

En même temps que les deux caractères du fait moral deviennent intelligibles, en même temps qu'on aperçoit ce qu'ils expriment, on voit ce qui fait leur unité. Ils ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité qui est la réalité collective (3). » Voilà comment la morale rentre dans la sociologie et comment les faits moraux considérés comme des faits sociaux sont expliqués par des facteurs sociaux. Une telle explication, dont nous venons de voir la possibilité, s'impose-t-elle? C'est ce que la dialectique ne saurait prouver.

(i) Bulletin de la Société de Philosophie, loc. cit., 1906, p. 118.

(2) Cf. Suicide, p. 354-357-

(3) Bulletin de la Société de Philosophie, loc. cit., p. 133

SA SOCIOLOGIE 61

Pour le savoir il faut étudier historiquement les morales présentes et passées et leurs caractères. Ici nous ne pouvons évidemment que nous borner à rapporter l'opinion de notre auteur, qui se livre à cette étude : « Tout ce que je puis affirmer, déclare-t-il, c'est que jusqu'à présent je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux déterminés. Au reste, le fait établi aujourd'hui d'une manière incontestée que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent à leur structure et varient comme elle, n'est-il pas par lui-même suffisamment démonstratif?... La morale individuelle, quoiqu'on en ait dit parfois, n'échappe pas à cette loi. Elle est même au plus haut point sociale. Car ce qu'elle nous prescrit de réaliser c'est le type idéal de

l'homme tel que le conçoit la société considérée. Or, un idéal, chaque société le conçoit à son image (i) . »

3<^ La morale semble donc l'étude de prédilection du sociologue. Pourquoi M. Durkheim se consacre-t-il parallèlement à celle des phénomènes religieux, et spécialement des phénomènes religieux primitifs? C'est qu'entre ces deux études le rapport est étroit. Les choses morales ont toujours été considérées par les hommes comme représentant des valeurs incommensurables, comme empreintes d'un caractère sacré qui les rapproche des choses religieuses. Les unes et les autres inspirent à la fois respect et amour. La morale définit la notion d'idéal par les mêmes caractères que la religion celle de sacré. Et cette parenté s'explique par le caractère social (2) que présentent en commun phénomènes moraux et phénomènes religieux et qui les fait relever au même titre de la sociologie. « Si je compare la notion du sacré à celle du moral, écrit M. Durkheim, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement intéressant. C'est qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale, si on ne la rapproche pas de la vie religieuse (3). » Pendant des siècles en effet la vie religieuse et la vie morale ont été confondues. Chez

(i) Bulletin, loc. cit., p. 133.

(2) Cf. Durkheim : De la Définition des Phénomènes religieux, dans Année Sociologique, II, p. 1-28.

(3) Cf. Bulletin de la Société de Philosophie, loc. cit., p. 125 et 180 à 186.

tous les peuples la vie morale s'est organisée au sein même de la religion. On ne peut donc saisir l'origine ni la nature des idées morales si on n'étudie les conceptions religieuses qui leur ont

donné naissance et qui ont passé en elles. Les phénomènes religieux primitifs sont la forme éminente et comme le prototype de tous les phénomènes sociaux, tant juridiques que moraux ou logiques. Nous savons déjà que leur importance exceptionnelle a de plus en plus frappé M. Durkheim au cours de ses travaux sur les peuples primitifs. L'étude de l'organisation sociale des sociétés australiennes les moins civilisées lui a révélé le caractère essentiellement religieux de cette organisation et les traits de ce système religieux primitif qu'on appelle totémisme. D'où une série de recherches (r) dont on trouve l'écho dans quelques mémoires et dans un grand nombre de comptes rendus de l'Année Sociologique et qui vont aboutir à la publication du livre auquel nous avons déjà fait allusion. C'est dans le totémisme qu'on retrouve le système religieux le plus élémentaire qu'il soit donné d'atteindre par l'observation. Le totem qui lui donne son nom est généralement un animal ou un végétal dont le clan est censé descendre, à la nature duquel ses membres croient participer et qui leur sert d'emblème et de nom collectif. Mais le totémisme n'a rien pour cela d'une zoolâtrie. Le principe religieux qu'il contient n'est pas l'animal totémique lui-même. Cet animal, en effet, ou plutôt cette espèce animale, — car c'est d'espèce qu'il s'agit, — n'est pas seule sacrée. Le sont encore d'autres choses ayant elles-mêmes des qualités que cette espèce possède, comme la blancheur ou l'éclat si le totem est un oiseau blanc; certaines parties du corps humain, comme le sang, les ongles, les cheveux; les âmes des hommes, etc. Le vrai principe religieux dans ces sociétés c'est donc ce qui rend ainsi sacré et sépare du profane : c'est cette force impersonnelle diffuse dans l'âme, dans le sang et dans une foule d'autres choses, mais éminemment concentrée dans l'ani-

mal totémique qui la représente. L'animal en effet n'a aucune vertu par lui-même : il ne

(i) Cf. Durkheim : Sur le totémisme, dans *Année Sociologique*, V, p. 82-121. Voir aussi : l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, dans *Année Sociologique*, \III, déjà cité et la Prohibition de l'Inceste dans *Année Sociologique*, I, déjà cité.

SA SOCIOLOGIE 63

sert que de symbole, d'emblème à cette force impersonnelle qui n'est autre chose que la force sociale hypostasiée. Voilà comment le totem est à la fois l'emblème religieux et le drapeau du groupe et comment on assiste chez les peuples primitifs à une apothéose mystique de la société. « La religion, conclut M. Durkheim, est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes (i). »

4° Ainsi les phénomènes religieux primitifs apparaissent comme essentiellement sociaux. Ils sont même les phénomènes sociaux par excellence. Aussi avons-nous vu combien leur connaissance était indispensable à celle des phénomènes juridiques et moraux. Mais il est encore toute une autre catégorie de phénomènes que M. Durkheim a entrepris d'expliquer sociologiquement par leur intermédiaire, ce sont les fonctions même de notre pensée logique, car, déclare-t-il, « si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux, elles doivent être elles-mêmes des

choses sociales, des produits de la pensée collective (2) ». Déjà, dans une étude de l'Année Sociologique, MM. Durkheim et Mauss avaient mis en lumière l'origine sociale de nos classifications logiques (3). Depuis, M. Hubert s'est inspiré de la même idée pour expliquer la notion de temps (4). Enfin dans un récent article de la Revue de Métaphysique (5), détaché de son livre prochain, M. Durkheim élargit le problème et esquisse toute une théorie sociologique de la connaissance où l'on voit les catégories qui dominent notre pensée, et tous les concepts sous lesquels nous ordonnons nos sensations, dérivés d'une origine sociale. Cette hypothèse

(i) Revue de Métaphysique et de Morale, loc. cit., 1909, p. 743.

(2) Revue de Métaphysique, loc. cit., 1909, 743.

(3) Durkheim et Mauss : De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives, dans Année Sociologique, VI, 1-72. Voir aussi Division du Travail, p. 339-342.

(4) Hubert : Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie, ap. Mélanges d'histoire des religions, par Hubert et Mauss, Paris, Alcan, 1909, 189-229.

(5) Revue de Métaphysique, 1909, p. 733-758, article déjà cité.

permet de poser le problème de la connaissance dans des termes nouveaux et d'échapper aux difficultés du rationalisme et de l'empirisme. L'empirisme est impuissant à rendre compte des caractères d'universalité, d'impersonnalité et de nécessité qu'offrent les catégories. Le rationalisme, pour les sauver, les place en dehors de la nature et de la science, si bien qu'on ne voit

pas comment la raison impersonnelle organise l'expérience et se réalise dans les individus. La théorie sociologique au contraire explique très bien la dualité du concept et de la sensation qu'elle dérive de la dualité fondamentale de l'individuel et du social : « Il y a entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple. La société est une réalité sui generis. Elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc nécessairement un tout autre contenu que les représentations purement individuelles, et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes (i) .» Dès lors l'homme étant double et contenant à la fois un être individuel et un être social, il est naturel que nous trouvions en lui le pouvoir de dépasser par la raison la connaissance empirique. Quand il pense, comme lorsqu'il agit moralement, l'individu se dépasse lui-même pour s'insérer dans le monde des concepts ou dans celui de l'idéal. Et de même que l'individu est, avons-nous dit, l'agent nécessaire de la Société qui le métamorphose, ainsi l'expérience purement sensible est celui des concepts collectifs. De la sorte il n'y a plus solution de continuité d'un terme à l'autre. Les deux termes du dualisme que nous constatons ne s'opposent pas pour se nier ou se détruire, mais pour collaborer.

(i) Cf. Revue de Métaphysique, 1909, loc. cit., p. 750.

CONCLUSION

De cette sociologie de M. Durkheim que nous venons d'exposer aussi fidèlement que possible, quelle impression d'ensemble se dégage? Partis de la société considérée comme une réalité distincte des individus et dont les institutions juridiques, morales et religieuses s'expliquent par des causes sociales irréductibles à celles que découvre la psychologie individuelle, nous voici revenus en définitive à l'individu, à l'homme; partis de problèmes historiques agités par une science positive, voici que nous aboutissons au problème central de toute philosophie, à la théorie de la connaissance. N'est-ce donc pas à juste titre qu'au début de cette étude nous présentions la sociologie comme une science de l'homme, et comme la base d'une spéculation philosophique au sens traditionnel de ce mot?

Toutes les études dont nous avons résumé la méthode et l'esprit, pour se constituer en dehors de notre for intérieur psychologique et loin de nous dans l'espace et dans le temps, n'en contiennent pas nécessairement un même but qui est d'ex-

aminer l'individu civilisé que nous soignons, avec son esprit, sa moralité, sa religion, sa science. « A la vérité, écrit Durkheim, l'homme est pour nous moins un point de départ qu'un point d'arrivée. Nous ne commençons pas par postuler une certaine conception de la nature humaine pour en déduire une sociologie... Mais si pour cette raison il (le sociologue) paraît au début de ses démarches s'éloigner de l'homme, c'est avec l'intention d'y revenir et pour arriver à le mieux comprendre. Car dans la mesure où l'homme est un produit de la société, c'est par l'équilibre bien compris que la sociologie ainsi entendue soit

étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues. Finalement l'histoire n'est pour nous qu'un moyen d'ana- — lyser l'histoire. » Ces prétentions de la sociologie à être une science de l'individu sont si justifiées qu'il serait facile de présenter son dessein en partant de l'analyse de la conscience individuelle, au lieu de partir, comme nous

(i) Cf. Revue de Métaphysique, 1909, loc. cit., p. 755.

L'avons fait, pour nous conformer à son processus méthodique, de l'analyse de la conscience collective. Sans doute ce processus comporte une marche de la périphérie au centre, du tout à la partie. Mais le sociologue ayant toujours les yeux fixés sur le centre, sur l'homme qui est son but, nous pouvons poser tout d'abord ce but et retrouver néanmoins tout ce que nous avons établi en suivant la marche inverse. De ce point de vue, nous dirons à peu près ceci : l'analyse de la conscience individuelle révèle que les idées et les sentiments qui en forment le contenu restent inexplicables par la seule introspection de cette conscience. Ces idées et ces sentiments sont donc le produit de facteurs qui ne se trouvent pas dans cette conscience. Ils dépendent d'une réalité plus vaste et plus riche qu'elle, à laquelle la conscience individuelle participe mais qu'elle ne crée pas, car d'elle il ne saurait sortir plus qu'elle-même. D'où la nécessité de découvrir et de déterminer cette réalité plus riche, et par conséquent, pour connaître notre conscience, de commencer par en sortir. Or, la sociologie, lorsqu'elle étudie la conscience collective, ne fait que se conformer à cette nécessité.

Mais s'il est vrai que la prétention sociologique d'éclairer l'homme par la connaissance de l'ensemble complexe dont il dépend fonde une psychologie, il n'est pas moins exact qu'elle mène à une philosophie. Elle implique que l'humanité est une expression synthétique et condensée de l'ensemble social dont il dépend, qu'il est la manifestation même de l'unité de cet ensemble. Telle serait en effet, à la lettre, la situation du véritable homme de génie : toute la richesse présente et accumulée de la conscience collective viendrait se condenser, sous forme de perception actuelle, dans sa propre conscience. La psychologie de cet homme de génie, microcosme parfait, serait donc une vraie philosophie. Or à défaut de cet objet si adéquat à la pensée philosophique, la sociologie, avec l'étude de la réalité humaine il ne serait que le raccourci, fournit à la philosophie l'élémentaire aussi appropriée. Si la nature humaine n'est pas donnée a priori avec des caractères invariables — catégories de la pensée humaine ne le sont pas davantage, le rationalisme kantien n'est qu'une idéologie sur laquelle la réflexion philosophique ne peut s'appuyer et qu'elle doit remplacer par la connaissance de la conscience collective.

SA SOCIOLOGIE 67

tive que reflète et au sein de laquelle s'est formée notre mentalité. Les éléments de notre nature, les principes directeurs de notre connaissance, il faut les voir se construire, et ne pas se contenter de les « déduire » avant de les intégrer dans un système philosophique. Il faut donc, avant de philosopher, faire appel aux études que nous avons décrites.

Tel nous paraît être le sens de la sociologie fondée par M. Durkheim : science positive et définie autant que nulle autre

science spéciale, science aussi rigoureuse, dans sa méthode, que l'histoire à laquelle elle doit tant, mais aussi science psychologique et philosophique à son terme, s'il est vrai qu'on puisse dire avec son fondateur : « La réflexion sociologique est appelée à se prolonger d'elle-même et par son progrès naturel sous la forme de réflexion philosophique (i). >> Que rien ne soit en effet plus vrai, c'est ce que nous avons essayé de démontrer. Qui peut dès lors soutenir de bonne foi que la Nouvelle Sorbonne ait tué l'esprit philosophique?

(i) Cf. Revue de Métaphysique, 1909. ⁱ - cit., p. 758-

LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

NATURE DES PHÉNOMÈNES SOCIAUX {Préface de la 2^e édit. des Règles de la Méthode sociologique.)

1 A proposition d'après laquelle les faits sociaux : doivent être traités comme des choses_ :- proposition qui est à la base même de notre méthode — est de celles qui ont provoqué le plus de contradictions. On a trouvé paradoxal et scandaleux que nous assimilions aux réalités du monde extérieur celles du monde social. C'était se méprendre singulièrement sur le sens et la portée de cette assimilation, dont l'objet n'est pas de ravalier les formes supérieures de l'être aux formes inférieures, mais, au contraire, de revendiquer pour les premières un degré de réalité au moins égal à celui que tout le monde reconnaît aux secondes. Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des "choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. Qu'est-ce en effet qu'une chose?

La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce qu'on connaît. L'objet de connaissance qui n'est pas naturellement accessible à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder

72 DTJRKHBIM

L'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive. Les termes ainsi définis, notre proposition, loin d'être un paradoxe, pourrait presque passer pour un truisme si elle n'était encore trop souvent méconnue dans les sciences qui traitent de l'homme, et surtout en sociologie. En effet, on peut dire en ce sens que tout objet de science est une chose, sauf, peut-être, les objets mathématiques; car, pour ce qui est de ces derniers, comme nous les construisons nous-mêmes depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, il suffit, pour savoir ce qu'ils sont, de regarder au dedans de nous et d'analyser intérieurement le processus mental d'où ils résultent. Mais dès qu'il s'agit de faits proprement dits, ils sont nécessairement pour nous, au moment où nous entreprenons d'en

faire la science, des inconnus, des choses ignorées, car les représentations qu'on a pu s'en faire au cours de la vie, ayant été faites sans méthode et sans critique, sont dénuées de valeur scientifique et doivent être tenues à l'écart. Les faits de la psychologie individuelle eux-mêmes présentent ce caractère et doivent être considérés sous cet aspect. En effet, quoiqu'ils nous soient intérieurs par définition, la conscience que nous en avons ne nous en révèle ni la nature interne ni la genèse. Elle nous les fait bien connaître jusqu'à un certain point, mais seulement comme les sensations nous font connaître la chaleur ou la lumière, le son ou l'électricité; elle nous en donne des impressions confuses, passagères, subjectives, mais non des notions claires et distinctes, des concepts explicatifs. Et c'est précisément pour cette raison qu'il s'est fondé aux cours de ce siècle une psychologie objective dont la règle fondamentale est d'étudier les faits mentaux du dehors, c'est-à-dire comme des choses. A plus forte raison en doit-il être ainsi des faits sociaux; car la conscience ne saurait être plus compétente pour en connaître que pour connaître de sa vie propre (i).

(i) On voit que, pour admettre cette proposition, il n'est pas nécessaire de soutenir que la vie sociale est faite d'autre chose que de représentations ; il suffit de poser que les représentations, individuelles ou collectives, ne peuvent être étudiées scientifiquement qu'à condition d'être étudiées objectivement ,

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 73

— On objectera que, comme ils sont notre oeuvre, . nous n'avons qu'à prendre conscience de nous-mêmes pour savoir ce que nous y avons mis et comment nous les avons formés. Mais, d'abord, la majeure partie des institutions sociales nous sont léguées toutes faites par les générations antérieures; nous n'avons

pris aucune part à leur formation eî, par conséquent, ce n'est pas en nous interrogeant que nous pourrions découvrir les causes qui leur ont donné naissance. De plus, alors même que nous avons collaboré à leur genèse, c'est à peine si nous entrevoyons de la manière la plus confuse, et souvent même la plus inexacte, les véritables raisons qui nous ont déterminé à agir et la nature de notre action. Déjà, alors qu'il s'agit simplement de nos démarches privées, nous savons bien mal les mobiles relativement simp'les qui nous guident; nous nous croyons désintéressés alors que nous agissons en égoïstes, nous croyons obéir à la haine alors que nous cédon's à l'amour, à la raison alors que nous sommes les esclaves de préjugés irraisonnés, etc. Comment donc aurions-nous la faculté de discerner avec plus de clarté les causes, autrement complexes, dont procèdent les démarches de la collectivité ? Car, à tout le moins, chacun de nous n'y prend part que pour une infime partie; nous avons une multitude de collaborateurs et ce qui se passe dans les autres consciences nous échappe.

Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres. Ce qu'elle réclame, c'est que le sociologue se mette dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique. Il faut qu'en pénétrant dans le monde social, il ait conscience qu'il pénètre dans l'inconnu; il faut qu'il se sente en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie, quand la biologie n'était pas constituée; il faut qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le déconcerteront. Or, il s'en faut que la sociologie en soit arrivée à ce degré de maturité intellectuelle. Tandis que le savant qui étudie la nature physique a le sentiment très vif des résistances qu'elle

lui oppose et dont il a tant de peine à triompher, il semble en vérité que le sociologue se meuve au milieu de choses immédiatement transparentes

pour l'esprit, tant est grande l'aisance avec laquelle on le voit résoudre les questions les plus obscures. Dans l'état actuel de la science, nous ne savons véritablement pas ce qu'ont même les principales institutions sociales. comme l'Etat ou la famille, le droit de propriété ou le contrat, la peine et la responsabilité ; nous ignorons presque complètement les causes dont elles dépendent, les fonctions qu'elles remplissent, les lois de leur évolution; c'est à peine si, sur certains points, nous commençons à entrevoir quelques lueurs. Et pourtant, il suffit de parcourir les ouvrages de sociologie pour voir combien est rare le sentiment de cette ignorance et de ces difficultés. Non seulement on se considère comme obligé de dogmatiser sur tous les problèmes à la fois, mais on croit pouvoir, en quelques pages ou en quelques phrases, atteindre l'essence même des phénomènes les plus complexes. C'est dire que de semblables théories expriment, non les faits qui ne sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la prénotion qu'en avait l'auteur, antérieurement à la recherche. Et sans doute, l'idée que nous nous faisons des pratiques collectives, de ce qu'elles sont ou de ce qu'elles doivent être, est un facteur de leur développement. Mais cette idée elle-même est un fait qui, pour être convenablement déterminé, doit, lui aussi, être étudié du dehors. Car ce qu'il importe de savoir, ce n'est pas la manière dont tel penseur individuellement se représente telle institution, mais la conception qu'en a le groupe seul, en effet, cette conception est socialement efficace. Or elle ne peut être connue par simple observation intérieure puisqu'elle n'est tout entière en aucun de nous; il faut donc bien trouver quelques signes exté-

rieurs qui la rendent sensible. De plus, elle n'est pas née de rien; elle est elle-même un effet de causes externes qu'il faut connaître pour pouvoir apprécier son rôle dans l'avenir. Quoiqu'on fasse, c'est donc toujours à la même méthode qu'il en faut / revenir.

Une autre proposition n'a pas été moins vivement discutée que la précédente : c'est celle qui présente les phénomènes sociaux comme extérieurs aux individus. On nous accorde aujourd'hui assez volontiers que les faits de la vie

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 75

individuelle et ceux de la vie collective sont hétérogènes à quelque degré; on peut même dire qu'une entente, sinon unanime, du moins très générale, est en train de se faire sur ce point. Il n'y a plus guère de sociologues qui déniaient à la sociologie toute espèce de spécificité. Mais parce que la _ société n'est composée que d'individus (i) , il semble au sens commun que la vie sociale ne puisse avoir d'autre substrat que la conscience individuelle ; autrement, elle paraît rester en l'air et planer dans le vide.

Pourtant, ce qu'on juge si facilement inadmissible quand il s'agit des faits sociaux, est couramment admis des autres règnes de la nature. Toutes les fois que des éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouveaux, il faut bien concevoir que ces phénomènes sont situés, non dans les éléments, mais dans le tout formé par leur union. La cellule, vivante ne contient rien que des particules minérales, comme la société ne contient rien en dehors des individus ; et pourtant il est, de toute évidence, impossible que les phénomènes caractéristiques de la vie résident dans des atomes d'hydrogène, d'oxygène, de carbone et d'azote. Car comment les

mouvements vitaux pourraient-ils se produire au sein d'éléments non vivants? Comment, d'ailleurs, les propriétés biologiques se répartiraient-elles entre ces éléments ? Elles ne sauraient se retrouver également chez tous puisqu'ils ne sont pas de même nature; le carbone n'est pas l'azote, et par suite, ne peut revêtir les mêmes propriétés ni jouer le même rôle. Il n'est j[^]as nioins inadmissible que chaque aspect[^]de la vie, chacun de ses caractères principaux s'incarne dans un groupe différent d'atomes. La vie ne saurait se décomposer ainsi ; elle est une et, par conséquent, elle ne peut avoir pour siège que la substance vivante dans sa totalité. Elle est dans le tout, non dans les parties. Ce ne sont pas les particules non vivantes de la cellule qui se nourrissent, se reproduisent, en un mot, qui vivent; c'est la cellule elle-même et elle seule. Et ce que nous disons de la vie pourrait se répéter de toutes les synthèses possibles. La dureté du bronze n'est ni dans le cuivre ni dans l'étain

(i) La proposition n'est, d'ailleurs, que partiellement exacte. — Outre les individus, il y a les choses qui sont des éléments intégrants de la société. Il est vrai seulement que les individus en sont les seuls éléments actifs.

ni dans le plomb qui ont servi à le former et qui sont des corps mous et flexibles; elle est dans leur mélange. La fluidité de l'eau, ses propriétés alimentaires et autres ne sont pas dans les deux gaz dont elle est composée, mais dans la substance complexe qu'ils forment par leur association.

Appliquons ce principe à la sociologie. Si, comme on nous l'accorde, cette synthèse sui generis qui constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que

ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres. Ils sont donc, en ce sens, extérieurs aux consciences individuelles, considérées comme telles, de même que les caractères distinctifs de la vie sont extérieurs aux substances minérales qui composent l'être vivant. On ne peut les résorber dans les éléments sans se contredire, puisque, par définition, ils supposent autre chose que ce que contiennent ces éléments. Ainsi se trouve justifiée, par une raison nouvelle, la séparation que nous avons établie plus loin entre la psychologie proprement dite, ou science de l'individu mental, et la sociologie. Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques; ils ont un autre substrat, ils n'évoluent pas dans le même milieu, ils ne dépendent pas des mêmes conditions. Ce n'est pas à dire qu'ils ne soient, eux aussi, psychiques en quelque manière puisqu'ils consistent tous en des façons de penser ou d'agir. Mais les états de la conscience individuelle que les états de la conscience Individuelle ; ce sont des représentations d'une autre sorte. 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.

Toutefois, sur ce point, il y a lieu de faire une distinction qui jettera peut-être quelque lumière sur le débat.

Que la matière de la vie sociale ne puisse pas s'expliquer par des facteurs purement psychologiques, c'est-à-dire par des états de la conscience individuelle, c'est ce qui nous paraît être l'évidence même. En effet, ce sont les représentations collectives qui produisent, de la façon dont le groupe

se pense dans ses rapports avec les objets qui la affectent. Or le groupe est constitué autrement que l'individu et les choses qui l'affectent sont d'une autre nature. Des représentations qui n'expriment ni les mêmes sujets ni les mêmes objets ne sauraient dépendre des mêmes causes. Pour comprendre la manière dont la société se représente elle-même, il faut qu'elle nous montre qu'elle l'entoure, c'est la nature de la société, et non celle des particuliers, qu'il faut au contraire lui enlever. Les choses-mêmes sont les mêmes, elle se pense d'abord suivant ce qu'elle est. Si, par exemple, elle se conçoit comme issue d'un animal éponyme, c'est qu'elle forme un de ces groupes spéciaux qu'on appelle des clans. Là où l'animal est remplacé par un ancêtre humain, mais également mythique, c'est que le clan a changé de nature. Si, au-dessus des divinités locales ou familiales, elle 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 présente un panthéon religieux correspond au degré d'unité atteint au même moment par la société. Si elle condamne certains modes de conduite, c'est qu'ils froissent certains de ses sentiments fondamentaux ; et ces sentiments tiennent à sa constitution, comme ceux de l'individu à son tempérament physique et à son organisation mentale. Ainsi, alors même que la psychologie individuelle n'aurait plus de secrets pour nous, elle ne saurait nous donner la solution d'aucun de ces problèmes, puisqu'ils se rapportent à des ordres de faits qu'elle ignore.

Mais, cette hétérogénéité une fois reconnue, on peut se demander si les représentations individuelles et les représentations collectives ne laissent pas, cependant, de se ressembler en ce que

les unes et les autres sont également des représentations; et si, par suite de ces ressemblances, certaines lois abstraites ne seraient pas communes aux deux règnes. Les mythes, les légendes populaires, les conceptions religieuses de toute sorte, les croyances morales, etc., expriment une autre réalité que la réalité individuelle; mais il se pourrait que la manière dont elles s'attirent ou se repoussent, s'agrègent ou se désagrègent, soit indépendante de leur contenu et tienne uniquement à leur qualité générale de représentations. Tout en étant faites d'une matière différente, elles se comporteraient dans

yS DURKHEIM

leurs relations mutuelles comme font les sensations, les images, ou les idées chez l'individu. Ne peut-on croire, par exemple, que la contiguïté et la ressemblance, les contrastes et les antagonismes logiques agissent de la même façon, quelles que soient les choses représentées? On en vient ainsi à concevoir la possibilité d'une psychologie toute formelle qui serait une sorte de terrain commun à la psychologie individuelle et à la sociologie; et c'est peut-être ce qui fait le scrupule qu'éprouvent certains esprits à distinguer trop nettement ces deux sciences.

À parler rigoureusement, dans l'état actuel de nos connaissances, la question ainsi posée ne saurait recevoir de solution catégorique. En effet, d'une part, tout ce que nous savons sur la manière dont se combinent les idées individuelles se réduit à ces quelques propositions, très générales et très vagues, que l'on appelle communément lois de l'association des idées. Et quant aux lois de l'idéation collective, elles sont encore plus complètement ignorées. La psychologie sociale, qui devrait avoir pour tâche de les déterminer, n'est guère qu'un mot qui désigne toutes sortes

de généralités, variées et imprécises, sans objet défini. Ce qu'il faudrait, c'est chercher, par la comparaison des thèmes mythiques, des légendes et des traditions populaires, des langues, de quelle façon les représentations sociales s'appellent et s'excluent, fusionnent les unes dans les autres, ou se distinguent, etc. Or si le problème mérite de tenter la curiosité des chercheurs, à peine peut-on dire qu'il soit abordé; et tant que l'on n'aura pas trouvé quelques-unes de ces lois, il sera évidemment impossible de savoir avec certitude si elles répètent ou non celles de la psychologie individuelle.

Cependant, à défaut de certitude, il est tout au moins probable que, s'il existe des ressemblances entre ces deux sortes de lois, les différences ne doivent pas être moins marquées. Il paraît, en effet, inadmissible que la matière dont sont faites les représentations n'agisse pas sur leurs modes de combinaison. Il est vrai que les psychologues parlent parfois des lois de l'association des idées, comme si elles étaient les mêmes pour toutes les espèces de représentations individuelles. Mais rien n'est moins vraisemblable : les images ne se composent pas entre elles comme les sensations, ni les concepts comme les images. Si la

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 79

psychologie était plus avancée, elle constaterait, sans doute, que chaque catégorie d'états mentaux a ses lois formelles qui lui sont propres. S'il en est ainsi, on doit a fortiori s'attendre à ce que les lois correspondantes de la pensée sociale soient spécifiques comme cette pensée elle-même. En fait, pour peu qu'on ait pratiqué cet ordre de faits, il est difficile de ne pas avoir le sentiment de cette spécificité. N'est-ce pas elle, en effet, qui nous fait paraître si étrange la manière si spéciale dont les conceptions reli-

gieuses (qui sont collectives au premier chef) se mêlent ou se séparent, se transforment les unes dans les autres, donnant naissance à des composés contradictoires qui contrastent avec les produits ordinaires de notre pensée privée ? Si donc, comme il est présumable, certaines lois de la mentalité sociale rappellent effectivement certaines de celles qu'établissent les psychologues, ce n'est pas que les premières soient un simple cas particulier des secondes; mais c'est qu'entre les unes et les autres, à côté de différences certainement importantes, il y a des similitudes que l'abstraction pourra dégager, et qui, d'ailleurs, sont encore ignorées. C'est dire qu'en aucun cas la sociologie ne saurait emprunter purement et simplement à la psychologie telle ou telle de ses propositions, pour l'appliquer telle quelle aux faits sociaux. Mais la pensée, collective toute entière dans sa forme comme dans sa matière, doit être étudiée en elle-même, pour elle-même, avec le sentiment de ce qu'elle a de spécial, et il faut laisser à l'avenir le soin de rechercher dans quelle mesure elle ressemble à la pensée des particuliers. C'est même là un problème qui ressortit plutôt à la philosophie générale et à la logique abstraite qu'à l'étude scientifique des faits sociaux (i).

- Il nous reste à dire quelques mots de la définition que nous avons donnée des faits sociaux dans notre premier chapitre. Nous les faisons consister en des manières de

' (i) Il est inutile de montrer comment, de ce point de vue, la nécessité d'étudier les faits du dehors apparaît plus évidente encore, puisqu'ils résultent de synthèses qui ont lieu hors de nous et dont nous n'avons même pas la perception confuse que la conscience peut nous donner des phénomènes intérieurs.

faire ou de penser, reconnaissables à cette particularité ^qu'elles sont susceptibles d'exercer sur les consciences _particulières une influence coercitive. — Une confusion s'est produite à ce sujet qui mérite d'être notée.

On a tellement l'habitude d'appliquer aux choses sociologiques les formes de la pensée philosophique qu'on a souvent vu dans cette définition préliminaire une sorte de philosophie du fait social. On a dit que nous expliquions les phénomènes sociaux par la contrainte, de même que M. Tarde les explique par l'imitation. Nous n'avions point une telle ambition et il ne nous était pas venu à l'esprit qu'on pût nous la prêter, tant elle est contraire à toute méthode. Ce que nous nous proposions était, non d'anticiper par une vue philosophique les conclusions de la science, mais simplement d'indiquer à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits dont elle doit traiter, afin que le savant sache les apercevoir là où ils sont et ne les confonde pas avec d'autres. Il s'agissait de délimiter le champ de la recherche aussi bien que possible, non de l'embrasser dans une sorte d'intuition exhaustive. Aussi acceptons-nous très volontiers le reproche qu'on a fait à cette définition de ne pas exprimer tous les caractères du fait social et, par suite, de n'être pas la seule possible. Il n'y a, en effet, rien d'inconcevable à ce qu'il puisse être caractérisé de plusieurs manières différentes; car il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait qu'une seule propriété distinctive (i). Tout ce qu'il importe, c'est de choisir celle qui paraît la meilleure pour le but qu'on se propose. Même il est très possible d'employer concurremment plusieurs critères, suivant les circonstances. Et c'est ce que nous avons

(i) Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est même si peu le tout du fait social, qu'il peut présenter également le caractère opposé. Car, en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous les tenons; elles nous obligent et nous les aimons; elles nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même. Cette antinomie s'est celle que les moralistes ont souvent signalée entre les deux notions du bien et du devoir qui expriment deux aspects différents, mais également réels, de la vie morale. Or, il n'est peut-être pas de pratiques collectives qui n'exercent sur nous cette double action, qui n'est, d'ailleurs, contradictoire qu'en apparence. Si nous ne les avons pas définies par cet attachement spécial, à la fois intéressé et désintéressé, c'est tout simplement qu'il ne se manifeste pas par des signes extérieurs, facilement perceptibles. Il y a quelque chose de plus interne, de plus intime que le devoir, partant, de moins saisissable.

LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 81

reconnu nous-même être parfois nécessaire en sociologie; car il y a des cas où le caractère de contrainte n'est pas facilement reconnaissable. Tout ce qu'il faut, puisqu'il s'agit d'une définition initiale, c'est que les caractéristiques dont on se sert soient immédiatement discernables et puissent être aperçues avant la recherche. Or, c'est cette condition que ne remplissent pas les définitions que l'on a parfois opposées à la nôtre. On a dit, par exemple, que le fait social, c'est « tout ce qui se produit dans et par la société », ou encore « ce qui intéresse et affecte le groupe en quelque façon ». Mais on ne peut savoir si la société est ou non la cause d'un fait ou si ce fait a des effets sociaux que quand la science est déjà avancée. De telles définitions ne sau-

raient donc servir à déterminer l'objet de l'investigation qui commence. Pour qu'on puisse les utiliser, il faut que l'étude des faits sociaux ait été déjà poussée assez loin et, par suite, qu'on ait découvert quelque autre moyen préalable de les reconnaître là où ils sont.

En même temps qu'on a trouvé notre définition trop étroite, on l'a accusée d'être trop large et de comprendre[^] presque tout le réel. En effet, a-t-on dit, tout milieu physique exerce une contrainte sur les êtres qui subissent son action; car ils sont tenus, dans une certaine mesure, de s'y adapter. -[^] Mais il y a entre ces deux modes de coercition toute la différence qui sépare un milieu physique et un milieu moral. La pression exercée par un ou plusieurs corps sur d'autres corps ou même sur des volontés ne saurait être confondue avec celle qu'exerce la conscience d'un groupe sur la conscience de ses membres. Ce qu'a dit tout à fait spécial la contrainte sociale, c'est qu'elle est due, \ non à la rigidité de certains arrangements moléculaires, \ mais au prestige dont sont investies certaines représentations. Il est vrai que les habitudes, individuelles ou héréditaires, ont, à certains égards, cette même propriété. / Elles nous dominent, nous imposent des croyances ou des pratiques. __seulement, elles nous dominent du dedans; car / elles sont tout entières en chacun de nous. Au contraire, les croyances et les pratiques sociales agissent sur nous \ du dehors : aussi l'ascendant exercé par les unes et par les autres est-il, au fond, très différent.

Il ne faut pas s'étonner, d'ailleurs, que les autres phénomènes de la nature présentent, sous d'autres formes, le

caractère même par lequel nous avons défini les phénomènes sociaux. Cette similitude vient simplement de ce que les uns et les autres sont des choses réelles. Car tout ce qui est réel a une nature définie qui s'impose, avec laquelle j. faut compter et qui, alors même qu'on parvient à l'a neu-,

_traliser, n'est jamais complètement vaincue. Et, au fond, c'est là ce qu'il y a de plus essentiel dans la notion de la contrainte sociale. Ca;r tout ce qu'elle implique, c'est que

. les manières coHecjLives'd'affl: ou de penTer ont Tme réa-^ liteen dehors des indvvîclus qui,' à chaquejliUiiltfUUlu lemg^ ^s!v~CQntorment^ Ce sont des choses qui ont leur existence ptopfê. L'ïïïindividu les trou\ e toutes formées et il ne peut pas faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles ne sont^ il est donc bien obligé d'en tenir compte et il lui est d'autant plus difficile (nous ne disons pas impossible) de les modifier que, à des degrés divers, elles participent de la suprématie matérielle et morale qu^ la société a sur ses membres. vSans doute, l'individu joTie un rôle dans leur genèse. Mais pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus tout au moins aient piélé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. Et comme cette s\Titiièse a lieu en dehors de chacun de nous (puisqu'il y entre une pluralité de consciences), elle a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté parti-" culière prise à part. Ainsi qu'on l'a fait remarquer (i), il y a un mot qui, pourvu toutefois qu'on en étende un peu l'acception ordinaire, exprime assez bien cette manière d'être très spéciale : c'est celui d'institution. On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler

Jjistiitori, toutes les cro^ances et tous les modes de conduite institués par la collectivité; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement;.

Deceque Jésus croyances et les pratiques sociales nous pénètrent ainsi 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 assmn-

(i) Voir Art. Sociologie de la Grande Encyclopédie, i»ai MM. Kaucon- NET et Mauss.

