



Archives de sciences sociales des religions L'héritage des *Formes*

Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque

A Science of Ethics for a Secular Ethic

François-A. Isambert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23046>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

François-A. Isambert, « Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], L'héritage des *Formes*, mis en ligne le 19 juillet 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23046>

Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque / A Science of Ethics for a Secular Ethic

In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 129-146.

Citer ce document / Cite this document :

Isambert François-André. Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque / A Science of Ethics for a Secular Ethic.
In: Archives des sciences sociales des religions. N. 69, 1990. pp. 129-146.

doi : 10.3406/assr.1990.1318

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1990_num_69_1_1318

DURKHEIM : UNE SCIENCE DE LA MORALE POUR UNE MORALE LAÏQUE (*)

On the basis of quotations from his works, the author presents a Durkheim who is not only a sociologist but a moralist. True to his original exigencies, Durkheim's intention is to deduce, from the facts, a purely scientific method which would provide modern man —over and above any religious considerations or traditional moral values— with a means of gaining mastery over moral facts, just as science, for its part, provides man with the ability to gain mastery over other facts of nature.

La place donnée par Durkheim à la morale est indissociable d'une prise de conscience du déclin du support traditionnel de la morale, la religion. Ce n'est pas un hasard si le premier article publié par Durkheim concerne la science positive de la morale en Allemagne (1) et si le dernier écrit que nous possédions de lui vise à fonder scientifiquement la morale (2). Si Durkheim n'a pas publié lui-même de livre dont une morale laïque fût l'objet explicite, les cours qu'il fit à Bordeaux puis à la Sorbonne furent, après sa mort, recueillis dans les *Leçons de sociologie* (3) et dans *l'Education morale* (4). Le premier rassemblait les cours de 1890 à 1900 sur la morale professionnelle, la morale civique, le respect de la vie humaine et de la propriété. Le second, tout en expliquant ce qu'est l'éducation de la morale et sa raison d'être est, dans sa première moitié, un véritable cours de morale fondamentale, posant le principe d'une morale laïque, puis asseyant celle-ci sur ces trois bases que sont l'esprit de discipline, l'attachement aux groupes et l'autonomie de la volonté. Un peu plus tard, la discussion sur la morale dans une séance célèbre de la Société française de philosophie tiendra, sous le titre « De la détermination du fait moral », la place principale du recueil *Sociologie et philosophie* (5). La morale y hérite du caractère *sacré* qu'elle a longtemps partagé avec la religion qui la pénétrait. Enfin, V. Karady trouva matière à remplir un tome entier d'écrits divers sur la morale parmi les trois qu'il consacra à la publication des Textes de Durkheim, écrits tout pénétrés de l'intention de construire d'un seul coup une morale scientifique et une science de la morale.

(*) Cet article doit paraître en italien, sous le titre « La sociologia durkheimiana del fatto morale », in *Quaderni di Sociologia*, vol. XXXV, n° 14-15, 1990. Il paraîtra également en anglais, sous le titre, "Durkheim's Sociology of Moral Facts", dans un livre édité par Stephen TURNER et Massimo BORLANDI, chez Unwin Hyman, en 1991, dont le titre sera probablement *The Sociology of Emile Durkheim: A Collection of Studies*.

Il est peut-être encore plus significatif de voir la place prise par la morale dans les ouvrages qui n'en traitent pas explicitement. Dire que *Le Suicide* (6) a, en tout premier, une préoccupation morale est une évidence. Les *Formes élémentaires de la vie religieuse* ne concernent pas seulement la morale par la place qu'y prend le *Tabou*, mais surtout par cette préoccupation qui s'exprime à la fin de l'ouvrage de maintenir l'unité de la science, de la morale et de la religion (7). Mais au cœur même de la définition des faits sociaux définis comme « contrainte », le premier exemple qui tombe sous la plume de Durkheim est celui de l'obligation morale : « quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen, quand j'exécute les engagements que j'ai contractés, de remplir des devoirs qui sont définis en dehors de moi et de mes actes... » (8). Enfin, il pourra paraître étonnant que la question principale posée dans la *Division du travail social* soit celle de savoir si celle-ci est *morale*. Question renforcée par l'estimation « que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif » (9).

L'attachement de Durkheim à la morale fait donc de lui non seulement un sociologue de la morale, mais en même temps un moraliste, ce qui peut surprendre. En fait, Durkheim tentera de relier autant que faire se peut morale et sociologie de la morale dans la perspective d'une morale scientifique.

I. — UNE MORALE DE L'OBLIGATION

Si la morale est une science — et elle en a l'ambition aux yeux de Durkheim —, elle doit partir des faits. Or, pour Durkheim, citant Paul Janet, « les faits qui servent de fondement à la morale, ce sont les devoirs généralement admis, ou tout au moins admis par ceux avec qui on discute » (10). Quoi qu'il en soit, Durkheim se refuse à établir d'emblée, dans le domaine moral, une coupure entre l'objectif et le normatif, entre ce qui est et ce qui devrait être. L'observation des faits moraux servira toujours de guide, à travers les transformations de la pensée de Durkheim, à la morale telle qu'elle doit être pratiquée.

