
Wilhelm Jerusalem lecteur d'Émile Durkheim : méthode, connaissance, morale

Wilhelm Jerusalem's reading of Émile Durkheim : method, knowledge, morals

Cécile Rol



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/3913>

DOI : 10.4000/ress.3913

ISBN : 1663-4446

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017

Pagination : 57-82

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Cécile Rol, « Wilhelm Jerusalem lecteur d'Émile Durkheim : méthode, connaissance, morale », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 55-2 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 19 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ress/3913> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.3913>

© Librairie Droz

WILHELM JERUSALEM LECTEUR D'ÉMILE DURKHEIM: MÉTHODE, CONNAISSANCE, MORALE

CÉCILE ROL

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
cecile.rol@soziologie.uni-halle.de

Résumé. Il est d'usage de considérer que la réception d'Émile Durkheim dans les pays germanophones fut peu ou prou inexistante de son vivant. La traduction allemande des *Règles de la méthode sociologique*, parue en 1908, atteste pourtant d'un échange méconnu avec le sociologue autrichien Wilhelm Jerusalem. Cet article propose de revenir sur les trois temps forts qui l'ont structuré: la méthode, la connaissance et la morale.

Mots-clés: Connaissance, Émile Durkheim, Wilhelm Jerusalem, méthode, morale.

Abstract. Émile Durkheim's reception in the German-speaking world during his lifetime is generally considered as having been negligible. However, the German translation of *Les Règles de la méthode sociologique*, published in 1908, reveals an underestimated impact on the Austrian sociologist Wilhelm Jerusalem. This article aims at reconstructing its three main topics: methods, knowledge and morals.

Keywords: Émile Durkheim, Wilhelm Jerusalem, knowledge, methods, morals.

1907 : alors que *Les Règles de la méthode sociologique* connaissent leur 4^e édition, Durkheim en autorise une traduction allemande et *Die Methode der Soziologie* est sur le marché dès la fin de l'année. L'initiative est autrichienne et remonte au printemps, quand est fondée la *Wiener Soziologische Gesellschaft* (WSG). Car si le but majeur de la WSG est la création de chaires, il s'agit d'un terme lointain qui nécessite une batterie de moyens préalables, dont une collection qui paraît officiellement à partir de 1908, la *Philosophisch-soziologische Bücherei*. Celle-ci suit un double principe : tout en étant la vitrine de la jeune WSG, elle fait la part belle aux traductions d'auteurs les plus incontournables. Or la 5^e des huit premières à enrichir son catalogue intrigue. *Die Methode der Soziologie* est la seule à ne pas mentionner le nom de son traducteur. On pourrait d'ailleurs pousser la bizarrerie de cet anonymat plus loin puisque l'ouvrage ne bénéficia guère de comptes rendus et que Durkheim lui-même, pourtant attristé de ce qu'on ne prêtât guère attention à ce qu'il faisait dans les pays germanophones, ne l'a mentionnée nulle part.

Diverses raisons peuvent éclairer cette discrétion. Il est plausible que le moment de cette publication fût peu opportun pour une quelconque publicité : dès octobre 1907, Durkheim doit répondre aux attaques de Simon Deploige, lui reprochant que son œuvre fût *made in Germany*. On peut encore envisager des tensions dues à la traduction elle-même, car, si l'on ne peut cautionner en tous points le jugement de René König, qui la trouvait faible (König, 1960, p. 905 et suiv.), nul doute qu'il y eut des modifications précipitées, puisque plusieurs sources parues début 1908 donnent un autre titre : *Die soziologische Methode*. Du côté du traducteur, la destruction des archives de la maison Klinckschardt ne permet pas de confirmer le nom de celui auquel elle a « parfois pu être attribuée », le sociologue et psychologue Wilhelm Jerusalem (1854-1923 ; Keim, 2013, p. 47). De sérieux éléments seraient à verser au dossier de cette hypothèse. Mais à considérer le dialogue que Jerusalem entame avec Durkheim à partir de 1908, rien n'indique que, s'il avait été sinon l'auteur, du moins l'initiateur de la traduction des *Règles*¹, il y aurait apposé son nom sans y adjoindre une introduction critique.

1 On peut envisager un scénario analogue à celui qui se produisit dans le cas de Lucien Lévy-Bruhl, dont Jerusalem fit traduire *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), voir note 5.

I. LA MÉTHODE DE LA SOCIOLOGIE, OU QUE RETENIR DE DURKHEIM ?

Après une thèse de philologie en 1878, Jerusalem visite le laboratoire de psychologie de Wilhelm Wundt puis soutient son habilitation en 1891. Il enseigne dès lors, d'abord comme *Privat Dozent*, à l'université de Vienne. Dès son premier cours et l'ouvrage qu'il en tire, *Die Urteilsfunktion* (1895), il choisit de se consacrer à la connaissance. Contre l'insuffisance de l'approche aprioriste de Kant et Husserl, Jerusalem prône le recours à une psychologie biologique et expérimentale. Poursuivi dans *Gedanken und Denker* et *Der kritische Idealismus*, tous deux parus en 1905, ce plaidoyer oppose deux discours : d'une part, celui d'une critique de la connaissance, qui, tenant compte du seul facteur subjectif de la connaissance, se déconnecte du réel et finit par ruiner l'idée de vérité ; et d'autre part, celui d'une théorie organique de la connaissance, dont l'objet est d'établir « l'origine, le développement et les fins ultimes de la connaissance humaine » (Jerusalem 1903, p. 69 ; 1922a, p. 71). Jerusalem parle ici de « réalisme critique », dans la mesure où le facteur objectif des réalités extra-mentales prime. Cette approche lui permet déjà de s'imposer à l'étranger comme un esprit qui a de la portée. Mais Jerusalem reste entravé pour pouvoir donner sa pleine envergure : il gagne sa vie comme professeur de lycée.

1907 marque une césure dans ce parcours. Certes, la précarité reste de mise, le ministère n'ayant pas souhaité le nommer professeur extraordinaire – « pour diverses raisons », parmi lesquelles ses origines juives ont joué un rôle (1925, p. 24, 34). Il n'atteindra le but de sa vie professionnelle, une chaire viennoise, que quelques semaines avant sa mort. En 1907, Jerusalem vient toutefois de prendre sa retraite comme professeur du secondaire et peut enfin se vouer exclusivement aux travaux auxquels il s'adonne depuis 16 ans. Qu'il choisisse ce moment pour rallier la WSG au point d'en devenir vice-président n'est pas un hasard : c'est « l'occasion de se consacrer plus ardemment » à la théorie sociale qu'il ne l'avait fait jusqu'ici et lui vient l'idée de traductions qui pourraient autant servir les buts de la société que son propre besoin de clarification (*ibid.*, p. 33).

En avril 1907, Jerusalem reçoit le dernier livre de William James, avec qui il correspond depuis plusieurs années. Il décide d'en entreprendre d'emblée la traduction, qu'il achève dès novembre. *Der Pragmatismus: Ein neuer Name für alte Denkmethode* sera le premier volume à ouvrir la *Bücherei*. Cette traduction a fait couler beaucoup d'encre, mais la préface qu'il y a adjointe exhorte à ne pas la dissocier de celle des *Règles*, qui paraît au même moment dans la même collection. En traduisant James, Jerusalem ne s'affilie pas à un auteur mais à un vaste courant incluant, hormis les représentants anglo-saxons du pragmatisme, ses collègues de la WSG, tels Rudolf Goldscheid ou Georg Simmel. Il le répète à l'envi : «Le pragmatisme n'est pas un système», mais une «méthode» critique de l'idéalisme dont la notoriété peut servir de bannière, spécialement en Allemagne où «seule une poignée de penseurs qui défendent le point de vue empirique osent recourir à la méthode génétique et biologique» (1908a, p.vi ; 1908b, p. 130-132). Cette méthode qui consiste à sélectionner les problèmes philosophiques en fonction de leur rôle pour la conduite pratique de la vie est d'ailleurs d'autant plus utile qu'elle «exige de sérieux compléments» (1908a, p.viii). Jerusalem, qui préfère qualifier sa propre approche d'activiste (*aktivistisch*) plutôt que de pragmatiste, en isole trois :

Il faut avant tout étudier au point de vue historique quelles formes a prises le concept de vérité au cours de la spéculation philosophique. [...] Il faudra aussi plus tenir compte du facteur social dans le développement de la connaissance et ainsi parvenir à plus de clarté que n'a réussi à atteindre l'auteur de ce livre tant au sujet de la nature de la vérité historique qu'au sujet du contenu et de la finalité des sciences historiques. Enfin, il faudra impérativement appliquer la méthode pragmatiste à l'éthique et, ce faisant, différencier plus nettement le facteur social du facteur individuel et concevoir leurs relations bien plus profondément qu'il ne l'a été fait jusqu'ici (*ibid.*).