I.A MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

lant, 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 - lui même milieu physique. C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, sa morale sa religion, sa technique. Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte toute une gamme de nuances individuelles^ Il n'en reste pas moins que le champ des variations permises est limité. Il est nul ou très faible dans le cercle des phénomènes religieux et moraux où la variation devient aisément un crime; il est plus étendu pour tout ce qui concerne la vie économique. Mais tôt ou tard, même dans ce dernier cas, on rencontre une limite qui ne peut être franchie.

{Les Règles de la méthode sociologique, préf. de la 2^e « édit.,

NATURE DES PHÉNOMÈNES SOCIAUX

D'ordinaire, quand on parle de tendances ou de passions collectives, on est enclin à ne voir dans ces expressions que des métaphores et des manières de parler, qui ne désignent rien de réel sauf une sorte de moyenne entre un certain nombre d'états individuels. On se refuse à les regarder comme des choses, comme des forces siù generis qui dominent les consciences particulières. Telle est pourtant leur nature et c'est ce que la statistique du suicide démontre avec éclat (i). 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. La population de Paris se renouvelle avec une extrême rapidité; pourtant la part de Paris dans l'ensemble des suicides français reste sensiblement constante. Quoique quelques années sufl&sent pour que l'effectif de l'armée soit entièrement transformé, le taux des suicides militaires ne varie, pour une même nation, qu'avec la plus extrême len-

(i) Elle n'est pas d'ailleurs la seule; tous les fait3 de statistique morale impliquent cette conclusion.

84 DURKHKIM

teur. Dans tous les pays, la vie collective évolue selon le même rythme au cours de l'année; elle croît de janvier à juillet environ pour décroître ensuite. Aussi, quoique les membres des diverses sociétés européennes ressortissent à des types moyens très diffé-

rents les uns des autres, les variations saisonnières et même mensuelles des suicides ont lieu partout suivant la même loi. De même, quelle que soit la diversité des humeurs individuelles, le rapport entre l'aptitude des gens mariés pour le suicide et celle des veufs et des veuves est identiquement le même dans les groupes sociaux les plus différents, par cela seul que l'état moral du veuvage soutient partout avec la constitution morale qui est propre au mariage la même relation. Les causes qui fixent ainsi le contingent des morts volontaires pour une société ou une partie de société déterminée doivent donc être indépendantes des individus, puisqu'elles gardent la même intensité quels^que soient les sujets particuliers^ sur lesquels s'exerce leur action. On dira que c'est le genre de vie qui, toujours le même, produit toujours les mêmes effets. Sans doute, mais un genre de vie, c'est quelque chose et dont la constance a besoin d'être expliquée. S'il se maintient invariable alors que des changements se produisent sans cesse dans les rangs de ceux qui le pratiquent, il est impossible qu'il tienne d'eux toute sa réalité.

On a cru pouvoir échapper à cette conséquence en faisant remarquer que cette continuité elle-même était l'œuvre des individus et que, par conséquent, pour en rendre compte, il n'était pas nécessaire de prêter aux phénomènes sociaux une sorte de transcendance par rapport à la vie individuelle. En effet, a-t-on dit, « une chose sociale quelconque, un mot d'une langue, un rite d'une religion, un secret de métier, un procédé d'art, un article de loi, une maxime de morale se transmet et passe d'un individu, parent, maître, ami, voisin, camarade, à un autre individu (i) ».

Sans doute, s'il ne s'agissait que de faire comprendre comment, d'une manière générale, une idée ou un sentiment

passé d'une génération à l'autre, comment le souvenir ne s'en perd pas, cette explication pourrait, à la rigueur, être

(i) Tarde, La sociologie élémentaire, in Annales de l'Institut international de sociologie, p. 213.

I, A MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 85

regardée comme suffisante (i). Mais la transmission de faits comme le suicide et, plus généralement, comme les actes de toute sorte sur lesquels nous renseigne la statistique morale, présente un caractère très particulier dont on ne peut pas rendre compte à si peu de frais. Elle porte, en effet, non pas seulement en gros sur une certaine manière de faire, mais sur le nombre des cas où cette manière de faire est employée. Non seulement il y a des suicides chaque année, mais, en règle générale, il y en a chaque année autant que la précédente. L'état d'esprit qui détermine les hommes à se tuer n'est pas transmis purement et simplement, mais, ce qui est beaucoup plus remarquable, il est transmis à un égal nombre de sujets placés tous dans les conditions nécessaires pour qu'il passe à l'acte. Comment est-ce possible s'il n'y a que des individus en présence? En lui-même, le nombre ne peut être l'objet d'aucune transmission directe. La population d'aujourd'hui n'a pas appris de celle d'hier quel est le montant de l'impôt qu'elle doit payer au suicide; et pourtant, c'est exactement le même qu'elle acquittera, si les circonstances ne changent pas. Faudra-t-il donc imaginer que chaque suicidé a eu pour initiateur et pour maître, en quelque sorte, l'une des victimes de l'année précédente et qu'il en est comme l'héritier moral? A cette condition seule il est possible de concevoir que le taux social des suicides puisse se perpétuer par voie de traditions inter-individuelles. Car si le chiffre total ne peut être transmis en bloc, il faut

bien que les unités dont il est formé se transmettent une par une. Chaque

(i) Nous disons à la rigueur, car ce qu'il y a d'essentiel dans le problème ne saurait être résolu de cette manière. En effet, ce qui importe si l'on veut expliquer cette continuité, c'est de faire voir, non pas simplement comment les pratiques usitées à une période ne s'oublient pas à la période qui suit, mais comment elles gardent leur autorité et continuent à fonctionner. De ce que les générations nouvelles peuvent savoir par des transmissions purement inter-individuelles ce que faisaient leurs aînées, il ne suit pas qu'elles soient nécessitées à agir de même. Qu'est-ce donc qui les y oblige? Le respect de la coutume, l'autorité des anciens? Mais alors la cause de la continuité, ce ne sont plus les individus qui servent de véhicules aux idées ou aux pratiques, c'est cet état d'esprit éminemment collectif qui fait que, chez tel peuple, les ancêtres sont l'objet d'un respect particulier. Et cet état d'esprit s'impose aux individus. Même, tout comme la tendance au suicide, il a pour une même société une intensité définie selon le degré de laquelle les individus se conforment plus ou moins à la tradition.

Le suicide devrait donc avoir reçu sa tendance de quelqu'un de ses devanciers et chaque suicide serait comme l'écho d'un suicide antérieur. Mais il n'est pas un fait qui autorise à admettre cette sorte de filiation personnelle entre chacun des événements moraux que la statistique enregistre cette année, par exemple, et un événement similaire de l'année précédente. Il est tout à fait exceptionnel, comme nous l'avons montré plus haut, qu'un acte soit ainsi suscité par un autre acte de même nature. Pourquoi, d'ailleurs, ces ricochets auraient-ils régulièrement lieu d'une an-

née à l'autre? Pourquoi le fait générateur mettrait-il un an à produire son semblable? Pourquoi enfin ne se susciterait-il qu'une seule et unique copie? Car il faut bien que, en moyenne, chaque modèle ne soit reproduit qu'une fois : autrement, le total ne serait pas constant. On nous dispensera de discuter plus longuement une hypothèse aussi arbitraire qu'irreprésentable. Mais, si on l'écarte, si l'égalité numérique des contingents annuels ne vient pas de ce que chaque cas particulier engendre son semblable à la période qui suit, elle ne peut être due qu'à l'action, permanente de quelque cause impersonnelle qui plane au-dessus., de tous les cas particuliers.

Il faut donc prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre, ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature; elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes, c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Quand nous constatons que le nombre des décès varie très peu d'une année à l'autre, nous expliquons cette régularité en disant que la mortalité dépend du climat, de la température, de la nature du sol, en un mot d'un certain nombre de forces matérielles qui, étant indépendantes des individus, restent constantes alors que les générations changent. Par conséquent, puisque des actes moraux comme le suicide se reproduisent avec une uniformité, non pas seulement égale, mais supérieure, nous devons de même admettre qu'ils dépendent de forces extérieures aux individus. Seulement, comme ces forces ne peuvent être que morales et que, en dehors de l'homme

LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 8

individuel, il n'y a pas dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales. Mais, de quelque nom qu'on les appelle, ce qui importe, c'est de reconnaître leur réalité et de les concevoir comme un ensemble d'énergies qui nous déterminent à agir du dehors^ ainsi que font les énergies physico-chimiques dont nous subissons l'action. Elles sont si bien des choses qui gênent et non des entités verbales, qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative, comme on fait pour l'intensité de courants électriques ou de foyers lumineux.... Ainsi, cette proposition fondamentale que les faits sociaux sont objectifs^ proposition que nous avons eu l'occasion d'établir dans un autre ouvrage (i) et que nous considérons comme le principe de la méthode sociologique, trouve dans la statistique morale et surtout dans celle du suicide, une preuve nouvelle et particulièrement démonstrative. Sans doute, elle froisse le sens commun. Mais toutes les fois que la science est venue révéler aux hommes l'existence d'une force ignorée, elle a rencontré l'incrédulité. Comme il faut modifier le système des idées reçues pour faire place au nouvel ordre des choses et construire des concepts nouveaux, les esprits résistent paresseusement. Cependant, il faut s'entendre. Si la sociologie existe, elle ne peut être que l'étude d'un monde encore inconnu, différent de ceux qu'explorent les autres sciences. Or, ce monde n'est rien s'il n'est pas un système de réalités.

Mais, précisément parce qu'elle se heurte à des préjugés traditionnels, cette conception a soulevé des objections auxquelles il nous faut répondre.

En premier lieu, elle implique que les tendances comme les pensées collectives sont d'une autre nature que les tendances et les pensées individuelles, que les premières ont des caractères que n'ont pas les secondes. Or, dit-on, comment est-ce possible puisqu'il n'y a dans la société que des individus ? Mais, à ce compte, il faudrait dire qu'il n'y a rien de plus dans la nature vivante que dans la matière brute, puisque la cellule est exclusivement faite d'atomes qui ne vivent pas. De même, il est bien vrai que la société ne comprend pas d'autres forces agissantes que celles des individus ; seulement les individus, en s'unissant, forment

(i) V. Règles de la méthode sociologique, ch. n.

_jin. être psychique d'une espèce nouvelle qtii, par conséquent, a sa manière propre de penser et de sentir. Sans doute les propriétés élémentaires d'où résulte le fait social, sont contenues en germe dans les esprits particuliers. Mais le fait social n'en sort que quand elles ont été transformées par l'association, puisque c'est seulement à ce moment qu'il apparaît. L'association est, elle aussi, un facteur actif qui produit des effets spéciaux. Or, elle est par elle-même quelque chose de nouveau. Quand des consciences, au lieu de rester isolées les unes des autres, se groupent et se çon>' binent, il v a quelque chose de changé dans le monde. Par suite, il est naturel que ce changement en produise d'autres, que cette nouveauté engendre d'autres nouveautés, que des phénomènes apparaissent dont les propriétés caractéristiques ne se retrouvent pas dans les éléments dont ils sont composés.

Le seul moyen de contester cette proposition serait d'admettre qu'un tout est qualitativement identique à la somme de ses par-

ties, qu'un effet est qualitativement réductible à la somme des causes qui l'ont engendré; ce qui reviendrait ou à nier tout changement ou à le rendre inexplicable. On est pourtant allé jusqu'à soutenir cette thèse extrême, mais on n'a trouvé pour la défendre que deux raisons vraiment extraordinaires. On a dit 1^o que, « en sociologie, nous avons, par un privilège singulier, la connaissance intime de l'élément qui est notre conscience individuelle aussi bien que du composé qui est l'assemblée des consciences », 2^o que, par cette double introspection « nous constatons clairement que, l'individuel écarté, le social n'est rien (i) ».

La première assertion est une négation hardie de toute la psychologie contemporaine. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que la vie psychique, loin de pouvoir être connue d'une vue immédiate, a, au contraire, des dessous profonds où le sens intime ne pénètre pas et que nous n'atteignons que peu à peu par des procédés détournés et complexes, analogues à ceux qu'emploient les sciences du monde extérieur. Il s'en faut donc que la nature de la conscience soit désormais sans mystère. Quant à la seconde proposition, elle est purement arbitraire. L'auteur peut

(i) Tarde., op cit., in Annales de l'Institut de social., p. 222.

IV A MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 89

bien affirmer, que, suivant son impression personnelle, il n'y a rien de réel dans la société que ce qui vient de l'individu, mais à l'appui de cette affirmation, les preuves font défaut et la discussion, par suite, est impossible. Il serait si facile d'opposer à ce sentiment le sentiment contraire d'un grand nombre de sujets qui se représentent la société, non comme la forme que prend spontanément la nature indivi-

([m. E. DUKKHEIM dans sa CHABtE

duelle en s'épanouissant au dehors, mais comme une force antagoniste qui les limite et contre laquelle ils font effort. Que dire, du reste, de cette intuition par laquelle nous connaissons directement et sans intermédiaire, non seulement l'élément, c'est-à-dire l'individu, mais encore le composé, c'est-à-dire la société? Si, vraiment, il suffisait d'ouvrir les yeux et de bien regarder pour apercevoir aussitôt les lois du monde social, la sociologie serait inutile ou, du moins, serait très simple. Malheureusement, les faits

yo bûRKHEIM

ne montrent que trop combien la consciuee est incompétente en la matière. J amais elle ne fût arrivée d'elle-même à soupçonner cette nécessité qui ramène tous les ans, en même nombre, les phénomènes démographiques, si elle n'en avait été avertie du dehors. A plus forte raison; est-elle incapable, réduite à ses seules forces, d'en découvrir les causes.

Mais, en séparant ainsi la vie sociale de la vie individuelle, nous n'entendons nullement dire qu'elle n'a rien de psychique. 11 est évident, au contraire, qu'elle est essentiellement faite de représentations. Seulement, les représentations collectives sont d'une tout autre nature que celles de l'individu. Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on dise de la sociologie qu'elle est une ps^xhologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle. Un exemple achèvera de faire comprendre notre pensée. D'ordinaire, on donne comme origine à la religion les impressions de crainte ou de déférence qu'inspirent aux sujets

conscients des êtres mystérieux et redoutés; de ce point de vue, elle apparaît comme le simple développement d'états individuels et de sentiments privés. Mais cette explication simpliste est sans rapport avec les faits. Il suffit de remarquer que, dans le règne animal, où la vie sociale n'est jamais que très rudimentaire, l'institution religieuse est inconnue, qu'elle ne s'observe jamais que là où il existe une organisation collective, qu'elle change selon la nature des sociétés pour qu'on soit fondé à conclure que, seuls, les hommes en groupe pensent religieusement. Jamais l'individu ne se serait élevé à l'idée de forces qui le dépassent aussi infiniment, lui et tout ce qui l'entoure, s'il n'avait connu que lui-même et l'univers physique. Même les grandes forces naturelles avec lesquelles il est en relations n'auraient pas pu lui en suggérer la notion; car, à l'origine, il est loin de savoir, comme aujourd'hui, à quel point elles le dominent; il croit, au contraire, pouvoir, dans certaines conditions, en disposer à son gré (i). C'est la science qui lui a appris de combien il leur est inférieur. La puissance qui s'est ainsi imposée à son respect et qui est devenue l'objet de son adoration, c'est la société, dont les Dieux ne furent que la

(i) V. Frazer, *Golden Bough*, p. 9 et suiv.

LA METHODE SOCIOLOGIQUE (II)

forme hypostasiée. 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. Voilà donc un vaste ensemble d'états mentaux qui ne se seraient pas introduits si les consciences particulières ne s'étaient pas unies, qui résultent de cette unité et sont surajoutés à ceux qui dérivent des natures individuelles. On aura beau analyser ces

dernières aussi minutieusement que possible, jamais on n'3^ découvrira rien qui explique comment se sont fondées et développées ces croyances et ces pratiques singulières d'où est né le totémisme, comment le naturisme en est sorti, comment le naturisme lui-même est devenu, ici la religion abstraite de lahvé, là le polythéisme des Cîreos et des Romains, etc. Or, tout ce que nous voulons dire quand nous affirmons l'hétérogénéité du social et de l'individuel, c'est ,que les observations précédentes s'appliquent, non seulement à la religion, mais au droit, à la morale; aux modes, aux institutions politiques, aux pratiques pédagogiques, etc., en un mot à toutes les formes de la vie collective (i).

Mais une autre objection nous a été faite qui peut paraître plus grave au premier abord. Nous n'avons pas seulement admis que les états sociaux diffèrent qualita^tivement des états individuels, mais_e^noere_qu41s sont^en un certain sens, extér ieuxs_ aux indi vid us . Même nous n'avons pas craint de comparer cette extériorité à celle des forces ph3'siques. Mais^a-t-on dit, puisqu jl n'^^a rien dan.s la .snHéi-p qiip_xLe'i,i"i dJY^d""^,. comment pourrait-il y avoir quelque chose en dehors d'eux?

Si l'objection était fondée, nous serions en présence d'une antinomie. Car il ne faut pas perdre de vue ce qui a été précédemment établi. Puisque la poignée de gens qui se tuent chaque année ne forme pas un groupe naturel, qu'ils ne sont pas en communication les uns avec les autres,

(i) Ajoutons, pour prévenir toute interprétation inexacte, que nous n'admettons pas pour cela qu'il y ait un point précis où finisse l'individuel et où commence le règne social. L'association ne s'établit pas d'un seul coup et ne produit pas d'un seul coup ses effets; il lui faut du temps pour cela et il y a, par conséquent,

des moments où la réalité est indécise. Ainsi, on passe sans hiatus d'un ordre de faits à l'autre; mais ce n'est pas une raison pour ne pas les distinguer. Autrement, il n'y aurait rien de distinct dans le monde, si du moins on pense qu'il n'y a pas de genres séparés et que l'évolution est continue.

Le nombre constant des suicides ne peut être dû qu'à l'action d'une même cause qui domine les individus et qui leur survit. La force qui fait l'unité du faisceau formé par la multitude des cas particuliers, épars sur la surface du territoire, doit nécessairement être en dehors de chacun d'eux. Si donc il était réellement impossible qu'elle leur fût extérieure, le problème serait insoluble. Mais l'impossibilité n'est qu'apparente.

Et d'abord, il n'est pas vrai que la société ne soit composée que d'individus : elle comprend aussi des choses matérielles et qui jouent un rôle essentiel dans la vie commune. Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social[^] or il est incarné en partie dans des maisons, dans[^] des édifices de toute sorte qui, une fois construits, deviennent des réalités autonomes, indépendantes des individus. Il en est ainsi des voies de communication et de transport, des instruments et des machines employés dans l'industrie ou dans la vie privée et qui expriment l'état de la technique à chaque moment de l'histoire, du langage écrit, etc. La vie sociale qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée, et c'est du dehors qu'elle agit sur nous. Les voies de communication qui ont été construites avant nous impriment à la marche de nos affaires une direction déterminée, suivant qu'elles nous mettent en relations avec tels

ou tels pays. L'enfant forme son goût en entrant en contact avec les monuments du goût national, legs des générations antérieures. Parfois même, on voit de ces monuments disparaître pendant des siècles dans l'oubli, puis, un jour, alors que les nations qui les avaient élevés sont depuis longtemps éteintes, réapparaître à la lumière et recommencer au sein de sociétés nouvelles une nouvelle existence. C'est ce qui caractérise ce phénomène très particulier qu'on appelle les Renaissances. Une Renaissance, c'est de la vie sociale qui, après s'être comme déposée dans des choses et y être restée longtemps latente, se réveille tout à coup et vient changer l'orientation intellectuelle et morale de peuples qui n'avaient pas concouru à l'élaborer. Sans doute, elle ne pourrait pas se ranimer si des consciences vivantes ne se trouvaient là pour recevoir son action; mais, d'un autre

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 93

côté, ces consciences auraient pensé et senti tout autrement si cette action ne s'était pas produite.

La même remarque s'applique à ces formules définies où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit, quand ils se fixent extérieurement sous une forme consacrée. Assurément, si bien rédigées qu'elles pussent être, elles resteraient lettre morte s'il n'y avait personne pour se les représenter et les mettre en pratique. Mais, si elles ne se suffisent pas, elles ne laissent pas d'être des facteurs sin generis de l'activité sociale. Car elles ont un mode d'action qui leur est propre. Les relations juridiques ne sont pas du tout les mêmes selon que le droit est écrit ou non. Là où il existe un code constitué, la jurisprudence est plus régulière, mais moins souple, la législation plus uniforme, mais aussi plus immuable. Elle sait moins bien s'appro-

prier à la diversité des cas particuliers et elle oppose plus de résistance aux entreprises des novateurs. Les formes matérielles qu'elle revêt ne sont donc pas de simples combinaisons verbales sans efficacité, mais des réalités agissantes, puisqu'il en sort des effets qui n'auraient pas lieu si elles n'étaient pas. Or, non seulement elles sont extérieures aux consciences individuelles, mais c'est cette extériorité qui fait leurs caractères spécifiques. C'est parce qu'elles sont moins à la portée des individus que ceux-ci peuvent plus difficilement les accommoder aux circonstances, et c'est la même cause qui les rend plus réfractaires aux changements.

Toutefois, il est incontestable que toute la conscience sociale n'arrive pas à s'extérioriser et à se matérialiser ainsi. Toute l'esthétique nationale n'est pas dans les œuvres qu'elle inspire; toute la morale ne se formule pas en préceptes définis. La majeure partie en reste diffuse. Il y a toute une vie collective qui est en liberté ; toutes sortes de courants vont, viennent, circulent dans toutes les directions, se croisent et se mêlent de mille manières différentes et, précisément parce qu'ils sont dans un perpétuel état de jnobilité, ils jne parviennent pas à se prendre sous une forme objective. Aujourd'hui, c'est un vent de tristesse et de découragement qui s'est abattu sur la société ; demain, au contraire, *un souffle de joyeuse confiance viendra soulever les cœurs. Pendant un temps, tout le groupe est entraîné vers l'individualisme ; ^une autre période vient.

et ce sont les aspirations sociales et philanthropiques qui deviennent prépondérantes. Hier, on était tout au cosmopolitisme, aujourd'hui, c'est le patriotisme qui l'emporte. Et tous ces remous, tous ces flux et tous ces reflux ont lieu, sans que les pré-

ceptes cardinaux du droit et de la morale, immobilisés par leurs formes hiératiques, soient seulement modifiés. D'ailleurs, ces préceptes eux-mêmes ne font qu'exprimer toute une vie sous-jacente dont ils font partie; ils en résultent, mais ne la suppriment pas. A la base de toutes ces maximes, il y a des sentiments actuels et vivants que ces formules résument, mais dont elles ne sont que l'enveloppe superficielle. Elles n'éveilleraient aucun écho, si elles ne correspondaient pas à des émotions et à des impressions concrètes, éparses dans la société. Si donc nous leur attribuons une réalité, nous ne songeons pas à en faire le tout de la réalité morale. Ce serait prendre le signe pour la chose signifiée. Un signe est assurément quelque chose; ce n'est pas une sorte d'épiphénomène surrogatoire; on sait aujourd'hui le rôle qu'il joue dans le développement intellectuel.. Mais enfin ce n'est qu'un signe (i). Mais parce que cette vie n'a pas un suffisant degré de consistance pour se fixer, elle ne laisse pas d'avoir le même caractère que ces préceptes formulés dont nous parlions tout à l'heure. Elle est extérieure à chaque individu moyen pris à part. Voici, par exemple, qu'un grand danger public détermine une poussée du sentiment patriotique. Il en résulte un élan collectif en vertu duquel la société, dans son ensemble, pose comme un axiome que les intérêts particuliers, même ceux qui passent d'ordinaire pour les plus respectables, doivent s'effacer complètement devant l'intérêt commun. Et le principe n'est pas seulement énoncé comme une sorte de desideratum ; au besoin, il est appliqué à la lettre. Observez au même moment la moyenne des individus. Vous retrouverez bien chez un grand nombre d'entre eux quelque chose de cet état moral, mais infiniment atténué. Ils sont rares, ceux qui, même en temps de guerre,

(i) Nous pensons qu'après cette explication on ne nous reprochera plus de vouloir, en sociologie, substituer le dehors au dedans. Nous partons du dehors parce qu'il est seul immédiatement donné, mais c'est pour atteindre le dedans. Le procédé est, sans doute, compliqué; mais il n'en est pas d'autre, si l'on ne veut pas s'exposer à faire porter la recherche, non sur l'ordre de faits que l'on veut étudier, mais sur le sentiment personnel qu'on en a.

lyA MÉTHODK SOCIO,OGIOTJE 95

sont prêts à faire spontanément une aussi entière abdication d'eux-mêmes. 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.

On peut faire la même observation même à propos des sentiments moraux les plus stables et les plus fondamentaux. Par exemple, toute société a pour la vie de l'homme en général un respect dont l'intensité est déterminée et peut se mesurer d'après la gravité relative (i) des peines attachées à l'homicide. D'un autre côté, l'homme moyen n'est pas sans avoir en lui quelque chose de ce même sentiment, mais à un bien moindre degré et d'une tout autre manière que la société. Pour se rendre compte de cet écart, il suffit de comparer l'émotion que peut nous causer individuellement la vue du meurtrier ou le spectacle même du meurtre, et celle qui saisit, dans les mêmes circonstances, les foules assemblées. On sait à quelles extrémités elles se laissent entraîner si rien ne leur résiste. C'est que, dans ce cas, la colère est collective. Or, la même différence se retrouve à chaque instant entre la manière dont la société ressent ces attentats et la façon dont ils affectent les individus; par conséquent, entre la forme in-

dividuelle et la forme sociale du sentiment qu'ils offensent. L'indignation sociale est d'une telle énergie qu'elle n'est très souvent satisfaite que par l'expiation suprême. Pour nous, si la victime est un inconnu ou un indifférent, si l'auteur du crime ne vit pas dans notre entourage et, par suite, ne constitue pas pour nous une menace personnelle, tout en trouvant juste que l'acte soit puni, nous n'en sommes pas assez émus pour éprouver un besoin véritable d'en tirer vengeance. Nous ne ferons pas un pas pour découvrir le cou-

(i) Pour savoir si ce sentiment de respect est plus fort dans une société que dans l'autre, il ne faut pas considérer seulement la violence intrinsèque des mesures qui constituent la répression, mais la place occupée par la peine dans l'échelle pénale. [L'assassinat n'est puni ciue de mort aujourd'hui comme aux siècles derniers.]Mais aujourd'hui, la peine de mort simple a une gravité relative plus grande; car elle constitue le châtimement suprême, tandis qu'autrefois elle pouvait être aggravée. Et puisque ces aggravations ne s'appliquaient pas alors à l'assassinat ordinaire, il en résulte que celui-ci était l'objet d'une moindre réprobation.

96 ÉURKHEIM

pable; nous répugnerons même à le livrer. La chose ne change d'aspect que si l'opinion publique, comme on dit, s'est saisie de l'affaire. Alors, nous devenons plus exigeants et plus actifs. Mais c'est l'opinion qui parle par notre bouche; c'est sous la pression de la collectivité que nous agissons, non en tant qu'individus.

Le plus souvent même, la distance entre l'état social et ses répercussions individuelles est encore plus considérable. Dans le

cas précédent, le sentiment collectif, en s'individualisant, gardait du moins, chez la plupart des sujets, assez de force pour s'opposer aux actes qui l'offensent; l'horreur du sang humain est aujourd'hui assez profondément enracinée dans la généralité des consciences pour prévenir l'éclosion d'idées homicides. Mais le simple détournement, la fraude silencieuse et sans violence sont loin de nous inspirer la même répulsion. Ils ne sont pas très nombreux ceux qui ont des droits d'autrui un respect suffisant pour étouffer dans son germe tout désir de s'enrichir injustement. Ce n'est pas que l'éducation ne développe un certain éloignement pour tout acte contraire à l'équité. Mais quelle distance entre ce sentiment vague, hésitant, toujours prêt aux compromis, et la flétrissure catégorique, sans réserve et sans réticence, dont la société frappe le vol sous toutes ses formes ! Et que dirons-nous de tant d'autres devoirs qui ont encore moins de racines chez l'homme ordinaire, comme celui qui nous ordonne de contribuer >^~pour notre juste part aux dépenses publiques, de ne pas / frauder le fisc, de ne pas chercher à éviter habilement le / ser\àce militaire, d'exécuter loyalement nos contrats, etc., Si, sur tous ces points, la moralité n'était assurée que par \ les sentiments vacillants que contiennent les consciences V moyennes, elle serait singulièrement précaire. ^ C'est donc une erreur fondamentale que de confondre, comme on l'a fait tant de fois, le type collectif d'une société avec le type moyen des individus qui la composent. L'homme moyen est d'une très médiocre moralité. Seules, les maximes les plus essentielles de l'éthique sont gravées en lui avec quelque force, et encore sont-elles loin d'y avoir la précision et l'autorité qu'elles ont dans le type collectif, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société. Cette confusion, que Quételet

a précisément comxtiise, fait de la genèse de la morale un problème incompréhensible. Car, puisque l'individu est

IVa MÉTHODE SOCIOI^OGIQUE 97

en général d'une telle médiocrité, comment une morale \ a-t-elle pu se constituer qui le dépasse à ce point, si elle \ n'exprime que la moyenne des tempéraments individuels?^ Le plus, ne saurait, sans miracle, naître du moins. vSi la conscience commune n'est autre chose que la conscience la plus générale, elle ne peut s'élever au-dessus du niveau vulgaire. Mais alors, d'où viennent ces préceptes élevés et nettement impératifs que la société s'efforce d'inculquer à ses enfants et dont elle impose le respect à ses membres? Ce n'est pas sans raison que les religions et, à leur suite, tant de philosophies considèrent la morale comme ne pouvant avoir toute sa réalité qu'en Dieu. C'est que la pâle et très incomplète esquisse qu'en contiennent les consciences individuelles n'en peut être regardée comme le type original, idéal. Elle fait plutôt l'effet d'une reproduction infidèle et grossière dont le modèle, par suite, doit exister quelque part en dehors des individus. C'est pourquoi, avec son simplisme ordinaire, l'imagination populaire le réalise en Dieu. La science, sans doute, ne saurait s'arrêter à cette conception dont elle n'a même pas à connaître (i). Seulement, si on l'écarté, il ne reste plus d'autre alternative que de laisser la morale en l'air et inexpiquée, ou d'en faire un système d'états collectifs. Ou elle ne vient de rien qui soit donné dans le monde de l'expérience, ou elle vient de la société. Elle ne peut exister que dans une conscience; si ce n'est pas dans celle de l'individu, c'est donc dans celle du groupe. Mais alors il faut admettre que la seconde, loin de se confondre avec la conscience moyenne, la déborde de toutes parts.

{Le Suicide, Alcan, édit., p. 345 à 360).

(i) De même que la science de la physique n'a pas à discuter la croyance en Dieu, créateur du monde physique, la science de la morale n'a pas à connaître de la doctrine qui voit en Dieu le créateur de la morale. La question n'est pas de notre ressort; nous n'avons à nous prononcer pour aucune solution. Les causes secondes sont les seules dont nous ayons à nous occuper.

q8 durkheim

définition' et observatiox des faits socl\ux

Toute investigation scientifique porte sur un groupe déterminé de phénomènes qui répondent à une même définition. La première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question. C'est la première et la plus indispensable condition de toute preuve et de toute vérification; une théorie, en effet, ne peut être contrôlée que si l'on sait reconnaître les faits dont elle doit rendre compte. De plus, puisque c'est par cette définition initiale qu'est constitué l'objet même de la science, celui-ci sera une chose ou non, suivant la manière dont cette définition sera faite.

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. Or, au moment où la recherche va seulement commencer, alors que les faits n'ont encore été soumis à aucune élaboration, les seuls de leurs caractères qui puissent être atteints sont ceux qui se trouvent assez extérieurs

pour être immédiatement visibles. Ceux qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont inconnus à cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit. C'est donc parmi les premiers que doit être cherchée la matière de cette définition fondamentale. D'autre part, il est clair que cette définition devra comprendre, sans exception ni distinction, tous les phénomènes qui présentent également ces mêmes caractères; car nous n'avons aucune raison ni aucun moyen de choisir entre eux. Ces propriétés sont alors tout ce que nous savons du réel; par conséquent, elles doivent déterminer souverainement la manière dont les faits doivent être groupés. Nous ne possédons aucun autre critère qui puisse, même partiellement, suspendre les effets du précédent. D'où la règle suivante : Ne jamais prendre pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes préalablement (i'éfints par certains c^ra<'4ères exiérieurs qui leur

I, A MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 99

sont communs et comprendre dans la même recherche tous ceux qui répondent à cette définition. Par exemple, nous constatons l'existence d'un certain nombre d'actes qui présentent tous ce caractère extérieur que, une fois accomplis, ils déterminent de la part de la société cette réaction particulière qu'on nomme la peine. Nous en faisons un groupe sui generis, auquel nous imposons une rubrique commune; nous appelons crime tout acte puni et nous faisons du crime ainsi défini l'objet d'une science spéciale, la criminologie. 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'indi\adus

consanguins, pour la plupart, les uns des autres et qui sont unis entre eux par des liens juridiques. Nous faisons des faits qui s'y rapportent un groupe particulier, auquel nous donnons un nom particulier; ce sont les phénomènes de la vie domestique. 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. Quand, plus tard, on passera de la famille en général aux différents types familiaux, on appliquera la même règle. Quand on abordera, par exemple, l'étude du clan, ou de la famille maternelle, ou de la famille patriarcale, on commencera par les définir et d'après la même méthode. L'objet de chaque problème, qu'il soit général ou particulier, doit être constitué suivant le même principe.

En procédant de cette manière, le sociologue, dès sa première démarche, prend immédiatement pied dans la réalité. En effet, la façon dont les faits sont ainsi classés ne dépend pas de lui, 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. Par exemple, il est évident que, pour le sens commun, les faits de libre pensée ou les manquements à l'étiquette, si régulièrement et si sévèrement punis dans une multitude de sociétés, ne sont pas regardés comme

B<BLIOTHECA)

100 DURKHEIM

des crimes même par rapport à ces sociétés. 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. Ce n'est pas, sans doute, que le concept vulgaire soit inutile au savant; il sert d'indicateur. Par lui, nous sommes informés qu'il existe quelque part un ensemble de phénomènes qui sont réunis sous une même appellation et qui, par conséquent, doivent vraisemblablement avoir des caractères communs ; même, comme il n'est jamais sans avoir eu quelque contact avec les phénomènes, il nous indique parfois, mais en gros, dans quelle direction ils doivent être recherchés. Mais, comme il est grossièrement formé, il est tout naturel qu'il ne coïncide pas exactement avec le concept scientifique, institué à son occasion (i).

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., il paraît le plus souvent inutile au sociologue d'en donner une définition préalable et rigoureuse. Nous sommes tellement habitués à nous servir de ces mots, qui reviennent à tout instant dans le cours des conversations, qu'il semble inutile de préciser le sens dans lequel nous les prenons. On s'en réfère simplement à la notion commune. Or celle-ci est très souvent ambiguë. Cette ambiguïté fait qu'on réunit sous un même nom et dans une même explication des choses, en réalité, très différentes. De là proviennent

(i) 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

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

d'inextricables confusions. Ainsi, il existe deux sortes d'unions monogamiques : les unes le sont de fait, les autres de droit. Dans les premières, le mari n'a qu'une femme quoique, juridiquement, il puisse en avoir plusieurs; dans les secondes, il lui est légalement interdit d'être polygame. La monogamie de fait se rencontre chez plusieurs espèces animales et dans certaines sociétés inférieures non pas à l'état sporadique, mais avec la même généralité que si elle était imposée par la loi. Quand la peuplade est dispersée sur une vaste surface, la trame sociale est très lâche, et par suite, les individus vivent isolés les uns des autres. Dès lors, chaque homme cherche naturellement à se procurer une femme et une seule, parce que, dans cet état d'isolement, il lui est difficile d'en avoir plusieurs. La monogamie obligatoire, au contraire, ne s'observe que dans les sociétés les plus élevées. Ces deux espèces de sociétés conjugales ont donc une signification très différente, et pourtant le même mot sert à les désigner; car on dit couramment de certains animaux qu'ils sont monogames, quoiqu'il

n'y ait chez eux rien qui ressemble à une obligation juridique. Or M. Spencer, abordant l'étude du mariage, emploie le mot de monogamie, sans le définir, avec son sens usuel et équivoque. Il en résulte que l'évolution du mariage lui paraît présenter une incompréhensible anomalie, puisqu'il croit observer la forme supérieure de l'union sexuelle dès les premières phases du développement historique, alors qu'elle semble plutôt disparaître dans la période intermédiaire pour réapparaître ensuite. Il en conclut qu'il n'y a pas de rapport régulier entre le progrès social en général et l'avancement progressif vers un type parfait de vie familiale. Une définition opportune eût prévenu cette erreur (i).