1) Une morale positive

Dès son article de 1887, Durkheim a été frappé par l'existence, en Allemagne, des moralistes — dont un certain nombre son d'abord juristes — qui, au lieu de construire une morale déductive suspendue à un ou quelques principes idéaux simples, font de la morale une science *positive*. C'est Wundt, auquel il s'attache le plus, qui dans son *Ethik* lui fournit, dans le titre développé de son ouvrage (*Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Stuttgart, 1886), le terme de « fait » (*Tatsache*) peu usité en français pour désigner ce qui concerne la vie morale. En même temps Wundt apporte à Durkheim, pour caractériser la morale, la notion d'« obligation ».

En effet, selon Wundt « les fins morales ont ce caractère particulier qu'elles sont conçues comme obligatoires ». Une telle qualification n'est pas évidente à première vue : comment passe-t-on de la perception d'une fin à sa conversion en

obligation ? Pour Wundt, « ce sont des motifs parfaitement intelligibles qui donnent aux fins morales une telle autorité » (11). Les premiers sont ceux de la contrainte, contrainte extérieure c'est-à-dire peur de la sanction, ou contrainte interne, fruit de l'intériorisation de l'opinion publique. Puis viennent les « motifs de la liberté » qui « ont leur origine dans la conscience même de l'agent » (la satisfaction de faire le bien). Enfin « il est un dernier motif plus élevé que les autres, mais auquel les âmes d'élite sont seules accessibles : c'est celui qui provient de l'attrait qu'exerce la seule contemplation de l'idéal moral » (12). On retrouvera dans le premier et le troisième de ces motifs ce qui fera, chez Durkheim, quelques années plus tard, les traits opposés de l'acte moral. Mais Wundt, comme on le voit, au lieu d'opposer ces traits, en fait une sorte de progression et les fins sont liées aux normes par des motifs, contrairement à la discontinuité que Durkheim maintiendra toujours. Les normes, chez Wundt, couronnent l'édifice de la morale parce qu'en elles convergent, tant sur le plan intellectuel que sur le plan affectif, le bien des fins et l'impératif du devoir. La morale de Wundt est une morale des normes où ce qui justifie l'acte moral est en même temps ce qui en détermine l'exécution.

Durkheim admire ce système dont il se sent très proche. Même s'il n'adhère pas à cet aspect de la pensée de Wundt, il semble avoir une secrète sympathie pour le « souffle d'idéalisme » venu de Kant et de Fichte. Or précisément, Durkheim fait ici à Wundt le reproche qu'il fera à Kant dans *l'Education morale*.

« Il y a une des propriétés essentielles de la morale qui devient inexplicable : c'est sa force obligatoire. C'est au nom de Dieu, si on y voit une consigne que nous a donnée la divinité ; c'est au nom de la société, si elle consiste dans une discipline sociale ; mais si elle n'est rien de tout cela, on ne voit plus d'où peut lui venir le droit de donner des ordres » (13).

Autrement dit, Durkheim fait volet en éclat l'unité de la norme, en doutant de l'efficacité des motifs qui la lient à ses fins. Ou tout au moins ne retient-il que les motifs de la contrainte — tout en admettant que l'on puisse réaliser avec foi un idéal — chaque fois qu'il est question d'obligation.

Or ce qui n'était ici que prélude et critique va devenir, dans la première édition de l'Introduction de la *Division du travail*, une véritable théorie de la morale, fondée sur la notion de « fait moral ».

2) La sanction comme critère

Si on admet qu'il est des faits moraux et qu'on les rencontre quotidiennement, il convient de déterminer à quel objet précis va s'appliquer ce terme (nous avons pu remarquer quelque flou dans la formulation de Paul Janet). Or de toute évidence, « ils consistent dans des règles de conduite » (14). Quelques années plus tard, *l'Education morale* précisera encore ce point. Les habitudes sociales, dans leur régularité, (les mœurs dans le sens large) sont des quasi-règles, au point que certaines d'entre elles deviennent effectivement des règles. Mais il manque à la plupart des habitudes sociales le caractère *impératif* de la règle (15).

Qui plus est, on sait, depuis Kant, qu'il y a deux sorte d'impératifs. Mais Durkheim les distingue à sa manière. S'il est des règles qui prescrivent les moyens à employer pour obtenir un résultat (l'impératif *hypothétique* de Kant), la violation de la règle n'entraîne que l'échec de l'entreprise. Au contraire, dans le cas des règles morales, Durkheim, comme Kant, fonde l'impératif sur autre chose que le résultat. Mais Durkheim, avide de fournir un critère observable, remarque que toute infraction morale provoque une intervention de la Société « pour mettre obstacle à cette déviation » (16). Ramassant selon son habitude ses explications dans une définition, pour Durkheim « tout fait morale consiste dans une règle de conduite sanctionnée » (17).