En somme, le pragmatisme n'est «pas une solution positive et définitive» aux problèmes qu'il soulève, tout au plus le précurseur de ce qui pourrait l'être, la sociologie.

Cette critique n'est pas nouvelle. Depuis 1905 au moins, Jerusalem retient certes l'idée essentielle de James d'une origine biologique du concept de vérité et de l'importance de la fonction active de la pensée. Mais la pulsion de connaître ne se limite pas à l'utilisation immédiate de la vérité. C'est dans un besoin fonction-

nel et vital qu'elle s'origine, celui de la conservation de l'individu et du groupe. Le terme de « facteur social », par lequel il signe la supériorité de l'approche sociologique sur celle du pragmatisme, n'est pas plus nouveau. La nouveauté par contre, c'est que Jerusalem ne le limite plus à la langue comme vecteur d'objectivation et de partage de la connaissance. Il vient de l'affirmer dans « Chamberlains Kant-Buch » : le facteur objectif à l'œuvre dans l'origine et le développement de la connaissance humaine, celui du monde extérieur et des autres psychés humaines, n'est autre que la société comme milieu et comme groupe (1907, p. 211). Partant, Jerusalem conférerait un tout nouveau statut à la sociologie. Ce point ressort clairement quand on confronte ses textes antérieurs à 1909 à son *Einleitung in die Philosophie*, un très bon manuel plusieurs fois traduit, qui connut 10 éditions entre 1899 et 1923 au cours desquelles il a plus que doublé de volume.

Bien que Jerusalem fasse remonter son intérêt pour la sociologie à 1902 (1922a, p. 76), jusqu'en 1906, date de la 3^e édition de son manuel, la définition qu'il en donne reste vague. Comme le pragmatisme, elle est une « méthode » au service d'une théorie philosophique de la connaissance. Son objet est « l'homme en tant qu'être social » ; sa tâche, étudier les « formes » de cette vie en commun (1903, p. 198). Nulle surprise que Durkheim n'y soit pas mentionné, Jerusalem se rangeant plutôt dans une perspective formaliste.

Les traces de la césure de 1907 peuvent sembler minimes dans la 4^e édition de février 1909 : Durkheim est tout juste nommé – en bibliographie, pour *De la Division du travail* (2^e éd., 1902), non pour la traduction des *Règles* que la WSG vient de faire paraître. Le changement est pourtant décisif. Par-delà le fait que Jerusalem s'excuse de n'avoir pu augmenter significativement le chapitre consacré à la sociologie, espérant y remédier très vite, il en donne une nouvelle définition plus précise qu'il ne modifiera plus jamais : « Son objet est l'homme en tant qu'être social, ou pour le dire plus exactement, le groupe humain en tant qu'il forme une unité » (1909a, p. 235). Or cette nouvelle définition est le fruit de diverses lectures effectuées entre 1907 et 1909, mois durant lesquels, ses cahiers de notes en témoignent, Jerusalem s'est « intensément » occupé de Durkheim et des durkheimiens (1909c, p. 557 ; Eckstein, 1935, p. 75).

Son biographe rapporte ainsi que Jerusalem avait notamment apprécié les *Règles* (lues dans la version française de 1907, base de la traduction allemande) pour leur approche « chosiste ». De fait, les textes qu'il publie en 1909 y font clairement écho, notamment quand il indique que ce groupe réuni qui fait structure et constitue l'objet restreint de la sociologie « est à la fois plus et autre chose que la somme des individus qui le composent » (1909b, p. 140). Dans les éditions ultérieures de l'*Einleitung*, le parallèle sera encore plus explicite, et, attribuant à Durkheim la palme de cette invention, Jerusalem en fit le premier de ses quatre principes sociologiques fondamentaux : « 1. Le groupe humain, rassemblé en unité, est à la fois plus et autre chose que la simple somme des individus qui le composent », de sorte qu'il faut considérer, du fait du caractère supra-individuel du social, les représentations collectives comme des choses extérieures (1922a, p. 87-88). On voit ainsi toute l'ambivalence de Jerusalem en 1909, qui, d'une part, continue par endroits de considérer la sociologie comme une méthode ou un moyen subsumé à une théorie de la connaissance, mais qui, d'autre part, la définit, à la suite de la lecture des *Règles*, comme une science autonome ayant sa méthode. C'est exactement la même ambivalence qui est à l'œuvre dans le changement de titre précipité de la traduction allemande des *Règles*, où le titre initial, *Die soziologische Methode*, devient *Die Methode der Soziologie*.

Les 5^e et 6^e éditions de l'*Einleitung* (1913) confirment cette inflexion. C'est bien l'histoire d'une science que Durkheim a su rendre « autonome » que Jerusalem dresse, science dont il classifie les six grandes tendances en fonction de la méthode appliquée. Il distingue ainsi la méthode : 1. inductive et statistique ; 2. biologique et organique ; 3. psychologique ; 4. anthropologique et ethnologique ; 5. économique ; 6. réformatrice – et de préciser que Durkheim relève des 1^e et 3^e orientations (1913, p. 312, 317). Jerusalem ne stabilisera cette catégorisation qu'en 1921, après l'avoir amendée. Il en retient désormais cinq, selon que la méthode en est 1. inductive et statistique ; 2. biologique et organique ; 3. psychologique ; 4. formaliste ; 5. ethnographique et historique. Cette dernière orientation, « suivie avec tant de succès par l'école de Durkheim, me semble être la plus féconde de toutes celles que j'ai mentionnées ici » ajoutait-il en affirmant lui aussi la suivre – bien que n'ayant jamais fait un seul travail

de terrain (1923, p. 260 ; 1926, p. 74 ; 1912, p. 168 et suiv.). Il s'agit de partir non de l'individu mais du groupe, et de considérer que les représentations collectives précèdent les expériences personnelles différenciées. À partir de la lecture des *Règles* entre fin 1907 et fin 1908 au plus tard, Jerusalem se rallie donc à Durkheim sur la définition de la sociologie dans le but de déterminer la « spécificité du social », la contrainte (1923, p. 261-263 ; 1926, p. 76-78).

Convaincu de la grande proximité entre l'approche durkheimienne et la sienne, Jerusalem poursuit ses lectures. En février 1909, une fois la 4^e édition de son *Einleitung* parue, il prend connaissance d'articles plus récents de Durkheim, dont l'« Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse » – Durkheim le lui a-t-il envoyé après la traduction des *Règles*² ? L'exposé de la sociologie française que René Maunier vient de donner dans la *Monatsschrift für Soziologie* lui fait aussi découvrir divers travaux qui lui étaient « jusqu'alors inconnus » et dont il apprend « beaucoup », ce qui le pousse à dépouiller *L'Année sociologique* (1909c, p. 558). Il est impressionné par ces recueils annuels qu'il jugeait comme faisant partie « du bagage indispensable pour quiconque veut s'occuper scientifiquement de sociologie » (1922c, p. 212). Mais il y décèle deux excès.