Dans d'autres cas, on prend bien soin de définir l'objet sur lequel va porter la recherche; mais, au lieu de comprendre dans la définition et de grouper sous la même rubrique tous les phénomènes qui ont les mêmes propriétés extérieures, on fait entre eux un triage. On en choisit

(i) C'est la même absence de définition qui a fait dire parfois que la démocratie se rencontrait également au commencement et à la fin de l'histoire. I[^] vérité, c'est que la démocratie primitive et celle d'aujourd'hui sont très différentes l'une de l'autre.

certaines, sorte d'élite, que l'on regarde comme aj'ant seuls le droit d'avoir ces caractères. Quant aux autres, on les considère comme ayant usurpé ces signes distinctifs et on n'en tient pas compte. Mais il est aisé de prévoir que l'on ne peut obtenir de cette manière qu'une notion subjective et tronquée. Cette élimination, en effet, ne peut être faite que d'après une idée préconçue, puisque, au début de la science, aucune recherche n'a pu encore établir la réalité de cette usurpation, à supposer qu'elle soit possible. Les phénomènes choisis ne peuvent avoir été retenus

que parce qu'ils étaient, plus que les autres, confor-
mes à la conception idéale que l'on se faisait de cette sorte de réalité. Par
exemple, I. Garofalo, au commencement de sa *Criminologie*,
démontre fort bien que le point de départ de cette science doit
être « la notion sociologique du crime (i) ». Seulement, pour
constituer cette notion, il ne compare pas indistinctement tous
les actes qui, dans les différents types sociaux, ont été réprimés
par des peines régulières, mais seulement certains d'entre eux, à
savoir ceux qui offensent la partie moyenne et immuable du sens
moral. Quant aux sentiments moraux qui ont disparu dans la
suite de l'évolution, ils ne lui paraissent pas fondés dans la nature
des choses pour cette raison qu'ils n'ont pas réussi à se mainte-
nir; par suite, les actes qui ont été réputés criminels parce qu'ils
les violaient, lui semblent n'avoir dû cette dénomination qu'à des
circonstances accidentelles et plus ou moins pathologiques. Mais
c'est en vertu d'une conception toute personnelle de la moralité
qu'il procède à cette élimination. Il part de cette idée que l'évolu-
tion morale, prise à sa source même ou dans les environs, roule
toute sorte de scories et d'impuretés qu'elle élimine ensuite pro-
gressivement, et qu'aujourd'hui seulement elle est parvenue à se
débarrasser de tous les éléments adventices qui, primitivement,
en troublaient le cours. Mais ce principe n'est ni un axiome
évident, ni une vérité démontrée; ce n'est qu'une hypothèse, que
rien même ne justifie. Les parties variables du sens moral ne sont
pas moins fondées dans la nature des choses que les parties im-
muables; les variations par lesquelles ont passé les premières té-
moignent seulement que les choses elles-mêmes ont varié.

(i) *Criminologie*, p. 2.

En zoologie, les formes spéciales aux espèces inférieures ne sont pas regardées comme moins naturelles que celles qui se répètent à tous les degrés de l'échelle animale. De même, les actes taxés crimes par les sociétés primitives, et qui ont perdu cette qualification, sont réellement criminels par rapport à ces sociétés, tout comme ceux que nous continuons à réprimer aujourd'hui. Les premiers correspondent aux conditions changeantes de la vie sociale, les seconds aux conditions constantes ; mais les uns ne sont pas plus artificiels que les autres.

Il y a plus : alors même que ces actes auraient indûment revêtu le caractère criminologique, néanmoins ils ne devraient pas être séparés radicalement des autres ; car les formes morbides d'un phénomène ne sont pas d'une autre nature que les formes normales et, par conséquent, il est nécessaire d'observer les premières comme les secondes pour déterminer cette nature. La maladie ne s'oppose pas à la santé ; ce sont deux variétés du même genre et qui s'éclairent mutuellement. C'est une règle depuis longtemps reconnue et pratiquée en biologie comme en psychologie et que le sociologue n'est pas moins tenu de respecter. A moins d'admettre qu'un même phénomène puisse être dû tantôt à une cause et tantôt à une autre, c'est-à-dire à moins de nier le principe de causalité, les causes qui impriment à un acte, mais d'une manière anormale, le signe distinctif du crime, ne sauraient différer en espèce de celles qui produisent normalement le même effet ; elles s'en distinguent seulement en degré ou parce qu'elles n'agissent pas dans le même ensemble de circonstances. Le crime anormal est donc encore un crime et doit, par suite, entrer dans la définition du crime. Aussi qu'arrive-t-il ? C'est que M. (^ârofalo prend pour le genre ce qui n'est que l'espèce ou même une simple variété. Les faits auxquels s'applique sa formule de la

criminalité ne représentent qu'une infinie minorité parmi ceux qu'elle devrait comprendre; car elle ne convient ni aux crimes religieux, ni aux crimes contre l'étiquette, le cérémonial, la tradition, etc., qui, s'ils ont disparu de nos Codes modernes, remplissent, au contraire, presque tout le droit pénal des sociétés antérieures.

C'est la même faute de méthode qui fait que certains observateurs refusent aux sauvages toute espèce de mora-

lité (i). Ils partent de cette idée que notre morale est la morale; or il est évident qu'elle est inconnue des peuples primitifs ou qu'elle n'y existe qu'à l'état rudimentaire. Mais cette définition est arbitraire. Appliquons notre règle et tout change. Pour décider si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité; ce signe consiste dans une sanction répressive diffuse, c'est-à-dire dans un blâme de l'opinion publique qui venge toute violation du précepte. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un fait qui présente ce caractère, nous n'avons pas le droit de lui dénier la qualification de moral; car c'est la preuve qu'il est de même nature que les autres faits moraux. Or, non seulement des règles de ce genre se rencontrent dans les sociétés inférieures, mais elles y sont plus nombreuses que chez les civilisés. Une multitude d'actes qui, actuellement, sont abandonnés à la libre appréciation des individus, sont alors imposés obligatoirement. On voit à quelles erreurs on est entraîné soit quand on ne définit pas, soit quand on définit mal.

Mais, dira-t-on, définir les phénomènes par leurs caractères apparents, n'est-ce pas attribuer aux propriétés superficielles une sorte de prépondérance sur les attributs fondamentaux; n'est-ce

pas, par un véritable renversement de l'ordre logique, faire reposer les choses sur leurs sommets, et non pas sur leurs bases ? C'est ainsi que, quand on définit le crime par la peine, on s'expose presque inévitablement à être accusé de vouloir dériver le crime de la peine ou, suivant une citation bien connue, de voir dans l'échafaud la source de la honte, non dans l'acte expié. Mais le reproche repose sur une confusion. 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

(i) V. lyUBBOCK, Les Origines de la civilisation, cli. vm. — ■ Plus généralement encore, on dit, non moins faussement, que les religions anciennes sont amORAles ou immORAles. I<a vérité est qu'elles ont leur morale à elles.

I,A. METHODE SOCIOI<OGlQUE Io5

les exprime. Mais elle ne les explique pas pour autant; elle fournit seulement le premier point d'appui nécessaire à nos explications. Non certes, q^ n'est pas la peine qui fait le crime, mais c'est par elle qu'il se révèle extérieurement à nous et c'est d'elle, par conséquent, qu'il faut partir si nous voulons arriver à le comprendre.

L'objection ne serait fondée que si ses caractères extérieurs étaient en même temps accidentels, c'est-à-dire s'^s n'étaient pas liés aux propriétés fondamentales, ^ans ces conditions, en effet, la science, après les avoir signalés, n'aurait aucun moyen d'aller

plus loin; elle ne pourrait descendre plus bas dans la réalité, puisqu'il n'y aurait aucun rapport entre la surface et le fond<' 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. Si un groupe donné d'actes présente également cette particularité qu'une sanction pénale y est attachée, c'est qu'il existe un lien intime entre la peine et les attributs constitutifs de ces actes. Par conséquent, si superficielles qu'elles soient, 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.

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. Elle 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

100 DURKHEIM

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. Le point de départ de la science ou connaissance spéculative ne saurait donc être autre que celui de la connaissance vulgaire ou pratique. C'est seulement au delà, dans la manière dont cette matière commune est ensuite élaborée, que les divergences commencent.

Mais la sensation est facilement subjective. Aussi est-il de règle dans les sciences naturelles d'écarter les données sensibles qui risquent d'être trop personnelles à l'observateur pour retenir exclusivement celles qui présentent un suffisant degré d'objectivité. C'est ainsi que le physicien substitue aux vagues impressions que produisent la température ou l'électricité la représentation visuelle des oscillations du thermomètre ou de l'électromètre. Le sociologue est tenu aux mêmes précautions. Les caractères extérieurs en fonction desquels il définit l'objet de ses recherches doivent être aussi objectifs que possible.

On peut poser en principe que les faits sociaux sont d'autant plus susceptibles d'être objectivement représentés qu'ils sont plus complètement dégagés des faits individuels qui les manifestent.

En effet, une sensation est d'autant plus objective que l'objet auquel elle se rapporte a plus de fixité; car la condition de toute objectivité, c'est l'existence d'un point de repère, constant et identique, auquel la représentation peut être rapportée et qui permet d'éliminer tout ce qu'elle a de variable, partant de subjectif. Si les seuls points de repère qui sont donnés sont eux-mêmes variables, s'ils sont perpétuellement divers par rapport à eux-mêmes, toute commune mesure fait défaut et nous n'avons

aucun moyen de distinguer dans nos impressions ce qui dépend du dehors, et ce qui leur vient de nous. Or, la vie sociale, tant qu'elle n'est pas arrivée à s'isoler des événements particuliers qui l'incarnent pour se constituer à part, a justement cette propriété, car, comme ces événements, n'ont pas la même physionomie d'une fois à l'autre, d'un instant à l'autre, et qu'elle en est inséparable, ils lui communiquent leur mobilité. Elle consiste alors en libres courants qui sont perpétuellement en voie de transformation et que le regard de l'observateur ne parvient pas à

LA MÉTHODE S(DOL(^GIQUII 107

fixer. C'est dire que ce côté n'est pas celui par où le savant peut aborder l'étude de la réalité sociale. Mais nous savons qu'elle présente cette particularité que, sans cesser d'être elle-même, elle est susceptible de se cristalliser. En dehors des actes individuels qu'elles suscitent, les habitudes collectives s'expriment sous des formes définies, règles juridiques, morales, dictons populaires, faits de structure sociale, etc. Comme ces formes existent d'une manière permanente, qu'elles ne changent pas avec les diverses applications qui en sont faites, elles constituent un objet fixe, un étalon constant qui est toujours à la portée de l'observateur et qui ne laisse pas de place aux impressions subjectives et aux observations personnelles. Une règle du droit est ce qu'elle est et il n'y a pas deux manières de la percevoir. Puisque, d'un autre côté, ces pratiques ne sont que de la vie sociale consolidée, il est légitime, sauf indications contraires (i), d'étudier celle-ci à travers celles-là.

Quand, donc, le sociologue entreprend d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux, il doit s'efforcer de les considérer par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations in-

dividuelles. C'est en vertu de ce principe que nous avons étudié la solidarité sociale, ses formes diverses et leur évolution à travers le système des règles juridiques qui les expriment (2): De même, si l'on essaie de distinguer et de classer les différents types familiaux d'après les descriptions littéraires que nous en donnent les voyageurs et, parfois, les historiens, on s'expose à confondre les espèces les plus différentes, à rapprocher les types les plus éloignés. 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 (3). Veut-on classer les différentes sortes de crimes? on s'efforcera de reconstituer les manières de vivre, les coutumes professionnelles usitées.

^moi

(i) Il faudrait, par exemple, avoir des raisons de croire que, à un ornement donné, le droit n'exprime plus l'état véritable des relations sociales, pour que cette substitution ne fût pas légitime.

(2) V. Division du Travail social, 1. I.

(3) Cf. notre Introduction à la Sociologie de la famille, in Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, année 1880.

108 DURKHEIM

dans les différents inondes du crime, et on reconnaîtra autant de types criminologiques que cette organisation présente de formes différentes. Pour atteindre les mœurs, les croyances populaires, on s'adressera aux proverbes, aux dictons qui les expriment. Sans doute, en procédant ainsi, on laisse provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collec-

tive, et cependant, si changeante qu'elle soit, on n'a pas le droit d'en postuler a priori rinintelligibiUté. Mais si l'on veut suivre une voie méthodique, il faut établir les premières assises de la science Sur un terrain ferme et non sur un sable mouvant. Il faut aborder le règne social par les endroits où il offre le plus prise à l'investigation scientifique. C'est seulement ensuite qu'H sera possible de pousser plus loin la recherche, et, par des travaux d'approche progressifs, d'enserrer peu à peu cette réalité fuyante dont l'esprit humain me pourra jamais, peut-être, se saisir complètement.

(Les Règles de laméthodesociologique. Alcan.édit., p. ^^k^S).

L'USAGE DE LA MÉTHODE COMPARATIVE EN SOCIOLOGIE

La méthode des variations concomitantes ne nous oblige ni a des énumérations incomplètes, ni à de ces obsen-ations superficielles. Pour qu'elle donne des résultats, quelques faits suffiâsent. Dès qu'on a prouvé que, dans un certain nombre de cas, deux phénomènes varient l'un comme l'autre, on peut être certain qu'on se trouve en présence d'une loi. N'aj^ant pas besoin d'être nombreux, les documents peuvent être choisis et, de plus, étudiés de près par le sociologue qui les emploie. Il pourra donc et, par suite, il devra prendre pour matière principale de ses inductions les sociétés dont les croyances, les traditions, les mœurs, le droit ont pris corps en des monuments écrits et authentiques. Sans doute il ne dédaignera pas les renseignements de l'ethnographie (il n'est pas de faits qui puissent être dédaignés par le savant),

mais il les mettra à leur vraie place. Au lieu d'en faire le centre de gravité de ses recherches, il ne les utilisera en général que comme complément de ceux qu'il doit à l'histoire ou, tout au moins, il s'efforcera de les confirmer par ces

I, A MÉTHODE SOCIOLOGIQUE 109

derniers. Non seulement il circonscrira ainsi avec plus de discernement l'étendue de ses comparaisons, mais il les conduira avec plus de critique ; car par cela même qu'il s'attachera à un ordre restreint de faits, il pourra les contrôler avec plus de soin. Sans doute, il n'a pas à refaire l'œuvre des historiens; mais il ne peut pas non plus recevoir passivement et de toutes mains les informations dont il se sert.

Mais il ne faut pas croire que la sociologie soit dans un état de sensible infériorité vis-à-vis des autres sciences parce qu'elle ne peut guère se servir que d'un seul procédé expérimental. Cet inconvénient est, en effet, compensé par la richesse des variations qui s'offrent spontanément aux comparaisons du sociologue et dont on ne trouve aucun exemple dans les autres règnes de la nature. Les changements qui ont lieu dans un organisme au cours d'une existence individuelle sont peu nombreux et très restreints ; ceux qu'on peut provoquer artificiellement sans détruire la vie sont eux-mêmes compris dans d'étroites limites. Il est vrai qu'il s'en est produit de plus importants dans la suite de l'évolution zoologique, mais ils n'ont laissé d'eux-mêmes que de rares et obscurs vestiges, et il est encore plus difficile de retrouver les conditions qui les ont déterminés. Au contraire, la vie sociale est une suite ininterrompue de transformations, parallèles à d'autres transformations dans les conditions de l'existence collective; et nous n'avons pas seulement à notre disposition celles qui se rap-

portent à une époque récente, mais un grand nombre de celles par lesquelles ont passé les peuples disparus sont parvenues jusqu'à nous. Malgré ses lacunes, l'histoire de l'humanité est autrement claire et complète que celle des espèces animales. De plus, il existe une multitude de phénomènes sociaux qui se produisent dans toute l'étendue de la société, mais qui prennent des formes diverses selon les régions, les professions, les confessions, etc. Tels sont, par exemple, le crime, le suicide, la natalité, la nuptialité, l'épargne, etc. De la diversité de ces milieux spéciaux résultent, pour chacun de ces ordres de faits, de nouvelles séries de variations, en dehors de celles que produit l'évolution historique. Si donc le sociologue ne peut pas employer avec une égale efficacité tous les procédés de la recherche expérimentale, l'unique

HIO DURKHEIM

méthode, dont il doit presque se" servir à l'exclusion des autres, peut, dans ses mains, être très féconde, car il a, l'our la mettre en œuvre, d'incomparables ressources.

Mais elle ne produit les résultats qu'elle comporte que si elle est pratiquée avec rigueur. On ne prouve rien quand, comme il arrive si souvent, on se contente de faire voir par des exemples plus ou moins nombreux que, dans des cas épars, les faits ont varié comme le veut l'hypothèse. De ces concordances sporadiques et fragmentaires on ne peut tirer aucune conclusion générale. Illustrer une idée n'est pas la démontrer. Ce cju'il faut, c'est comparer non des variations isolées, mais des séries de variations, régulièrement constituées, dont les termes se relient les uns aux autres par une gradation aussi continue que possible, et qui, de plus, soient d'une sufBsante étendue. Car les variations d'un phénomène ne pennettent d'en induire la loi que si elles expriment

clairement la manière dont il se développe dans des circonstances données. Or, pour cela, il faut qu'il y ait entre elles la même suite qu'entre les moments divers d'une même évolution naturelle, et, en outre, que cette évolution qu'elles figurent soit assez prolongée pour que le sens n'en soit pas douteux.

Mais la manière dont doivent être formées ces séries diffère selon les cas. Elles peuvent comprendre des faits empruntés ou à une seule et unique société — ou à plusieurs sociétés de même espèce — ou à plusieurs espèces sociales distinctes.

Le premier procédé peut suffire, à la rigueur, quand il s'agit de faits d'une grande généralité et sur lesquels nous avons des informations statistiques assez étendues et variées. Par exemple, en rapprochant la courbe qui exprime la marche du suicide pendant une période de temps suffisamment longue, des variations que présente le même phénomène suivant les provinces, les classes, les habitats ruraux ou urbains, les sexes, les âges, l'état civil, etc., on peut arriver, même sans étendre ses recherches au delà d'un seul pays, à établir de véritables lois, quoiqu'il soit toujours préférable de confirmer ces résultats par d'autres observations faites sur d'autres peuples de la même espèce. Mais on ne peut se contenter de comparaisons aussi imitées que quand on étudie quelqu'un de ces courants sociaux qui sont répandus dans toute la société, tout en variant

I, LA METHODE SOCIOLOGIQUE III

d'un point à l'autre. Quand, au contraire, il s'agit d'une institution, d'une règle juridique ou morale, d'une coutume organisée,

qui est la même et fonctionne de la même manière sur toute l'étendue du pays et qui ne change que dans le temps, on ne peut se renfermer dans l'étude d'un seul peuple ; car, alors, on n'aurait pour matière de la preuve qu'un seul couple de courbes parallèles, à savoir celles qui expriment la marche historique du phénomène considéré et de la cause conjecturée, mais dans cette seule et unique société. Sans doute, même ce seul parallélisme, s'il est constant, est déjà un fait considérable, mais il ne saurait, à lui seul, constituer une démonstration.

En faisant entrer en ligne de compte plusieurs peuples de même espèce, on dispose déjà d'un champ de comparaison plus étendu. D'abord, on peut confronter l'histoire de l'un avec celle des autres et voir si, chez chacun d'eux pris à part, le même phénomène évolue dans le temps en fonction des mêmes conditions. Puis on peut établir des comparaisons entre ces divers développements. Par exemple, on déterminera la forme que le fait étudié prend chez ces différentes sociétés au moment où il parvient à son apogée. Comme, tout en appartenant au même type, elles sont pourtant des individualités distinctes, - cette forme n'est pas partout la même; elle est plus ou moins accusée', suivant les cas. On aura ainsi une nouvelle série de variations qu'on rapprochera de celles que présente, au même moment et dans chacun de ces pays, la condition présumée. Ainsi, après avoir suivi l'évolution de la famille patriarcale à travers l'histoire de Rome, d'Athènes, de Sparte, on classera ces mêmes cités suivant le degré maximum de développement qu'atteint chez chacune d'elles ce type familial et on verra ensuite si, par rapport à l'état du milieu social dont il paraît dépendre d'après la première expérience, elles se classent encore de la même manière.

Mais cette méthode elle-même ne peut guère se suffire. Elle ne s'applique, en effet, qu'aux phénomènes qui ont pris naissance pendant la vie des peuples comparés. Or, une société ne crée pas de toutes pièces son organisation; elle la reçoit, en partie, toute faite de celles qui l'ont précédée. Ce qui lui est ainsi transmis n'est, au cours de son histoire, le produit d'aucun développement, par conséquent

ne peut être expliqué si l'on ne sort pas des limites de l'espèce dont elle fait partie. Seules, les additions qui se surajoutent à ce fond primitif et le transforment peuvent être traitées de cette manière. Mais, plus on s'élève dans l'échelle sociale, plus les caractères acquis par chaque peuple sont peu de chose à côté des caractères transmis. C'est, d'ailleurs, la condition de tout progrès. Ainsi, les éléments nouveaux que nous avons introduits dans le droit domestique, le droit de propriété, la morale, depuis le commencement de notre histoire, sont relativement peu nombreux et peu importants, comparés à ceux que le passé nous a légués. Les nouveautés qui se produisent ainsi ne sauraient donc se comprendre si l'on n'a pas étudié d'abord ces phénomènes plus fondamentaux qui en sont les racines et ils ne peuvent être étudiés qu'à l'aide de comparaisons beaucoup plus étendues. 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.

Par conséquent, pour rendre compte d'une institution sociale, appartenant à une espèce déterminée, on comparera les formes

différentes qu'elle présente, non seulement chez les peuples de cette espèce, mais dans toutes les espèces antérieures. S'agit-il, par exemple, de l'organisation domestique ? On constituera d'abord le type le plus rudimentaire qui ait jamais existé, pour suivre ensuite pas à pas la manière dont il s'est progressivement compliqué. Cette méthode, que l'on pourrait appeler génétique, donnerait d'un seul coup l'analyse et la synthèse du phénomène. Car, d'une part, elle nous montrerait à l'état dissocié les éléments qui le composent, par cela seul qu'elle nous les ferait voir se surajoutant successivement les uns aux autres et, en même temps, grâce à ce large champ de comparaison, elle serait beaucoup mieux en état de déterminer les conditions dont dépendent leur formation et leur association. Par conséquent, on ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales. La sociologie comparée n'est pas une branche particulière

I, LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE II 3

de la sociologie; c'est la sociologie même, en tant qu'elle cesse d'être purement descriptive et aspire à rendre compte des faits.

Au cours de ces comparaisons étendues, se commet souvent une erreur qui en fausse les résultats. Parfois, pour juger du sens dans lequel se développent les événements sociaux, il est arrivé qu'on a simplement comparé ce qui se passe au déclin de chaque espèce avec ce qui se produit au début de l'espèce suivante. En procédant ainsi, on a cru pouvoir dire, par exemple, que l'affaiblissement des croyances religieuses et de tout traditionalisme ne pouvait jamais être qu'un phénomène passager de la vie des peuples, parce qu'il n'apparaît que pendant la dernière période de leur existence pour cesser dès qu'une évolution nouvelle re-

commence. Mais, avec une telle méthode, on est exposé à prendre pour la marche régulière et nécessaire du progrès ce qui est l'effet d'une tout autre cause. En effet, l'état où se trouve une société jeune n'est pas le simple prolongement de l'état où étaient parvenues, à la fin de leur carrière, les sociétés qu'elle remplace, mais provient en partie de cette jeunesse même qui empêche les produits des expériences faites par les peuples antérieurs d'être tous immédiatement assimilables et utilisables. C'est ainsi que l'enfant reçoit de ses parents des facultés et des prédispositions qui n'entrent en jeu que tardivement dans sa vie. Il est donc possible, pour reprendre le même exemple, que ce retour du traditionalisme que l'on observe au début de chaque histoire soit dû non à ce fait qu'un recul du même phénomène ne peut jamais être que transitoire, mais aux conditions spéciales où se trouve placée toute société qui commence. La comparaison ne peut être démonstrative que si l'on élimine ce facteur de l'âge qui la trouble ; pour y arriver, il suffira de considérer les sociétés que l'on compare à la même période de leur développement. Ainsi, pour savoir dans quel sens évolue un phénomène social, on comparera ce qu'il est pendant la jeunesse de chaque espèce avec ce qu'il devient pendant la jeunesse de l'espèce suivante, et suivant que, de l'une de ces étapes à l'autre, il présentera plus, moins ou autant d'intensité, on dira qu'il progresse, recule ou se maintient.

{Les Règles de la méthode sociologique, A\ca.n, èa., 'p. 163 à 171).

ii4 DURKHEIM

Le milieu social facteur de l'explication sociologique

L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social

interne.

Il est même possible de préciser davantage. En effet, les éléments qui composent ce milieu sont de deux sortes : il y a les choses et les personnes. Parmi les choses, il faut comprendre, outre les objets matériels qui sont incorporés à la société, les produits de l'activité sociale antérieure, le droit constitué, les mœurs établies, les monuments littéraires, artistiques, etc. 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. Il y a, assurément, lieu d'en tenir compte dans les explications que l'on tente. Ils pèsent, en effet, d'un certain poids sur l'évolution sociale dont la vitesse et la direction même varient suivant ce qu'ils sont; mais ils n'ont rien de ce qui est nécessaire pour la mettre en branle. Ils sont la matière à laquelle s'appliquent les forces vives de la société, mais ils ne dégagent par eux-mêmes aucune force vive. Reste donc, comme facteur actif, le milieu proprement humain.

L'effort principal du sociologue devra donc tendre à découvrir les différentes propriétés de ce milieu qui sont susceptibles d'exercer une action sur le cours des phénomènes sociaux. Jusqu'à présent, nous avons trouvé deux séries de caractères qui répondent d'une manière éminente à cette condition; c'est le nombre des unités sociales ou, comme nous avons dit aussi, le volume de la société, et le degré de concentration de la masse, ou ce que nous avons appelé la densité dynamique. Par ce dernier mot, il faut entendre non pas le resserrement purement matériel de l'agrégat qui ne peut avoir d'effet si les individus ou plutôt les groupes d'individus restent séparés par des vides moraux, mais le resserrement moral dont le précédent n'est que l'auxiliaire et, as-

sez généralement, la conséquence. La densité dynamique peut se définir, à volume égal, en fonction du nombre des individus qui sont effectivement en relations non pas seulement con^merciales,

I, A METHODE SOCIOI^OGIQUE II 5

mais morales; c'est-à-dire, qui non seulement échangent des services ou se font concurrence, mais vivent d'une vie commune. Car, comme les rapports purement économiques laissent les hommes en dehors les uns des autres, on peut en avoir de très suivis sans participer pour cela à la même existence collective. Les affaires qui se nouent par-dessus les frontières qui séparent les peuples ne font pas que ces frontières n'existent pas. Or, la vie commune ne peut être affectée que par le nombre de ceux qui y collaborent efficacement. C'est pourquoi ce qui exprime le mieux la densité dynamique d'un peuple, c'est le degré de coalescence des segments sociaux. Car si chaque agrégat partiel forme un tout, une individualité distincte, séparée des autres par une barrière, c'est que l'action de ses mem' res, en général, y reste localisée; si, au contraire, ces sociétés partielles sont toutes confondues au sein de la société totale ou tendent à s'y confondre, c'est que, dans la même mesure, le cercle de la vie sociale s'est étendu.

Quant à la densité matérielle — si, du moins, on entend par là non pas seulement le nombre des habitants par unité de surface, mais le dév^eloppement des voies de communication et de transmission — elle marche, d'ordinaire, du même pas que la densité dynamique, et en général, peut servir à la mesurer. Car si les différentes parties de la population tendent à se rapprocher, il est inévitable qu'elles se frayent des voies qui permettent ce rapprochement, et, d'un autre côté, des relations ne peuvent s'établir

entre des points distants de la masse sociale que si cette distance n'est pas un obstacle, c'est-à-dire, est, en fait, supprimée. Cependant il y a des exceptions (i) et on s'exposerait à de sérieuses erreurs si l'on jugeait toujours de la concentration morale d'une société d'après le degré de concentration matérielle qu'elle présente. Les routes, les lignes ferrées, etc., peuvent servir au mouvement des affaires plus qu'à la fusion des populations, qu'elles n'expriment alors que très imparfaitement. C'est le cas de l'Angle-

(i) Nous avons eu le tort, dans notre Division du travail, de trop présenter la densité matérielle comme l'expression exacte de la densité dynamique. Toutefois, la substitution de la première à la seconde est absolument légitime pour tout ce qui concerne les effets économiques de celle-ci, par exemple la division du travail comme fait purement économique.

II6 DURKHEIM

terre dont la densité matérielle est supérieure à celle de la France, et où, pourtant, la coalescence des segments est beaucoup moins avancée, comme le prouve la persistance de l'esprit local et de la vie régionale.

Nous avons montré ailleurs comment tout accroissement dans le volume et dans la densité dynamique des sociétés, en rendant la vie sociale plus intense, en étendant l'horizon que chaque individu embrasse par sa pensée et emplit de son action, modifie profondément les conditions fondamentales de l'existence collective. Nous n'avons pas à revenir sur l'application que nous avons faite alors de ce principe. Ajoutons seulement qu'il nous a servi à traiter non pas seulement la question encore très générale qui faisait

l'objet de cette étude, mais beaucoup d'autres problèmes plus spéciaux, et que nous avons pu en vérifier ainsi l'exactitude par un nombre déjà respectable d'expériences. Toutefois, il s'en faut que nous croyions avoir trouvé toutes les particularités du milieu social qui sont susceptibles de jouer un rôle dans l'explication des faits sociaux. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que ce sont les seules que nous ayons aperçues et que nous n'avons pas été amené à en rechercher d'autres.

Mais cette espèce de prépondérance que nous attribuons au milieu social, et plus particulièrement, au milieu humain, n'implique pas qu'il faille y voir une sorte de fait ultime et absolu au delà duquel il n'y ait pas lieu de remonter. Il est évident, au contraire, que l'état où il se trouve à chaque moment de l'histoire dépend lui-même de causes sociales, dont les unes sont inhérentes à la société elle-même, tandis que les autres tiennent aux actions et aux réactions qui s'échangent entre cette société et ses voisines. D'ailleurs, la science ne connaît pas de causes premières, au sens absolu du mot. Pour elle, un fait est primaire simplement quand il est assez général pour expliquer un grand nombre d'autres faits. Or, le milieu social est certainement un facteur de ce genre; car les changements qui s'y produisent, quelles qu'en soient les causes, se répercutent dans toutes les directions de l'organisme social et ne peuvent manquer d'en affecter plus ou moins toutes les fonctions.

Ce que nous venons de dire du milieu général de la société peut se répéter des milieux spéciaux à chacun des

groupes particuliers qu'elle renferme. Par exemple, selon que la famille sera plus ou moins volumineuse, plus ou moins repliée sur elle-même, la vie domestique sera tout autre. De même, si les corporations professionnelles se reconstituent de manière à ce que chacune d'elles soit ramifiée sur toute l'étendue du territoire au lieu de rester enfermée, comme jadis, dans les limites d'une cité, l'action qu'elles exerceront sera très différente de celle qu'elles exercèrent autrefois. Plus généralement, la vie professionnelle sera tout autre suivant que le milieu propre à chaque profession sera fortement constitué ou que la trame en sera lâche, comme elle est aujourd'hui. Toutefois, l'action de ces milieux particuliers ne saurait avoir l'importance du milieu général; car ils sont soumis eux-mêmes à l'influence de ce dernier. C'est toujours à celui-ci qu'il en faut revenir. C'est la pression qu'il exerce sur ces groupes partiels qui fait varier leur constitution.

Cette conception du milieu social comme facteur déterminant de l'évolution collective est de la plus haute importance. Car, si on la rejette, la sociologie est dans l'impossibilité d'établir aucun rapport de causalité.

En effet, cet ordre de causes écarté, il n'y a pas de conditions concomitantes dont puissent dépendre les phénomènes sociaux; car si le milieu social externe, c'est-à-dire celui qui est formé par les sociétés ambiantes, est susceptible d'avoir quelque action, ce n'est guère que sur les fonctions qui ont pour objet l'attaque et la défense et, de plus, il ne peut faire sentir son influence que par l'intermédiaire du milieu social interne. Les principales causes du développement historique ne se trouveraient pas parmi les circonstances; elles seraient toutes dans le passé. Elles feraient elles-mêmes partie de ce développement dont elles constitue-

raient simplement des phases plus anciennes. Les événements actuels de la vie sociale dériveraient non de l'état actuel de la société, mais des événements antérieurs, des précédents historiques, et les explications sociologiques consisteraient exclusivement à rattacher le présent au passé.

Il peut sembler, il est vrai, que ce soit suffisant. Ne dit-on pas couramment que l'histoire a précisément pour objet d'enchaîner les événements selon leur ordre de succession? Mais il est impossible de concevoir comment l'êts^t

118 DLTRKHEIM

OÙ la civilisation se trouve parvenue à un moment donné pourrait être la cause déterminante de l'état qui suit. Les étapes que parcourt successivement l'humanité ne s'engendrent pas les unes aux autres. On comprend bien que les progrès réalisés à une époque déterminée dans l'ordre juridique, économique, politique, etc., rendent possibles de nouveaux progrès, mais en quoi les prédéterminent-ils? Ils sont un point de départ qui permet d'aller plus loin; mais qu'est-ce qui nous incite à aller plus loin? Il faudrait admettre alors une tendance interne qui pousse l'humanité à dépasser sans cesse les résultats acquis, soit pour se réaliser complètement, soit pour accroître son bonheur, et l'objet de la sociologie serait de retrouver l'ordre selon lequel s'est développée cette tendance. Mais, sans revenir sur les difficultés qu'implique une pareille hypothèse, en tout cas, la loi qui exprime ce développement ne saurait avoir rien de causal. Un rapport de causalité, en effet, ne peut s'établir qu'entre deux faits donnés; or cette tendance, qui est censée être la cause de ce développement, n'est pas donnée; elle n'est que postulée et construite par l'esprit d'après les effets qu'on lui attribue. C'est une sorte de faculté mo-

trice que nous imaginons sous le mouvement, pour en rendre compte; mais la cause' efficiente d'un mouvement ne peut être qu'un autre mouvement, non une virtualité de ce genre. Tout ce que noiis atteignons donc expérimentalement en l'espèce, c'est une suite de changements entre lesquels il n'existe pas de lien causal. L'état antécédent ne produit pas le conséquent, mais le rapport entre eux est exclusivement chronologique. Aussi, dans ces conditions, toute prévision scientifique est-elle impossible. Nous pouvons bien dire comment les choses se sont succédé jusqu'à présent, non dans quel ordre elles se succéderont désormais, parce que la cause dont elles sont censées dépendre n'est pas scientifiquement déterminée ni déterminable. D'ordinaire, il est vrai, on admet que l'évolution se poursuivra dans le même sens que par le passé, mais c'est en vertu d'un simple postulat. Rien ne nous assure que les faits réalisés expriment assez complètement la nature de cette tendance pour qu'on puisse préjuger le terme auquel elle aspire d'après ceux par lesquels elle a successivement passé. Pourquoi même la direction qu'elle suit et qu'elle imprime serait-elle rectihgne ?

r,A METHODE SOCIOI^OGIQUE II9

Voilà pourquoi, en fait, le nombre des relations causales établies par les sociologues se trouve être si restreint. A quelques exceptions près, dont Montesquieu est le plus illustre exemple, l'ancienne philosophie de l'histoire s'est uniquement attachée à découvrir le sens général dans lequel s'oriente l'humanité sans chercher à relier les phases de cette évolution à aucune condition concomitante. Quelques grands services que Comte ait rendus à la philosophie sociale, les termes dans lesquels il pose le problème sociologique ne diffèrent pas des précédents. Aussi sa fa-

meuse loi des trois états n'a-t-elle rien d'un rapport de causalité; fiit-elle exacte, elle n'est et ne peut être qu'empirique. C'est un coup d'œiï sommaire sur l'histoire écoulée du genre humain. C'est tout à fait arbitrairement Cjue Comte considère le troisième état comme l'état définitif de l'humanité. Oui nous dit qu'il n'en surgira pas un autre dans l'avenir? Enfin, la loi qui domiue la sociologie de M. Spencer ne paraît pas être d'une autre nature. Fût-il vrai que nous tendons actuellement à chercher notre bonheur dans une civilisation industrielle, rien n'assure que, dans la suite, nous ne le chercherons pas ailleurs. Or, ce qui fait Ip, généralité et la persistance de cette méthode, c'est qu'on a vu le plus souvent dans le milieu .social un moyen par lequel le progrès .se réali.se, non la cause qui le déteinnine.

D'un autre côté, c'est également par rapport à ce même milieu que se doit mesurer la valeur utile ou, comme nous avons dit, la fonction des phénomènes sociaux. Parmi les changements dont il est la cause, ceux-là servent qui sont en rapport avec l'état où il se trouve, puisqu'il est la condition essentielle de l'existence collective. A ce point de vue encore, la conception que nous venons d'exposer est, croyons-nous, fondamentale; car, seule, elle permet d'expliquer comment le caractère utile des phénomènes sociaux peut varier sans pourtant dépendre d'arrangements arbitraires. Si, en effet, on se représente l'évolution historique comme mue par une sorte de vis a tergo qui pousse les hommes en avant, puisqu'une tendance motrice ne peut avoir qu'un but et qu'un seul, il ne peut y avoir cju'un point de repère par rapport auquel on calcule l'utilité ou la nocivité des phénomènes sociaux. Il en résulte qu'il n'existe et ne peut exister qu'un seul type d'organisation

sociale qui convienne parfaitement à l'humanité, et que les différentes sociétés historiques ne sont que des approximations successives de cet unique modèle. Il n'est pas nécessaire de montrer combien un pareil simplisme est aujourd'hui inconciliable avec la variété et la complexité reconnues des formes sociales. Si, au contraire, la convenance ou la disconvenance des institutions ne peut s'établir que par rapport à un milieu donné, comme ces milieux sont divers, il y a dès lors une diversité de points de repère et par suite de types qui, tout en étant qualitativement distincts les uns des autres, sont tous également fondés dans la nature des milieux sociaux.