Depuis qu'il a lu « De la définition des phénomènes religieux » (1899), Jerusalem considère d'abord que Durkheim « va trop loin » en excluant radicalement la psychologie³. Afin de « définir de façon plus nette » ce que Durkheim appelle représentations collectives, il propose de recourir au terme de « condensation sociale », qu'il emprunte à la psychologie des peuples allemande (1909c, p. 553 ; 1923, p. 100). Ce qu'il avait de « novateur » était d'introduire une réciprocité des perspectives : « la nature propre aux condensations sociales force la sociologie non seulement à étudier l'influence du groupe sur l'individu, mais encore celle de l'individu sur la conscience collective », d'autant que celle-ci gagne en importance au cours de la différenciation sociale (*ibid.* ; 1926, p. 116). La thèse d'une « dualité » des condensations sociales ne lui semblait pourtant pas constituer une entorse

2 Voir Durkheim, 1909. Jerusalem le cite, peu après sa parution (1909c, p. 551).

3 « Je ne peux être totalement d'accord avec une distinction aussi radicale entre pensée collective et pensée individuelle, écrivait-il dans ses cahiers de notes en 1909. La différence est ici appréhendée de façon trop statique » (voir Eckstein, 1935, p. 91).

majeure à l'approche de Durkheim. Au contraire, Jerusalem se sentait parfaitement durkheimien en l'énonçant. D'une part, il était certain que Durkheim l'accepterait « sans peine », lui qui « sait très bien que la conscience collective [...] n'est rien de transcendant ; qu'elle ne peut exercer sa réalité et son efficacité nulle part ailleurs que dans les psychés individuelles » (1923, p. 263). D'autre part, Jerusalem en était d'autant plus certain que l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d'Henri Hubert et Marcel Mauss (1899) lui semblait aller dans le même sens. Dans les papiers personnels qu'il avait pu consulter, Eckstein avait ainsi retrouvé un cahier de notes datant de cette époque, où Jerusalem louait déjà cette « étude en tous points excellente » qui montre que « le sacré n'est compréhensible qu'en tant que concept social. C'est une condensation sociale qui, en tant que croyance et que détermination de la volonté, tire sa force de la coopération, de la foi partagée. Le supra-personnel est une puissance sociale qui agit dans l'individu, mais qui se tient au-dessus de lui » (voir Eckstein, 1935, p. 91). Cette référence fut récurrente. Jerusalem écrit toujours en 1923 que les condensations sociales « sont, ainsi que Hubert et Mauss le remarquent avec tant de pertinence [...], à la fois immanentes et transcendantes »⁴. Et s'ils n'évoquent cette dualité qu'« en passant », Jerusalem tient pour sa part à en faire le second des quatre principes fondamentaux de la sociologie : « 2. Toutes les formations sociales, i.e. tous les produits de la vie commune des hommes, ont une double fonction qui leur est propre. Elles sont en dehors de nous et au-dessus de nous, mais aussi à la fois dans nous » (1923, p. 100 ; 1922a, p. 87-88).

En dépouillant *L'Année*, Jerusalem identifie un second problème : il doute que Durkheim ait réussi à donner une image unitaire de la discipline, écartelée entre morphologie sociale et sociologie religieuse. L'enjeu est pour lui de préserver la possibilité d'une sociologie générale, ou « philosophie de la société humaine » et de ses produits spirituels (1923, p. 219). Dès 1909, il se propose d'y remédier en distinguant deux tâches de la sociologie. Les tâches extérieures consistent à étudier, par des travaux historiques et statistiques, « la formation des groupes eux-mêmes (famille, clan, village, ville, nation, État) » ainsi que

4 Pour le passage visé, on peut se reporter aux *Mélanges d'histoire des religions* (Hubert et Mauss, 1909, p. 128).

celle des groupes intermédiaires plus étroits («castes, Männerbünde, collègues sacerdotaux, partis politiques, associations, corporations») dans leurs rapports à la structure du tout social (1909c, p. 551 ; 1923, p. 220). Ces travaux sont le prérequis aux tâches internes de la sociologie, «bien plus complexes et bien plus importantes», lesquelles portent sur les relations réciproques du groupe et de l'individu telles que données dans les faits sociaux que sont la langue, la religion, le droit ou les mœurs. Pour éviter de les sérier selon leur domaine et démultiplier ainsi les sociologies spéciales, au risque que l'une l'emporte sur les autres, Jerusalem choisit d'en revenir aux Règles, où Durkheim consignait leur caractère commun. Mais il constate un manque de clarté analogue à celui qui se dégageait des rubriques de *L'Année*, puisque Durkheim parle tour à tour de «types de conduite ou de pensée», de «manières de faire ou de penser» ou de «manières d'agir, de penser et de sentir» (Durkheim, 1907, p. xx, xxii, 6, 8). En 1909, Jerusalem hésite entre deux triptyques : «manières de penser, de vouloir et d'agir», ou «manières de penser et de croire, de sentir et d'agir» (1909c, p. 552 et suiv.). Il ne stabilisera son schéma qu'après-guerre en retenant trois verbes – penser, sentir et vouloir –, lesquels justifiaient la tripartition suivante : sociologie de la connaissance, sociologie des sentiments (de solidarité, du droit, etc.), enfin sociologie de la volonté (1923, p. 221-226).

Mais en 1909, Jerusalem s'en tient à la première. Il veut lui consacrer un livre «de grande envergure» pour lequel il envisage les titres de *Connaissance et Société* puis *Critique sociologique de la raison humaine* (1909b, p. 141 ; 1922a, p. 26, 61). Cet ouvrage, qu'il réservait peut-être pour la collection de la WSG, il en posait «l'idée directrice et le plan» dans un écrit programmatique qu'il a «vraisemblablement adressé à Durkheim» (1909c, p. 552 ; Huebner, 2013, p. 442). Dans cet article passé en Allemagne «complètement inaperçu», mais dont le compte rendu détaillé que Durkheim en fit dans *L'Année* en 1910 – 4 pages pour un essai qui en faisait 10 – lui conféra «une sorte de droit de citoyenneté scientifique», Jerusalem développait un schéma en trois temps sur l'origine, le développement et les fins ultimes de la connaissance, qui intégrait les deux précédents correctifs apportés à l'approche durkheimienne (Jerusalem 1921, p. v ; 1923, p. 330).

2. SOZIOLOGIE DES ERKENNENS

L'ethnologie contredit l'a priori d'une structure atemporelle de l'esprit humain, car elle atteste d'une correspondance entre évolution intellectuelle et évolution sociale. Le réalisme critique auquel elle ouvre la voie impose de remonter, sinon aux formes élémentaires de la vie psychique des premiers hommes, du moins aux religions «des peuples primitifs contemporains» (1909b, p. 142 ; 1922b, p. 5).

Fidèle de longue date à «l'événementialisme» de la psychologie expérimentale de Wundt, Jerusalem n'envisage pas la thèse d'un totémisme primitif. L'origine de la connaissance est le fruit d'une expérience individuelle de «l'imagination, du rêve et de la vision». Il s'agit d'une «aperception fondamentale» dont le ressort, l'adaptation au monde extérieur, est quasi-anthropologique. Ce que le primitif connaît, ce sont d'abord les caractères des choses et du monde liés à sa conservation. Or ces interprétations sont celles de psychés qui vivent (on retrouve encore Wundt) comme des «animaux de horde», de sorte qu'il y a un phénomène de «renforcement mutuel» qui les condense en des «représentations typiques» (*ibid.*, p. 143 et suiv.). Le caractère dynamique du concept de condensation sociale, qui prête aux aperceptions fondamentales «solidité, durée et influence», est ici très clair. La *soziale Verdichtung* est à la fois un processus de partage d'un jugement par adhésion du groupe, et le résultat de sa généralisation : la croyance ou représentation typique, qui n'a plus rien d'individuel et s'impose à l'individu.

Ces représentations typiques, qui constituent un stade préliminaire au concept, ne sont pas le fin mot des condensations sociales. Celles-ci s'affinent à mesure que la structure sociale se complexifie : l'homme ne s'est forgé des instruments de pensée plus précis qu'«en sortant de la horde» et désormais «ce qui pense en l'homme, c'est autant la communauté sociale dans laquelle il vit, que la personnalité, intérieurement riche et autonome, qui s'est développée au sein de la vie en communauté» (*ibid.*, p. 147 ; 1926, p. 6). Jerusalem parle ici d'un processus d'«intellectualisation de la psyché» qui marque le passage du critère intersubjectif du savoir au critère objectif de la science. Ce processus s'explique par la division du travail, qui engendre une différenciation sociale (*ibid.*, p. 149 ;

1926, p. 5). L'émancipation d'un savoir quasi strictement soumis aux contraintes sociales s'accompagne d'un phénomène de dissociation entre impression, interprétation et utilisation de cette interprétation : on juge désormais en vue d'une application différée. Mais si l'apparition du facteur individuel, consécutif au facteur social de la connaissance, traduit bien l'idée d'une émancipation de la contrainte, celle-ci ne sera jamais achevée. Aujourd'hui encore nous procédons « plus que nous le croyons » par représentations typiques, d'abord parce que l'instinct et les sentiments restent une « force motrice » indépassable de la pensée (*ibid.*, p. 152). Plus profondément, même le philosophe de génie moderne (qui sert à Jerusalem de contrepoint au primitif) reste captif des cristallisations sociales dont il ne réussit jamais à se libérer complètement, et ce tant parce qu'il vit dans une société donnée que parce qu'il doit moralement se lier à son avenir. Étant donné que la vérité de la connaissance permet d'orienter l'action, les philosophes d'aujourd'hui « ne sauraient s'offrir le luxe [...] de se mouvoir dans des abstractions éthérées ; ils ont le devoir de redescendre sur la terre ferme de la vraie vie, dans toute sa dureté et ses souffrances », car « l'homme ne s'émancipe pas de la société, à laquelle il ne peut échapper, pour s'en isoler, mais pour y amener des forces nouvelles » (*ibid.*, p. 153). L'horizon réformateur de ce développement est ainsi celui d'une société meilleure à laquelle on est obligé au nom d'une idée qui la transfigure, celle d'humanité.

En 1910, Durkheim décide d'ouvrir dans *L'Année* une nouvelle rubrique portant sur « Les conditions sociologiques de la connaissance » et l'inaugure par un compte rendu de cet article « bien bref » mais d'autant plus « intéressant » qu'il « part des mêmes principes » que ceux dont lui-même s'inspire sur la nature *sui generis* de la société (Durkheim, 1910, p. 42). Il formule principalement trois critiques, toutes réunies par l'idée que Jerusalem finit par « ruiner » la portée de cet axiome (*ibid.*, p. 44). Sur l'origine de la connaissance, il s'emporte contre l'idée que la société cristallise des représentations de nature individuelle, faisant valoir au contraire que les catégories de pensée elles-mêmes sont sociales. C'est bien la psychologie qu'il accuse en rattachant ce vice à l'« erreur encore trop répandue et que nous considérons comme la pierre d'achoppement de la sociologie » qui est de confondre « type collectif »

et «type moyen», alors que l'un «est riche de toute la civilisation» et que l'autre est «médiocre» (*ibid.*, p. 45). Les représentations collectives ne sont donc pas des représentations typiques. Durkheim critique ensuite vertement l'idée d'une «intellectualisation de la psyché»: Jerusalem a tort de limiter l'effectivité des représentations collectives aux stades révolus des sociétés humaines, car, même s'il maintient la persistance du facteur social ultérieurement, c'est là pure rhétorique puisque la société est reléguée à une puissance de second rang qui «se bornerait à contenir la tendance antisociale qui est inhérente à la spéculation pure». Aussi, en affirmant que le rôle de la société sur la vie intellectuelle s'affaiblirait avec le temps, Jerusalem finit par «exclu[re] la société de la science». Quant aux fins ultimes de la connaissance, Durkheim en refuse catégoriquement le socle pragmatiste qui ne considère comme «normale» l'influence de la société sur la connaissance «qu'autant qu'elle ne s'exerce que sur la pratique», ne se faisant «sentir utilement sur la connaissance qu'autant que celle-ci est mêlée à l'action et lui est subordonnée» (*ibid.*).

C'est sans ironie que Jerusalem accueillit ces trois griefs comme des remarques «très stimulantes» (1921, p. v). Il savait d'avance que son schéma prêtait le flanc à la critique. Dès son article de mai 1909, il craignait que l'étude du facteur individuel sur la formation progressive de la connaissance humaine fût prématurée, «faute de travaux historiques préliminaires suffisants»; et ses scrupules étaient encore plus profonds quatre mois plus tard, puisqu'il doutait déjà de pouvoir mener à bien son livre (1909b, p. 149; 1909c, p. 552). De fait, cet ouvrage ne dépassa pas le stade du «manuscrit inachevé» (Eckstein, 1935, p. 83; 92). D'amples passages disséminés dans ses écrits ultérieurs attestent cependant que les remarques que Durkheim lui adressait en 1910 ne sont pas restées lettre morte. Jerusalem y répondit point par point, indiquant un réel et durable souci de poursuivre la discussion.

Jerusalem relativisera en partie la première critique de Durkheim. Sans renier son approche quant à l'origine individuelle des représentations typiques, il la mettra moins en avant. Ces stades originaires étant empiriquement inaccessibles, «le plus important» est de «prêter attention à la solidité et à la fermeté avec lesquelles les jugements inclus dans les représentations collectives sont considérés comme vrais par la totalité des membres du clan» (1926, p. 116 et suiv.). Le

reproche de confondre type moyen et type collectif lui donnera néanmoins plus de fil à retordre. Jerusalem tient à la distinction entre *Naturvölker* et *Kulturvölker*, et il est d'autant moins question d'y revenir que Lucien Lévy-Bruhl – «un des élèves les plus doués et les plus prolifiques de Durkheim» qu'il fit traduire en allemand⁵ – maintient lui aussi un clivage entre mentalité prélogique et logique (*ibid.*, 113). Mais s'il peut bien avoir l'avantage de la clarté face aux formulations excessives de Durkheim, celle-ci ne suffit pas car Lévy-Bruhl «ne nous dit pas par quelles transformations de la structure sociale s'effectue l'individualisation», ni ce qu'elle implique pour la connaissance (1921, p. xiii et suiv. ; 1922b, p. 5). Sur ce point, Durkheim lui semble avoir vu plus juste. Dans les dernières éditions de son *Einleitung*, de longues citations renvoient à *De la Division du travail* pour illustrer ce processus précoce qui prend de l'ampleur depuis la Renaissance⁶.

Dans ce sillage, Jerusalem fait d'autres concessions à Durkheim, d'autant qu'il a lu depuis les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), un «grand livre» qui force le respect (1926, p. 110 et suiv.). Mêmes primitives, «les condensations sociales n'exercent pas seulement un effet inhibiteur», car elles permettent d'ordonner une pensée en éveil qu'elles stimulent (1923, p. 296). Tout en étant typiques, elles portent en germe un caractère objectif inhérent à leur supra-individualité qui est voué à s'affiner de sorte qu'elles prennent un caractère véritablement collectif. Elles deviennent des cadres fermement structurés dans lesquels l'individu est contraint d'inscrire et classer ses expériences. C'est particulièrement le cas des supports de ce que Jerusalem nomme *Gesamtwille* ou volonté générale, en référence conjointe à Durkheim et Wundt. Les condensations sociales, telles qu'incarnées dans les «impératifs sociaux» des États modernes, ne sont donc pas «médiocres», ainsi que le lui reprochait Durkheim. Aussi Jerusalem en déduisait un troisième principe fondamental de la sociologie : «3. L'homme a d'abord été un animal de horde, socialement lié, et n'a progressé que lentement et peu à peu pour devenir

5 Dès que Lévy-Bruhl publie *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Jerusalem évoque l'ouvrage dans son séminaire, en espérant une traduction. Paul Friedländer se met au travail et l'achève en 1914. La guerre suspend le projet, mais Jerusalem le reprend et *Das Denken der Naturvölker* paraît en 1921.