La question que nous venons de traiter est donc étroitement connexe de celle qui a trait à la constitution des types sociaux. S'il y a des espèces sociales c'est que la vie collective dépend avant tout de conditions concomitantes qui présentent une certaine diversité. Si, au contraire, les principales causes des événements sociaux étaient toutes dans le passé, chaque peuple ne serait plus que le prolongement de celui qui l'a précédé et les différentes sociétés perdraient leur individualité pour ne plus devenir que des moments divers d'un seul et même développement. Puisque, d'autre part, la constitution du milieu social résulte du mode de composition des agrégats sociaux, que même ces deux expressions sont, au fond, synonymes, nous avons maintenant la preuve qu'il n'y a pas de caractères plus essentiels que ceux que nous avons assignés comme base à la classification sociologique.

Enfin, on doit comprendre maintenant, mieux que précédemment, combien il serait injuste de s'appuyer sur ces mots de conditions extérieures et de milieu, pour accuser notre méthode de chercher les sources de la vie en dehors du vivant. Tout au

contraire, les considérations qu'on vient de lire se ramènent à cette idée que les causes des phénomènes sociaux sont internes à la société. C'est bien plutôt à la théorie qui fait dériver la société de l'individu qu'on pourrait justement reprocher de chercher à tirer le dedans du dehors, puisqu'elle explique l'être social par autre chose que. lui-même, et le plus du moins, puisqu'elle entreprend de déduire le tout de la partie. Les principes qui précèdent mécomiaissent si peu le caractère spontané de tout vivant que, si on les apphque à la biologie

L,A MÉTHODE SOCIOI,OGIQUE

et à la psychologie, on devra admettre que la vie individuelle, elle aussi, s'élabore tout entière à l'intérieur de l'individu.

[Les Règles de la méthode sociologique, Alcan, éd. p. 138a t 48).

<^^^ a^9^ i-wV, . <?j/- (y '^ -y^o fi'WS) y^-<-- ^ " ~~)

/^ -T. <sy*- a ' / ^ «^ «T c^' *^ ^

AUTOGRAPHE DE M. E. DURKHEIJ

LE PROBLÈME DE LA DIVISION DU TRAVAIL

CI l'on a souvent fait consister dans le seul échange les relations sociales auxquelles donne naissance la division du travail, c'est pour avoir méconnu ce que l'échange implique et ce qui en résulte. Il suppose que deux êtres dépendent mutuellement l'un de

l'autre, parce qu'ils sont l'un et l'autre incomplets, et i- ne fait que traduire au dehors cette mutuelle dépendance. Il n'est donc que l'expression superficielle d'un état interne et plus profond. Précisément parce que cet état est constant, il suscite tout un mécanisme d'images qui fonctionne avec une continuité que n'a pas l'échange. L'image de celui qui nous complète devient en nous-même inséparable de la nôtre, non seulement parce qu'elle y est fréquemment associée, mais surtout parce qu'elle en est le complément naturel : elle devient donc partie intégrante et permanente de notre conscience, à tel point que nous ne pouvons plus nous en passer et que nous recherchons tout ce qui en peut accroître l'énergie. C'est pourquoi nous aimons la société de celui qu'elle représente, parce que la présence de l'objet qu'elle exprime, en la faisant passer à l'état de perception actuelle, lui donne plus de relief. Au contraire, nous souffrons de toutes les circonstances Cjui, comme l'éloignement ou la mort, peuvent avoir pour effet d'en empêcher le retour ou d'en diminuer la vivacité.

Si courte que soit cette analyse, elle suffit .à montrer que ce mécanisme n'est pas identique à celui qui sert de base aux sentiments de sympathie dont la ressemblance est la .source. Sans doute, il ne peut jamais y avoir de solidarité

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 123

entre autrui et nous que si l'image d'autrui s'unit à la nôtre. Mais quand l'union résulte de la ressemblance des deux images, elle consiste dans une agglutination. Les deux représentations deviennent solidaires parce qu'étant indistinctes, totalement ou en partie, elles se confondent et n'en font plus qu'une, et elles ne sont sol'daires que dans la mesure où elles se confondent. Au

contraire, dans le cas de la division du travail, elles sont en dehors l'une de l'autre, et elles ne sont liées que parce qu'elles sont distinctes.

Les sentiments ne sauraient donc être les mêmes dans les deux cas ni les relations sociales qui en dérivent.

Nous sommes ainsi conduits à nous demander si la division du travail ne jouerait pas le même rôle dans des groupes plus étendus, si dans les sociétés contemporaines où elle a pris le développement que nous savons, elle n'aurait pas pour fonction d'intégrer le corps social, d'en assurer l'unité. Il est très légitime de supposer que les faits que nous venons d'observer se reproduisent ici, mais avec plus d'ampleur; que ces grandes sociétés politiques ne peuvent, elles aussi, se maintenir en équilibre que grâce à la spécialisation des tâches ; que la division du travail y est la source, sinon unique, du moins principale de la solidarité sociale. C'est déjà à ce point de vue que s'était placé Comte. De tous les sociologues, à notre connaissance, il est le premier qui ait signalé dans la division du travail autre chose qu'un phénomène purement économique. Il y a vu « la condition la plus essentielle de la vie sociale », pourvu qu'on la conçoive « dans toute son étendue rationnelle, c'est-à-dire qu'on l'applique à l'ensemble de toutes nos diverses opérations quelconques, au lieu de la borner, comme il est trop ordinaire, à de simples usages matériels ». Considérée sous cet aspect, dit-il, « elle conduit immédiatement à regarder, non seulement les individus et les classes, mais aussi, à beaucoup d'égards, les différents peuples comme participant à la fois, suivant un mode propre et un degré spécial exactement déterminé, à une œuvre immense et commune dont l'inévitable développement graduel lie d'ailleurs aussi les coopérateurs ac-

tuels à la série de leurs prédécesseurs quelconques et même à la série de leurs divers successeurs. C'est donc la répartition continue des différents travaux humains qui constitue principalement la solidarité sociale

et qui devient la cause élémentaire de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social (i). »

Si cette hypothèse était démontrée, la division du travail jouerait un rôle beaucoup plus important que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. Elle ne servirait pas seulement à doter nos sociétés d'un luxe, enviable peut-être, mais superflu; elle serait une condition de leur existence. C'est par elle, ou du moins c'est surtout par elle, que serait assurée leur cohésion; c'est elle qui déterminerait les traits essentiels de leur constitution. Par cela même, et quoique nous ne soyons pas encore en état de résoudre la question avec rigueur, on peut cependant entrevoir dès maintenant que, si telle est réellement la fonction de la division du travail, elle doit avoir un caractère moral, car les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent généralement pour être moraux.

Mais avant d'examiner si cette opinion commune est fondée, il faut vérifier l'hypothèse que nous venons d'émettre sur le rôle de la division du travail. Voyons si, en effet, dans les sociétés où nous vivons, c'est d'elle que dérive essentiellement la solidarité sociale.

Mais comment procéder à cette vérification?

Nous n'avons pas simplement à rechercher si, dans ces sortes de sociétés, il existe une solidarité sociale qui vient de la division du travail. C'est une vérité évidente, puisque la division du travail

y est très développée et qu'elle produit la solidarité. Mais il faut surtout déterminer dans quelle mesure la solidarité qu'elle produit contribue à l'intégration générale de la société; car c'est seulement alors que nous saurons jusqu'à quel point elle est nécessaire, si elle est un facteur essentiel de la cohésion sociale, ou bien, au contraire, si elle n'en est qu'une condition accessoire et secondaire. Pour répondre à cette question, il faut donc comparer ce lien social aux autres, afin de mesurer la part qui lui rendent dans l'effet total, et pour cela il est indispensable de commencer par classer les différentes espèces de solidarité sociale.

Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte

(i) Cours de philosophie positive, IV, 425. — On trouve des idées analogues dans Schaeffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, II, passim, et Clément, *Science sociale*, I, 235 et suiv.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 125

ni surtout à la mesure. Pour procéder tant à cette classification qu'à cette comparaison, il faut donc substituer au fait interne qui nous échappe un fait extérieur qui le symbolise et étudier le premier à travers le second.

Ce symbole visible, c'est le droit. En effet, là où la solidarité sociale existe, malgré son caractère immatériel, elle ne reste pas à l'état de pure puissance, mais manifeste sa présence par des effets sensibles. Là où elle est forte, elle incline fortement les hommes les uns vers les autres, les met fréquemment en contact, multiplie les occasions qu'ils ont de se trouver en rapports. A parler exactement, au point où nous en sommes arrivés, il est malaisé de dire si c'est elle qui produit ces phénomènes ou, au

contraire, si elle en résulte; si les hommes se rapprochent parce qu'elle est énergique, ou bien si elle est énergique parce qu'ils sont rapprochés les uns des autres. Mais il n'est pas nécessaire pour le moment d'élucider la question, et il suffit de constater que ces deux ordres de faits sont liés et varient en même temps et dans le même sens. Plus les membres d'une société sont solidaires, plus il y a d'effort de relations diverses soit les uns avec les autres, soit avec le groupe pris collectivement; car, si leurs rencontres étaient rares, ils ne dépendraient les uns des autres que d'une manière intermittente et faible. D'autre part, le nombre de ces relations est nécessairement proportionnel à celui des règles juridiques qui les déterminent. En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale.

On pourrait objecter, il est vrai, que les relations sociales peuvent se fixer sans prendre pour cela une forme juridique. Il en est dont la réglementation ne parvient pas à ce degré de consolidation et de précision; elles ne restent pas indéterminées pour cela, mais, au lieu d'être réglées par le droit, elles ne le sont que par les mœurs. Le droit ne réfléchit donc qu'une partie de la vie sociale et, par conséquent, ne nous

fournit que des données incomplètes pour résoudre le problème. Il y a plus : il arrive souvent que les mœurs ne sont pas

d'accord avec le droit; on dit sans cesse qu'elles en tempèrent les rigueurs, qu'elles en corrigent les excès formalistes, parfois même qu'elles sont animées d'un tout autre esprit. Xe pourrait-il pas alors se faire qu'elles manifestent d'autres sortes de solidarité sociale que celles qu'exprime le droit positif?

Mais cette opposition ne se produit que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles. Il faut pour cela que le droit ne corresponde plus à l'état présent de la société et que pourtant il se maintienne, sans raison d'être, par la force de l'habitude. Dans ce cas, en effet, les relations nouvelles qui s'établissent malgré lui ne laissent pas de s'organiser; car elles ne peuvent pas durer sans chercher à se consolider. Seulement, comme elles sont en conflit avec l'ancien droit qui persiste, elles ne dépassent pas le stade des mœurs et ne parviennent pas à entrer dans la vie juridique proprement dite. C'est ainsi que l'antagonisme éclate. Mais il ne peut se produire que dans des cas rares et pathologiques, qui ne peuvent même durer sans changer. Normalement, les mœurs ne s'opposent pas au droit, mais au contraire en sont la base. Il arrive, il est vrai, que sur cette base rien ne s'élève. Il peut y avoir des relations sociales qui ne comportent que cette réglementation diffuse qui vient des mœurs; mais c'est qu'elles manquent d'importance et de continuité, sauf bien entendu les cas anormaux dont il vient d'être question. Si donc il peut se faire qu'il y ait des types de solidarité sociale que les mœurs sont seules à manifester, ils sont certainement très secondaires; au contraire, le droit reproduit tous ceux qui sont essentiels, et ce sont les seuls que nous ayons besoin de connaître. Ira-t-on plus loin et soutiendra-t-on que la solidarité sociale n'est pas tout entière dans ses manifestations sensibles ; que celles-ci ne l'expriment qu'en partie et imparfaitement; qu'au delà du droit et des mœurs

il y a l'état interne d'où elle dérive, et que, pour la connaître véritablement, il faut l'atteindre en elle-même et sans intermédiaire? —]\Iais nous ne pouvons connaître scientifiquement les causes que par les effets qu'elles produisent, et, pour en mieux déterminer la nature, la science ne fait que choisir parmi ces résultats ceux qui sont le plus objectifs

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE

et qui se prêtent le mieux à la mesure. Elle étudie la chaleur à travers les variations de volume que produisent dans les corps les changements de température, l'électricité à travers ses effets physico-chimiques, la force à travers le mouvement. Pourquoi la solidarité sociale ferait-elle exception?

Qu'en subsiste-t-il d'ailleurs une fois qu'on l'a dépouillée de ses formes sociales? Ce qui lui donne ses caractères spécifiques, c'est la nature du groupe dont elle assure l'unité; c'est pourquoi elle varie suivant les types sociaux. Elle n'est pas la même au sein de la famille et dans les sociétés politiques; nous ne sommes pas attachés à notre patrie de la même manière que le Romain l'était à la cité ou le Germain à sa tribu.]\Iais puisque ces différences tiennent à des causes sociales, nous ne pouvons les saisir qu'à travers les différences que présentent les effets sociaux de la solidarité. Si donc nous négligeons ces dernières, toutes ces variétés deviennent indiscernables et nous ne pouvons plus apercevoir que ce qui leur est commun à toutes, à savoir la tendance générale à la sociabilité, tendance qui est toujours et partout la même et n'est liée à aucun type social en particulier. Mais ce résidu n'est

qu'une abstraction; car la sociabilité en soi ne se rencontre nulle part. Ce qui existe et vit réellement, ce sont les tonnes particulières de la solidarité, la solidarité domestique, la solidarité professionnelle, la solidarité nationale, celle d'hier, celle d'aujourd'hui, etc. Chacune a sa nature propre; par conséquent, ces généralités ne sauraient en tout cas donner du phénomène qu'une explication bien incomplète, puisqu'elles laissent nécessairement échapper ce qu'il a de concret et de vivant.

L'étude de la solidarité relève donc de la sociologie. C'est un fait social que l'on ne peut bien connaître que par l'intermédiaire de ses effets sociaux. Si tant de moralistes et de psychologues ont pu traiter la question sans suivre cette méthode, c'est qu'ils ont tourné la difficulté. Ils ont éliminé du phénomène tout ce qu'il a de plus spécialement social pour n'en retenir que le germe psychologique dont il est le développement. Il est certain, en effet, que la solidarité, tout en étant un fait social au premier chef, dépend de notre organisme individuel. Pour qu'elle puisse exister, il faut que notre constitution physique et psychique la comporte. On peut donc, à la rigueur, se contenter de

l'étudier sous cet aspect. Mais, dans ce cas, on n'en voit que la partie la plus indistincte et la moins spéciale; ce n'est même pas elle à proprement parler, mais plutôt ce qui la rend possible.

Encore cette étude abstraite ne saurait-elle être bien féconde en résultats. Car, tant qu'elle reste à l'état de simple prédisposition de notre nature psychique, la solidarité est quelque chose de trop indéfini pour qu'on puisse aisément l'atteindre. C'est une virtualité intangible qui n'offre pas prise à l'observation. Pour qu'elle prenne une forme saisissable, il faut que quelques conséquences sociales la traduisent au dehors. De plus, même dans cet

état d'indétermination, elle dépend de conditions sociales qui l'expliquent et dont, par conséquent, elle ne peut être détachée. C'est pourquoi il est bien rare qu'à ces analyses de pure psychologie quelques vues sociologiques ne se trouvent mêlées. Par exemple, on dit quelques mots de l'influence de l'état grégaire sur la formation du sentiment social en général (1); ou bien on indique rapidement les principales relations sociales dont la sociabilité dépend de la manière la plus apparente (2). Sans doute, ces considérations complémentaires, introduites sans méthode, à titre d'exemples et suivant les hasards de la suggestion, ne sauraient suffire pour élucider beaucoup la nature sociale de la solidarité. Elles démontrent du moins que le point de vue sociologique s'impose même aux psychologues.

Notre méthode est donc toute tracée. Puisque le droit reproduit les formes principales de la solidarité sociale, nous n'avons qu'à classer les différentes espèces de droit pour chercher ensuite quelles sont les différentes espèces de solidarité sociale qui y correspondent. Il est, dès à présent, probable qu'il en est une qui symbolise cette solidarité spéciale dont la division du travail est la cause. Cela fait, pour mesurer la part de cette dernière, il suffira de comparer le nombre des règles juridiques qui l'expriment au volume total du droit.

Pour ce travail nous ne pouvons nous servir des distinctions usitées chez les jurisconsultes. Imaginées pour la pratique elles peuvent être très commodes à ce point de

(1) Bain, *Emotions et Volonté*, p. 117 et suiv, (2) Spencer, *Principes de psychologie*, VIII^e partie, ch. v. Paris, F. Alcan,

vue, mais la science ne peut se contenter de ces classifications empiriques et par à peu près. La plus répandue est celle qui divise le droit en droit public et en droit privé; le premier est censé régler les rapports de l'individu avec l'Etat, le second ceux des individus entre eux. Mais quand on essaye de serrer les termes de près, la ligne de démarcation qui paraissait si nette au premier abord s'efface. Tout droit est privé, en ce sens que c'est toujours et partout des individus qui sont en présence et qui agissent; mais surtout tout droit est public, en ce sens qu'il est une fonction sociale et que tous les individus sont, quoique à des titres divers, des fonctionnaires de la société. Les fonctions maritales, paternelles, etc., ne sont ni délimitées, ni organisées d'une autre manière que les fonctions ministérielles et législatives, et ce n'est pas sans raison que le droit romain qualifiait la tutelle de *munus publicum*. Qu'est-ce d'ailleurs que l'Etat? Où commence et où finit-il? On sait combien la question est controversée; il n'est pas scientifique de faire reposer une classification fondamentale sur une notion aussi obscure et mal analysée.

Pour procéder méthodiquement, il nous faut trouver quelque caractéristique qui, tout en étant essentielle aux phénomènes juridiques, soit susceptible de varier quand ils varient. Or tout précepte de droit peut être défini comme une règle de conduite sanctionnée. D'autre part, il est évident que les sanctions changent suivant la gravité attribuée aux préceptes, la place qu'ils tiennent dans la conscience publique, le rôle qu'ils jouent dans la société. Il convient donc de classer les règles juridiques d'après les différentes sanctions qui y sont attachées.

Il en est de deux sortes. Les unes consistent essentiellement dans une douleur, ou, tout au moins, dans une diminution infligée

gée à l'agent; elles ont pour objet de l'atteindre dans sa fortune, ou dans son honneur, ou dans sa vie, ou dans sa liberté, de le priver de quelque chose dont il jouit. On dit qu'elles sont répressives ; c'est le cas du droit pénal. Il est vrai que celles qui sont attachées aux règles purement morales ont le même caractère ; seulement elles sont distribuées d'une manière diffuse, par tout le monde indistinctement, tandis que celles du droit pénal ne sont appliquées que par l'intermédiaire d'un organe défini; elles sont organisées. Quant à l'autre sorte, elle n'implique pas nécessairement

130 bURKHEÏM

rement une souffrance de l'agent, mais consiste seulement dans la remise des choses en état, dans le rétablissement des rapports troublés sous leur forme normale, soit que l'acte incriminé soit ramené de force au type dont il a dévié, soit qu'il soit annulé c'est-à-dire privé de toute valeur sociale. On doit donc répartir en deux grandes espèces les règles juridiques suivant qu'elles ont des sanctions répressives organisées ou des sanctions seulement restitutives. La première comprend tout le droit pénal; la seconde le droit civil, le droit commercial, le droit des procédures, le droit administratif et constitutionnel, abstraction faite des règles pénales qui peuvent s'y trouver.

{De la division du travail social, Alcan, édit., p. 25 à 34}.

CONSCIENCE COLLECTIVE, CRIME ET PEINE

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; mais elle n'en a pas moins des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. En effet, elle est indépendante des conditions particulières où les individus se trouvent placés; ils passent, et elle reste. Elle est la même au nord et au midi, dans les grandes villes et dans les petites, dans les différentes professions. De même, elle ne change pas à chaque génération, mais elle relie au contraire les unes aux autres les générations successives. Elle est donc tout autre chose que les consciences particulières, quoiqu'elle ne soit réalisée que chez des individus. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés, ses conditions d'existence, son mode de développement, tout comme les types individuels, quoique d'une autre manière. A ce titre, elle a donc le droit d'être désignée par un mot spécial. Celui que nous avons employé plus haut n'est pas, il est vrai, sans ambiguïté. Comme les termes de collectif et de social sont souvent pris l'un pour l'autre, on est induit à croire que la conscience collective est toute la conscience sociale, c'est-à-dire s'étend aussi loin que la vie psychique de la société, alors que.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 131

surtout dans les sociétés supérieures, elle n'en est qu'une partie très restreinte. Les fonctions judiciaires, gouvernementales,

scientifiques, industrielles, en un mot toutes les fonctions spéciales sont d'ordre psychique, puisqu'elles consistent en des systèmes de représentations et d'actions ; cependant, elles sont évidemment en dehors de la conscience commune. Pour éviter une confusion qui a été commise, le mieux serait peut-être de créer une expression technique qui désignerait spécialement l'ensemble des similitudes sociales. Néanmoins, comme l'emploi d'un mot nouveau, quand il n'est pas absolument nécessaire, n'est pas sans inconvénient, nous garderons l'expression plus usitée de conscience collective ou commune, mais en nous rappelant toujours le sens étroit dans lequel nous l'employons.

Nous pouvons donc, résumant l'analyse qui précède, dire qu'un acte est criminel, quand il offense les états forts et définis de la conscience collective.

Il y a une lettre de cette proposition n'est guère contestée, mais on lui donne d'ordinaire un sens très différent de celui qu'elle doit avoir. On l'entend comme si elle exprimait non la propriété essentielle du crime, mais une de ses répercussions. On sait bien qu'il froisse des sentiments très généraux et très énergiques; mais on croit que cette généralité et cette énergie viennent de la nature criminelle de l'acte, qui, par conséquent, reste tout entier à définir. On ne conteste pas que tout délit soit universellement réprouvé, mais on prend pour accordé que la réprobation dont il est l'objet résulte de sa délictuosité. Seulement on est ensuite fort embarrassé pour dire en quoi cette délictuosité consiste. Dans une immoralité particulièrement grave? Je le veux; mais c'est répondre à la question par la question et mettre un mot à la place d'un autre; car il s'agit précisément de savoir ce que c'est que l'immoralité, et surtout cette immoralité particulière que la so-

ciété réprime au moyen de peines organisées et qui constitue la criminalité. Elle ne peut évidemment venir que d'un ou plusieurs caractères communs à toutes les variétés criminologiques; or, le seul qui satisfasse à cette condition, c'est cette opposition qu'il y a entre le crime, quel qu'il soit, et certains sentiments collectifs. C'est donc cette opposition qui fait le crime, bien loin qu'elle en dérive. En d'autres termes, il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience

commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le réprouvons pas parce qu'U est un crime, mais il est un crime parce que nous le réprouvons. Quant à la nature intrinsèque de ces sentiments, il est impossible de la spécifier; ils ont les objets les plus divers, et on n'en saurait donner une formule unique. On ne peut dire qu'ils se rapportent ni aux intérêts vitaux de la société, ni à un minimum de justice; toutes ces définitions sont inadéquates. Mais par cela seul qu'un sentiment, quelles qu'en soient l'origine et la fin, se retrouve dans toutes les consciences avec un certain degré de force et de précision, tout acte qui le froisse est un crime.

Il y a d'ailleurs une manière de contrôler le résultat auquel nous venons d'arriver. Ce qui caractérise le crime, c'est qu'il détermine la peine. Si donc notre définition du crime est exacte, elle doit rendre compte de tous les caractères de la peine.... La peine consiste essentiellement dans une réaction passionnelle, d'intensité graduée, que la société exerce par l'intermédiaire d'un corps constitué sur ceux de ses membres qui ont violé certaines règles de conduite. Or, la définition que nous avons donnée du crime, rend très aisément compte de tous ces caractères de la peine...

C'est donc que les règles qu'elle sanctionne expriment les similitudes sociales les plus essentielles. On voit ainsi quelle espèce de solidarité le droit pénal symbolise.

{De la division du travail social, Alcan, édit. p. 46 à 48).

I.ES ORIGESTES DE I.A PROHIBITION DE L'iNCESTE

Pour bien comprendre une pratique ou une institution, une règle juridique ou morale, il est nécessaire de remonter aussi près que possible de ses origines premières ; car il y a, entre ce qu'elle est actuellement et ce qu'elle a été, une étroite solidarité. Sans doute, comme elle s'est transformée chemin faisant, les causes dont elle dépendait dans le principe ont elles-mêmes varié; mais ces transformations, à leur tour, dépendent de ce qu'était le point de départ. Il en est des phénomènes sociaux comme des phénomènes organiques ; si le sens dans lequel ils doivent se développer

SOCIOI^OGIE JURIDIQUE ET MORAI.E 133

n'est pas fatalement prédéterminé par les propriétés qui les caractérisent à leur naissance, celles-ci ne laissent pas d'avoir une influence profonde sur toute la suite de leur développement .

C'est cette méthode que nous allons appliquer au problème qui fait l'objet de cette étude. La question de savoir pourquoi la plupart des sociétés ont prohibé l'inceste, et l'ont même classé parmi les plus immorales de toutes les pratiques, a été souvent agitée, sans que jamais aucune solution ait paru s'imposer. I,a

raison de cet insuccès est peut-être dans la manière dont la recherche a été conduite. On est parti de ce principe que cette prohibition devait tenir tout entière à quelque état, actuellement observable, de la nature humaine ou de la société. C'est donc parmi les circonstances présentes de la vie, soit individuelle, soit sociale, qu'on est allé chercher la cause déterminante de cette réprobation. Or, à la question ainsi posée, on ne pouvait guère donner de réponse satisfaisante; car les croyances et les habitudes qui semblent le plus propres à expliquer et à justifier notre horreur de l'inceste, ne s'expliquent ni ne se justifient elles-mêmes, parce que les causes dont elles dépendent et les besoins auxquels elles répondent sont dans le passé. Au lieu donc de procéder ainsi, nous allons nous transporter d'emblée aux origines mêmes de cette évolution, jusqu'à la forme la plus primitive que la répression de l'inceste ait présentée dans l'histoire. C'est la loi d'exogamie. Quand nous l'aurons décrite et que nous en aurons rendu compte, nous serons mieux en état de comprendre nos idées et nos sentiments actuels.

Ainsi, d'une part, pour que les relations sexuelles aient pu s'opposer aussi radicalement aux relations de parenté, il a fallu qu'elles fussent préalablement rejetées hors de cette atmosphère morale où vit la famille; de l'autre, il n'y avait rien en elles qui rendît nécessaire cette séparation. Il semble même que la ligne de la moindre résistance était dirigée dans un tout autre sens. Il faut donc bien que cette dissociation leur ait été imposée par une force extérieure et particulièrement puissante. Autrement dit, l'incompatibilité morale au nom de laquelle nous prohibons actuellement l'inceste est elle-même une conséquence de cette prohibition, qui par conséquent doit avoir existé d'abord pour

une tout autre cause. Cette cause, c'est l'ensemble de croyances et de rites d'où l'exogamie est résultée.

En effet, une fois que les préjugés relatifs au sang eurent amené les hommes à s'interdire toute union entre parents, le sentiment sexuel fut bien obligé de chercher en dehors du cercle familial un milieu où il pût se satisfaire; et c'est ce qui le fit se différencier très tôt des sentiments de parenté. Deux sphères différentes furent dès lors ouvertes à l'activité et à la sensibilité humaine. L'une, le clan, c'est-à-dire la famille, était et resta le foyer de la moralité; l'autre, lui étant extérieure, ne prit de caractère moral qu'accessoirement, dans la mesure où elle affectait les intérêts domestiques. Le clan, c'était le centre de la vie religieuse, et toutes les relations du clan avaient quelque chose de religieux; par cela seul que les rapports des sexes durent se contracter au dehors, ils se trouvèrent en dehors du domaine religieux, et furent classés parmi les choses profanes. Par suite, toute l'activité passionnelle, qui ne pouvait se développer d'un côté à cause de la sévère discipline qui y régnait, se porta de l'autre et s'y donna libre carrière. Car l'individu

Vient se soumettre à la contrainte collective que quand c'est nécessaire; dès que ses appétits naturels trouvent devant eux une pente qu'ils peuvent suivre librement, ils s'y précipitent. Ainsi, grâce à l'exogamie, la sensualité, c'est-à-dire l'ensemble des instincts et des désirs individuels qui se rapportent aux relations des sexes, fut affranchie du joug de la famille qui l'eût contenue et plus ou moins étouffée, et elle se constitua à part. Mais, par cela même, elle se trouva en opposition avec la moralité familiale. Avec le temps, elle s'enrichit d'idées et de sentiments nouveaux; elle se compliqua et se spiritualisa. Tout ce qui, dans l'ordre intel-

lectuel ou dans l'ordre émotif, est naturellement impatient de tout frein et de toute règle, tout ce qui a besoin de liberté vint se greffer sur cette base première; c'est ainsi que les idées relatives à la vie sexuelle se sont étroitement liées au développement de l'art, de la poésie, à tout ce qui est rêves et aspirations vagues de l'esprit et du cœur, à toutes les manifestations individuelles ou collectives où l'imagination entre pour la plus large part. C'est pour cette même raison que la femme a été si souvent considérée comme le centre de la vie esthétique. Mais ces additions et ces transformations sont des phénomènes

SOCIOLOGIE JURIDIQUE EX MORALE

secondaires, malgré leur importance. Dès qu'il fut interdit aux membres d'un même clan de s'unir entre eux, la séparation fut consommée.

Or, une fois entrée dans les mœurs, elle dura et survécut à sa propre cause. Quand les croyances totémiques qui avaient donné naissance à l'exogamie se furent éteintes, les états mentaux qu'elles avaient suscités subsistèrent. Les habitudes, prises et gardées pendant des siècles, ne purent j[^]as se perdre ainsi, non seulement parce que la répétition les avait fortifiées et enracinées, mais parce que, chemin faisant, elles s'étaient solidarisées avec d'autres habitudes, et qu'on ne pouvait toucher aux unes sans toucher aux autres, c'est-à-dire à tout. Toute la vie morale s'étant organisée en conséquence, il eût fallu la bouleverser pour revenir sur ce qui avait été fait. Ni l'homme ne pouvait aisément renoncer à ces libres joies dont il avait conquis la jouissance, ni il

ne pouvait les confondre avec les joies plus sévères de la famille, sans que les unes ou les autres cessassent d'être elles-mêmes. D'un autre côté, comme l'organisation à base de clans a été un stade par lequel paraissent avoir passé toutes les sociétés humaines, et que l'exogamie était liée étroitement à la constitution du clan, il n'est pas étonnant que l'état moral qu'elle laissait derrière elle ait été lui-même général dans l'humanité. Du moins, il fallut, pour en triompher, des nécessités sociales particulièrement pressantes; c'est ce qui explique et comment l'inceste fut légitimé chez certains peuples et comment ces peuples sont restés l'exception.

Il ne semble pas que rien soit survenu dans l'histoire qui puisse rendre cette tolérance plus générale dans l'avenir que dans le passé. Ce n'est certes pas sans cause qu'une religion aussi répandue que le catholicisme a formellement mis l'acte sexuel en dehors de la morale, s'il n'a pas la famille pour fin. Et encore, même sous cette forme, le déclare-t-elle inconciliable avec tout ce qui est investi d'un caractère sacré (i). Un sentiment comme celui-là, dont dépendent tant d'usages et d'institutions qui se retrouvent chez tous les peuples européens, est trop général pour qu'on puisse y voir un phénomène morbide, dû à je ne sais quelles aber-

(i) Nous ne faisons pas seulement allusion au célibat des prêtres, mais à la règle canonique qui défend le rapprochement des sexes dans les jours consacrés.

rations mystiques. Il est plus naturel de supposer que la nature amoral de la vie sexuelle s'est réellement accentuée, que la divergence entre ce qu'on pourrait appeler l'état d'esprit conjugal et l'état d'esprit domestique est devenue plus marquée. La cause

en est peut-être que la sensualité sexuelle s'est développée alors que la vie morale, au contraire, tend de plus en plus à exclure tout élément passionnel. Notre morale n'est-elle pas celle de l'impératif catégorique ? .

Toujours est-il que, si les peuples ont maintenant une raison nouvelle pour s'opposer aux mariages entre proches, cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie. Elle en est un effet, avant d'en être une cause. Elle peut donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née. Si l'on veut répondre à cette dernière question, il faut remonter jusqu'à l'exogamie, dont l'action par conséquent s'étend jusqu'à nous. Sans les croyances dont elle dérive, rien ne permet d'assurer que nous aurions du mariage l'idée que nous en avons et que l'inceste serait prohibé par nos codes (i). Sans doute, l'éternelle antithèse entre la passion et le devoir eût toujours trouvé moyen de se produire; mais elle eût pris une autre forme. Ce n'est pas au sein de la vie sexuelle que la passion aurait pour ainsi dire établi son centre d'action. Passion et amour des sexes ne seraient pas devenus synonymes.

Ainsi, cette superstition grossière qui faisait attribuer au sang toute sorte de vertus surnaturelles, a eu sur le développement moral de l'humanité une influence considérable. On a même pu voir au cours de ce travail que cette action ne s'est pas seulement fait sentir dans la question de l'inceste. Il est un autre ordre de phénomènes qui est placé sous la dépendance de la même cause : ce sont les mœurs relatives à la séparation des sexes en général. Le lecteur n'a pas pu n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre les faits que nous avons rapportés plus haut et ce qui

(i) En faisant cette hypothèse, nous n'entendons pas dire que l'exogamie ait été un accident contingent. Elle est trop étroitement liée au totémisme et au clan, qui sont des phénomènes universels, pour qu'on puisse s'arrêter à xme telle supposition. Qu'on ne voie donc dans notre formule qu'im procédé d'exposition, destiné à isoler la part de chaque facteur.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 137

se passe encore aujourd'hui sous nos yeux. Suivant toute vraisemblance, si dans nos écoles, dans nos réunions mondaines, une sorte de barrière existe entre les deux sexes, si chacun d'eux a une forme déterminée de vêtements qui lui est imposée par l'usage ou même par la loi, si l'homme a des fonctions qui sont interdites à la femme alors même qu'elle serait apte à les remplir, et réciproquement; si, dans nos rapports avec les femmes, nous avons adopté une langue spéciale, des manières spéciales, etc., c'est en partie parce que, il y a des milliers d'années, nos pères se sont fait du sang en général, et du sang menstruel en particulier, la représentation que nous avons dite. Non sans doute que, par une inexplicable routine, nous obéissions encore, sans nous en rendre compte, à ces antiques préjugés, depuis si longtemps dépourvus de toute raison d'être. Seulement, avant de disparaître, ils ont donné naissance à des manières de faire qui leur ont survécu et auxquelles nous nous sommes attachés. Ce mystère dont, à tort ou à raison, nous aimons à entourer la femme, cet inconnu que chaque sexe est pour l'autre et qui fait peut-être le charme principal de leur commerce, cette curiosité très spéciale qui est un des plus puissants stimulants de la brigue amoureuse, toute sorte d'idées et d'usages qui sont devenus un des délassements de l'existence pourraient difficilement se maintenir, si hommes et

femmes mêlaient trop complètement leur vie; et c'est pourquoi l'opinion résiste aux novateurs qui voudraient faire cesser ce dualisme. Mais, d'un autre côté, nous n'aurions pas connu ces besoins (i) si des raisons depuis longtemps oubliées n'avaient déterminé les sexes à se séparer et à former en quelque sorte deux sociétés dans la société; car rien, ni dans la constitution de l'un ni dans celle de l'autre, ne rendait nécessaire une semblable séparation.

(L'Année Sociologique, I, 65-69, Alcan, édit.)

(i) Rien ne dit d'ailleurs que ces besoins ne soient pas destinés à être neutralisés par des besoins contraires. Ils semblent bien être moins profonds que ceux qui sont à la base des idées relatives à l'inceste.

2. — Les règles morales et juridiques considérées dans leur fonctionnement

I.E SUICIDE ET LES CONFESSIONS REUGIEUSES

Partout, sans aucune exception (i), les protestants fournissent beaucoup plus de suicides que les fidèles des autres cultes. L'écart oscille entre un minimum de 20 à 30 par million et un maximum, de 300 par million. Contre une pareille unanimité de faits concordants, il est vain d'invoquer, comme le fait Mayr (2), le cas unique de la Norvège et de la Suède qui, quoique protestantes, n'ont qu'un chiffre moyen de suicides. D'abord, ainsi que nous en faisons la remarque au début de ce chapitre, ces comparaisons

internationales ne sont pas démonstratives, à moins qu'elles ne portent sur un assez grand nombre de pa^^s, et, même dans ce cas, elles ne sont pas concluantes. Il y a d'assez grandes différences entre les populations de la presqu'île Scandinave et celles de l'Europe centrale pour qu'on puisse comprendre que le protestantisme ne produise pas exactement les mêmes effets sur les unes et sur les autres. Mais de plus, si, pris en lui-même, le taux des suicides n'est pas très considérable dans ces deux pays, il apparaît relativement élevé si l'on tient compte du rang modeste qu'ils occupent parmi les peuples civilisés d'Europe. Il n'y a pas de raison de croire qu'Us soient parvenus à un niveau intellectuel supérieur à celui de l'Italie, il s'en faut, et pourtant on s'y tue de deux à trois fois plus (90 à 100 suicides par million d'habitants au lieu de 40). Le protestantisme ne serait-H pas la cause de cette aggravation relative? Ainsi, non seulement le fait n'infirme pas la loi qui vient d'être établie sur un si grand nombre d'observations, mais U tend plutôt à la confirmer (3) .