6 Voir Durkheim, 1902 (1893), p. 259 et 264; Jerusalem, 1926, p. 90-92; 1923, p. 267-272.

une personnalité autonome et mû par sa propre force. L'attachement social total du primitif a été sûrement prouvé par l'ethnologie moderne. Le levier le plus important de la différenciation sociale, qui conduit à la formation de personnalités autonomes, est une division du travail croissante. J'ai nommé tendance individualiste du développement l'aspiration durable de la personnalité individuelle renforcée à se déployer librement et j'ai cherché à expliquer combien elle a contribué à enrichir l'inventaire moral humain. En opposition, et aussi corrélativement à cette aspiration à la liberté, s'exerce une tendance sociale et autoritaire, qui force l'individu à se soumettre derechef au service de la totalité» et dont la forme par excellence est l'État (1922a, p. 87-88 ; 1923, p. 266-276).

Cependant, on voit à quel prix se payait cette concession puisque la *Gesamtwille* constitue l'objet non du premier mais du troisième domaine de la sociologie générale, la sociologie de la volonté – un domaine qui lui semblait déjà en 1909, comparé à celui de la connaissance, être sans aucun doute « le plus englobant et le plus important » (1909c, p. 554 ; 1923, p. 224-226).

Du fait de ce glissement, la seconde critique de Durkheim – la société « se bornerait à contenir la tendance antisociale qui est inhérente à la spéculation pure » – n'avait plus lieu d'être. En effet, ce n'est plus la figure d'un philosophe éthéré que Jerusalem fait valoir, mais celle de citoyens d'un État qui est à la fois un État de droit, un État-Providence, enfin un État doté d'une éducation nationale et d'une culture démocratique. Mais Jerusalem contournait par là une seconde fois le problème puisqu'il subsumait ici la sociologie de la connaissance à « l'éthique sociologique ». C'est l'expérience de la guerre qui précipite cette décision, à vrai dire latente dès 1909. Une fois la fièvre des premiers jours du conflit passée, Jerusalem assume que si les condensations sociales ne sont pas médiocres, elles peuvent le devenir, car si l'individu devient grâce à elles « de plus en plus autonome et capable de penser, il devient aussi de plus en plus unilatéral, et par conséquent plus dépendant de la communauté dans laquelle et pour laquelle il agit » (1923, p. 294). La guerre a prouvé le danger de cet « autoritarisme » étatique, qui a certes assuré la cohésion respective des nations, mais qui a également conduit à ce que la fine couche de la raison cède le pas à une logique de destruction. D'où l'urgence pour lui de se consacrer

désormais « presque exclusivement à la sociologie » (1922a, p. 61) : il s'agit de proposer une réflexion approfondie sur la re-moralisation des sociétés européennes « dans le sens d'une démocratisation accrue » basée sur « une socialisation de la vie économique » et une nouvelle pédagogie scolaire afin que le sentiment de responsabilité collective gagne en profondeur (1923, p. 326).

Celle-ci le ramenait à la troisième critique que Durkheim lui avait formulée quant aux fins ultimes de la connaissance. Or sur ce point, Jerusalem ne devait faire aucun compromis. Il brandissait plus fermement qu'en 1908 la bannière pragmatiste en affirmant que le point de départ de la science est pratique, et sa fin ultime le demeure : « notre intellect est voué en première et dernière instance à tirer des lignes directrices pour notre action » (1923, p. 295). La question qu'il posait ici à Durkheim n'était plus de savoir « jusqu'à quel point la pensée humaine est déterminée sociologiquement » (1926, p. 114). Tant qu'il était resté concentré sur la dialectique des deux facteurs social et individuel de la connaissance, il avait pu se revendiquer durkheimien malgré les « maintes rectifications » apportées, non aux principes, mais à la radicalité avec laquelle Durkheim avait tendance à les appliquer (1921, p. vi). Ce qu'il lui demandait désormais était plutôt « quel est le sens » de cette détermination, et sur ce point il n'apportait plus des corrections mais, « plus précisément, des compléments » (1926, p. 113 et suiv. ; 1923, p. 333 et suiv.). Le troisième facteur de la connaissance, le facteur humain, devenait prépondérant parce qu'il lui semblait être le seul à la hauteur des représentations collectives dans ce qu'elles ont de plus digne, au point de voir en lui la véritable « forme élémentaire de la connaissance » (1926, p. 135). Cet addendum par lequel il entérinait une différence non négociable, Jerusalem le fixait dans le quatrième et dernier principe sociologique fondamental qu'il isolait : « 4. La tendance individualiste au développement conduit à l'universalisme et au cosmopolitisme. Ce principe fondamental, dont je n'ai pris conscience que durant ces dernières années, me semble être le plus important et le plus fertile de tous. Seul l'individu parvenu à l'autonomie, qui s'est détaché des liens étroits de sa tribu et de son État, était en mesure de créer l'idée du genre humain (*Menschheit*) dans son ensemble comme une grande unité et d'engendrer en lui comme hors de lui l'idée d'une humanité (*Menschlichkeit*) générale » (1922a, p. 87-88 ; voir 1923, p. 276-86).

3. LA MORALE, UNE DIFFÉRENCE EN MODE MAJEUR

De même que *Connaissance et Société* ne vit jamais le jour, il est un autre ouvrage dont Jerusalem traîna le projet des années durant sans le concrétiser. Il en avait arrêté le titre, *Devoir humain et dignité humaine*, et souhaitait y traiter de la sociologie morale. Ses premiers linéaments remontent à sa critique du livre de Herbert Spencer, *The Man versus the State* (1884), à partir duquel l'enjeu éthique de la question sociale devient «le point autour duquel gravite sa pensée» (Eckstein, 1935, p. 31 et suiv.). En 1890, Jerusalem en esquisse les premiers contours dans deux écrits sur la civilité (*Gesittung*). Il en reprendra les éléments tout au long de sa vie avant de les stabiliser dans un chapitre de son *Einleitung* où l'éthique et la sociologie resteront longtemps soudées.

De même qu'il n'y a pas de raison intemporelle, il n'existe pas de structure morale immuable. Il faut donc aborder l'éthique comme une science empirique de la vie morale, indépendamment de tout système *a priori*. Celle-ci a pour objet les manières d'agir, pour autant que leurs motifs soient soumis au jugement, et le critère est collectif car c'est la société qui constitue la véritable origine des normes (1890, p. 137). Comme la sociologie, l'éthique poursuit une double tâche (1903, p. 172 et suiv.). La première consiste à «déterminer la nature du caractère moral en décomposant précisément les éléments de la vie psychique» dont il s'agit de définir l'évolution historique afin de pouvoir à terme, «peut-être», en fixer les lois. Jerusalem en isole deux. Dans la mesure où les exigences morales de la société «se reflètent dans la conscience individuelle», écrit-il dans son cours resté inédit du semestre d'hiver 1893-1894, «elles créent les bases psychologiques de la morale», de sorte que l'appréciation morale des actions d'autrui constitue le prélude à la formation de la conscience morale (voir Eckstein, 1935, p. 33). Indissociable de l'idée du devoir, la peine, qui sanctionne le manquement à ces exigences plus ou moins contraignantes, façonne dans les consciences individuelles l'idée de droit, avance-t-il au moment où Durkheim publie *De la Division du travail*. Leur association est même à l'origine de la prise de conscience et du scrupule, qui ouvrent un processus d'émancipation face à la validité des normes. On retrouve ainsi dans cette première tâche les deux premiers temps du schéma qu'il livrait sur la connaissance.

La seconde tâche de l'éthique délaisse la cohérence systémique pour son applicabilité. Elle consiste à «formuler exactement les exigences morales posées à l'individu en étudiant minutieusement la vie sociale» afin d'établir leur degré de correspondance (1890, p. 138 ; 1903, p. 198). La question sociale en est l'alpha, car les insatisfactions morales qu'elle soulève justifient l'étude scientifique des institutions socio-politiques ; elle en est aussi l'oméga, puisqu'il s'agit d'approcher une socialisation humaine idéale pour chaque société donnée. Entre ces deux pôles s'insère le domaine de la sociologie, qui seule peut les articuler (1909c, p. 555 ; 1922a, p. 86 ; 1923, p. 168). Si au travers de cette seconde tâche l'éthique finit par «devenir une partie» de la sociologie, elle confère cependant à la discipline un lest résolument normatif. L'enjeu est d'identifier les piliers moraux des sociétés permettant d'orienter de façon réaliste les devoirs de leurs membres.

Les sociétés qui préoccupent Jerusalem sont alors l'Autriche-Hongrie et l'Allemagne, et, au début des années 1890, il identifie deux leviers moraux qui leur seraient intrinsèquement nécessaires. Ce sont «la connaissance et le travail», et à cette date, le travail prime (1890, p. 142). Par travail, Jerusalem songe certes à la condition de la classe ouvrière qu'il s'agit d'améliorer en restructurant l'ensemble de la vie économique. Le discours de Durkheim sur les corporations ne l'aurait donc pas effrayé, mais à la condition de ne pas strictement l'associer à une revendication socialiste. Afin de valoriser le travail, il faut en étendre le concept à tous les domaines d'activité et le concevoir comme un effort collectif au service de la société (*ibid.*, p. 131). Dans ses premiers écrits, la connaissance est ainsi bien subordonnée au travail : c'est l'effort de connaître ses devoirs. Si c'est ensuite sur elle que Jerusalem concentra ses efforts jusqu'en 1909, un troisième pilier se dessine à partir de 1903, celui de la dignité humaine, que le rôle de l'État pose avec acuité (1903, p. 198). Entre 1908 et 1912, Jerusalem le traite essentiellement, non sans analogie à Durkheim, sur le terrain de l'éducation morale⁷. La guerre devait le pousser à en élargir l'angle, et cette dernière variation marquait une différence mûrie avec Durkheim.

7 Voir son *opus* de 1912, *Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen*. Les fortes correspondances entre Durkheim et Jerusalem sur l'éducation morale mériteraient d'autant plus l'attention que celui-ci était considéré comme le «représentant majeur de la pédagogie sociologique» dans les pays germanophones (Meister, 1924, p. 191-192).

L'«origine supérieure» du devoir ne repose pas, comme le dit Kant, dans la personnalité, mais «dans la puissance et l'autorité d'une société réunie en un tout organique qui se tient au-dessus de l'individu» (1922a, p. 82). Les obligations morales élémentaires sont des «impératifs sociaux» de nature religieuse. Leur objet est «l'acte objectif» de l'acteur. Jerusalem parle ici d'une «éthique du résultat», centrée sur l'idée de devoir, dont se distingue une «éthique de l'intention» propre à la modernité, qui prend pour axe l'idée de conscience (1923, p. 305-309). Ces deux catégories éthiques fondamentales restent imbriquées au cours de cette différenciation. Plus la structure sociale devient complexe, plus le devoir se diversifie en quantité et en qualité, et plus la conscience critique s'affine – non dans le sens d'un isolement, mais dans celui d'une redéfinition constante du lien au groupe. C'est ce qu'indique le développement des «impératifs étatiques». L'État a été contraint de limiter peu à peu le caractère originaire de fin-en-soi de sa puissance en en faisant un moyen employé au service de fins supérieures, qui lui permettaient d'étendre ses fonctions (*ibid.*, p. 320 et suiv.). De l'organisation de sa puissance, nécessaire à sa consolidation intérieure, est né l'État de droit comme organisation juridique, qui respecte «l'homme qu'est encore le criminel» (*ibid.*, p. 318). Cette transformation n'a cessé de gagner d'autres domaines, l'État se structurant comme État-Providence par la prise en compte des pauvres (le travail), puis comme État de culture en soutenant l'éducation et la science (la connaissance). Parallèlement, il a acquis le statut de «personnalité de rang supérieur», contraignant en retour la personnalité individuelle à développer le sentiment d'«impératifs de l'humanité». Or ici, le terme de devoir devient inopérant. De même que dans le cas de sa référence à Hubert et Mauss, Jerusalem fait valoir un jeu réciproque où l'hétéronomie de la sanction morale s'articule à une intériorisation. Il y a là un «levier inédit du développement moral qui élève la conscience morale bien au-delà de l'exigence du devoir et qui crée un idéal éthique nouveau qui donne à la conscience raffinée un but bien plus haut»: celui de dignité (1926, p. 16; voir 1923, p. 316 et suiv.). Cette transition vers l'universalisme n'est pas le fait de l'individu; jamais l'éthique scientifique ne saurait postuler «cette croyance [en l'autonomie de la conscience morale] qui repose en définitive sur des présup-

posés métaphysiques» (1922a, p. 83). Il s'agit d'exigences qu'une solidarité supérieure «impose à chaque individu par cette grande communauté» qu'est l'humanité. Ce passage repose ainsi, Jerusalem «pense l'avoir prouvé», sur une «une base empirique solide», i.e. une «nécessité psychologique qui a d'ailleurs maintes fois été attestée comme un fait historique» (ibid. ; 1921, p. xv).

Si avec l'universalisme Jerusalem considérait pouvoir «comblé les vides» que Lévy-Bruhl avait laissé ouverts, Durkheim n'était pas visé, lui qui en avait esquissé la possibilité dans la *Division du travail social* comme dans les *Formes*. Cependant, l'universalisme n'était pas l'étape ultime du schéma de Jerusalem, et le corollaire qu'il lui adjoignait, à savoir le cosmopolitisme, constituait un post-scriptum qui s'adressait spécifiquement à Durkheim.

Le stade de l'universalisme est jeune – tout au plus date-t-il «des dernières décennies». Il est en outre le théâtre de conflits multiformes entre les impératifs étatiques, plus anciens et plus forts, et les impératifs de l'humanité. La dernière guerre, parce qu'elle n'a pas seulement impliqué la mort de millions de vies, mais qu'elle a encore eu «des conséquences dévastatrices au point de vue moral», a mis en pleine lumière «le plus important» d'entre eux : celui des «tâches morales de l'État» (1923, p. 319 ; p. 325). Pour l'analyser, l'éthique procédera en deux temps. Elle doit d'abord «se demander si et à quelles conditions une synthèse entre impératifs étatiques et impératifs de l'humanité peut se produire théoriquement, et ensuite indiquer les chemins par lesquels une telle synthèse peut se rapprocher d'une réalisation» (1922a, p. 83 et suiv.).

Sur le premier point, Jerusalem est clair. Même s'il arrive encore fréquemment que ces deux types d'exigences entrent en conflit, ils ne sont «aucunement des contraires» a priori puisqu'ils sont interdépendants (1923, p. 318). Le second point décrit le lieu du cosmopolitisme entendu comme «ligne directrice d'action» suivant laquelle le travail de reconstruction de l'Europe doit être entrepris (ibid., p. 326). Ainsi Jerusalem avance être «convaincu que les citoyens de toutes les nations doivent désormais amener l'État à tenir compte de leurs besoins moraux accrus. L'État et la Nation se sont développés comme des personnalités de rang supérieur et ils doivent par conséquent prendre désormais conscience à leur tour de leur dignité» (1922a, p. 83 et suiv.). Il reste donc à créer/éduquer

une société des nations véritable car plus citoyens et dirigeants «seront clairement conscients de la solidarité de tous les États, plus les États pourront se considérer comme les vecteurs de l'idée d'humanité et parvenir à une conscience plus nette de leur dignité. Il y a des millénaires déjà que les prophètes d'Israël ont clamé haut et fort le vœu d'une organisation de tous les États et de toutes les nations fondée sur le droit et la morale, vœu qui a depuis trouvé son expression dans d'innombrables propositions» (*ibid.*, p. 85 ; 1923, p. 330).