(i) Nous n'avons pas de renseignements sur l'influence des cultes en France. Voici pourtant ce que dit I<eroy dans son étude sur la Seine-et-Marne : dans les communes de Quincy, Nanteuil-les-Meaux, Mareuil, les protestants donnent un suicide sur 310 habitants, les catholiques 1 sur 678 (op. cit., p. 203).

(2) Handwörterbuch der Staatswissenschaften, iSupplément, t. I, p. 702.

(3) Reste le cas de l'Angleterre, paj-s non catholique où l'on ne se tue pas beaucoup. Il sera expliqué.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE

Pour ce qui est des juifs, leur aptitude au suicide est toujours moindre que celle des protestants; très généralement, elle est aussi inférieure, quoique dans une moindre proportion, à celle des catholiques. Cependant, il arrive que ce dernier rapport est renversé; c'est surtout dans les temps récents que ces cas d'inversion se rencontrent. Jusqu'au milieu du siècle, les juifs se tuent moins que les catholiques dans tous les pays, sauf en Bavière (i); c'est seulement vers 1870 qu'ils commencent à perdre de leur ancien privilège. Encore est-il très rare qu'ils dépassent de beaucoup le taux des catholiques. D'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que les juifs vivent, plus exclusivement que les autres groupes confessionnels, dans les villes et de professions intellectuelles. A ce titre, ils sont plus fortement enclins au suicide que les membres des autres cultes, et cela pour des raisons étrangères à la religion qu'ils pratiquent. Si-donc, malgré cette influence aggravante, le taux du judaïsme est si faible, on peut croire que, à situation égale, c'est de toutes les religions celle où l'on se tue le moins.

Les faits ainsi établis, comment les expliquer?

Si l'on songe que, partout, les juifs sont en nombre infime et que, dans la plupart des sociétés où ont été faites les observations précédentes, les catholiques sont en minorité, on sera tenté de voir dans ce fait la cause qui explique la rareté relative des morts volontaires dans ces deux cultes (2). On conçoit, en effet, que les confessions les moins nombreuses, ayant à lutter contre l'hostilité des populations ambiantes, soient obligées, pour se maintenir, d'exercer sur elles-mêmes un contrôle sévère et de s'astreindre à une discipline particulièrement rigoureuse. Pour justifier la tolé-

rance, toujours précaire, qui leur est accordée, elles sont tenues à plus de moralité. En dehors de ces considérations, certains faits semblent réellement impliquer que ce facteur spécial n'est pas sans quelque influence. En Prusse, l'état de minorité où se trouvent les catholiques est très accusé; car ils ne représentent que le tiers de la population totale. Aussi se tuent-ils trois fois

' (i) La Bavière est encore la seule exception : les juifs s'y tuent deux fois plus que les catholiques. La situation du judaïsme dans ce pays a-t-elle quelque chose d'exceptionnel? Nous ne saurions le dire. (2) JyEGOYT, op. cit., p. 205; Oettingen, Morulstistik, p. 456.

140 DURKHKIM

moins que les protestants. L'écart diminue en Bavière où les deux tiers des habitants sont catholiques; les morts volontaires de ces derniers ne sont plus à celles des protestants que comme 100 est à 275 ou même comme 100 est à 238, selon les périodes. Enfin, dans l'empire d'Autriche, qui est presque tout entier catholique, il n'y a plus que 155 suicides protestants pour 100 catholiques. Il semblerait donc que, quand le protestantisme devient minorité, sa tendance au suicide diminue.

Mais d'abord, le suicide est l'objet d'une trop grande indulgence pour que la crainte du blâme, si léger, qui le frappe, puisse agir avec une telle puissance, même sur des minorités que leur situation oblige à se préoccuper particulièrement du sentiment public. Comme c'est un acte qui ne lèse personne, on n'en fait pas un grand grief aux groupes qui y sont plus enclins que d'autres et il ne risque pas d'accroître beaucoup l'éloignement qu'ils inspirent, comme ferait certainement une fréquence plus grande des

crimes et des déUts. D'ailleurs, l'intolérance religieuse, quand elle est très forte, produit souvent un effet opposé. Au lieu d'exciter les dissidents à respecter davantage l'opinion, elle les habitue à s'en désintéresser. Quand on se sent en butte à une hostilité irrémédiable, on renonce à la désarmer et on ne s'obstine que plus opiniâtrement dans les mœurs les plus réprouvées. C'est ce qui est arrivé fréquemment aux juifs, et, par conséquent, il est douteux que leur exceptionnelle immunité n'ait pas d'autre cause.

Mais, en tout cas, cette explication ne saurait suffire à rendre compte de la situation respective des protestants et des catholiques. Car si, en Autriche et en Bavière, où le catholicisme a la majorité, l'influence préservatrice qu'il exerce est moindre, elle est encore très considérable. Ce n'est donc pas seulement à son état de minorité qu'il la doit. Plus généralement, quelle que soit la part proportionnelle de ces deux cultes dans l'ensemble de la population, partout où l'on a pu les comparer au point de vue du suicide, on a constaté que les protestants se tuent beaucoup plus que les catholiques. Il y a même des pays, comme le Haut-Palatinat, la Haute-Bavière, où la population est presque tout entière catholique (92 et 96 %) et où, cependant, il y a 300 et 223 suicides protestants pour 100 catholiques. ^Iye rapport même s'élève jusqu'à 528 par nùlUon

SOCIOI^OGIE JURIDIQUE ET MORAINÉ 141

dans la Basse-Bavière où la religion réformée ne compte pas tout à fait un fidèle sur 100 habitants. Donc, quand même la prudence obligatoire des minorités serait pour quelque chose dans l'écart si considérable que présentent ces deux religions, la plus grande part en est certainement due à d'autres causes.

C'est dans la nature de ces deux systèmes religieux que nous les trouverons. Cependant, ils prohibent tous les deux le suicide avec la même netteté; non seulement ils le frappent de peines morales d'une extrême sévérité, mais l'un et l'autre enseignent également qu'au delà du tombeau commence une vie nouvelle où les hommes seront punis de leurs mauvaises actions, et le protestantisme met le suicide au nombre de ces dernières, tout aussi bien que le catholicisme. Enfin, dans l'un et dans l'autre culte, ces prohibitions ont un caractère divin; elles ne sont pas présentées comme la conclusion logique d'un raisonnement bien fait, mais leur autorité est celle de Dieu lui-même. Si donc le protestantisme favorise le développement du suicide, ce n'est pas qu'il le traite autrement que ne fait le catholicisme. Mais alors, si, sur ce point particulier, les deux religions ont les mêmes préceptes, leur inégale action sur le suicide doit avoir pour cause quelqu'un des caractères plus généraux par lesquels elles se différencient.

Or, la seule différence essentielle qu'il y ait entre le catholicisme et le protestantisme, c'est que le second admet le libre examen dans une bien plus large proportion que le premier. Sans doute, le catholicisme, par cela seul qu'il est une religion idéaliste, fait déjà à la pensée et à la réflexion une bien plus grande place que le polythéisme gréco-latin ou que le monothéisme juif. Il ne se contente plus de manœuvres machinales, mais c'est sur les consciences qu'il aspire à régner. C'est donc à elles qu'il s'adresse et, alors même qu'il demande à la raison une aveugle soumission, c'est en lui parlant le langage de la raison. Il n'en est pas moins vrai que le catholique reçoit sa foi toute faite, sans examen. Il ne peut même pas la soumettre à un contrôle historique, puisque les textes originaux sur lesquels on l'appuie lui sont interdits. Tout un système hiérarchique d'autorités est organisé, et

avec un art merveilleux, pour rendre la tradition invariable. Tout ce qui est variation est en horreur à la pensée catholique. Le protestant est

142 DURKHEIM

davantage l'auteur de sa croyance. La Bible est mise entre ses mains et nulle interprétation ne lui en est imposée. La structure même du culte réformé rend sensible cet état d'individualisme religieux. Nulle part, sauf en Angleterre, le clergé protestant n'est hiérarchisé; le prêtre ne relève que de lui-même et de sa conscience, comme le fidèle. C'est un guide plus instruit que le commun des croyants, mais sans autorité spéciale pour fixer le dogme. Mais ce qui atteste le mieux que cette liberté d'examen, proclamée par les fondateurs de la réforme, n'est pas restée à l'état d'affirmation platonique, c'est cette multiplicité croissante de sectes de toute sorte qui contraste si énergiquement avec l'unité indivisible de l'Eglise catholique.

Nous arrivons donc à ce premier résultat que le penchant du protestantisme pour le suicide doit être en rapport avec l'esprit de libre examen dont est animée cette religion. Attachons-nous à bien comprendre ce rapport. Le libre examen n'est lui-même que l'effet d'une autre cause. Quand il fait son apparition, quand les hommes, après avoir, pendant longtemps, reçu leur foi toute faite de la tradition, réclament le droit de se la faire eux-mêmes, ce n'est pas à cause des attrait intrinsèques de la libre recherche, car elle apporte avec elle autant de douleurs que de joies. Mais c'est qu'ils ont désormais besoin de cette liberté. Or, ce besoin lui-même ne peut avoir qu'une seule cause : c'est l'ébranlement des croyances traditionnelles. Si elles s'imposaient toujours avec la même énergie, on ne penserait même pas à en faire la critique.

Si elles avaient toujours la même autorité, on ne demanderait pas à vérifier la source de cette autorité. La réflexion ne se développe que si elle est nécessitée à se développer, c'est-à-dire si un certain nombre d'idées et de sentiments irréflechis qui, jusque-là, suffisaient à diriger la conduite, se trouvent avoir perdu leur efficacité. Alors, elle intervient pour combler le vide qui s'est fait, mais qu'elle n'a pas fait. De même qu'elle s'éteint à mesure que la pensée et l'action se prennent sous forme d'habitudes automatiques, elle ne se réveille qu'à mesure que les habitudes toutes faites se désorganisent. KHe ne revendique ses droits contre l'opinion commune que si celle-ci n'a plus la même force, c'est-à-dire si elle n'est plus au même degré commune. Si donc ces revendications ne se produisent pas seulement pendant un temps et sous forme

SOCIOTOGIE JURIDIQUE HT MORAINÉ 143

de crise passagère, si elles deviennent chroniques, si les consciences individuelles affirment d'une manière constante leur autonomie, c'est qu'elles continuent à être tiraillées dans des sens divergents, c'est qu'une nouvelle opinion ne s'est pas reformée pour remplacer celle qui n'est plus. Si un nouveau système de croyances s'était reconstitué, qui parût à tout le monde aussi indiscutable que l'ancien, on ne songerait pas davantage à le discuter. Il ne serait même pas permis de le mettre en discussion ; car des idées que partage toute une société tirent de cet assentiment une autorité qui les rend sacro-saintes et les met au-dessus de toute contestation. Pour qu'elles soient plus tolérantes, il faut qu'elles soient déjà devenues l'objet d'une adhésion moins générale et moins complète, qu'elles aient été affaiblies par des controverses préalables.

Ainsi, s'il est vrai de dire que le libre examen, une fois qu'il est proclamé, multiplie les schismes, il faut ajouter qu'il les suppose et qu'il en dérive, car il n'est réclamé et institué comme un principe que pour permettre à des schismes latents ou à des déclarés de se développer plus librement. Par conséquent, si le protestantisme fait à la pensée individuelle une plus grande part que le catholicisme, c'est qu'il compte moins de croyances et de pratiques communes. Or, une société religieuse n'existe pas sans un credo collectif et elle est d'autant plus une et d'autant plus forte que ce credo est plus étendu. Car elle n'unit pas les hommes par l'échange et la réciprocité des services, lien temporel qui comporte et suppose même des différences, mais qu'elle est impuissante à nouer. Elle ne les socialise qu'en les attachant tous à un même corps de doctrines et elle les socialise d'autant mieux que ce corps de doctrines est plus vaste et plus solidement constitué. Plus il y a de manières d'agir et de penser marquées d'un caractère religieux, soustraites, par conséquent, au libre examen, plus aussi l'idée de Dieu est présente à tous les détails de l'existence et fait converger vers un seul et même but les volontés individuelles. Inversement, plus un groupe confessionnel abandonne au jugement des particuliers, plus il est absent de leur vie, moins il a de cohésion et de vitalité. Nous arrivons donc à cette conclusion, que la supériorité (du protestantisme au point de vue du suicide vient de ce

qu'il est une Église moins fortement intégrée que l'Église catholique.

Du même coup, la situation du judaïsme se trouve expliquée. En effet, la réprobation dont le christiàhisme les a pendant longtemps poursuivis, a créé entre les juifs des sentiments de solida-

rité d'une particulière énergie. La nécessité de lutter contre une animosité générale, l'impossibilité même de communiquer librement avec le reste de la population les a obligés à se tenir étroitement serrés les uns contre les autres. Par suite, chaque communauté devint une petite société, compacte et cohérente, qui avait d'elle-même et de son unité un très vif sentiment. 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 l'existence et de l'étroite et incessante surveillance exercée par tous sur chacun. L'Éghse juive s'est ainsi trouvée être plus fortement concentrée qu'aucune autre, rejetée qu'elle était sur elle-même par l'intolérance dont elle était l'objet. Par conséquent, par analogie avec ce que nous venons d'observer à propos du protestantisme, c'est à cette même cause que doit s'attribuer le faible penchant des juifs pour le suicide, en dépit des circonstances de toute sorte qui devraient, au contraire, les y incliner. Sans doute, en un sens, c'est à l'hostilité qui les entoure qu'ils doivent ce privilège. Mais si elle a cette influence, ce n'est pas qu'elle leur impose une moralité plus haute; c'est qu'elle les oblige à vivre étroitement unis. C'est parce que la société religieuse à laquelle ils appartiennent est solidement cimentée qu'ils sont à ce point préservés. D'ailleurs, l'ostracisme qui les frappe n'est que l'une des causes qui produisent ce résultat; la nature même des croyances juives y doit contribuer pour une large part. Le judaïsme, en effet, comme toutes les religions inférieures, consiste essentiellement en un corps de pratiques qui réglementent minutieusement tous les détails de l'existence et ne laissent que peu de place au jugement individuel.

Le Suicide, Alcan, édit. p. 152 à 160.

LE SUICIDE ET LE DIVORCE

Le divorce implique un affaiblissement de la réglementation matrimoniale. Là où il est établi, là surtout où le droit et les mœurs en facilitent avec excès la pratique, le mariage n'est plus qu'une forme affaiblie de lui-même; c'est un moindre mariage. Il ne saurait donc, au même degré, produire ses effets utiles. La borne qu'il mettait au désir n'a plus la même fixité; pouvant être plus aisément ébranlée et déplacée, elle contient moins énergiquement la passion et celle-ci, par suite, tend davantage à se répandre au delà. Elle se résigne moins aisément à la condition qui lui est faite. Le calme, la tranquillité morale qui faisait la force de l'époux est donc moindre; elle fait place, en quelque mesure, à un état d'inquiétude qui empêche l'homme de se tenir à ce qu'il a. Il est, d'ailleurs, d'autant moins porté à s'attacher au présent, que la jouissance ne lui en est pas complètement assurée: l'avenir est moins garanti. On ne peut pas être fortement retenu par un lien qui peut être, à chaque instant, brisé soit d'un côté soit de l'autre. On ne peut pas ne pas porter ses regards au delà du point où l'on est, quand on ne sent pas le sol ferme sous ses pas. Pour ces raisons, dans les pays où le mariage est fortement tempéré par le divorce, il est inévitable que l'immunité de l'homme marié soit plus faible. Comme, sous un tel régime, il se rapproche du célibataire, il ne peut pas ne pas perdre quelques-uns de ses avantages. Par conséquent, le nombre total des suicides s'élève (i).

Mais cette conséquence du divorce est spéciale à l'homme; elle n'atteint pas l'épouse. En effet, les besoins sexuels de V. la femme ont un caractère moins mental, parce que, d'une manière générale, sa vie mentale est moins développée. Ils sont plus immédiatement en rapport avec les exigences de l'organisme, les suivent plus qu'ils ne les devancent et y

(i) Mais, dira-t-on, est-ce que, là où le divorce ne tempère pas le mariage, l'obligation étroitement monogamique ne risque pas d'entraîner le dégoût? Oui, sans doute, ce résultat se produira nécessairement, si le caractère moral de l'obligation n'est plus senti. Ce qui importe, en effet, ce n'est pas seulement que la réglementation existe, mais qu'elle soit acceptée par les consciences. Autrement, si elle n'a plus d'autorité morale et ne se maintient plus que par la force d'inertie, elle ne peut plus jouer de rôle utile. Elle gêne sans beaucoup servir.

trouvent par conséquent un frein efficace. Parce que la femme est un être plus instinctif que l'homme, pour trouver le calme et la paix, elle n'a qu'à suivre ses instincts. Une réglementation sociale aussi étroite que celle du mariage et, surtout, du mariage monogamique, ne lui est donc pas nécessaire. Or une telle discipline, là même où elle est utile, ne va pas sans inconvénients. En fixant pour jamais la condition conjugale, elle enlève d'en sortir quoiqu'il puisse arriver. En bornant l'horizon, elle ferme les issues et interdit toutes les espérances, même légitimes. L'homme lui-même n'est pas sans souffrir de cette immutabilité ; mais le mal est pour lui largement compensé par les bienfaits qu'il en retire d'autre part. D'ailleurs, les mœurs lui accordent certains privilèges qui lui permettent d'atténuer, dans une certaine mesure, la rigueur du régime. Pour la femme, au contraire, il n'y

a ni compensation ni atténuation. Pour elle, la monogamie est d'obligation stricte, sans tempéraments d'aucune sorte, et, d'un autre côté, le mariage ne lui est pas utile, ^u moins au même degré, pour borner ses désirs qui sont naturellement bornés et lui apprendre à se contenter de son sort; mais il l'empêche d'en changer s'il devient intolérable. L,a règle est donc pour elle une gêne sans grands avantages. Par suite, tout ce qui l'assouplit et l'allège ne peut qu'améliorer la situation de l'épouse. Voilà pourquoi le divorce la protège, pourquoi aussi elle y recourt volontiers.

C'est donc l'état d'anomie conjugale, produit par l'institution du divorce, qui explique le développement parallèle des divorces et des suicides. Par conséquent, ces suicides d'époux qui, dans les pays où il 5^ a beaucoup de divorces, élèvent le nombre des morts volontaires, constituent une variété du suicide anémique. Ils ne viennent pas de ce que, dans ces sociétés, il y a plus de mauvais époux ou plus de mauvaises femmes, partant, plus de ménages malheureux. Ils résultent d'une constitution morale sui generis qui a elle-même pour cause un affaiblissement de la réglementation matrimoniale; c'est cette constitution, acquise pendant le mariage, qui, en lui survivant, produit l'exceptionnelle tendance au suicide que manifestent les divorcés. Du reste, nous n'entendons pas dire que cet énervement de la règle soit créé de toutes pièces par l'établissement légal du divorce. I^e divorce n'est jamais proclamé que

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 147

pour consacrer un état des mœurs qui lui était antérieur' Si la conscience publique n'était arrivée peu à peu à juger que l'indissolubilité du lien conjugal est sans raison, le législateur n'aurait

même pas songé à en accroître la fragilité. L'anomie matrimoniale peut donc exister dans l'opinion sans être encore inscrite dans la loi. Mais, d'un autre côté, c'est seulement quand elle a pris une forme légale, qu'elle peut produire toutes ses conséquences. Tant que le droit matrimonial n'est pas modifié, il sert tout au moins à contenir matériellement les passions; surtout, il s'oppose à ce que le goût de l'anomie gagne du terrain, par cela seul qu'il la réprouve. C'est pourquoi elle n'a d'effets caractérisés et facilement observables que là où elle est devenue une institution juridique.

{Le Suicide, Alcan, édit., p. 305 à 307}.

Nature des règles morales en général

I, LA DÉTERMINATION DU FAIT MORAL,

La réalité morale se présente à nous sous deux aspects différents, qu'il est nécessaire de distinguer nettement • l'aspect objectif et l'aspect subjectif.

Pour chaque peuple, à un moment déterminé de son histoire, il existe une morale, et c'est au nom de cette morale régnante que les tribunaux condamnent et que l'opinion juge. Pour un groupe donné, il y a une certaine morale bien définie. Je postule donc, en m'appuyant sur les faits, qu'il y a une morale commune, générale à tous les hommes appartenant à une collectivité.

Maintenant, en dehors de cette morale, il y en a une multitude d'autres, une multitude indéfinie. Chaque individu, en effet, chaque conscience morale exprime la morale commune à sa fa-

çon; chaque individu la comprend, la voit sous un angle différent; aucune conscience n'est peut-être entièrement adéquate à la morale de son temps et on pourrait dire qu'à certains égards il n'y a pas une conscience morale qui ne soit immorale par certains côtés. Chaque conscience, sous l'influence du milieu, de l'éducation, de l'hérédité, voit les règles morales sous un

jour particulier; tel individu sentira vivement les règles de la morale civique, et faiblement les règles de la morale domestique ou inversement. Tel autre aura le sentiment profond du respect des contrats, de la justice, qui n'aura qu'une représentation pâle et inefficace des devoirs de charité. Les aspects même les plus essentiels de la morale sont aperçus différemment par les différentes consciences.

Je ne traiterai pas ici de ces deux sortes de réalité morale, mais seulement de la première. Je ne m'occuperai que de la réalité morale objective, celle qui sert de point de repère commun et impersonnel pour juger les actions. La diversité même des consciences morales individuelles montre qu'il est impossible de regarder de ce côté, lorsqu'on veut déterminer ce qu'est la morale. Rechercher quelles conditions déterminent ces variations individuelles de la morale, serait sans doute un objet d'études psychologiques intéressantes, mais ne saurait servir au but que nous poursuivons ici.

Par cela même que je me désintéresse de la façon dont tel ou tel individu se représente à lui-même la morale, je laisse de côté l'opinion des philosophes et des moralistes. Je ne tiens aucun compte de leurs essais systématiques faits pour expliquer ou construire la réalité morale, sauf dans la mesure où l'on est fondé à y voir une expression, plus ou moins adéquate, de la morale de

leur temps. Un moraliste, c'est avant tout une conscience plus large que les consciences moyennes, dans laquelle les grands courants moraux viennent se rencontrer, qui embrasse par conséquent une portion plus considérable de la réalité morale. Mais quant à considérer leurs doctrines comme des explications, comme des expressions scientifiques de la réalité morale passée ou présente, je m'y refuse.

Voilà donc l'objet de la recherche déterminé, voilà définie l'es-
pèce de réalité morale que nous allons étudier. Mais cette réalité
elle-même peut être envisagée à deux points de vue différents :

1° On peut chercher à la connaître et à la comprendre ;

2° On peut se proposer de la juger, d'apprécier à un moment
donné la valeur d'une morale déterminée.

Je n'ai pas à traiter aujourd'hui ce second problème; c'est par
le premier qu'il faut commencer. Etant donné le désarroi actuel
des idées morales, il est indispensable de

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 149

procéder avec méthode, de commencer par le commencement,
de partir de faits sur lesquels on peut s'entendre, pour voir où les
divergences se manifestent. Pour pouvoir juger, apprécier la va-
leur de la morale, comme pour juger la valeur de la vie ou la va-
leur de la nature (car les jugements de valeur peuvent s'appliquer
à toute réalité), il faut commencer par connaître la réalité morale.

Or, la première condition, pour pouvoir étudier théorique-
ment la réalité morale, c'est de savoir où elle est. Il faut pouvoir
la reconnaître, la distinguer des autres réalités, bref il faut la défi-
nir. Ce n'est pas qu'il puisse être question d'en donner une défini-

tion philosophique, telle qu'on peut en donner une fois la recherche avancée. Tout ce qu'il est possible et utile de faire, c'est d'en donner une définition initiale, provisoire, qui nous permette de nous entendre sur la réalité dont nous nous occupons, définition indispensable sous peine de ne pas savoir de quoi nous parlons.

La première question qui se pose, comme au début de toute recherche scientifique et rationnelle, est donc la suivante : à quelles caractéristiques peut-on reconnaître et distinguer les faits moraux}

La morale se présente à nous comme un ensemble de maximes, de règles de conduite. Mais il y a d'autres règles que les règles morales, qui nous prescrivent des manières d'agir. Toutes les techniques utilitaires sont gouvernées par des systèmes de règles analogues. Il faut chercher la caractéristique différentielle des règles morales. Considérons donc l'ensemble des règles qui régissent la conduite sous toutes ses formes, et demandons-nous s'il n'y en a pas qui présentent des caractères particuliers, spéciaux. Si nous constatons que les règles qui présentent les caractéristiques ainsi déterminées répondent bien à la conception que tout le monde se fait en gros (i) des règles morales, nous pourrions leur appliquer la rubrique usuelle et dire que ce sont là les caractéristiques distinctives de la réalité morale.

(i) La notion scientifique ainsi construite n'est nullement tenue de reproduire exactement la notion vulgaire, qui peut être erronée. Le vulgaire peut refuser la qualification de morales à des règles qui présentent tous les caractères des préceptes moraux. Tout ce qu'il faut, c'est que l'écart ne soit pas assez considérable pour qu'il y ait des inconvénients à garder l'expression usuelle.

C'est ainsi que le zoologiste parle de poissons, bien que son concept du poisson ne soit pas identifique à celui du vilgair.

150 DtIRKHEIM

Pour arriver à un résultat quelconque dans cette recherche, il n'y a qu'une seule façon de procéder; il faut que nous découvriions les différences intrinsèques qui séparent les règles morales des autres, d'après les différences qui se révèlent dans leurs manifestations extérieures, car, au début de la recherche, le dehors seul nous est accessible. Il faut que nous trouvions un réactif qui oblige en quelque sorte les règles morales à traduire extérieurement leur caractère spécifique. Le réactif que nous allons employer est celui-ci : nous allons chercher ce qui arrive quand ces diverses règles sont violées et nous verrons si rien ne différencie à ce point de vue les règles morales des règles des techniques.

Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses pour lui. Mais parmi ces conséquences fâcheuses, nous pouvons en distinguer de deux sortes;

1° Les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation. Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts suspects, les suites de cet acte se produisent automatiquement, à savoir la maladie. L'acte accompli engendre de lui-même la conséquence qui en résulte et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquement impliquée;

2° Mais quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtement; il y a entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité

complète; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide, la moindre notion de blâme, de flétrissure. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence, est, ici, un lien synthétique.

J'appelle sanction les conséquences ainsi rattachées à l'acte par un lien synthétique. Ce lien, je ne sais pas encore d'où il vient, quelle est son origine ou sa raison d'être; j'en constate l'existence et la nature sans aller présentement plus loin.

Mais nous pouvons approfondir cette notion. Puisque les sanctions ne résultent pas analytiquement de l'acte auquel elles sont attachées, c'est donc, vraisemblablement, que je ne suis pas puni, blâmé, parce que j'ai accompli tel ou tel acte. Ce n'est pas la nature intrinsèque de mon acte qui

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALITÉ 151

entraîne la sanction. Celle-ci ne vient pas de ce que l'acte est tel ou tel, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à la règle qui le prescrit. Et en effet, un même acte, fait des mêmes mouvements, ayant les mêmes résultats matériels, sera blâmé ou non suivant qu'il existe ou non une règle qui le prohibe. C'est donc bien l'existence de cette règle et le rapport que soutient avec elle l'acte, qui déterminent la sanction. Ainsi l'homicide, flétri en temps ordinaire, ne l'est pas en temps de guerre parce qu'il n'y a pas alors de précepte qui l'interdise. Un acte intrinsèquement le même, qui est blâmé aujourd'hui chez un peuple européen, ne l'était pas en Grèce, parce qu'en Grèce il ne violait aucune règle préétablie.

Nous sommes donc arrivés à une notion plus profonde de la sanction; la sanction est une conséquence de l'acte qui ne résulte pas du contenu de l'acte, mais de ce que l'acte n'est pas conforme

à une règle préétablie. C'est parce qu'H y a une règle, antérieurement posée, et que l'acte est un acte de rébellion contre cette règle, qu'il entraîne une sanction.

Ainsi, il y a des règles présentant ce caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous interdisent tout simplement parce qu'elles nous les interdisent. C'est ce qu'on appelle le caractère obligatoire de la règle morale. Voilà donc retrouvée, par une analyse rigoureusement empirique, la notion de devoir et d'obligation, et cela à peu près comme Kant l'entendait.

Jusqu'ici, H est vrai, nous n'avons considéré que les sanctions négatives (blâme, peine), parce que le caractère obligatoire de la règle s'y manifeste plus clairement. Mais il y a des sanctions d'une autre sorte. Les actes commis en conformité avec la règle morale sont loués; ceux qui les accomplissent sont honorés. La conscience morale publique réagit alors d'une autre manière; la conséquence de l'acte est favorable à l'agent; mais le mécanisme du phénomène est le même. La sanction, dans ce cas comme dans le précédent, vient non pas de l'acte lui-même, mais de ce qu'il est conforme à une règle qui le prescrit. Sans doute cette espèce d'obligation est d'une nuance différente de la précédente; mais ce sont deux variétés du même groupe. Il n'y a donc pas là deux sortes de règles morales, les unes défendant et les autres commandant; ce sont deux espèces d'un même genre.

L'obligation morale est donc définie, et cette définition n'est pas sans intérêt; car elle fait voir à quel point les morales utilitaires les plus récentes et les plus perfectionnées ont méconnu le problème moral. Dans la morale de Spencer, par exemple, il y a une ignorance complète de ce qui constitue l'obligation. Pour lui,

la peine n'est autre chose que la conséquence mécanique de l'acte (cela se voit en particulier dans son ouvrage de pédagogie à propos des peines scolaires). C'est méconnaître radicalement les caractères de l'obligation morale. Et cette idée absolument inexacte est encore très répandue. Dans une enquête récente âur la morale sans Dieu, on pouvait lire dans la lettre d'un savant qui aime à s'occuper de philosophie que la seule punition dont le moraliste laïque puisse parler est celle qui consiste dans les mauvaises conséquences des actes immoraux (que l'intempérance ruine la santé, etc.).

Dans ces conditions, on passe à côté du problème moral qui est précisément de faire voir ce qu'est le devoir, sur quoi il repose, en quoi il n'est pas une hallucination, à quoi il correspond dans le réel.

Jusqu'ici nous avons suivi Kant d'assez près. Mais si son analyse de l'acte moral est partiellement exacte, elle est pourtant insuffisante et incomplète, car elle ne nous montre qu'un des aspects de la réalité morale.

Nous ne pouvons, en effet, accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse iroids, qui ne nous semble pas bonne, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable; cette désirabilité est un second caractère de tout acte moral.

Seulement la désirabilité particulière à jla vie morale participe du caractère précédent, du caractère d'obligation : elle ne ressemble pas à la désirabilité des objets auxquels s'attachent nos

désirs ordinaires. Nous désirons l'acte commandé par la règle d'une façon spéciale. Notre élan, notre aspiration vers lui ne vont jamais sans une certaine peine, sans un effort. Même quand nous accomplissons l'acte moral avec une ardeur enthousiaste, nous sentons que nous sortons de nous-mêmes, que nous nous dominons, que nous nous élevons au-dessus de notre être naturel, ce qui ne va pas sans une certaine tension, une certaine con-

traainte sur soi. Nous avons conscience que nous faisons violence à toute une partie de notre nature. Ainsi, il faut faire une certaine place à l'eudémonisme et on pourrait montrer que, jusque dans l'obligation, le plaisir et la désirabilité pénètrent ; nous trouvons un certain charme à accomplir l'acte moral qui nous est ordonné par la règle et par cela seul qu'il nous est commandé. Nous éprouvons un plaisir sui generis à faire notre devoir, parce qu'il est le devoir. La notion du bien pénètre jusque dans la notion de devoir comme la notion de devoir et d'obligation pénètre dans celle de bien. 1, l'eudémonisme est partout dans la vie morale ainsi que son contraire.

Le devoir, l'impératif kantien n'est donc qu'un aspect abstrait de la réalité morale ; en fait, la réalité morale présente toujours et simultanément ces deux aspects que l'on ne peut isoler. Il n'y a jamais eu un acte qui fût purement accompli par devoir ; il a toujours fallu qu'il apparût comme bon en quelque manière. Inversement, il n'en est pas vraisemblablement qui soient purement désirables ; car ils réclament toujours un effort.

De même que la notion d'obligation, première caractéristique de la vie morale, permettait de critiquer l'utilitarisme, la notion de bien, seconde caractéristique, permet de faire sentir l'insuffisance de l'explication que Kant a donnée de l'obligation morale.

L'hypothèse kantienne, d'après laquelle le sentiment de l'obligation serait dû à l'hétérogénéité radicale de la Raison et de la Sensibilité, est difficilement conciliable avec ce fait que les fins morales sont, par un de leurs aspects, objets de désirs. Si la sensibilité a, dans une certaine mesure, la même fin que la raison, elle ne s'humilie pas en se soumettant à cette dernière.

Telles sont donc les deux caractéristiques de la réalité morale. Sont-ce les seules? Nullement et je pourrais en indiquer d'autres. Mais celles que je viens de signaler me paraissent les plus importantes, les plus constantes, les plus universelles. Je ne connais pas de règle morale, ni de morale, où elles ne se rencontrent. Seulement elles sont combinées suivant les cas dans des proportions très variables. Il y a des actes qui sont accomplis presque exclusivement par enthousiasme, des actes d'héroïsme moral, où le rôle de l'obligation est très effacé et peut-être réduit au minimum, où la notion de Bien prédomine. Il en est d'autres

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 155

Où l'idée du devoir trouve dans la sensibilité un minimum d'appui. Le rapport de ces deux éléments varie aussi suivant les temps : ainsi dans l'antiquité, il semble que la notion de devoir ait été très effacée; dans les systèmes et même peut-être dans la morale réellement vécue par les peuples, c'est l'idée du Souverain Bien qui prédomine. D'une manière générale, il en est de même, je crois, partout où la morale est essentiellement religieuse. Enfin le rapport des deux éléments varie aussi profondément à une même époque, suivant les individus. Suivant les consciences, l'un ou l'autre élément est ressenti plus ou moins vivement, et il est bien rare que les deux aient même intensité. Chacun de nous a son daltonisme moral spécial. Il y a des consciences pour les-

quelles l'acte moral semble surtout bon, désirable ; il y en a d'autres qui ont le sens de la règle, qui recherchent la consigne, la discipline, qui ont horreur de tout ce qui est indéterminé, qui veulent que leur vie se déroule suivant un plan rigoureux et que leur conduite soit constamment soutenue par un ensemble de règles solides et fermes.

Et il y a là une raison de plus pour nous tenir en garde contre les suggestions de nos consciences personnelles. On conçoit quels sont les dangers d'une méthode individuelle, subjective, qui réduit la morale au sentiment que chacun de nous en a, puisqu'il y a presque toujours eu des aspects essentiels de la réalité morale ou que nous ne sentons pas du tout, ou que nous ne sentons que faiblement.

Mais, étant donné que ces deux caractéristiques de la vie morale se retrouvent partout où il y a fait moral, peut-on dire cependant qu'elles sont sur le même plan? N'y en a-t-il pas une à laquelle il faille donner la primauté et de laquelle l'autre dérive? N'y aurait-il pas lieu, par exemple, de chercher si l'idée de devoir, d'obligation, n'est pas sortie de l'idée de bien, de fin désirable à poursuivre? J'ai reçu une lettre qui me pose cette question et me soumet cette hypothèse. Je répugne radicalement à l'admettre. Je laisse de côté toutes les raisons qui militent contre elle; puisque à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter, nous trouvons toujours les deux caractéristiques coexistantes, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité, même logique. ISfais même au point de vue théorique et dialectique, ne voit-on pas que, si nous n'avons des devoirs que parce que le devoir est désirable, la notion

même de devoir disparaître. Jamais du désirable on ne pourra tirer l'obligatoire, puisque le caractère spécifique de l'obligation est de faire, en quelque mesure, violence au désir. Il est aussi impossible de dériver le devoir du bien (ou inversement) que de déduire l'altruisme de l'égoïsme.

Il est incompréhensible, objecte-t-on, que nous puissions être obligé à faire un acte, autrement qu'en raison du contenu intrinsèque de cet acte. Mais d'abord, pas plus dans l'étude des phénomènes moraux que dans l'étude des phénomènes psychiques ou autres, on n'est fondé à nier un fait constant, parce qu'on ne peut pas en donner présentement une explication satisfaisante. Puis, pour que le caractère obligatoire des règles soit fondé, il suffit que la notion d'autorité morale soit fondée elle aussi, car à une autorité morale, légitime aux yeux de la raison, nous devons obéissance simplement parce qu'elle est autorité morale, par respect pour la discipline. On hésitera peut-être à nier toute autorité morale. Que la notion en soit mal analysée, ce n'est pas une raison pour en méconnaître l'existence et la nécessité. On verra d'ailleurs plus loin à quelle réalité observable correspond cette notion.

Gardons-nous donc de simplifier artificiellement la réalité morale. Au contraire, conservons-lui avec soin ces deux aspects que nous venons de lui reconnaître, sans nous préoccuper de ce qu'ils paraissent avoir de contradictoire. Cette contradiction s'expliquera tout à l'heure.