Par-delà la question de la connaissance, la discussion avec Durkheim sur la discipline a donc laissé ses traces dans la conception éthique de Jerusalem : si elle n'était restée pour lui qu'une méthode, non une science à part entière, il n'aurait pu fondre l'éthique dans la sociologie et parvenir ainsi à sauver l'«activisme» de sa perspective. Mais ce faisant, il instillait une charge normative aux tâches internes de la sociologie. La différence majeure est que Durkheim le fit avec hésitation⁸, alors que Jerusalem l'assumait sans fard :

Le réalisme critique dont je fais profession de foi, est devenu pour moi le socle d'un idéalisme social, éthique, esthétique, métaphysique et religieux, qui ne perd jamais le tout du regard et qui s'efforce d'indiquer et de frayer le chemin vers un développement supérieur de l'humanité. [Or, plus] nous nous rapprochons de ce but, plus le point final en revient au point de départ. De l'assujettissement sourd de l'origine, l'humanité parvient, en renforçant et libérant l'individu, à revenir à un lien librement consenti, conscient et délibéré, à la grande communauté dans laquelle les plus grandes possibilités de déploiement envisageables sont offertes à l'individu (1922a, p. 96 et suiv.).

Il dégageait ainsi le dernier reproche de Durkheim de toute emprise, puisque les représentations collectives, non pas médiocres mais riches de toute l'humanité, demeuraient bien la fin ultime et organique à venir, tout le problème étant qu'elles ne l'étaient pas encore à ce moment de crise où ils échafaudaient tous deux leurs théories. L'horizon d'une religion universelle sécularisée, qui selon Jerusalem se dessine «dès les premiers prophètes d'Israël» – comme Durkheim il était promis au rabinat – n'est pas plus la preuve d'un déisme cognitivement inné qu'elle n'a besoin d'être celle de l'existence de Dieu. Il suffit de voir dans

8 Voir sur ce point Parodi, 1909, p.52; Isambert, 1993; Merlié, 2004.

cette «intime unité de la religion et de la moralité» (*ibid.*, p. 55 ; 1925, p. 10) l'effet d'une transition allant de l'individualisme religieux à l'universalisme et au cosmopolitisme, quatrième et dernier principe fondamental de la sociologie qu'il identifiait durant la guerre. Si débat il y eut entre Durkheim et Jerusalem, celui ne porta donc ni sur les «condensations sociales», ni même sur la religion (voir 1926, p. 110-113). Mais bien sur la morale.

CONCLUSION

À limiter l'échange entre Durkheim et Jerusalem à la sociologie de la connaissance, force est de constater qu'il n'en est pratiquement rien resté. Éclipsée par les contributions de Karl Mannheim, leur approche fut une pâle étoile filante qui s'est éteinte dès la fin des années 1920. Quid si on l'étend à la morale, qui fut le socle de cette discussion? Durkheim ne permet pas d'y répondre directement. Bien que son cours sur le pragmatisme de 1913-1914 puisse suggérer l'idée d'une poursuite de leur dialogue, Jerusalem n'y est pas cité. Il y eut toutefois un témoin privilégié du «conflit d'idées» engagé entre ces «deux éminents sociologues» en la personne de Gaston Richard (1945, p. 116). Il faut dire que celui qui a parfois pu être considéré comme l'égal de Durkheim durant les 20 ans d'amitié et de collaboration qu'il partagea avec le chef de *L'Année* en avait été aux premières loges.

C'est à dater du décès de Jerusalem, en 1923, que Richard se fait le porte-voix de cette controverse. Dès lors, il n'aura de cesse d'y revenir, jusqu'à l'ultime manuscrit qu'il signait fin avril 1945, moins de deux mois avant sa mort. Si la contribution de Jerusalem à la sociologie peut sembler «négligeable», son œuvre n'a rien de ces «méditations rapides d'esprits médiocres» qui se piquent de sociologie (1928a, p. 671). L'intérêt de cet «illustre» Autrichien ne réside pas dans cette sociologie de la connaissance élaborée de façon précipitée à quatre mains avec Durkheim et dont Richard se méfie : cette partie de la discipline que Jerusalem nomme sociologie interne, mais que Richard rebaptise «sociologie spéculative», est placée «un peu trop sous l'autorité de sociologues dont il ne fait pas assez la critique» (*ibid.* ; 1928b, p. 668-669 ; 1926, p. 579). La pertinence

de cet «adepte [...] des plus judicieux du sociologisme» tient plutôt à sa tentative de combler les failles qu'il a su repérer dans l'édifice du maître (1934, p. 11).

Jerusalem a d'abord bien vu que, par sa sociologie morale, Durkheim posait un problème à Lévy-Bruhl, qui s'en tenait à une science des mœurs descriptive. Or Durkheim restait ambivalent, puisqu'il n'a évoqué la «morale de la dignité» que pour y renoncer aussitôt en la reléguant à une survivance de la contrainte religieuse du groupe (1928a, p. 675). Sur ce point, «l'adhésion de Jerusalem a été beaucoup moins complète qu'il ne le pensait sans doute lui-même» puisque «la morale kantienne de la dignité humaine conserve pour lui toute sa valeur» (*ibid.*; 1926, p. 580). Sans la postuler *a priori*, Jerusalem en fait le fruit de la différenciation du référent du devoir, qui se dédouble de la société à l'humanité, chacune correspondant à des âges successifs de l'expérience morale que sépare la division du travail (1932, p. 233). D'abord apparue comme une limite à l'impératif social, l'idée de dignité humaine en est devenue l'objet, élargissant ainsi le cercle effectif de l'État. La force de Jerusalem, qui «en distinguant sans les opposer le devoir de dignité personnelle de l'impératif social [...] posait un problème à la théorie durkheimienne de la solidarité sociale», était d'en déduire sinon l'idée d'une conscience morale, du moins d'un devoir de l'agent envers lui-même (1945, p. 127). Il «restaurait ainsi cet ordre des valeurs qu'éliminait Durkheim», chez qui la réalité du devoir personnel n'était qu'un «possible» immédiatement abandonné au motif qu'il «relèverait tout au plus de l'esthétique» (*ibid.*, p. 116, 122, 127).

Le second intérêt de la dissidence de Jerusalem mis en avant par Richard renvoyait à la prétention qu'avait Durkheim de «réconcilier le caractère catégorique du devoir avec sa relativité radicale» (Parodi 1909, p. 52). Selon lui, le caractère problématique de cette démarche était moins de fondre la morale dans la sociologie *per se* que d'évacuer la question des fins ultimes, et par conséquent d'acter le désengagement de la discipline. À considérer les faits moraux comme des choses, nous «subordonnons l'action à la connaissance, mais le plus souvent la connaissance nous détournera de l'action» signifiait-il à Durkheim peu avant que celui-ci ne reproche inversement à Jerusalem – c'était son troisième grief – de subordonner la connaissance à l'action (Richard, 1908, p. 304; Durkheim, 1910, p. 44-45). Aussi Richard considérait-il que grâce à sa «critique

approfondie, quoique brève, de la nature et des fins de l'État», Jerusalem était parvenu à mieux identifier le domaine d'application de la morale sociologique (Richard, 1932, p. 234). Au fur et à mesure que l'idée de dignité s'impose comme une valeur à part entière, l'État est conduit à diversifier la fin première que constitue pour lui la *Realpolitik* par la prise en charge de la santé et du bien-être publics, de la culture générale, enfin du droit des gens (*ibid.*, p. 235). Nul doute que Richard privilégiait «ce que Jerusalem espère» de l'État – travailler à la dignité des peuples – à la «fédération des corporations restaurées» que Durkheim en «atten[dait]» (1928a, p. 676). Depuis sa thèse sur *L'Origine de l'idée de droit* (1892), il plaidait la cause d'un droit international et tel était d'ailleurs le noyau principal de son différend idéologique avec Durkheim qui, à travers le socialisme, accordait ses préférences à une politique intérieure capable de remédier au problème des classes (1920, p. 2). Pourtant, la solution de Jerusalem ne le satisfaisait pas.

Du fait de la perspective pragmatiste de Jerusalem, le problème «ne recevait qu'une solution ambiguë, puisque la notion du devoir était assimilée à celle d'une application de la science», or «la question qui se pose est de savoir si une science appliquée prime en importance et en efficacité les applications d'une autre science et ici va reparaître la menace de l'immoralisme» (1945, p. 123). Richard distinguait ici quatre types d'applications : médicales, industrielles, la presse et les télécommunications, enfin les applications de la science à la guerre qui culminent dans «des moyens de destruction de plus en plus efficaces», de sorte qu'à lui seul ce type «peut faire échec aux trois autres» (*ibid.*, p. 124). On est à la fin de la Seconde Guerre mondiale quand Richard écrit ces lignes, et l'enjeu de la neutralité de la science face à ses usages n'en était que plus brûlant. Aussi refusait-il de scinder, comme Jerusalem, la morale de Kant en impératif catégorique social et en respect de la dignité humaine, au motif que «ce n'est pas une agglomération de sujets du besoin que nous respectons dans la société, c'est l'union des personnes raisonnables et des agents responsables parce qu'ils sont libres» (*ibid.*, p. 128-129).

On devine la porte de sortie qu'il esquissait. Le souci que Jerusalem et Durkheim partageaient, malgré leurs différences, de réunir contrainte sociale et valeur humaine, relève de l'impossible. Il y a entre elles un hiatus radical qui enjoint de rétablir la morale au-dessus de la science afin d'y subsumer les devoirs sociaux.

Et pour asseoir sa position, Richard prônait un retour à la philosophie pratique d'Aristote, dans la mesure où elle « nous aide encore à redresser les erreurs d'une sociologie qui asservit la connaissance de la solidarité humaine à cette hypothèse hasardeuse sur l'histoire de l'esprit humain, que le positivisme qualifiait de loi des trois états » (*ibid.*, p. 128). La confession théologique, si inconditionnelle au soir de sa vie, par laquelle Richard concluait son analyse, confirmait ainsi à peu près le contraire de ce qui avait été son point de départ : Jerusalem a bien été, dans l'espace germanophone, le sociologue le plus durkheimien de son temps.

BIBLIOGRAPHIE

- DURKHEIM É., 1902 (1893), *De la Division du travail social*, Paris, Alcan.
- , 1907, *Les Règles de la méthode sociologique*, 4^e éd., Paris, Alcan.
- , 1909, « Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse », *Revue philosophique*, 67, p. 1-28 et 142-162. Repris comme chap. II et III du Livre premier in DURKHEIM, 1912, p. 67-122.
- , 1910, C. r. de W. Jerusalem, « Soziologie des Erkennens », *L'Année sociologique*, 11, [p. 42-45]. Repris comme « Le problème sociologique de la connaissance », in DURKHEIM, 1975, vol. 1, p. 190-194.
- , 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- , 1975, *Textes*, Paris, Éditions de Minuit, 3 vol.
- ECKSTEIN W., 1935, *Wilhelm Jerusalem. Sein Leben und Wirken*, Wien-Leipzig, Gerold's Sohn.
- HUBERT H. et MAUSS M., 1909, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan.
- HUEBNER D. R., 2013, « Wilhelm Jerusalem's Sociology of Knowledge in the Dialogue of Ideas », *Journal of Classical Sociology*, 13-4, p. 430-459.
- ISAMBERT F.-A., 1993, « La naissance de l'individu », in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social. Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, p. 113-133.
- JERUSALEM W., 1890, « Arbeit und Gesittung », repris in JERUSALEM, 1905, p. 133-143.
- , 1903, *Einleitung in die Philosophie*, 2^e éd. revue et corrigée, Wien-Leipzig, Braumüller.

- , 1905, *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze*, Wien-Leipzig, Braumüller.
 - , 1907, «Chamberlains Kant-Buch», *Die Zukunft*, 58 (9 février 1907), p.204-215.
 - , 1908a, «Vorwort des Übersetzers», in W. James, *Der Pragmatismus: ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen*, traduit de l'anglais par W. Jerusalem, Leipzig, Klinkhardt, p.v-ix.
 - , 1908b, «Der Pragmatismus. Eine neue philosophische Methode», *Deutsche Literaturzeitung* (25 janvier 1908), [p. 197-206]. Repris in JERUSALEM, 1925, p. 130-139.
 - , 1909a, *Einleitung in die Philosophie*, 4^e éd., Wien-Leipzig, Braumüller.
 - , 1909b, «Soziologie des Erkennens», *Die Zukunft*, 67 (15 mai 1909), [p.236-246]. Repris in JERUSALEM, 1925, p. 140-153.
 - , 1909c, «Die Aufgabe der Soziologie», *Monatsschrift für Soziologie*, 1-7, p.550-558.
 - , 1912, «Theodor Gomperz», *Die Zukunft*, 81 (12 octobre 1912), [p.45-55]. Repris in JERUSALEM, 1925, p. 160-172.
 - , 1913, *Einleitung in die Philosophie*, 5 et 6^e éd., Wien-Leipzig, Braumüller.
 - , 1921, «Vorbemerkung des Herausgebers», in L. Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, Wien-Leipzig, Braumüller, p.v-xvii.
 - , 1922a, «Meine Wege und Ziele», in R. Schmidt (éd.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen III*, Leipzig, Meiner, p.53-98.
 - , 1922b, «Das Denken der Naturvölker: Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Völkerpsychologie», *Berliner Tageblatt*, (1^{er} mars 1922), I, supplément.
 - , 1922c, «Deutsche Gesellschaftslehre», *Neue Freie Presse*, 20803 (30 juillet), [p. 19-20]. Repris in JERUSALEM, 1925, p.212-219.
 - , 1923, *Einleitung in die Philosophie*, 9 et 10^e éd., Wien-Leipzig, Braumüller.
 - , 1925, *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze, neue Folge*, Wien-Leipzig, Braumüller.
 - , 1926, *Einführung in die Soziologie*, Wien-Leipzig, Braumüller.
- KEIM W., 2013, «Émile Durkheims Programm einer wissenschaftlichen Soziologie in Deutschland», in T. Bogusz et H. Delitz (éds) : *Émile Durkheim: Soziologie – Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt-New York, Campus, p.47-72.

- KÖNIG R., 1960, Lettre à H. Mauss du 25 janvier, in R. KÖNIG, *René König Schriften, Bd. 20: Briefwechsel 2/2*, M. König und O. König (éds), Wiesbaden, Springer, 2014, p.904-906.
- MEISTER R., 1924, «Wilhelm Jerusalem», *Zeitschrift für die österreichischen Mittelschulen*, 1-2, p. 190-192.
- MERLLIÉ D., 2004, «La sociologie de la morale est-elle soluble dans la philosophie? La réception de *La Morale et la science des mœurs*», *Revue française de sociologie*, 45-3, p.415-440.
- PARODI D., 1909, *Le Problème moral et la pensée contemporaine*, Paris, Alcan.
- RICHARD G., 1908, «L'étude de la solidarité sociale par la statistique criminelle comparée», *Le Semeur*, 10-6, p.302-330.
- , 1920, «Les nouveaux horizons du droit humain», *Le Semeur*, 23-1, p. 1-13.
- , 1926, C. r. de W. Jerusalem, *Gedanken und Denker*(1925), *Revue internationale de sociologie*, 34, p.579-580.
- , 1928a, C. r. de W. Jerusalem, *Einführung in die Soziologie* (1926), *Revue internationale de sociologie*, 36, p.671-676.
- , 1928b, «Nouvelles tendances sociologiques en France et en Allemagne, I», *Revue internationale de sociologie*, 36, p.647-669.
- , 1932, «Les doctrines sociologiques et le postulat du droit international», in G-L. Duprat et al., *Sociologie de la Guerre et de la Paix*, Paris, Giard, p.208-237.
- , 1934, «Le droit naturel et la philosophie des valeurs», *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1-2, p. 7-24.
- , 1945, *La Doctrine d'Aristote sur l'esclavage et sa place dans l'histoire de la philosophie sociale*, BU Bordeaux, Ms. 163.