D'ailleurs, il est une autre notion qui présente la même dualité : c'est la notion du sacré. L'objet sacré nous inspire, sinon de la crainte, du moins un respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance ; et en même temps, il est objet d'amour et de désir;

nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui. Voilà donc un double sentiment qui semble contradictoire mais qui n'en existe pas moins dans la réalité.

La personne humaine notamment se présente à nous sous le double aspect que nous venons de distinguer. D'une part, elle nous, inspire chez autrui un respect religieux qui nous tient à distance. Tout empiètement sur le domaine dans lequel se meut légitimement la personne de nos semblables nous apparaît comme sacrilège. Elle est comme environnée d'une auréole de sainteté qui la met à part. Mais, en même temps, elle est l'objet éminent de notre sympathie; c'est à

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 157

la développer que tendent tous nos efforts. Elle est l'idéal que nous nous efforçons de réaliser en nous le plus complètement qu'il nous est possible.

Et si je compare la notion du sacré à celle du moral, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement plus ou moins intéressant, c'est parce qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale, si on ne la rapproche pas de la vie religieuse. Pendant des siècles, la vie morale et la vie religieuse ont été intimement liées et même absolument confondues; aujourd'hui même on est bien obligé de constater que cette union étroite subsiste dans la plupart des consciences. Dès lors, il est évident que la vie morale n'a pu et ne pourra jamais se dépouiller de tous les caractères qui lui étaient communs avec la vie religieuse. Quand deux ordres de faits ont été aussi profondément liés et pendant si longtemps, quand il y a entre eux, et pendant si longtemps, une si étroite parenté, il est impossible qu'ils se dissocient absolument et de-

viennent étrangers l'un à l'autre. Il faudrait pour cela qu'ils se transformassent de fond en comble, qu'ils cessassent d'être eux-mêmes. Il doit donc y avoir du moral dans le religieux et du religieux dans le moral. Et de fait la vie morale actuelle est toute pleine de religiosité. Non pas que ce fond de religiosité ne se transforme pas, il est certain que la religiosité morale tend à devenir tout à fait différente de la religiosité théologique. Le caractère sacré de la morale n'est pas tel qu'il doive la soustraire à la critique, comme il y soustrait la religion. Mais ce n'est là qu'une différence de degré; et même elle est encore bien faible aujourd'hui, car, pour la plupart des esprits, le sacré de la morale ne se distingue guère de celui de la religion. Ce qui le prouve, c'est la répugnance qu'on a encore aujourd'hui à appliquer à la morale la méthode scientifique ordinaire. Il semble qu'on profane la morale, en osant la penser et l'étudier avec les procédés des sciences profanes. Il semble qu'on attente à sa dignité. Nos contemporains n'admettent pas encore sans résistance que la réalité morale, comme toutes les autres réalités, soit abandonnée à la dispute des hommes.

J'arrive à la seconde partie de mon exposition et c'est ici surtout que j'éprouve de vrais scrupules. Après avoir déterminé les caractéristiques de la réalité morale, je voudrais essayer de les expliquer.

Or, la seule façon scientifique d'y arriver, serait de classer les règles morales, les unes après les autres, de les examiner, de les inventorier; de chercher à expliquer au moins les principales d'entre elles, en déterminant les causes qui leur ont donné naissance, les fonctions utiles qu'elles ont remplies et remplissent; et c'est ainsi que l'on pourrait arriver progressivement à entrevoir

les causes générales dont dépendent les caractéristiques essentielles qui leur sont communes. C'est ainsi que je procède dans mon enseignement. Ne pouvant ici suivre cette voie, je serai obligé de procéder d'une façon dialectique et d'admettre un certain nombre de postulats, sans les démontrer d'une manière aussi rigoureuse qu'il serait désirable.

Mon point de départ, qui est mon premier postulat, est le suivant :

Nous n'avons de devoirs que vis-à-vis des consciences ; tous nos devoirs s'adressent à des personnes morales, à des êtres pensants.

Le fait moral tel qu'il vient d'être caractérisé est un fait social.

Quels sont ces sujets conscients? Voilà le problème :

Un acte ne peut avoir que deux sortes de fins (i).

1° L'individu que je suis;

2° D'autres êtres que moi.

Voyons tout d'abord si les actes qui visent uniquement l'être que je suis, ont un caractère moral. Pour répondre à cette question, interrogeons la conscience morale commune; sans doute, c'est là une façon de procéder très incertaine et aléatoire car nous risquons de faire, parler la conscience commune comme nous voulons; cependant, pratiquée avec bonne foi, la méthode peut n'être pas sans donner des résultats; tout d'abord, on ne contestera probablement pas que jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu; sans doute un tel acte de conservation peut devenir

moral, si je me conserve pour ma famille, ma patrie; mais si je ne me conserve que pour moi-même, ma conduite est, au regard de l'opinion commune, dénuée de toute valeur morale.

(i) I<e schéma de cette argumentation est emprunté à VEth. de Wundt.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 159

Les actes qui tendent, non plus à conserver, mais à développer mon être, en auront-ils davantage? Oui encore si je cherche à me développer, non pas dans un intérêt personnel, ni même dans un intérêt esthétique, mais afin que ce développement ait des effets utiles pour d'autres êtres que moi. Mais si je cherche seulement à développer mon intelligence et mes facultés pour briller, pour réussir, pour faire de moi une belle œuvre d'art, jamais mon acte ne sera considéré comme moral.

Ainsi l'individu que je suis, en tant que tel, ne saurait être la fin de ma conduite morale. Les autres individus, mes semblables, seraient-ils davantage susceptibles de jouer ce rôle? Mais si je ne fais rien de moral en conservant ou en développant mon être individuel comme tel, pourquoi l'individualité d'un autre homme aurait-elle un droit de priorité sur la mienne? Si, par soi-même, l'agent n'a rien qui puisse conférer un caractère moral aux actes qui le visent, pourquoi un autre individu, son égal, jouirait-il d'un privilège que le premier n'a pas? Entre eux, il ne peut y avoir que des différences de degrés — les unes en plus, les autres en moins — ce qui ne saurait expliquer la différence de nature qui sépare une conduite morale et une conduite amoral. Si la morale accordait à l'un ce qu'elle refuse à l'autre, elle reposerait sur une contradiction fondamentale : ce qui est inadmissible pour des

raisons non seulement logiques, mais pratiques. Car il est bien difficile de concevoir comment, à l'usage, ces sentiments contradictoires n'auraient pas pris conscience de leur contradiction. En tout cas, ce serait une morale singulièrement incertaine que celle dont on ne pourrait prendre conscience, sans en découvrir l'inconsistance.

D'autre part, si un de mes semblables ne saurait, en servant d'objectif à ma conduite, lui imprimer un caractère moral, celle-ci ne deviendra pas morale en prenant pour fin non pas un, mais plusieurs individus comme tels. Car si chaque individu pris à part est incapable de communiquer une valeur morale à la conduite, c'est-à-dire s'il n'a pas par soi de valeur morale, une somme numérique d'individus n'en saurait avoir davantage.

D'ailleurs, pour ce qui concerne les actes qui visent autrui tout comme pour ceux qui me visent moi-même, je ne songe pas à soutenir qu'en fait et toujours l'opinion leur

160 DURKHEIM

refuse toute valeur morale; surtout pour les derniers, ce serait manifestement contraire à l'évidence. Je dis seulement que, quand ils ont une valeur morale, c'est qu'ils visent une fin supérieure à l'individu que je suis, ou aux individus que sont les autres hommes. J'entends que la moralité qui leur est reconnue doit nécessairement découler d'une source plus haute. C'est évident pour les actes dont je suis l'agent et l'objet; si nous sommes conséquents avec nous-mêmes, la même évidence vaut pour les actes dont je suis l'agent et dont autrui est l'objet.

Mais si nous ne pouvons être liés par le devoir qu'à des sujets conscients, maintenant que nous avons éliminé tout sujet indivi-

duel, il ne reste plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet sui generis formé par une pluralité de sujets individuels associés de manière à former un groupe; il ne reste plus que le sujet collectif. Encore faut-il que la personnalité collective soit autre chose que le total des individus dont elle est composée; car, si elle n'était qu'une somme, elle ne pourrait avoir plus de valeur morale que les éléments dont elle est formée, et qui, par eux-mêmes, n'en ont pas. Nous arrivons donc à cette conclusion : c'est que, s'il existe une morale, un système de devoirs et d'obligations, il faut que la société soit une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte. On remarquera l'analogie qu'il y a entre ce raisonnement et celui par lequel Kant démontre Dieu. Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est incompréhensible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache. Ajoutons que ce postulat est aisé à vérifier par l'expérience. Bien que j'aie déjà souvent traité la question dans mes livres, il me serait facile d'ajouter des raisons nouvelles à celles que j'ai antérieurement données pour justifier cette conception.

Toute cette argumentation peut, en définitive, se ramener à quelques termes très simples. Elle revient à admettre que, au regard de l'opinion commune, la morale ne commence que quand commence le désintéressement, le dévouement. Mais le désintéressement n'a de sens que si le sujet auquel nous nous subordonnons a une valeur plus haute que nous, individus. Or, dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet

qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que le nôtre, c'est la collectivité. Je me trompe, il en est une autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. Je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou de l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement.

La morale commence donc là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux; entre ces groupes divers une hiérarchie pourrait être établie; et l'on trouverait des degrés correspondants dans les différentes formes de l'activité morale suivant qu'elle prend pour objet une société plus étroite ou plus vaste, plus élémentaire ou plus complexe, plus particulière ou plus compréhensive. Mais il est inutile d'entrer ici dans ces questions. Il suffit de marquer le point où paraît commencer le domaine de la vie morale, sans qu'il y ait utilité d'y introduire pour l'instant une différenciation. Or, il commence dès qu'il y a attachement à un groupe, si restreint soit-il.

Et maintenant les actes que nous avons écartés chemin faisant vont reprendre médiatement, indirectement, un caractère moral. L'intérêt d'autrui, avons-nous dit, ne saurait avoir plus de valeur morale intrinsèque que mon intérêt propre. Mais en tant qu'autrui participe à la vie du groupe, en tant qu'il est membre de la collectivité à laquelle nous sommes attachés, il prend à nos yeux quelque chose de la même dignité et nous sommes enclins à l'ai-

mer et à le vouloir. Tenir à la société, c'est, comme nous le montrerons mieux tout à l'heure, tenir à l'idéal social; or, il y a un peu de cet idéal en chacun de nous; il est donc naturel que chaque individu participe en quelque mesure du respect religieux que cet idéal inspire. L'attachement au groupe implique donc d'une manière indirecte, mais nécessaire, l'attachement aux individus et quand l'idéal de la société est une forme particulière de l'idéal humain, quand le type du citoyen se confond en grande partie avec

162 DURKHEIM

le type générique de l'homme, c'est à l'homme en tant qu'homme que nous nous trouvons attachés. Voilà ce qui explique le caractère moral qui est attribué aux sentiments de sympathie individuelle et aux actes qu'ils inspirent. Ce n'est pas qu'ils constituent par eux-mêmes des éléments intrinsèques du tempérament moral; mais ils sont assez étroitement — quoique indirectement — liés aux dispositions morales les plus essentielles pour que leur absence puisse être, non sans raison, considérée comme l'indice très probable d'une moindre moralité. Quand on aime sa patrie, quand on aime l'humanité, on ne peut pas voir la souffrance de ses compagnons et plus généralement de tout être humain sans souffrir soi-même et sans éprouver le besoin d'y porter remède. Mais ce qui nous lie moralement à autrui, ce n'est rien de ce qui constitue son individualité empirique, c'est la fin supérieure dont il est le serviteur et l'organe (i).

Nous sommes maintenant en état de comprendre comment il se fait qu'il y a des règles, appelées règles morales, auxquelles il nous faut obéir parce qu'elles commandent et qui nous attachent

à des fins qui nous dépassent en même temps que nous les sentons désirables.

Nous venons de voir, en effet, que la société est la fin éminente de toute activité morale. Or : 1° en même temps qu'elle dépasse les consciences individuelles, elle leur est immanente; 2° elle a tous les caractères d'une autorité morale qui impose le respect.

1° Elle est, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant. En effet, elle déborde l'individu de toutes parts. Elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Mais, à elle seule, cette grandeur matérielle serait insuffisante. L'univers, lui aussi, dépasse l'individu, l'écrase de son énormité, et pourtant l'univers n'est pas moral. Seulement la société

(i) C'est de la même façon que le dévouement du savant à la science peut prendre, indirectement, un caractère moral. L' recherche de la vérité n'est pas morale, en elle-même et pour elle-même; tout dépend du but dans lequel elle est poursuivie. Elle n'est vraiment et pleinement morale que quand la science est aimée à cause des effets bienfaisants qu'elle doit avoir sur la société, pour l'humanité . Mais d'un autre côté, l'abnégation du savant, passionné pour sa science, ressemble trop, par le processus mental qu'elle implique, à l'abnégation proprement morale pour ne pas participer, en quelque mesure ^ des sentiments que celle-ci inspire. Elle se colore donc de moralité.

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 163

est autre chose qu'une grande puissance matérielle; c'est une grande personne morale. Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisa-

tion est due à la coopération des hommes associés et des générations successives; elle est donc une œuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or la civilisation c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus de prix ; c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre, une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de tous les côtés puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Lît plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe; plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. Chacune des membres d'une petite tribu australienne porte en lui l'intégralité de sa civilisation tribale; de notre civilisation actuelle, chacun de nous ne parvient à intégrer qu'une faible part.

Mais nous en intégrons toujours quelque part en nous. Et ainsi, en même temps qu'elle est transcendante par rapport à nous, la société nous est immanente et nous la sentons comme telle. En même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sen-

timents, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation. Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré : si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation, et plus ou moins indistinct de l'animal. Sans le langage, chose sociale au

premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures. Abandonné à lui-même, l'individu tomberait sous la dépendance des forces physiques; s'il a pu y échapper, s'il a pu s'affranchir, se faire une personnalité, c'est qu'il a pu se mettre à l'abri d'une force sui generis, force intense, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles, mais force intelligente et morale, capable, par conséquent, de neutraliser les énergies inintelligentes et amORAles de la nature : c'est la force collective. Permis au théoricien de démontrer que l'homme a droit à la liberté; mais quelle que soit la valeur de ces démonstrations, ce qui est certain, c'est que cette liberté n'est devenue une réalité que dans et par la société.

Ainsi, vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse ; mais c'est en même temps nous vouloir nous-même. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes. Je ne sais si la civilisation nous a apporté plus de bonheur, et il n'importe ; mais ce qui est certain, c'est que du moment où nous sommes civilisés, nous ne pouvons y renoncer qu'en renonçant à nous-même. La seule question qui puisse se poser pour l'homme est, non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il peut vivre; et je reconnais, d'ailleurs, très volontiers à tout individu le droit d'adopter la société de son choix, à supposer qu'il ne

soit pas retenu dans sa société natale par des devoirs préalable-
ment contractés. Dès lors, on s'explique sans peine comment la
société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dé-
passe, peut nous apparaître comme bonne et désirable, puis-
qu'elle tient à toutes les fibres de notre être; et par conséquent,
elle présente les caractères essentiels que nous avons reconnus
aux fins morales.

2<^ Mais, en même temps, elle est une autorité morale. C'est
ce qui ressort de ce qui vient d'être dit. Car qu'est-ce qu'une auto-
rité morale sinon le caractère que nous attribuons à un être, réel
ou idéal, il n'importe, mais que nous concevons comme consti-
tuant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes.
Or, l'attribut caractéristique de toute autorité morale c'est d'im-
poser le respect;

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 165

en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle
prescrit, simplement parce qu'elle les prescrit. La société a donc
en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines
règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de
l'obligation morale.

Il resterait, il est vrai, à examiner si, en fait, c'est bien à cette
source que les règles morales puisent cette autorité qui les fait
apparaître aux consciences comme obligatoires. Ainsi que je l'ai
dit en commençant, c'est un examen auquel il m'est impossible
de procéder ici. Tout ce que je puis affiner, c'est que, jusqu'à
présent, je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré
une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux
déterminés. J'attends que l'on m'en indique une qui paraisse ré-

clamer une explication d'une autre sorte. Au reste, le fait, aujourd'hui établi d'une manière incontestée, que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent à leur structure et varient comme elle, n'est-il pas par lui-même suffisamment démonstratif? Il fut un temps, il est vrai, où l'on attribuait cette diversité des morales à l'ignorance ou à l'aveuglement des hommes. Mais l'histoire a établi que, sauf les cas anormaux, chaque société a, en gros, la morale qu'il lui faut, que toute autre non seulement ne serait pas possible, mais serait mortelle à la société qui la pratiquerait. La morale individuelle, quoi qu'on en ait dit parfois, n'échappe pas à cette loi; elle est même au plus haut point sociale. Car ce qu'elle nous prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société considérée; or, un idéal, chaque société le conçoit à son image. L'idéal du Romain ou l'idéal de l'Athénien étaient étroitement en rapports avec l'organisation propre de chacune de ces cités. Ce type idéal que chaque société demande à ses membres de réaliser n'est-il même pas la clef de voûte de tout le système social et ce qui en fait l'unité? En même temps que les deux caractères du fait moral deviennent ainsi intelligibles, en même temps qu'on aperçoit ce qu'ils expriment, on voit ce qui fait leur unité; ils ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité, qui est la réalité collective. La société nous commande, parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous; la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle

notre volonté s'incline. Mais comme, d'un autre côté, elle nous est intérieure, comme elle est en nous, comme elle est nous, à ce titre, nous l'aimons, nous la désirons, quoique d'un désir sui ge-

neris puisque, quoi que nous fassions, elle n'est jamais nôtre qu'en partie et nous domine infiniment.

Bnfin, du même point de vue, on peut comprendre ce caractère sacré dont les choses morales ont toujours été et sont encore marquées, cette religiosité sans laquelle il n'a jamais existé d'éthique.

Je pars de cette remarque que les objets n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Cette vérité s'applique même aux choses économiques. La vieille théorie économique, d'après laquelle il y aurait des valeurs objectives, inhérentes aux choses et indépendantes de nos représentations, ne compte plus guère de représentants aujourd'hui. Les valeurs sont des produits de l'opinion; les choses n'ont de valeur que par rapport à des états de conscience. Au temps où le travail manuel était frappé d'un discrédit moral, la valeur qui lui était attribuée, et qui se traduisait dans la manière dont il était rétribué, était inférieure à celle que nous lui reconnaissons aujourd'hui. On pourrait multiplier les exemples.

Il en est des choses morales comme des choses économiques. Quand nous disons qu'elles sont sacrées, nous entendons qu'elles ont une valeur incommensurable avec les autres valeurs humaines. Car ce qui est sacré, c'est ce qui est mis à part, c'est ce qui n'a pas de commune mesure avec ce qui est profane. Et il est bien certain que les choses morales ont ce caractère; car jamais nous n'admettrons, jamais, à ma connaissance, les hommes n'ont admis qu'une valeur morale puisse être exprimée en fonction d'une valeur d'ordre économique, je dirais volontiers, d'ordre temporel. Nous pouvons, dans certains cas, au nom de la faiblesse humaine, excuser l'homme qui a sacrifié son devoir pour conserver sa vie; jamais nous n'oserions proclamer que ce sacri-

fice est légitime et mérite d'être approuvé. Et pourtant la vie est, de tous les biens profanes, amoraux, celui auquel nous tenons naturellement le plus, puisqu'il est la condition des autres.

Mais alors, pour que les choses morales soient à ce point hors de pair, il faut que les sentiments qui déterminent leurs valeurs aient le même caractère; il faut qu'ils aient un près-

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 167

tige, une énergie qui les mettent à part parmi les mouvements de notre sensibilité. Or les sentiments collectifs satisfont à cette condition. Précisément parce qu'ils sont l'écho en nous de la grande voix de la collectivité, ils parlent à l'intérieur de nos consciences sur un tout autre ton que les sentiments purement individuels ; ils nous parlent de plus haut; en raison même de leur origine, ils ont une force et un ascendant tout particuliers. On conçoit donc que les choses auxquelles ces sentiments s'attachent participent de ce même prestige; qu'elles soient mises à part et élevées au-dessus des autres de toute la distance qui sépare ces deux sortes d'états de conscience.

Voilà d'où vient ce caractère sacré dont est actuellement investie la personne humaine. Ce caractère ne lui est pas inhérent. Analysez l'homme, tel qu'il se présente à l'analyse empirique, et vous n'y trouverez rien qui implique cette sainteté; il n'y a en lui rien que de temporel. Mais, sous l'effet de causes que nous n'avons pas à rechercher ici, la personne humaine est devenue la chose à laquelle la conscience sociale des peuples européens s'est attachée plus qu'à toute autre; du coup, elle a acquis une valeur incomparable. C'est la société qui l'a consacrée. Cette espèce d'aurole de sainteté qui entoure l'homme et (lui le protège contre les

empiétements sacrilèges, l'homme lie la possède pas naturellement; c'est la manière dont la société le pense, c'est la haute estime qu'elle en a présentement, projetée au dehors et objectivée. Ainsi, bien loin qu'entre l'individu et la société, il y ait l'antagonisme qu'on a si souvent admis, en réalité, l'individualisme moral, le culte de l'individu humain est l'œuvre de la société. C'est elle qui l'a institué. C'est elle qui a fait de l'homme un Dieu dont elle est devenue la servante.

Peut-être se représentera-t-on mieux ainsi ce qu'est cette société dans laquelle je crois trouver la fin et la source de la morale. On m'a parfois accusé de donner ainsi à la vie morale un bien médiocre objectif en même temps qu'un théâtre bien étroit. Et sans doute, si l'on ne voit dans la société que le groupe d'individus qui la composent, l'habitat qu'ils occupent, le reproche se justifie sans peine. Mais la société est autre chose, c'est avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus; et, au premier rang de ces

168 DURKHEIM

idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal si bien que nous pouvons parfois préférer la voir disparaître comme entité matérielle, plutôt que de renier l'idéal qu'elle incarne. Une société, c'est un foyer intense d'activité intellectuelle et morale dont le rayonnement s'étend au loin. Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégagent une vie mentale, entièrement nouvelle, qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée, si nous vivions isolés. Nous nous en apercevons bien aux époques de crises, quand quelque grand mouve-

ment collectif nous saisit, nous soulève au-dessus de nous-mêmes, nous transfigure. Si, dans le cours ordinaire de la vie, nous sentons moins vivement cette action parce qu'elle est moins violente et moins aiguë, elle ne laisse pas d'être réelle.

Je serai très bref sur la troisième partie de mon programme. Je ne l'ai insérée que pour nous permettre de discuter une objection qui m'a été faite bien souvent et qui repose, je crois, sur une méprise.

On dit que cette manière de concevoir la morale exclut la possibilité de la juger. Il semble que si la morale est le produit de la collectivité, elle doive s'imposer nécessairement à l'individu et que celui-ci soit réduit à l'accepter passivement sans avoir jamais le droit de se dresser contre elle, quelle qu'elle puisse être. Nous serions ainsi condamnés à suivre toujours l'opinion sans jamais pouvoir, en droite raison, nous insurger contre elle.

Mais ici, comme ailleurs, la science du réel nous met en état de modifier le réel et de le diriger. La science de l'opinion morale nous fournit les moyens de juger l'opinion morale et au besoin de la rectifier. Je veux donner de ces rectifications possibles quelques exemples dont la liste n'est nullement exhaustive.

Tout d'abord, il peut se faire que, par l'effet d'une tourmente passagère, quelqu'un des principes fondamentaux de la morale s'éclipse pour un moment de la conscience publique qui, ne le sentant plus, le nie (théoriquement et explicitement ou pratiquement et en fait, il n'importe). La science des mœurs peut appeler de cette conscience morale temporairement troublée à ce qu'elle était antérieurement et d'une manière chronique; et déjà, en opposant

la permanence avec laquelle, pendant longtemps, s'est affirmé le principe ainsi nié, au caractère aigu, passager de la crise au cours de laquelle il a sombré, on peut, au nom de la science, éveiller des doutes rationnels sur la légitimité de cette négation. On peut, toujours par la même méthode, faire plus et montrer comment ce principe est en rapport avec telles ou telles conditions essentielles et toujours actuelles de notre organisation sociale, de notre mentalité collective; comment, par suite, on ne peut le méconnaître sans méconnaître aussi les conditions de l'existence collective et, par voie de conséquence, de l'existence individuelle. Si par exemple, à un moment donné, la société, dans son ensemble, tend à perdre de vue les droits sacrés de l'individu, ne peut-on la redresser avec autorité en lui rappelant comment le respect de ces droits est étroitement lié à la structure des grandes sociétés européennes, à tout l'ensemble de notre mentalité, si bien que les nier sous prétexte d'intérêts sociaux, c'est nier les intérêts sociaux les plus essentiels?

Il peut se faire également qu'à côté de la morale constituée et qui se maintient par la force de la tradition, des tendances nouvelles se fassent jour, plus ou moins conscientes d'elles-mêmes. La science des mœurs peut alors nous permettre de prendre parti entre ces morales divergentes; celle qui est, d'une part celle qui tend à être, de l'autre. Elle peut nous apprendre, par exemple, que la première correspond à un état de choses qui a disparu ou qui est en train de disparaître; que les idées nouvelles qui sont en train de se faire jour, sont, au contraire, en rapports avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collec-

tive et réclamés par ces changements; elle peut nous aider à préciser ces idées et à les déterminer.

Nous ne sommes donc nullement obligés à nous incliner docilement devant l'opinion morale. Nous pouvons même nous considérer, dans certains cas, comme fondés à nous rebeller contre elle. Il peut arriver, en effet, que, pour un des motifs qui viennent d'être indiqués, nous jugions de notre devoir de lutter contre des idées morales que nous savons surannées, qui ne sont plus que des survivances, et que le moyen le plus efficace pour cela nous paraisse être de nier ces idées, non seulement théoriquement, mais par des actes. Sans doute, ce sont là des cas de conscience tou-

i 70 DtTRKHELM

jours délicats et que je n'entends pas résoudre d'un mot, je veux seulement montrer que la méthode dont je me réclame permet de les poser.

Mais, en tout état de cause, nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social. Il y a là un point de repère objectif auquel doivent toujours être rapportées nos appréciations. La raison qui juge en ces matières, ce n'est donc pas la raison individuelle, mue on ne sait par quelles inspirations intérieures, par quelles préférences personnelles; c'est la raison, s'appuyant sur la connaissance, aussi méthodiquement élaborée que possible, d'une réalité donnée, à savoir de la réalité sociale. C'est de la société et non du moi que dépend la morale. Et sans doute il arrive très souvent que nous sommes obligés de prendre un parti sur ces questions sans attendre que la science soit assez avancée pour nous guider ; les nécessités de

l'action nous font souvent une nécessité de devancer la science. Nous faisons alors comme nous pouvons, remplaçant la science méthodique, qui est impossible, par une connaissance sommaire, hâtive, complétée par les inspirations de la sensibilité. Mais il ne s'agit pas de soutenir qu'une science, née d'hier, est en état de diriger souverainement la conduite. Je voulais seulement montrer que cette science ne nous interdit pas d'apprécier le réel, mais nous donne au contraire des moyens d'appréciation raisonnée.

Telle est — autant qu'elle peut être exposée au cours d'un entretien — la conception générale des faits moraux à laquelle m'ont conduit les recherches que je poursuis sur ce sujet depuis un peu plus de vingt ans. On l'a parfois jugée étroite; j'espère que, mieux comprise, elle cessera de paraître telle. On a pu voir, au contraire, que, sans se proposer systématiquement d'être éclectique, elle se trouve faire place aux points de vue qui passent d'ordinaire pour les plus opposés. Je me suis surtout appliqué à montrer qu'elle permet de traiter empiriquement les faits moraux, tout en leur laissant leur caractère sui generis, c'est-à-dire cette religiosité qui leur est inhérente et qui les met à part dans l'ensemble des phénomènes humains. On échappe ainsi et à l'empirisme utilitaire qui tente bien d'expliquer rationnellement la morale, mais en niant ses caractères spécifiques, en ravalant ses notions essentielles au même

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE 171

rang que les notions fondamentales des techniques économiques, et à l'apriorisme kantien qui donne une analyse relativement fidèle de la conscience morale, mais qui décrit plus qu'il n'explique. On retrouve la notion du devoir, mais pour des raisons d'ordre expérimental et sans exclure ce (ju'il y a de fondé

dans l'eudémonisme. C'est que ces manières de voir, qui s'opposent chez les moralistes, ne s'excluent que dans l'abstrait. En fait, elles ne font qu'exprimer des aspects différents d'une réalité complexe, et, par conséquent on les retrouve toutes, chacune à sa place, quand on fait porter son observation sur cette réalité et qu'on cherche à la connaître dans sa complexité.

(Bulletin de la Société française de Philosophie, avril 1906,

DÉFINITION DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

^E qui caractérise les cro^ances comme les, pratiques religieuses, c'est qu^elles sont obligatoires. Ur. tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Car une obligation implique un commandement et. par conséquent, une autorité qui commande. Pour que l'individu soit tenu de conformer sa conduite à certaines régies, il faut que ces règles émanent d'une autorité morale qui les lui impose; et pour qu'elle les lui impose, il faut qu'elle le domine. Autrement, d'où lui viendrait l'ascendant nécessaire pour faire plier les volontés? Nous ne déférons spontanément à des ordres que s'ils viennent de quelque chose de plus élevé que nous. Mais, si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celle du groupe auquel il appartient. PouiiJa cqnnnaissance_enipirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est"Ta7société. iCile est infirment supérieure à chaque force individuelle, puisqu'elle ^st une s\Tithèse de forces individuel iës7 L'état de perpétuelle dépendance où nous sommes

vis-à-vis d'elle nous inspire pour elle un sentiment de respect religieux. C'est donc elle qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer; et s'il en est ainsi, c'est que rites et dogmes sont son œuvre.

C'est donc un corollaire de notre définition que la religion a pour origine, non des sentiments individuels, mais des états de l'âme collective et qu'elle varie comme ces états. Si elle était fondée dans la constitution de l'individu, elle ne se présenterait pas à lui sous cet aspect coercitif; des manières d'agir ou de penser qui sont directement selon la pente de nos dispositions naturelles ne sauraient nous apparaître comme investies d'une autorité supérieure à celle que nous attribuons. Par conséquent, ce n'est

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE 173

pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux; c'est dans la nature des sociétés auxquelles ils se rapportent, et s'ils ont évolué au cours de l'histoire, c'est que l'organisation sociale elle-même s'est transformée.

(L'Année sociologique, II, p. 23-24, Alcan, éd. t.).

IMPORTANCE ET SIGNIFICATION DE L'ÉTUDE DES RELIGIONS PRIMITIVES

Nous nous proposons d'étudier la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication. Nous disons d'un système religieux qu'il est le plus primitif et le plus simple qu'il nous soit donné d'observer, quand il remplit les deux conditions suivantes : en premier

lieu, il faut qu'il se rencontre dans des sociétés où l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité: il faut, de plus, qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure.

Ce système, nous nous efforcerons d'en décrire l'économie avec l'exactitude et la fidélité que pourraient y mettre un ethnographe ou un historien. Mais là ne se bornera pas notre tâche. La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou l'ethnographie. Elle ne se propose pas uniquement de connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais, comme toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, susceptible, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : c'est l'homme et, plus spécialement, l'homme moderne. Ce n'est pas au jourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités; si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous paraît plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, l'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.

Mais cette proposition ne va pas sans soulever de vives objections. On trouve étrange que, pour arriver à connaître l'humanité présente, il faille commencer par s'en détourner pour se transporter aux débuts de l'histoire. Cette manière de procéder apparaît comme particulièrement paradoxale en matière de religions. Car les religions passent pour avoir une valeur et une dignité inégales; on dit généralement qu'elles ne contiennent pas toutes la

même part de vérité. Il semble donc qu'on ne puisse expliquer les formes les plus hautes de la pensée religieuse par les plus basses, à moins de rabaisser les premières au niveau des secondes. Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la même mentalité, c'est-à-dire qu'il est fait des mêmes superstitions et repose sur les mêmes erreurs? Voilà comment l'importance théorique qui a été parfois attribuée aux religions primitives a pu passer pour l'indice d'une irreligiousité systématique qui, en préjugant les résultats de la recherche, les viciait par avance.

Nous n'avons pas à rechercher ici s'il est réellement des savants qui ont mérité ce reproche et qui ont fait de l'histoire et de l'ethnographie religieuse une machine de guerre contre la religion. En tout cas, tel ne saurait être le point de vue d'un sociologue. C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge; sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher. Quand donc nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance qu'elles tiennent au réel et qu'elles l'expriment; on va donc se voir revenir sans cesse au cours des discussions et des analyses qui vont suivre, et ce que nous reprocherons aux écoles dont nous nous séparerons, c'est précisément de l'avoir méconnu. Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa significa-

tion véritable. Les rites, les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être et sont même, le plus souvent, erronées; les raisons vraies ne laissent pas d'exister; c'est affaire à la science de les découvrir.

Il n'y a donc pas des religions qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. Sans doute, il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Les unes peuvent être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu des fonctions mentales plus élevées, qu'elles sont plus riches d'idées et de sentiments, qu'il y entre plus de concepts, moins de sensations et d'images, et que la systématisation en est plus savante. Mais si réelles que soient cette complexité plus grande et cette plus haute idéalité, elles ne suffisent pas à ranger les religions correspondantes en des genres séparés. Toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants depuis les plus humbles plantes jusqu'à l'homme. Si donc nous nous adressons aux religions primitives, ce n'est pas avec l'arrière-pensée de déprécier la religion d'une manière générale ; car ces religions-là ne sont pas moins respectables que les autres; elles répondent aux mêmes nécessi-

tés, elles jouent le même rôle, elles dépendent des mêmes causes; elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse et, par conséquent, à résoudre le problème que nous désirons traiter.

Mais pourquoi leur accorder une sorte de prérogative? Pourquoi les choisir de préférence à d'autres comme objet de notre étude? — C'est uniquement pour des raisons de méthode.

Tout d'abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est, en effet, la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer. Seule, elle nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux

dans l'ensemble des circonstances où il a pris naissance, elle nous met en main le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps, — qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique ou économique, — il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée jusqu'à devenir ce qu'elle est au moment considéré. Or, on conçoit sans peine de quelle importance est, pour cette série d'explications progressives, la détermination du point de départ auquel elles sont suspendues. C'était un principe cartésien

que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant; c'est pourquoi Descartes s'est appliqué, d'un tel effort, à le découvrir. Certes, il ne saurait être question de placer à la base de la science des religions une notion élaborée à la manière cartésienne, c'est-à-dire un concept logique, un pur possible, construit par les seules forces de l'esprit. Ce qu'il nous faut trouver, c'est une réalité concrète, que seule, l'observation historique et ethnographique peut nous révéler. Mais si cette conception cardinale doit être obtenue par des procédés différents, il reste vrai qu'elle est appelée à avoir, sur toute la suite des propositions qu'établit la science, une influence considérable. L'évolution biologique a été conçue tout autrement à partir du moment où l'on a su qu'il existait des êtres monocellulaires. De même, le détail des faits religieux est expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse. Les savants même les plus spécialisés, s'ils n'entendent pas se borner à une tâche de pure érudition, s'ils veulent essayer de se rendre compte des faits qu'ils analysent, sont obligés de choisir telle ou telle de ces hypothèses et de s'en inspirer. Qu'ils le veuillent ou non, les questions qu'ils se posent prennent nécessairement la forme suivante : comment ou le naturisme ou l'animisme a-t-il été déterminé à revêtu tel aspect particulier, à s'enrichir ou à s'appauvrir de telle ou telle façon? Puisque

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE 177

donc on ne peut éviter de prendre parti sur ce problème fondamental, puisque la solution qu'on en donne est destinée à affecter tout l'ensemble de la science, il convient de l'aborder de front, et c'est ce que nous nous proposons de faire.

D'ailleurs, en dehors même de ces répercussions indirectes, l'étude des religions primitives a, par elle-même, un intérêt immédiat qui est de première importance.

Si, en effet, il est utile de savoir en quoi consiste telle ou telle religion particulière, U importe à un bien plus haut point de déterminer ce qui constitue la religion d'une manière générale. C'est le problème qui, de tout temps, a tenté les philosophes, et non sans raison, car il n'en est pas qui ait pour nous plus d'intérêt. Ce que nous tenons avant tout à apprendre, c'est comment il se fait que l'homme est un être religieux, quels sont les besoins que la religion satisfait, les nécessités vitales auxquelles elle fait face. Pour résoudre ces questions, les philosophes, en général, recourent à une analyse purement dialectique ; ils se bornent à prendre conscience de l'idée qu'ils se font de la religion, sauf à illustrer cette idée à l'aide de faits empruntés aux religions qu'ils connaissent le mieux. Mais si la méthode qu'ils emploient doit être abandonnée, le problème reste tout entier et le grand service qu'ils ont rendu est d'empêcher qu'il ne soit prescrit par le dédain des érudits. Or, il peut être repris par d'autres voies. Puisque toutes les religions sont comparables, puisqu'elles sont toutes des espèces d'un même genre, il y a nécessairement entre elles un certain nombre d'éléments communs. Par là nous n'entendons pas simplement parler des caractères extérieurs et visibles qu'elles présentent toutes également, et qui permettent d'en donner, dès le début de la recherche, une définition provisoire. La découverte de ces signes apparents est relativement facile, car l'observation qu'elle réclame n'a 'pas à dépasser la surface des choses. Mais ces ressemblances extérieures en supposent d'autres c[ui sont profondes. A la base de tous les sy tèmes de croyances et de tous les cultes il doit nécessairement y avoir un

certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres sont susceptibles de revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonc-

178 DURKHEIM

tions. Ce sont ces éléments essentiels et permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de la religion d'une manière générale. C'est donc eux que nous aurions tant besoin d'arriver à connaître. Mais par quel procédé?

Ce n'est certainement pas en observant les religions complexes qui apparaissent dans la suite de l'histoire. Chacune d'elles est formée d'une telle variété d'éléments qu'il est bien difficile d'y distinguer le secondaire du principal et l'essentiel de l'accessoire. Que l'on considère des religions comme celles de l'Egypte ou de la Chaldée, de l'Inde ou de l'antiquité classique. C'est un enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée, ni l'activité religieuses ne sont également réparties dans la masse des fidèles; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là des moines, ailleurs des laïcs; il y a des mystiques et des rationalistes, des tièdes et des enthousiastes, des théologiens et des prophètes, etc. La mentalité religieuse de l'un n'est pas celle de l'autre. Combien il est difficile, dans ces conditions, d'apercevoir ce qui est commun à tous ! On peut bien trouver le moyen d'étudier utile-

ment à travers l'un ou l'autre de ces systèmes tel ou tel fait particulier et typique qui s'y trouve spécialement développé, comme le sacrifice ou le prophétisme, le monachisme ou les mystères; mais comment découvrir la souche commune de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui la recouvre? Comment, sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver cet homme religieux que nous nous proposons précisément d'atteindre?

Il en va tout autrement dans les sociétés inférieures. Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité de pensée et d'action dont nous ne

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE 179

trouvons que de rares et intermittents exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est vraiment commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de l'action traduit un conformisme correspondant de la pensée. Toutes les consciences sont entraînées dans les mêmes remous; le type individuel se confond presque avec le type générique qui est ainsi comme à fleur de peau, car rien, pour ainsi dire, ne l'altère ni ne le dissimule. En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ce , mythes qui sont composés souvent d'un seul et même thème qui se répète sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes recommencés à satiété. L'imagination populaire ou sacerdotale n'a pas encore eu le temps ni les moyens d'élaborer et de raffiner la matière première

des impressions et des pratiques religieuses; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observateur qui, par suite, n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, c'est-à-dire à l'essentiel qui, par conséquent, est plus immédiatement apparent.

(Revue de Métaphysique et de Morale, 1909, p. 733-739.)

L'ORIGINE SOCIALE DES CATÉGORIES ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est qu'il y a eu d'abord la religion qui a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir un esprit humain, préalablement formé, d'idées toutes faites; elle a contribué à former l'esprit lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part importante, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances se sont élaborées.

Il existe, en effet, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions, particulièrement fondamentales, qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres

soHdes qui enserrent la pensée; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, des faits qui n'aient point de cause, etc. Les autres notions sont mobiles, contingentes ; nous concevons qu'elles puissent manquer à un hoirune.être ignorées de toute une époque; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Pour cette raison, nous leur assignons une place à part dans la conscience; nous nous les représentons comme situées au-dessus du flux des sensations, des images, des idées particulères ; elles constituent vraiment l'ossature de l'intelligence. — Or, quand on

THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE 181

analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre tout d'abord les

principales d'entités psychologiques. Elles sont manifestement nées dans la religion et c'est la religion qui les a remplies ■ elles sont toutes pleines d'éléments religieux. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une fonction sociale. Les représentations religieuses sont des

collectives; les rites sont des

qui expriment des,

manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinées à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes. C'est d'ailleurs à cette condition qu'il est possible de comprendre comment chaque religion peut avoir sa vérité intrinsèque. Car, pour qu'elles soient toutes fondées en quelque manière, il faut qu'elles se rapportent à des milieux qu' tout en étant comparables les uns aux autres comme le sont les religions elles-mêmes, diffèrent les uns des autres autant que celles-ci diffèrent entre elles; or il n'y a que les milieux sociaux qui présentent à la fois ces similitudes et cette diversité. — Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux ; elles doivent être elles-mêmes des choses sociales, des produits de la pensée collective tout au moins — car, dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse, radicale et exclusive — il est légitime de supposer qu'elles

doivent être riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut dès à présent entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion de temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, le mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs; un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures, de minutes ! Ce serait quelque chose d'impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or quelle est l'origine de cette différenciation? Sans

doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou même intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés, par rapport à des points de repère fixes et déterminés. Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé, c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et en effet, l'observât-on établit que ces points de repère indispensables, par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité. C'est qu'il n'est vraiment nécessaire qu'à la société. L'individu, pour la satisfaction de ses besoins personnels, pourrait aisément s'en passer, comme s'en passe l'animal. Mais toute coopération suppose une notion commune du temps qui permette aux hommes de concerter leurs rencontres et ceux de leurs actes qui doivent être accomplis en commun. C'est cette notion qui constitue la catégorie de temps.

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin, l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant; purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une coordination d'un certain genre introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais cette coordination serait impossible si les parties de l'espace

THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE

s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement des choses, il faut pouvoir les situer différemment, mettre les unes à droite, les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc., etc., de même que, pour disposer temporellement les états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était divisé et différencié. Mais ces divisions qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles? Par lui-même, il n'a ni droite, ni gauche, ni haut, ni bas, ni nord, ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en résultent leur soient également communes; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale.

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés, en Australie et dans l'Amérique du Nord, où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire, et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. On y distingue autant de régions qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par le clan à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuni, le pueblo comprend sept quartiers ; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a ou qui a eu son unité; selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. L'espace comprend également sept régions; et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans. " Ainsi, dit Cushing, une division est censée en rapport avec le Nord; une autre représente l'Ouest, une autre le Sud, etc. » Chaque quartier a sa couleur caractéristique qui le symbolise; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié; le nombre des régions

de l'espace a varié de la même manière. Ainsi l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée nécessairement dans la constitution organique de l'homme, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collectives.

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, de causalité. Il n'y a pas jusqu'à la notion de non-contradiction, qui ne soit très probablement dépendante de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a infiniment varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine, en un sens, la pensée scientifique; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle non moins considérable que la science, et où il est à chaque instant méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes. Là, il est sans cesse question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois un et plusieurs, matériels et immatériels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue. En mythologie, c'est, comme nous le verrons, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui passe pour gouverner notre logique actuelle prouvent que, bien loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont; mais nous pouvons présumer qu'ils existent.

Or, cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveaux.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente alors comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de

sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont a priori. Suivant les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de

Pliot. Benque

186 DURKHEIM

pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction.

Mais l'une et l'autre solution soulèvent les plus graves difficultés.

Adopte-t-on la thèse empiriste? Alors il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité, leur impersonnalité, leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. — Or, les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sensation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est

essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative, des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand les sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous en fait. Mais, en droit, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont jusqu'à présent produites. Vis-à-vis d'elles rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. — Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est nécessairement la faire évanouir; car c'est réduire l'universalité, l'impersonnalité, la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses; c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la

THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE

vie logique que les catégories ont précisément pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme aboutit à l'irrationalisme; c'est son véritable nom.

Malgré le sens attaché aux étiquettes, les aprioristes sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils ne posent pas a priori comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites exclusivement d'éléments empiriques, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout leur contenu réel, de les

réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leur laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison a pour objet d'exprimer. Mais pour cela, il faut, de toute nécessité, attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser son expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné; or de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons ce surprenant privilège et comment nous pouvons voir dans les choses des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème ; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions se trouvent réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, 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 première 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. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. Si on lui reconnaît l'efficacité *suï generis* à laquelle elle prétend, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. — Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contraires.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servis pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états tout individuels, qui s'expliquent tout entiers par la nature psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité; elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple. La société est

une réalité sui generis; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc nécessairement un tout autre contenu que les représentations purement individuelles, et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes. Même la manière dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé,

THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE 189

mêlé, combiné leurs idées et leurs sentimens; des générations successives y ont collaboré. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe, y est donc comme concentrée. On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse; mais c'est tout simplement que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité; un être social, qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre de la pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. 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. Ce même caractère social pennet de comprendre comment et dans quel sens on peut dire des catégories qu'elles sont a priori. Une idée est a prixyri quand elle nous est donnée toute faite, sans être accompagnée de sa preuve, et que pourtant, d'emblée, elle entraîne, nécessite notre adhésion. Que les catégories présentent le premier de ces caractères si elles sont d'origine collective, c'est ce qui ressort avec évidence de tout ce qui précède. Ce n'est pas nous qui les avons faites; nous ne savons donc de quoi elles sont faites, ni, par suite, ce qui les justifie. Comme elles sont, en majeure partie, un produit de l'histoire, nous n'avons pas assisté à leur genèse et nous ne pouvons pas connaître les éléments qui entrent dans leur composition. Notre notion actuelle de la causalité, par exemple, est due à l'entrecroisement de croyances religieuses, d'opinions scientifiques, de conceptions populaires dont nous n'avons, par avance, aucune idée. Seule, l'analyse historique peut nous les faire connaître, ainsi que leurs raisons d'être. Tant que nous les ignorons, nous ne pouvons acquiescer, en connaissance de cause, au concept qui résulte de leur combinaison. Et cependant, en fait, nous y acquiesçons, sans attendre les découvertes des savants. C'est que, comme les catégories expriment les rapports les plus généraux qui existent entre

t9Ô DtTRKHEÎM

les choses, comme, par conséquent, il n'est pas de notions qui les dépassent en extension, elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc les hommes ne s'entendaient pas, à chaque moment du temps, sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible

entre les intelligences, et, par suite, toute vie commune. Ainsi, la société ne peut abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut pas davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain, dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. Aussi, quand, même dans notre for intérieur et sans que nous aj'ons d'autre juge que nous-même, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libre, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui juge; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-même, à ces velléités révolutionnaires; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée d'homme. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société, se communiquant à certaines manières de penser qui sont senties comme indispensables à l'existence collective. L'espèce de nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'ensemble de simples habitudes individuelles dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie in-

telle que ce que l'obligation proprement morale est à la volonté.

Mais si les catégories n'expriment originellement que des états sociaux, il semble qu'elles ne puissent s'appliquer

THÉORIE SOCIOLOGIQUE DE LA CONNAISSANCE 191

au reste du réel qu'à titre de métaphores. — >S'il en était vraiment ainsi, il faudrait conclure qu'elles n'ont, en dehors de la vie sociale, qu'une valeur de symboles conventionnels, pratiquement utiles, mais sans rapport avec la nature des choses; on reviendrait donc à l'empirisme. Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, ce serait oublier que, si la société est une réalité sui generis, elle n'est pas un empire dans un empire; elle fait partie de la nature. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or, il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a d'essentiel, soit autre ici et là. Si variées que soient les formes qu'elle revêt, elle est une dans son fond. Les relations fondamentales qui existent entre les choses — celles-là justement que les catégories ont pour fonction de traduire — ne sauraient donc être essentiellement différentes suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été élaborées sur le modèle de choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une tout autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, elles jouent, en un certain sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fon-

dés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y entre de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage. Ainsi, de ce que, comme nous essayerons de le prouver, l'idée de genre est construite avec des éléments sociaux, il faut se garder de conclure qu'elle est dénuée de toute valeur objective et que le nominalisme est le vrai. Tout au contraire, la genèse même de ce concept fait plutôt présumer qu'il n'est pas sans fondement dans la réalité. Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble donc bien devoir réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme; mais, en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. BUe laisse à la

raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raisons. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où Us ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres

procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites, il ne saurait suffire que nous nous interrogiions nous-mêmes; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions.

{Revue de Métaphysique et de Morale, 1909. P- 742-754.}

DES REMÈDES AU PROGRÈS DU SUICIDE

Le mal serait-il donc incurable ? On pourrait le croire au premier abord puisque, de toutes les sociétés dont nous avons établi précédemment l'heureuse influence, il n'en est aucune qui nous paraisse en état d'y apporter un véritable remède. Mais nous avons montré que si la religion, la famille, la patrie préservent du suicide égoïste, la cause n'en doit pas être cherchée dans la nature spéciale des sentiments que chacune met en jeu. Mais elles doivent toutes cette vertu à ce fait général qu'elles sont des sociétés et elles ne l'ont que dans la mesure où elles sont des sociétés bien intégrées, c'est-à-dire sans excès ni dans un sens ni dans l'autre. Un tout autre groupe peut donc avoir la même action, pourvu qu'il ait la même cohésion. Or, en dehors de la société confessionnelle, familiale, politique, il en est une autre dont il n'a pas été jusqu'à présent question: c'est celle que forment, par leur association, tous les travailleurs du même ordre, tous les coopérateurs de la même fonction, c'est le groupe professionnel ou la

corj^oration. Qu'elle soit apte à jouer ce rôle, c'est ce qui ressort de sa définition. Puisqu'elle est composée d'individus qui se livrent aux mêmes travaux et dont les intérêts sont solidaires ou même confondus, U n'est pas de terrain plus propice à la formation d'idées et de sentiments sociaux. L'identité d'origine, de culture, d'occupations fait de l'activité professionnelle la plus riche matière pour une vie commune. Du reste, la corjjoration a témoigné dans le passé qu'elle était susceptible d'être une personnalité collective, jalouse, même à l'excès, de son autonomie et de son autorité sur ses membres ; il n'est donc pas douteux qu'elle ne puisse être pour eux un milieu moral. Il n'y a pas de

raison pour que l'intérêt corporatif n'acquière pas aux yeux des travailleurs ce caractère respectable et cette suprématie que l'intérêt social a toujours par rapport aux intérêts privés dans une société bien constituée. D'un autre côté, le groupe professionnel a sur tous les autres ce triple avantage qu'il est de tous les instants, de tous les lieux et que l'empire qu'il exerce s'étend à la plus grande partie de l'existence. Il n'agit pas sur les individus d'une manière intermittente comme la société politique, mais il est toujours en contact avec eux par cela seul que la fonction dont il est l'organe et à laquelle ils collaborent est toujours en exercice. Il suit les travailleurs partout où ils se transportent; ce que ne peut faire la famille. Kn quelque point qu'ils soient, ils le retrouvent qui les entoure, les rappelle à leurs devoirs, les soutient à l'occasion. Enfin, comme la vie professionnelle, c'est presque toute la vie, l'action corporative se fait sentir sur tout le détail de nos occupations qui sont ainsi orientées dans un sens collectif. La corporation a donc tout ce qu'il faut pour encadrer l'individu, pour le tirer de son état d'isolement moral, et étant donnée l'insuffi-

sance actuelle des autres groupes, elle est seule à pouvoir remplir cet indispensable office.

Mais, pour qu'elle ait cette influence, il faut qu'elle soit organisée sur de tout autres bases qu'aujourd'hui. D'abord, il est essentiel que, au lieu de rester un groupe privé que la loi permet, mais que l'État ignore, elle devienne un organe défini et reconnu de notre vie publique. Par là, nous n'entendons pas dire qu'il faille nécessairement la rendre obligatoire; mais ce qui importe, c'est qu'elle soit constituée de manière à pouvoir jouer un rôle social, au lieu de n'exprimer que des combinaisons diverses d'intérêts particuliers. Ce n'est pas tout. Pour que ce cadre ne reste pas vide, il faut y déposer tous les germes de vie qui sont de nature à s'y développer. Pour que ce groupement ne soit pas une pure étiquette, il faut lui attribuer des fonctions déterminées, et il y en a qu'il est, mieux que tout autre, en état de remplir.

Actuellement, les sociétés européennes sont placées dans cette alternative ou de laisser irréglementée la vie professionnelle ou de la réglementer par l'intermédiaire de l'État, car il n'est pas d'autre organe constitué qui puisse jouer ce rôle modérateur. Mais l'État est trop loin de ces manifes-

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE I.A SOCIOLOGIE I

talions complexes pour trouver la forme spéciale qui convient à chacune d'elles. C'est une lourde machine qui n'est faite que pour des besognes générales et simples. Son action, toujours uni-

forme, ne peut pas se plier et s'ajuster à l'infinie diversité des circonstances particulières. Il en résulte qu'elle est forcément compressive et niveleuse. Mais, d'un autre côté, nous sentons bien qu'il est impossible de laisser à l'état inorganisé toute la vie qui s'est ainsi dégagée. Voilà comment, par une série d'oscillations sans terme, nous passons alternativement d'une réglementation autoritaire, que son excès de rigidité rend impuissante, à une abstention systématique, qui ne peut durer à cause de l'anarchie qu'elle provoque. Qu'il s'agisse de la durée du travail ou de l'hygiène, ou des salaires, ou des œuvres de prévoyance et d'assistance, partout les bonnes volontés viennent se heurter à la même difficulté. Dès qu'on essaie d'instituer quelques règles, elles se trouvent être inapplicables à l'expérience, parce qu'elles manquent de souplesse; ou, du moins, elles ne s'appliquent à la matière pour laquelle elles sont faites qu'en lui faisant violence. La seule manière de résoudre cette antinomie est de constituer en dehors de l'État, quoique soumis à son action, un faisceau de forces collectives dont l'influence régulatrice puisse s'exercer avec plus de variété. Or, non seulement les corporations reconstituées satisfont à cette condition, mais on ne voit pas quels autres groupes pourraient y satisfaire. Car elles sont assez voisines des faits, assez directement et assez constamment en contact avec eux pour en sentir toutes les nuances, et elles devraient être assez autonomes pour pouvoir en respecter la diversité. C'est donc à elles qu'il appartient de présider à ces caisses d'assurance, d'assistance, de retraite dont tant de bons esprits sentent le besoin, mais que l'on hésite, non sans raison, à remettre entre les mains déjà si puissantes et si malhabiles de l'État; à elles, également, de régler les conflits qui s'élèvent sans cesse entre les branches d'une même profession, de fixer, mais d'une manière différente

selon les différentes sortes d'entreprises, les conditions auxquelles doivent se soumettre les contrats pour être justes, d'empêcher, au nom de l'intérêt commun, les forts d'exploiter abusivement les faibles, etc. A mesure que le travail se divise, le droit et la morale, tout en reposant

igô DURKHEIM

partout sur les mêmes principes généraux, preim.ent, dans chaque fonction particulière, une fonne différente. Outre les droits et les devoirs qui sont conununs à tous les honunes, il y en a qui dépendent des caractères propres à chaque profession et le nombre en augmente ainsi que l'hnportance à mesure que l'activité professionnelle se développe et se diversifie davantage. A chacune de ces disciplines spéciales, il faut un organe également spécial pour l'appliquer et la maintenir. De quoi peut-H être fait, sinon des travailleurs qui concourent à la même fonction ?

Voilà, à grands traits, ce que devraient être les corporations pour qu'elles pussent rendre les services qu'on est en droit d'en attendre. vSans doute, quand on considère l'état où elles sont actuellement, on a quelque mal à se représenter qu'elles puissent jamais être élevées à la dignité de pouvoirs moraux. Elles sont, en effet, formées d'individus que rien ne rattache les uns aux autres, qui n'ont entre eux que des relations superficielles et intennitentes, qui sont même disposés à se traiter plutôt en rivaux et en ennemis qu'en coopérateurs. Mais du jour où ils auraient tant de choses en commun, où les rapports entre eux et le groupe dont ils font partie seraient à ce point étroits et continus, des sentiments de solidarité naîtraient qui sont encore presque inconnus et la température morale de ce milieu professionnel, aujourd'hui si froid et si extérieur à ses membres, s'élèverait nécessairement. Et

ces changements ne se produiraient pas seulement, comme les exemples précédents pourraient le faire croire, chez les agents de la vie économique. Il n'est pas de profession dans la société qui ne réclame cette organisation et qui ne soit susceptible de la recevoir. Ainsi le tissu social, dont les mailles sont si dangereusement relâchées, se resserrerait et s'affermirait dans toute son étendue.

Cette restauration, dont le besoin se fait universellement sentir, a malheureusement contre elle le mauvais renom qu'ont laissé dans l'histoire les corporations de l'ancien régime. Cependant, le fait qu'elles ont duré, non seulement depuis le moyen âge mais depuis l'antiquité gréco-latine (i), n'a-t-il pas, pour établir qu'elles sont indispensables, plus

(i) Les premiers collèges d'artisans remontent à la Rome royale. V. Marquardt, *Privat Leben der Römer*, H, p. 4.

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 197

de force probante que leur récente abrogation n'en peut avoir pour prouver leur inutilité? Si, sauf pendant un siècle, partout où l'activité professionnelle a pris quelque développement, elle s'est organisée corporativement, n'est-il pas hautement vraisemblable que cette organisation est nécessaire et que si, il y a cent ans, elle ne s'est plus trouvée à la hauteur de son rôle, le remède était de la redresser et de l'améliorer, non de la supprimer radicalement? Il est certain qu'elle avait fini par devenir un obstacle aux progrès les plus urgents. La vieille corporation, étroitement locale, fermée à toute influence du dehors, était devenue un nonsens dans une nation moralement et politiquement unifiée ; l'autonomie excessive dont elle jouissait et qui en faisait un État dans l'État, ne pouvait se maintenir, alors que l'organe gouvernemental,

étendant dans tous les sens ses ramifications, se subordonnait de plus en plus tous les organes secondaires de la société. Il fallait donc élargir la base sur laquelle reposait l'institution et la rattacher à l'ensemble de la vie nationale. Mais si, au lieu de rester isolées, les corporations similaires des différentes localités avaient été reliées les unes aux autres de manière à former un même système, si tous ces systèmes avaient été souûhis à l'action générale de l'État et entretenus ainsi dans un perpétuel sentiment de leur solidarité, le despotisme de la routine et l'égoïsme professionnel se seraient renfermés dans de justes limites. La tradition, en effet, ne se maintient pas aussi facilement invariable dans une vaste association, répandue sur un immense territoire, que dans une petite coterie qui ne dépasse pas l'enceinte d'une ville (i); en même temps, chaque groupe particulier est moins enclin à ne voir et à ne poursuivre que son intérêt propre, une fois qu'il est en rapports suivis avec le centre directeur de la vie publique. C'est même à cette seule condition que la pensée de la chose commune pourrait être tenue en éveil dans les consciences avec une suffisante continuité. Car, comme les communications seraient alors ininterrompues entre chaque organe particulier et le pouvoir chargé de représenter les intérêts généraux, la société ne se rappellerait plus seulement aux individus d'une manière intermittente ou vague; nous la sentirions présente dans tout le cours de notre vie

(i) Voir les raisons dans notre Division du travail social,'L., II, ch. ii notamment p. 335 et suiv.

igS DTJRKHEIM

quotidienne. jSIais en renversant ce qui existait sans rien mettre à la place, on n'a fait que substituer, à l'égoïsme corpora-

tif, l'égoïsme individuel qui est plus dissolvant encore. Voilà pourquoi, de toutes les destructions qui se sont accomplies à cette époque, celle-là est la seule qu'il faille regretter. En dispersant les seuls groupes qui pussent rallier avec constance les volontés individuelles, nous avons brisé de nos propres mains l'instrument désigné de notre réorganisation morale.

Mais ce n'est pas seulement le suicide égoïste qui serait combattu de cette manière. Proche parent du précédent, le suicide anémique est justiciable du même traitement. L'anomie vient, en effet, de ce que, sur certains points de la société, il y a manque de forces collectives, c'est-à-dire de groupes constitués pour régler la vie sociale. Elle résulte donc en partie de ce même état de désagrégation d'où provient aussi le courant égoïste. Seulement, cette même cause produit des effets différents selon son point d'incidence, suivant qu'elle agit sur les fonctions actives et pratiques ou sur les fonctions représentatives. Elle enfièvre et elle exaspère les premières; elle désoriente et elle déconcerte les secondes. Le remède est donc le même dans l'un et l'autre cas. Et en effet, on a pu voir que le principal rôle des corporations serait, dans l'avenir comme dans le passé, de régler les fonctions sociales et, plus spécialement, les fonctions économiques, de les tirer, par conséquent, de l'état d'inorganisation où elles sont maintenant. Toutes les fois que les convoitises excitées tendraient à ne plus reconnaître de bornes, ce serait à la corporation qu'il appartiendrait de fixer la part qui doit équitablement revenir à chaque ordre de coopérateurs. Supérieure à ses membres, elle aurait toute l'autorité nécessaire pour réclamer d'eux les sacrifices et les concessions indispensables et leur imposer une règle. En obligeant les plus forts à n'user de leur force qu'avec mesure, en empêchant les plus faibles d'étendre sans fin

leurs revendications, en rappelant les uns et les autres au sentiment de leurs devoirs réciproques et de l'intérêt général, en réglant, dans certains cas, la production de manière à empêcher qu'elle ne dégénère en une fièvre malade, elle modérerait les passions les unes par les autres et, leur assignant des limites, en permettrait l'apaisement. Ainsi s'établirait une

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 199

discipline morale, d'un genre nouveau, sans laquelle toutes les découvertes de la science et tous les progrès du bien-être ne pourront jamais faire que des mécontents.

{Le Suicide, Alcan, édit. p. 434 à 440}.

QUELQUES REMARQUES SUR LES GROUPEMENTS PROFESSIONNELS

Préface de la 2^e édition de la Division du Travail.

En rééditant cet ouvrage, nous nous sommes interdit d'en modifier l'économie première. Un livre a une individualité qu'il doit garder. Il convient de lui laisser la physionomie sous laquelle il s'est fait connaître (i).

Mais il est une idée, qui était restée dans la pénombre lors de la première édition, et qu'il nous paraît utile de dégager et de déterminer davantage, car elle éclairera certaines parties du présent travail et même de ceux que nous avons publiés depuis (2). Il s'agit du rôle que les groupements professionnels sont destinés à remplir dans l'organisation sociale des peuples contemporains.

Si, primitivement, nous n'avions touché à ce problème que par voie d'allusions, c'est que nous comptons le reprendre et en faire une étude spéciale. Comme d'autres occupations sont survenues qui nous ont détourné de ce projet, et comme nous ne voyons pas quand il nous sera possible d'y donner suite, nous voudrions profiter de cette seconde édition pour montrer comment cette question se rattache au sujet traité dans la suite de l'ouvrage, pour indiquer en quels termes elle se pose, et surtout pour tâcher d'écarter les raisons qui empêchent encore trop d'esprits d'en bien comprendre l'urgence et la portée. Ce sera l'objet de cette nouvelle préface.

Nous insistons à plusieurs reprises, au cours de ce livre, sur l'état d'anomie juridique et morale où se trouve actuellement la vie économique. Dans cet ordre de fonctions, en effet, la morale professionnelle n'existe véritablement

(i) Nous nous sommes borné à supprimer dans l'ancienne Introduction une trentaine de pages qui, aujourd'hui, nous ont paru inutiles. Nous nous expliquons, d'ailleurs, sur cette suppression à l'endroit même où elle a été opérée.

(2) V. Le Suicide, conclusion.

qu'à l'état rudimentaire. Il y a une morale professionnelle de l'avocat et du magistrat, du soldat et du professeur, du médecin et du prêtre, etc. Mais si l'on essayait de fixer en un langage un peu défini les idées en cours sur ce que doivent être les rapports de l'employeur avec le salarié, de l'ouvrier avec le chef d'entreprise, des industriels concurrents les uns avec les autres ou avec le public, quelles formules indécises on obtiendrait ! Quelques généralités sans précision sur la fidélité et le dévouement que les

salariés de toutes sortes doivent à ceux qui les emploient, sur la modération avec laquelle ces derniers doivent user de leur prépondérance économique, une certaine réprobation pour toute concurrence trop ouvertement déloyale, pour toute exploitation par trop criante du consommateur, voilà à peu près tout ce que contient la conscience morale de ces professions. De plus, la plupart de ces prescriptions sont dénuées de tout caractère juridique; elles ne sont sanctionnées que par l'opinion, non par la loi, et l'on sait combien l'opinion se montre indulgente pour la manière dont ces vagues obligations sont remplies. Les actes les plus blâmables sont si souvent absous par le succès que la limite entre ce qui est permis et ce qui est prohibé, ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, n'a plus rien de fixe, mais paraît pouvoir être déplacée presque arbitrairement par les individus. Une morale aussi imprécise et aussi inconsistante ne saurait constituer une discipline. Il en résulte que toute cette sphère de la vie collective est, en grande partie, soustraite à l'action modératrice de la règle.

C'est à cet état d'anomie que doivent être attribués, comme nous le montrerons, les conflits sans cesse renaissants et les désordres de toutes sortes dont le monde économique nous donne le triste spectacle. Car comme rien ne contient les forces en présence et ne leur assigne de bornes qu'elles soient tenues de respecter, elles tendent à se développer sans terme, et viennent se heurter les unes contre les autres pour se refouler et se réduire mutuellement. Sans doute, les plus intenses parviennent bien à écraser les plus faibles ou à se les subordonner. ISIais si le vaincu peut se résigner pour un temps à une subordination qu'il est contraint de subir, il ne la consent pas, et, par conséquent, elle ne saurait constituer un équilibre stable. Des trêves imposées par la violence ne sont jainais que pro\dsoires et

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 201

ne pacifient pas les esprits. Les passions humaines ne s'arrêtent que devant une puissance morale qu'elles respectent. Si toute autorité de ce genre fait défaut, c'est la loi du plus fort qui règne, et, latent ou aigu, l'état de guerre est nécessairement chronique.

Qu'une telle anarchie soit un phénomène morbide, c'est ce qui est de toute évidence, puisqu'elle va contre le but même de toute société, qui est de supprimer ou, tout au moins, de modérer la guerre entre les hommes, en subordonnant la loi physique du plus fort à une loi plus haute. En vain, pour justifier cet état d'irréglementation, fait-on valoir qu'il favorise l'essor de la liberté individuelle. Rien n'est plus faux que cet antagonisme qu'on a trop souvent voulu établir entre l'autorité de la règle et la liberté de l'individu. Tout au contraire, la liberté (nous entendons la liberté juste, celle que la société a le devoir de faire respecter) est elle-même le produit d'une réglementation. Je ne puis être libre que dans la mesure où autrui est empêché de mettre à profit la supériorité physique, économique ou autre dont il dispose pour asservir ma liberté, et seule, la règle sociale, peut mettre obstacle à ces abus de pouvoir. On sait maintenant quelle réglementation compliquée est nécessaire pour assurer aux individus l'indépendance économique sans laquelle leur liberté n'est que nominale.

Mais ce qui fait, aujourd'hui en particulier, la gravité exceptionnelle de cet état, c'est le développement, inconnu jusque-là, qu'ont pris, depuis deux siècles environ, les fonctions économiques. Tandis qu'elles ne jouaient jadis qu'un rôle secondaire, elles sont maintenant au premier rang. Nous sommes loin du temps où elles étaient dédaigneusement abandonnées aux classes

inférieures. Devant elles, on voit de plus en plus reculer les fonctions militaires, administratives, religieuses. vSeules, les fonctions scientifiques sont en état de leur disputer la place; et encore la science actuellement n'a-t-elle guère de prestige que dans la mesure où elle peut servir à la pratique, c'est-à-dire, en grande partie, aux professions économiques. C'est pourquoi on a pu, non sans quelque raison, dire de nos sociétés qu'elles sont ou tendent à être essentiellement industrielles. Une forme d'activité qui a pris une telle place dans l'ensemble de la vie sociale ne peut évidemment rester à ce point

dérégulée sans qu'il en résulte les troubles les plus profonds. C'est notamment une source de démoralisation générale. Car, précisément parce que les fonctions économiques absorbent aujourd'hui le plus grand nombre des citoyens, il y a une multitude d'individus dont la vie se passe presque tout entière dans le milieu industriel et commercial; d'où il suit que, comme ce milieu n'est que faiblement empreint de moralité, la plus grande partie de leur existence s'écoule en dehors de toute action morale. Or, pour que le sentiment du devoir se fixe fortement en nous, il faut que les circonstances mêmes dans lesquelles nous vivons le tiennent perpétuellement en éveil. Nous ne sommes pas naturellement enclins à nous gêner et à nous contraindre ; si donc nous ne sommes pas invités, à chaque instant, à exercer sur nous cette contrainte sans laquelle il n'y a pas de morale, comment en prendrions-nous l'habitude? Si, dans les occupations qui remplissent presque tout notre temps, nous ne suivons d'autre règle que celle de notre intérêt bien entendu, comment prendrions-nous goût au désintéressement, à l'oubli de soi, au sacrifice? Ainsi l'absence de toute discipline économique ne peut manquer d'étendre ses effets

au delà du monde économique lui-même et d'entraîner à sa suite un abaissement de la moralité publique.

Mais, le mal constaté, quelle en est la cause et quel en peut être le remède?

Dans le corps de l'ouvrage, nous nous sommes surtout attaché à faire voir que la division du travail n'en saurait être rendue responsable, comme on l'en a parfois et injustement accusée; qu'elle ne produit pas nécessairement la dispersion et l'incohérence, mais que les fonctions, quand elles sont suffisamment en contact les unes avec les autres, tendent d'elles-mêmes à s'équilibrer et à se régler. Mais cette explication est incomplète. Car s'il est vrai que les fonctions sociales cherchent spontanément à s'adapter les unes aux autres pourvu qu'elles soient régulièrement en rapports, d'un autre côté, ce mode d'adaptation ne devient une règle de conduite que si un groupe le consacre de son autorité. Une règle, en effet, n'est pas seulement une manière d'agir habituelle; c'est, avant tout, une manière d'agir obligatoire, c'est-à-dire soustraite, en quelque mesure, à l'arbitraire individuel. Or, seule, une société constituée jouit de la suprématie morale et matérielle qui est indis-

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 203

pensable pour faire la loi aux individus: car la seule personnalité morale qui soit au-dessus des personnalités particulières est celle que forme la collectivité. Seule aussi, elle a la continuité et même la pérennité nécessaires pour maintenir la règle par delà les relations éphémères qui l'incarnent journellement. Il y a plus, son rôle ne se borne pas simplement à ériger en préceptes impératifs, les résultats les plus généraux des contrats particuliers;

mais elle intervient d'une manière active et positive dans la fondation de toute règle. D'abord, elle est l'arbitre naturellement désigné pour départager les intérêts en conflit et pour assigner à chacun les bornes qui conviennent. Ensuite, elle est la première intéressée à ce que l'ordre et la paix règnent; si l'anomie est un mal, c'est avant tout parce que la société en souffre, ne pouvant se passer, pour vivre, de cohésion et de régularité, l'encadrement moral ou juridique exprime donc essentiellement des besoins sociaux que la société peut seule connaître ; elle repose sur un état d'opinion, et toute opinion est chose collective, produit d'une élaboration collective. Pour que l'anomie prenne fin, il faut donc qu'il existe ou qu'il se forme un groupe où se puisse constituer le système de règles qui fait actuellement défaut.

Ni la société politique dans son ensemble, ni l'État ne peuvent évidemment s'acquitter de cette fonction; la vie économique, parce qu'elle est très spéciale et qu'elle se spécialise chaque jour davantage, échappe à leur compétence et à leur action. L'activité d'une profession ne peut être réglementée efficacement que par un groupe assez proche de cette profession même pour en bien connaître le fonctionnement, pour en sentir tous les besoins et pouvoir suivre toutes leurs variations. Le seul qui réponde à ces conditions est celui que formeraient tous les agents d'une même industrie réunis et organisés en un même corps. C'est ce qu'on appelle la corporation ou le groupe professionnel.

Or, dans l'ordre économique, le groupe professionnel n'existe pas plus que la morale professionnelle. Depuis que, non sans raison, le siècle dernier a supprimé les anciennes corporations, il n'a guère été fait que des tentatives fragmentaires et incomplètes pour les reconstituer sur des bases nouvelles. Sans doute, les in-

dividus qui s'adonnent à un même métier sont en relations les uns avec

les autres par le fait de leurs occupations similaires. Leur concurrence même les met en rapports. Mais ces rapports n'ont rien de régulier; ils dépendent du hasard des rencontres et ont, le plus souvent, un caractère tout à fait individuel. C'est cet industriel qui se trouve en contact avec tel autre; rien'est pas le corps des industriels de telle ou telle spécialité qui se réunit pour agir en commun. Exceptionnellement, on voit bien tous les membres d'une même profession s'assembler en congrès pour traiter quelque question d'intérêt général; mais ces congrès ne durent jamais qu'un temps; ils ne survivent pas aux circonstances particulières qui les ont suscités, et, par suite, la vie collective dont ils ont été l'occasion s'éteint plus ou moins complètement avec eux.

Les seuls groupements qui aient une certaine permanence sont ce qu'on appelle aujourd'hui les syndicats soit de patrons, soit d'ouvriers. Assurément, il y a là un commencement d'organisation professionnelle, mais encore bien informe et rudimentaire. Car, d'abord, un syndicat est une association privée, sans autorité légale, dépourvue, par conséquent, de tout pouvoir réglementaire. Le nombre en est théoriquement illimité, même à l'intérieur d'une même catégorie industrielle; et comme chacun d'eux est indépendant des autres, s'ils ne se fédèrent et ne s'unifient, il n'y a rien en eux qui exprime l'unité de la profession dans son ensemble. Enfin, non seulement les syndicats de patrons et les syndicats d'employés sont distincts les uns des autres, ce qui est légitime et nécessaire, mais il n'y a pas entre eux de contacts réguliers. Il n'existe pas d'organisation commune qui les rapproche, sans leur faire perdre leur individualité, et où ils puissent

élaborer en commun une réglementation qui, fixant leurs rapports mutuels, s'impose aux uns et aux autres avec la même autorité ; par suite, c'est toujours la loi du plus fort qui résout les conflits, et l'état de guerre subsiste tout entier. Sauf pour ceux de leurs actes qui relèvent de la morale commune, patrons et ouvriers sont, les uns par rapport aux autres, dans la même situation que deux États autonomes, mais de force inégale. Ils peuvent, comme le font les peuples par l'intermédiaire de leurs gouvernements, former entre eux des contrats. Mais ces contrats n'expriment que l'état respectif des forces économiques en présence, comme les traités que concluent

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 205

deux belligérants ne font qu'exprimer l'état respectif de leurs forces militaires. Ils consacrent un état de fait; ils ne sauraient en faire un état de droit.

Pour qu'une morale et un droit professionnels puissent s'établir dans les différentes professions économiques, il faut donc que la corporation, au lieu de rester un agrégat confus et sans unité, devienne, ou plutôt redevienne un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique. Mais tout projet de ce genre vient se heurter à un certain nombre de préjugés qu'il importe de prévenir ou de dissiper.

Mais pour dissiper toutes les préventions, pour bien montrer que le système corporatif n'est pas seulement une institution du passé, il serait nécessaire de faire voir quelles transformations il doit et peut subir pour s'adapter aux sociétés modernes; car il est évident qu'il ne peut pas être aujourd'hui ce qu'il était au moyen âge.

Pour pouvoir traiter cette question avec méthode, il faudrait avoir établi au préalable de quelle manière le régime corporatif a évolué dans le passé et quelles sont les causes qui ont déterminé les principales variations qu'il a subies. On pourrait alors préjuger avec quelque certitude ce qu'il est appelé à devenir, étant donné les conditions dans lesquelles les sociétés européennes se trouvent actuellement placées. Mais pour cela, des études comparatives seraient nécessaires qui ne sont pas faites et que nous ne pouvons faire chemin faisant. Peut-être, pourtant, n'est-il pas impossible d'apercevoir dès maintenant, mais seulement dans ses lignes les plus générales, ce qu'a été ce développement.

De ce qui précède, il ressort déjà que la corporation ne fut pas à Rome ce qu'elle devint plus tard dans les sociétés chrétiennes. Elle n'en diffère pas seulement par son caractère plus religieux et moins professionnel, mais par la place qu'elle occupait dans la société. Elle fut, en effet, au moins à l'origine, une institution extra-sociale. L'historien qui entreprend de résoudre en ses éléments l'organisation politique des Romains, ne rencontre, au cours de son analyse, aucun fait qui puisse l'avertir de l'existence des corporations. Elles n'entraient pas, en qualité d'unités définies et reconnues, dans la constitution romaine. Dans aucune des assemblées électorales, dans aucune des réunions de l'armée, les artisans ne s'assemblaient par collèges: nulle part le

206 DURKHEIM

groupe professionnel ne prenait part, comme tel, à la vie publique, soit en corps, soit par l'intermédiaire de représentants réguliers. Tout au plus la question peut-elle se poser à propos de trois ou quatre collèges que l'on a pu identifier avec certaines des centuries constituées par Servius Tullius {tignarii,

œrarii, tibicines, cornicines) ; encore le fait est-il mal établi (i). Et quant aux autres corporations, elles étaient certainement en dehors de l'organisation officielle du peuple romain (2).

Cette situation excentrique, en quelque sorte, s'explique par les conditions mêmes dans lesquelles elles s'étaient formées. Elles apparaissent au moment où les métiers commencent à se développer. Or, pendant longtemps, les métiers ne furent qu'une fonction accessoire et secondaire de l'activité sociale des Romains. Rome était essentiellement une société agricole et guerrière. Comme société agricole, elle était divisée en *génies* et en *curies*; l'assemblée par *centuries* reflétait plutôt l'organisation militaire. Quant aux fonctions industrielles, elles étaient trop rudimentaires pour affecter la structure politique de la cité (3). D'ailleurs, jusqu'à un moment très avancé de l'histoire romaine, les métiers sont restés frappés d'un discrédit moral qui ne leur permettait pas d'occuper une place régulière dans l'État. Sans doute, il vint un temps où leur condition sociale s'améliora. Mais la manière dont fut obtenue cette amélioration est elle-même significative. Pour arriver à faire respecter leurs intérêts et à jouer un rôle dans la vie publique, les artisans durent recourir à des procédés

(i) Il paraît plus vraisemblable que les *centuries* ainsi dénommées ne contenaient pas tous les charpentiers, tous les forgerons, mais ceux-là seulement qui fabriquaient ou réparaient les armes et les machines de guerre. Denys d'Halicarnasse nous dit formellement que les ouvriers ainsi groupés avaient une fonction purement militaire; ce n'étaient donc pas des collègues proprement dits, mais des divisions de l'armée.

(2) Tout ce que nous disons sur la situation des corporations laisse entière la question controversée de savoir si l'État, dès le

début, est intervenu dans leur formation. Alors même qu'elles auraient été, dès le principe, sous la dépendance de l'État (ce qui ne paraît pas vraisemblable), il reste qu'elles n'affectaient pas la structure politique. C'est ce qui nous importe.

(3) Si l'on descend d'un degré l'évolution, leur situation est encore plus excentrique. A Athènes, elles ne sont pas seulement extra-sociales, mais presque extra-légales.

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE

irréguliers et extra-légaux. Ils ne triomphèrent du mépris dont ils étaient l'objet qu'au moyen d'intrigues, de complots, d'agitation clandestine (i). C'est la meilleure preuve que, d'elle-même, la société romaine ne leur était pas ouverte. Et si, plus tard, ils finirent par être intégrés dans l'État pour devenir des rouages de la machine administrative, cette situation ne fut pas pour eux une conquête glorieuse, mais une pénible dépendance; s'ils entrèrent alors dans l'État, ce ne fut pas pour y occuper la place à laquelle leurs services sociaux pouvaient leur donner droit, mais simplement pour pouvoir être plus étroitement surveillés par le pouvoir gouvernemental. « La corporation, dit Levasseur, devint la chaîne qui les rendit captifs et que la main impériale serra d'autant plus que leur travail était plus pénible ou plus nécessaire à l'État (2). »

Tout autre est leur place dans les sociétés du moyen âge. D'emblée, dès que la corporation apparaît, elle se présente

comme le cadre normal de cette partie de la population qui était appelée à jouer dans l'État un rôle , si considérable : la bourgeoisie ou le tiers-état. En effet, pendant longtemps, bourgeois et gens de métier ne font qu'un. « La bourgeoisie au x^{ix} siècle, dit Levasseur, était exclusivement composée de gens de métier. La classe des magistrats et des légistes commençait à peine à se former; les hommes d'étude appartenaient encore au clergé; le nombre des rentiers était très restreint, parce que la propriété territoriale était alors presque toute aux mains des nobles ; il ne restait aux roturiers que le travail de l'atelier et du comptoir, et c'était par l'industrie ou par le commerce qu'ils avaient conquis un rang dans le royaume (3). » Il en fut de même en Allemagne. Bourgeois et citadin étaient des termes synonymes, et, d'un autre côté, nous savons que les villes allemandes se sont formées autour de marchés permanents, ouverts par un seigneur sur un point de son domaine (4). La population qui venait se grouper autour de ces marchés, et qui devint la population urbaine, était donc presque exclusivement faite d'artisans et de marchands. Aussi les

(i) Waltzing, *op. cit.*, I, p. 85 et suiv.

(2) *Op. cit.*, I. 31.

(3) *Op. cit.*, I. 191.

(4) V. RIETSCHEL, *Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältniss*, Leipzig, 1897, *passim*, et tous les travaux de Schm sur ce point.

mots de forenses ou de mercatores ser\ "aient-ils indifféremment à désigner les habitants des vUles, et le jus civile ou droit urbain est très souvent appelé jus fort ou droit du marché. L'organisation des métiers et du commerce semble donc bien avoir été l'organisation primitive de la bourgeoisie européenne.

Aussi, quand les villes s'affranchirent de la tutelle seigneuriale, quand la commune se forma, le corps de métiers, qui avait devancé et préparé ce mouvement, devint la base de la constitution communale. En effet, « dans presque toutes les communes, le système politique et l'élection des magistrats sont fondés sur la division des citoyens en corps de métiers (i) . » Très souvent on votait par corps de métiers, et l'on choisissait en même temps les chefs de la corporation et ceux de la commune. « A Amiens, par exemple, les artisans se réunissaient tous les ans pour élire les maires de chaque corporation ou bannière ; les maires élus nommaient ensuite douze échevins qui en nommaient douze autres et l'échevinage présentait à son tour aux maires des bannière», trois personnes parmi lesquelles ils choisissaient le maire de la commune... Dans quelques cités, le mode d'élection était encore plus compliqué, mais, dans toutes, l'organisation politique et municipale était étroitement liée à l'organisation du travail (2). » Inversement, de même que la commune était un agrégat de corps de métiers, le corps de métiers était une commune au petit pied par cela même qu'il avait été le modèle dont l'institution communale était la forme agrandie et développée.

Or, on sait ce qu'a été la commune dans l'histoire de nos sociétés, dont elle est devenue, avec le temps, la pierre angulaire. Par conséquent, puisqu'elle était une réunion de corporations et qu'elle s'est formée sur le type de la corporation, c'est celle-ci, en

dernière analyse, qui a servi de base à tout le système politique qui est issu du mouvement communal. On voit que, chemin faisant, elle a singulièrement crû en importance et en dignité. Tandis qu'à Rome elle a commencé par être presque en dehors des cadres normaux, elle a, au contraire, servi de cadre élémentaire à nos sociétés actuelles. C'est une raison nouvelle

(i) Op. cit., I, 193.

(2) Ibid., I, 183.

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 211

sa clientèle se recrute partout. Une institution, aussi entièrement engagée dans la commune que l'était la vieille corporation, ne pouvait donc servir à encadrer et à régler une foule d'activité collective qui était aussi complètement étrangère à la vie communale.

Et en effet, dès que la grande industrie apparut, elle se trouva tout naturellement en dehors du régime corporatif, et c'est ce qui fit, d'ailleurs, que les corps de métiers s'efforcèrent par tous les moyens d'en empêcher les progrès. Cependant, elle ne fut pas pour cela affranchie de toute réglementation : pendant les premiers temps, l'État joua directement pour elle un rôle analogue à celui que les corporations jouaient pour le petit commerce et pour les métiers urbains. En même temps que le pouvoir royal accordait aux manufactures certains privilèges, en retour il les soumettait à son contrôle, et c'est ce qu'indique le titre même de manufactures royales qui leur était accordé. Mais on sait combien l'État est impropre à cette fonction; cette tutelle directe ne pouvait donc manquer de devenir compressive. Elle fut même à peu près impossible à partir du moment où la grande industrie

eut atteint un certain degré de développement et de diversité; c'est pourquoi les économistes classiques en réclamèrent, et à bon droit, la suppression. Mais si la corporation, telle qu'elle existait alors, ne pouvait s'adapter à cette forme nouvelle de l'industrie, et si l'Etat ne pouvait remplacer l'ancienne discipline corporative, il ne s'ensuivait pas que toute discipline se trouvât désormais inutile ; il restait seulement que l'ancienne corporation devait se transformer, pour continuer à remplir son rôle dans les nouvelles conditions de la vie économique. Malheureusement, elle n'eut pas assez de souplesse pour se réformer à temps; c'est pourquoi elle fut brisée. Parce qu'elle ne sut pas s'assimiler la vie nouvelle qui se dégageait, la vie se retira d'elle, et elle devint ainsi ce qu'elle était la veille de la Révolution, une sorte de substance morte, de corps étranger qui ne se maintenait plus dans l'organisme social que par une force d'inertie. Il n'est donc pas surprenant qu'un moment soit venu où elle en ait été violemment expulsée. Mais la détruire n'était pas un moyen de donner satisfaction aux besoins qu'elle n'avait pas su satisfaire. Et c'est ainsi que la question reste entière devant nous, rendue seulement plus aiguë par un

212 durkheim

siècle de tâtonnements et d'expériences infructueuses.

L'œuvre du sociologue n'est pas celle de l'homme d'État. Nous n'avons donc pas à exposer en détail ce que devrait être cette réforme. Il nous suffira d'en indiquer les principes généraux tels qu'ils paraissent ressortir des faits qui précèdent.

Ce que démontre avant tout l'expérience du passé, c'est que les cadres du groupe professionnel doivent toujours être en rapport

avec les cadres de la vie économique; c'est pour avoir manqué à cette condition que l'ancien régime corporatif a disparu. Puisque donc le marché, de municipal qu'il était, est devenu national et international, la corporation doit prendre la même extension. Au lieu d'être limitée aux seuls artisans d'une ville, elle doit s'agrandir de manière à comprendre tous les membres de la profession, dispersés sur toute l'étendue du territoire (i); car, en quelque région qu'ils se trouvent, qu'ils habitent la ville ou la campagne, ils sont tous solidaires les uns des autres et participent à une vie commune. Puisque cette vie commune est, à certains égards, indépendante de toute détermination territoriale, U. faut qu'un organe approprié se crée, qui l'exprime et qui en régularise le fonctionnement. En raison même de ses dimensions, un tel organe serait nécessairement en contact et en rapports directs avec l'organe central de la vie collective, car les événements assez importants pour intéresser toute une catégorie d'entreprises industrielles dans un pays ont nécessairement des répercussions très générales dont l'État ne peut pas ne pas avoir le sentiment; ce qui l'amène à intervenir. Aussi n'est-ce pas sans fondement que le pouvoir royal tendit instinctivement à ne pas laisser en dehors de son action la grande industrie dès qu'elle apparut. Il était impossible qu'il se désintéressât d'une forme d'activité qui, par sa nature même, est toujours susceptible d'affecter l'ensemble de la société. Mais cette action régulatrice, si elle est nécessaire, ne doit pas dégénérer en une étroite subordination.

(i) Nous n'avons pas à parler de l'organisation internationale qui, par suite du caractère international du marché, se développerait nécessairement par-dessus cette organisation nationale; car, seule, ceUe-ci peut constituer actuellement tme institution juridique. I^a dremière, dans l'état présent du droit européen, ne

peut résulter que de libres arrangements conclus entre corporations nationales.

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE I<A SOCIOLOGIE

comme il arriva au xvn^e et au xviii^e siècle. Les deux organes en rapport doivent rester distincts et autonomes; chacun d'eux a ses fonctions dont il peut seul s'acquitter. vSi c'est aux assemblées gouvernementales qu'il appartient de poser les principes généraux de la législation industrielle, elles sont incapables de les diversifier suivant les différentes sortes d'industrie. C'est cette diversification qui constitue la tâche propre de la corporation (i). Cette organisation unitaire pour l'ensemble d'un même pays n'exclut d'ailleurs aucunement la formation d'organes secondaires, comprenant les travailleurs similaires d'une même région ou d'une même localité, et dont le rôle serait de spécialiser encore davantage la réglementation professionnelle suivant les nécessités locales ou régionales. La vie économique pourrait ainsi se régler et se déterminer sans rien perdre de sa diversité.

Par cela même, le régime corporatif serait protégé contre ce penchant à l'immobilisme qu'on lui a souvent et justement reproché dans le passé; car c'est un défaut qui tenait au caractère étroitement communal de la corporation. Tant qu'elle était limitée à l'enceinte même de la ville, il était inévitable qu'elle devînt prisonnière de la tradition, comme la ville elle-même. Comme, dans un groupe aussi restreint, les conditions de la vie sont à peu près invariables, l'habitude y exerce sur les gens et sur les choses un

empire sans contrepoids, et les nouveautés finissent même par y être redoutées. Le traditionalisme des corporations n'était donc qu'un aspect du traditionalisme communal, et il avait

(i) Cette spécialisation ne pourrait se faire qu'à l'aide d'assemblées élues, chargées de représenter la corporation. Dans l'état actuel de l'industrie, ces assemblées, ainsi que les tribunaux chargés d'appliquer la réglementation professionnelle, devraient évidemment comprendre des représentants des employés et des représentants des employeurs, comme c'est déjà le cas dans les tribunaux de prud'hommes; cela suivant des proportions correspondantes à l'importance respective attribuée par l'opinion à ces deux facteurs de la production. Mais s'il est nécessaire que les uns et les autres se rencontrent dans les conseils directeurs de la corporation, il n'est pas moins indispensable qu'à la base de l'organisation corporative ils forment des groupes distincts et indépendants, car leurs intérêts sont trop souvent rivaux et antagonistes. Pour qu'ils puissent en prendre conscience librement, il faut qu'ils en prennent conscience séparément. Les deux groupements ainsi constitués pourraient ensuite désigner leurs représentants aux assemblées communes.

2 i 4 DtJRkHEiM

les niéines raisons d'être. Puis, une fois qu'il se fut invétéré dans les mœurs, il sur"écut aux causes qui lui avaient donné naissance et qui le justifiaient primitivement. C'est pourquoi, quand la concentration matérielle et morale du pays et la grande industrie qui en fut la conséquence eurent ouvert les esprits à de nouveaux désirs, éveillé de nouveaux besoins, introduit dans les goûts et dans les modes une mobilité jusqu'alors inconnue, la corporation, obstinément attachée à ses vieilles coutumes, fut

hors d'état de répondre à ces nouvelles exigences. Mais des corporations nationales, en raison même de leur dimension et de leur complexité, ne seraient pas exposées à ce danger. Trop d'esprits différents s'y établiraient en activité pour qu'une uniformité stationnaire pût s'y établir. Dans un groupe formé d'éléments nombreux et divers, il se produit sans cesse des réarrangements, qui sont autant de sources de nouveautés. L'équilibre d'une telle organisation n'aurait donc rien de rigide, et, par suite, se trouverait naturellement en harmonie avec l'équilibre mobile des besoins et des idées.

Il faut, d'ailleurs, se garder de croire que tout le rôle de la corporation doit consister à établir des règles et à les appliquer. Sans doute, partout où il se forme un groupe, se forme aussi une discipline morale. Mais l'institution de cette discipline n'est qu'une des nombreuses manières par lesquelles se manifeste toute activité collective. Un groupe n'est pas seulement une autorité morale qui régit la vie de ses membres, c'est aussi une source de vie qui se régénère. De lui se dégage une chaleur qui échauffe ou ranime les cœurs, qui les ouvre à la sympathie, qui fait fondre les égoïsmes. Ainsi, la famille a été dans le passé la législatrice d'un droit et d'une morale, dont la sévérité est souvent allée jusqu'à l'extrême rudesse, en même temps que le milieu où les hommes ont appris, pour la première fois, à goûter les effusions du sentiment. Nous avons vu de même comment la corporation, tant à Rome qu'au moyen âge, éveillait ces mêmes besoins et cherchait à y satisfaire. Les corporations de l'avenir auront une complexité d'attributions encore plus grande, en raison de leur ampleur accrue. Autour de leurs fonctions proprement professionnelles viendront s'en grouper d'autres qui reviennent

actuellement aux communes ou à des sociétés privées. Telles sont les

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE

fonctions d'assistance qui, pour être bien remplies, supposent entre assistants et assistés des sentiments de solidarité, une certaine homogénéité intellectuelle et morale comme en produit aisément la pratique d'une même profession. Bien des œuvres éducatives (enseignement technique, enseignement d'adultes, etc.) semblent également devoir trouver dans la corporation leur milieu naturel. Il en est de même d'une certaine vie esthétique; car il paraît conforme à la nature des choses que cette forme noble du jeu et de la récréation se développe côté à côté avec la vie sérieuse à laquelle elle doit servir de contrepoids et de réparation. En fait, on voit dès à présent des syndicats Cjui sont en même temps des sociétés de secours mutuels, d'autres qui fondent des maisons communes, où l'on organise des cours, des concerts, des représentations dramatiques. L'activité corporative peut donc s'exercer sous les formes les plus variées.

Même il y a lieu de supposer que la corporation est appelée à devenir la base ou une des bases essentielles de notre organisation politique. Nous avons vu, en effet, que si elle commence d'abord par être extérieure au système social, elle tend à s'y engager de plus en plus profondément à mesure que la vie économique se développe. Tout permet donc de prévoir que, le progrès continuant à se faire dans le même sens, elle devra prendre dans

la société une place toujours plus centrale et plus prépondérante. Elle fut jadis la division élémentaire de l'organisation communale. Maintenant que la commune, d'organisme autonome qu'elle était autrefois, est venue se perdre dans l'Etat comme le marché municipal dans le marché national, n'est-il pas légitime de penser que la corporation devrait, elle aussi, subir une transformation correspondante et devenir la division élémentaire de l'État, l'unité politique fondamentale? La société, au lieu de rester ce qu'elle est encore aujourd'hui, un agrégat de districts territoriaux juxtaposés, deviendrait un vaste système de corporations nationales. On demande de divers côtés que les collèges électoraux soient formés par professions et non par circonscriptions territoriales, et il est certain que, de cette façon, les assemblées politiques exprimeraient plus exactement la diversité des intérêts sociaux et leurs rapports; elles seraient un résumé plus fidèle de la vie sociale dans son ensemble. Mais dire que le

216 DURKHEIM

pays, pour prendre conscience de lui-même, doit se grouper par professions, n'est-ce pas reconnaître que la profession organisée ou la corporation devrait être l'organe essentiel de la vie publique?

Ainsi serait comblée la grave lacune que nous signalons plus loin dans la structure des sociétés européennes, de la nôtre en particulier. On verra, en effet, comment, à mesure qu'on avance dans l'histoire, l'organisation qui a pour base des groupements territoriaux (village ou ville, district, province, etc.) va de plus en plus en s'effaçant. Sans doute, chacun de nous appartient à une commune, à un département, mais les liens qui nous y rattachent deviennent tous les jours plus fragiles et plus lâches. Ces divi-

sions géographiques sont, pour la plupart, artificielles et n'éveillent plus en nous de sentiments profonds. L'esprit provincial a disparu sans retour; le patriotisme de clocher est devenu un archaïsme que l'on ne peut pas restaurer à volonté. Les affaires municipales ou départementales ne nous touchent et ne nous passionnent plus guère que dans la mesure où elles coïncident avec nos affaires professionnelles. Notre activité s'étend bien au delà de ces groupes trop étroits pour elle, et, d'autre part, une bonne partie de ce qui s'y passe nous laisse indifférents. Il s'est produit ainsi comme un affaissement spontané de la vieille structure sociale. Or, il n'est pas possible que cette organisation interne disparaisse sans que rien ne la remplace. Une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Car l'activité collective est toujours trop complexe pour pouvoir être exprimée par le seul et unique organe de l'État; de plus, l'État est trop loin des individus, il a avec eux des rapports trop extérieurs et trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement. C'est pourquoi, là où il est le seul milieu où les hommes se puissent former à la pratique de la vie commune, il est inévitable qu'ils s'en déprennent, qu'ils se détachent les uns des autres et que, dans la même mesure, la société se désagrège. Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui soient assez proches des individus

pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entraîner ainsi dans le torrent général de la vie sociale. Nous venons de montrer comment les groupes professionnels sont aptes à remplir ce rôle, et que tout même les y destine. On conçoit dès lors combien il importe que, surtout dans l'ordre économique, ils sortent de cet état d'inconsistance et d'inorganisation où ils sont restés depuis un siècle, étant domié que les professions de cette sorte absorbent aujourd'hui la majeure partie des forces collectives (i). Peut-être sera-t-on mieux en état de s'expliquer maintenant les conclusions auxquelles nous sommes arrivé à la fin de notre livre sur Le Suicide (2). Nous y présentions déjà une forte organisation corporative comme un moyen de remédier au malaise dont les progrès du suicide, joints d'ailleurs à bien d'autres symptômes, attestent l'existence. Certains critiques ont trouvé que le remède n'était pas proportionné à l'étendue du mal. Mais c'est qu'ils se sont mépris sur la nature véritable de la corpora-tion, sur la place qui lui* revient dans l'ensemble de notre vie collective, et sur la grave anomalie qui résulte de sa disparition. Ils n'y ont vu qu'une association utilitaire, dont tout l'effet serait de mieux aménager les intérêts économiques, alors qu'en réalité elle devrait être l'élément essentiel de notre structure sociale. L'absence de toute institution corporative crée donc, dans l'organisation d'un peuple comme le nôtre, un vide dont il est difficile d'exagérer l'importance. C'est tout un sj^stème d'organes nécessaires

(i) Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, que les circonscriptions territoriales sont destinées à disparaître complètement, mais seulement qu'elles passeront au second plan. Les institutions anciennes ne s'évanouissent jamais devant les institutions nouvelles, au point de ne plus laisser de traces d'elles-mêmes.

Elles persistent, non pas seulement par survivance, mais parce qu'il persiste aussi quelque chose des besoins auxquels elles répondaient. L'ancien voisinage matériel constituera toujours un lien entre les hommes; par conséquent, l'organisation politique et sociale à base territoriale subsistera certainement. Seulement, elle n'aura plus son actuelle prépondérance, précisément parce que ce lien perd de sa force. Au reste, nous avons montré plus haut que, même à la base de la corporation, on trouvera toujours des divisions géographiques. De plus, entre les diverses corporations d'une même localité ou d'une même région, il y aura nécessairement des relations spéciales de solidarité qui réclameront, de tout temps, une organisation appropriée.

(2) Le Suicide, p. 434 et suiv.

218 DURKHEIM

Le fonctionnement normal de la vie commune qui nous fait défaut. Un tel vice de constitution n'est évidemment pas un mal local, limité à une région de la société; c'est une maladie générale qui affecte tout l'organisme, et, par conséquent, l'entreprise qui aura pour objet d'y mettre un terme ne peut manquer de produire les conséquences les plus étendues.

C'est la santé générale du corps social qui y est intéressée.

Ce n'est pas à dire toutefois que la corporation soit une sorte de panacée qui puisse servir à tout. La crise dont nous souffrons ne tient pas à une seule et unique cause. Pour qu'elle cesse, il ne suffit pas qu'une réglementation quelconque s'établisse là où elle est nécessaire; il faut, de plus, qu'elle soit ce qu'elle doit être, c'est-à-dire juste. Or, ainsi que nous le dirons plus loin, « tant qu'il y aura des riches et des pauvres de naissance, il ne saurait y

avoir de contrat juste », ni une juste répartition des conditions sociales. Mais si la réforme corporative ne dispense pas des autres, elle est la condition première de leur efficacité. Imaginons, en effet, que soit enfin réalisée la condition primordiale de la justice idéale, supposons que les hommes entrent dans la vie dans un état de parfaite égalité économique, c'est-à-dire que la richesse ait entièrement cessé d'être héréditaire. Les problèmes au milieu desquels nous nous débattons ne seraient pas résolus pour cela. En effet, il y aura toujours un appareil économique et des agents divers qui collaboreront à son fonctionnement ; il faudra donc déterminer leurs droits et leurs devoirs, et cela pour chaque forme d'industrie. Il faudra que, dans chaque profession, un corps de règles se constitue, qui fixe la quantité du travail, la rémunération juste des différents fonctionnaires, leur devoir vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis de la communauté, etc. On sera donc, non moins qu'actuellement, en présence d'une table rase. Parce que la richesse ne se transmettra plus d'après les mêmes principes qu'aujourd'hui, l'état d'anarchie n'aura pas disparu, car il ne tient pas seulement à ce que les choses sont ici plutôt que là, dans telles mains plutôt que dans telles autres, mais à ce que l'activité dont ces choses sont l'occasion ou l'instrument n'est pas réglée; et elle ne se réglementera pas par enchantement dès que ce sera utile, si les forces nécessaires pour

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA SOCIOLOGIE 219

instituer cette réglementation n'ont pas été préalablement suscitées et organisées.

Il y a plus : des difficultés nouvelles surgiraient alors, qui resteraient insolubles sans une organisation corporative. Jusqu'à présent, en effet, c'était la famille qui, soit par l'institution de la

propriété collective, soit par l'institution de l'héritage, assurait la continuité de la vie économique: ou bien elle possédait et exploitait les biens d'une manière , indivise, ou bien, à partir du moment où le vieux communisme familial fut ébranlé, c'était elle qui les recevait, représentée par les parents les plus proches, à la mort du propriétaire (i). Dans le premier cas, il n'y avait même pas de mutation par décès et les rapports des choses aux personnes restaient ce qu'ils étaient sans être même modifiés par le renouvellement des générations; dans le second, la mutation se faisait automatiquement, et il n'y avait pas de moment perceptible où les biens restassent vacants, sans mains pour les utiliser. Mais si la société domestique ne doit plus jouer ce rôle, il faut bien qu'un autre organe social la remplace dans l'exercice de cette fonction nécessaire. Car il n'y a qu'un moyen pour empêcher le fonctionnement des choses d'être périodiquement suspendu, c'est qu'un groupe, perpétuel comme la famille, ou les possède et les exploite lui-même, ou les reçoive à chaque décès pour les remettre, s'il y a lieu, à quelque autre détenteur individuel qui les mette en valeur. Mais nous avons dit et nous redirons combien l'État est peu fait pour ces tâches économiques, trop spéciales pour lui. Il n'y a donc que le groupe professionnel qui puisse s'en acquitter utilement. Il répond, en effet, aux deux conditions nécessaires : il est intéressé de trop près à la vie économique pour n'en pas sentir tous les besoins, en même temps qu'il a une pérennité au moins égale à celle de la famille. Mais pour tenir cet office, encore faut-il qu'il existe et qu'il ait même pris assez de consistance et de maturité pour être à la hauteur du rôle nouveau et complexe qui lui incomberait.

(i) Il est vrai que, là où le testament existe, le propriétaire peut déterminer lui-même la transmission de ses biens. Mais le tes-

tament n'est que la faculté de déroger à la règle du droit successoral; c'est cette règle qui est la norme d'après laquelle se font ces transmissions- Ces dérogations, d'ailleurs, sont très généralement limitées et sont toujours l'exception.

Si donc le problème de la corporation n'est pas le seul qui s'impose à l'attention publique, il n'en est certainement pas qui soit plus urgent : car les autres ne pourront être abordés que quand il sera résolu. Aucune modification un peu importante ne pourra être introduite dans l'ordre juridique, si l'on ne commence par créer l'organe nécessaire à l'institution du droit nouveau. C'est pourquoi il est même vain de s'attarder à rechercher, avec trop de précision, ce que devra être ce droit; car, dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, nous ne pouvons l'anticiper que par de grossières et toujours douteuses approximations. Combien plus il importe de se mettre tout de suite à l'œuvre en constituant les forces morales qui, seules, pourront le déterminer en le réalisant!

{De la Division du travail social, préf. de la 2^e édition,
Alcan, édit.)

FIN

a[^]i.'*vxxv-ii

pour que nous nous refusions à y voir une sorte d'institution archaïque, destinée à disparaître de l'histoire. Car si, dans le passé, le rôle qu'elle joue est devenu plus vital à mesure que le commerce et que l'industrie se développaient, il est tout à fait invrai-

semblable que des progrès économiques nouveaux puissent avoir pour effet de lui retirer toute raison d'être. L'hypothèse contraire paraîtrait plus justifiée (i).

Mais d'autres enseignements se dégagent du rapide tableau qui vient d'être tracé.

Tout d'abord, il permet d'entrevoir comment la corporation est tombée provisoirement en discrédit depuis environ deux siècles, et, par suite, ce qu'elle doit devenir pour pouvoir reprendre son rang parmi nos institutions publiques. On vient de voir, en effet, que, sous la forme qu'elle avait au moyen âge, elle était étroitement liée à l'organisation de la commune. Cette solidarité fut sans inconvénients, tant que les métiers eux-mêmes eurent un caractère communal. Tant que, en principe, artisans et marchands eurent plus ou moins exclusivement pour clients les seuls habitants de la ville ou des environs immédiats, c'est-à-dire tant que le marché fut principalement local, le corps de métiers, avec son organisation municipale, suffit à tous les besoins. Mais il n'en fut plus de même une fois que la grande industrie fut née : comme elle n'a rien de spécialement urbain, elle ne pouvait se plier à un système qui n'avait pas été fait pour elle. D'abord, elle n'a pas nécessairement son siège dans une ville; elle peut même s'établir en dehors de toute agglomération, rurale ou urbaine, préexistante; elle recherche seulement le point du territoire où elle peut le mieux s'alimenter et d'où elle peut rayonner le plus facilement possible. Ensuite, son champ d'action ne se limite à aucune région déterminée.

(i) Il est vrai que, quand les métiers s'organisent en castes, il leur arrive de prendre très tôt une place apparente dans la constitution sociale; c'est le cas des sociétés de l'Inde. IMais la caste

n'est pas la corporation. C'est essentiellement un groupe familial et religieux, non pas un groupe professionnel. Chacune a son degré de religiosité propre. Et, comme la société est organisée religieusement, cette religiosité, qui dépend de causes diverses, assigne à chaque caste un rang déterminé dans l'ensemble du système social. Mais son rôle économique n'est pour rien dans cette situation officielle. (Cf. BouOLÉ, Remarques sur le régime des castes, Année sociologique, IV),

II. Sociologie juridique et morale

1° Les règles morales et juridiques considérées dans leur genèse.

—,

Le problème de la division du travail 122 _I

Conscience collective, crime et peine. ^ ^ 130 j

Les origines de la prohibition de l'inceste 132

2° Les règles morales et juridiques considérées dans leur fonctionnement.

Le suicide et les confessions religieuses.' 138

Le suicide et le divorce 145 * "

3° Nature des règles morales en général.

La détermination du fait moral 147

TABLE DES GRAVURES

M. E. Durkheim en 1911 9

Collège d'Epinal 33

École Normale, promotion de 1879 57

M. E. Durkheim dans sa chaire 89

Autographe de M. E. Durkheim 121

Le cours de M. E. Durkheim à la Sorbonne 153

M. E. Durkheim en 1903 185

M. E. Durkheim dans son cabinet de travail 206

Imp. Pierre LANDAIS, 16, Passage des Petites-Écuries

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN, 108, Boulevard St-Germain, Paris

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

Publiée sous la direction de E. DURKHEIM

Première année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — Analyses des travaux de sociologie, publiés du 1^{er} juillet 1896 au 30 juin 1897. 1 vol. in-8 10 fr. »

Deuxième année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes sociaux. — HUBERT et LEVY : Essai

sur la nature et la fonction du sacrifice. — Analyses, i vol. in-8. 10 fr. »

Troisième année (1898- 1899). — RATZEL : Le sol, sa société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEIN- METZ : Classification des types sociaux. — Analyses. I vol. in-8 10 fr. »

Quatrième année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le

régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale.

— CHARMOUX : Note sur les causes d'extinction de la propriété

Korporative. Analyses i vol. in- 3 10 fr. , »

Cinquième année (1900-1901). — F. SIMIAND : Essai sur le prix du charbon en France et au ^{xx} siècle. — DURKHEIM : Sur le totémisme. — Analyses, i vol. in-8 10 fr. «

Sixième année (1901-1902). — DURKHEIM et JVLUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Revue générale des théories récentes sur la division du travail. — Analyses, i vol, in-8. 12 fr. 50

Septième année (1902-1903). — HUBERT et JVLUSS : Esquisse d'une théorie générale de la magie. ⁴ «flhses. I vol. in-8. 12 fr.50

Huitième année (1903-1904). — H. BOURGIN : Essai sur une forme d'industrie. La boucherie à Paris au ^{xix} siècle.' — E.

DURKHEIM : Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes. — Analyses, i vol. m-8 12 fr. 50

Neuvième année. (1904-1905). — A. MEILLET : Comment les mots cliangent de sens. — M. MAUSS : Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale. — Analyses. I vol. m-8 12 fr. 50

Dixième année (1905-1906). — P. HUVELIN : Plagie et droit individuel. — R. HERTZ : Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. — C. BOUGLÉ : Note sur le droit et la caste en Inde. — Analyses, i vol. in-8 12 fr. 50

Tome XI (1906-1909). — Analyses et comptes-rendus, i fort vol. in-8 15 fr. >

TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

Publiés sous la direction de M. Emile DURKHEIM ANNÉE SOCIOLOGIQUE, 11 volumes parus, voir détail ci-dessus. BOUGLÉ (C), chargé de cours à la Sorbonne. Essais sur le régime

des castes. 1 vol. in-8, 1908 5 fr. »

HUBERT (H.) et MAUSS (M.), directeurs-adjoints à l'Ecole des

Hautes Études. Mélanges d'histoire des religions, i vol. in-8 . 1909. 5 fr. » LÉVY-BRUHL (L), professeur à la Sorbonne. Les fonctions mentales

dans les sociétés inférieures. 1 vol. in-8, 1910 > 7 fr. 50

. Autres Ouvrages de M. Emile Durkheim

Les Règles de la Méthode sociologique, 1^{re} éd. I vol. in-16. 2 fr.
50

Le Suicide (étude sociologique), 1 vol. in-8 7 fr. 50

De la division du travail social, 3^e éd. I vol. in-8 7 fr. 50

Bibliothèques

Université d'Ottawa

Echéance

Libraries

University of Ottawa

Date Due

ocio?2m

-■O- 4ÇR 2 6 2004

Sources et licence

Texte : <https://archive.org/details/emiledurkheimoodurk>. Domaine public ; numérisation mise à disposition par Internet Archive. Mise en forme : liregratuitement.com. Tout ce que nous ajoutons reste libre.