Ce lien qui attache la sanction à l'acte est pour Durkheim quelque chose d'essentiel. Contrairement aux conséquences plus ou moins aléatoires d'une erreur technique, « cette réaction sociale suit l'infraction avec une véritable nécessité » (18). La conséquence de la faute morale peut être parfois prévue dans tous ses détails. Mais qu'on ne s'y trompe pas, cette nécessité n'est pas celle d'une cause efficiente. C'est une contrainte qui s'exercera parce que la règle aura été violée.

« La sanction ne tient donc pas à la nature intrinsèque de l'acte puisqu'elle peut disparaître, l'acte restant ce qu'il était. Elle dépend tout entière du rapport que soutient cet acte avec une règle qui le permet ou le prohibe » (19).

Ici apparaissent deux aspects de la sanction, qui peuvent paraître contradictoires, mais ne le sont en fait pas, car il ne peut être question de disparition que s'il y a disparition de la règle, ce qui ne se produit que si on passe d'une société à une autre, ou si la société elle-même change. Dans une société qui reste elle-même, les mêmes sanctions suivent les mêmes fautes ; inversement ces rapports peuvent changer si on change de société. Là se trouve le caractère qui permet de parler de « fait moral » au même titre que d'un fait physique : la nécessité d'une même conséquence si les conditions sont les mêmes et une possible variation, avec le changement des conditions.

3) *La morale et le droit*

Durkheim fait lui-même l'objection : « Si l'on s'en tient à cette définition, tout le droit entre dans la morale ? ». De fait, pour lui les deux domaines sont intimement liés, et même se compènetrent.

« Très souvent le droit ne saurait être détaché des mœurs qui en sont le substrat, ni les mœurs du droit qui les réalise et les détermine » (20).

Donc rapports de détermination réciproque qui vont forcer le sociologue à examiner conjointement l'un et l'autre.

Cherche-t-on à les distinguer, ce n'est pas du côté du contenu qu'il faudra chercher mais du côté de l'administration de la sanction. Et sur ce point il serait trop facile de distinguer les sanctions juridiques comme matérielles et les sanctions morales comme simples réprobations. De fait, cette distinction est inexacte et Durkheim n'a pas de peine à trouver des châtiments corporels punissant des

fautes morales, cependant que la violation des règles juridiques ne comprend pas toujours une sanction matérielle. En fait, entre les deux sortes de peine, l'une (la sanction morale) est administrée par chacun et par tout le monde, l'autre par des « corps définis et constitués », ce qu'il dit de façon plus concise : « l'une est diffuse, l'autre est organisée » (21).

Cette étroite connexion de la morale et du droit va être d'une grande utilité pour celui qui se pose la question d'un fait aussi ample dans l'espace et dans le temps que la division du travail. Les évolutions de la morale et du droit chemineront côte à côte et comme la sanction juridique est plus facilement observable que la sanction morale, il sera possible d'induire des variations du droit les transformations corrélatives de la morale. C'est ce qui permet à Durkheim de conclure d'un recul du *droit répressif* à un affaiblissement d'une morale garantissant l'uniformité des conduites, cependant que l'expansion de ce qu'il appelle « droit coopératif » qui prescrit les obligations différenciées des individus et des groupes là où règne la division du travail, est le signe du renforcement d'une autre morale, dont la formule est « *Mets-toi en état de remplir une fonction déterminée* » (22).

Cette évolution peut être dangereuse si elle conduit à un relâchement de la morale commune, mais celle-ci devra être relayée par cette morale diversifiée, caractéristique de la *solidarité organique* issue de la division du travail. Moins rigide, la nouvelle morale « a quelque chose de plus humain, partant de plus rationnel ».

« Elle nous demande seulement d'être tendres pour nos semblables et d'être justes, de bien remplir notre tâche, de travailler à ce que chacun soit appelé à la fonction qu'il peut le mieux remplir et reçoive le juste prix de ses efforts » (23).

De ce fait, une distance plus grande s'établit entre la pression persuasive de la morale et la rigueur de la loi. Ceux qui essayent de se dérober à la division du travail « ne sont pas punis d'une peine précise établie par la loi, mais ils sont blâmés » (24).

Il n'en reste pas moins que la morale garde en toutes circonstances cette analogie avec le droit d'être une conformité à des règles. La partie non obligatoire de ce que nous appelons couramment « morale » et qui relève de la générosité, de l'héroïsme et de toutes les espèces d'actions qui vont en quelque sorte au-delà de la règle, Durkheim pense alors qu'elles ne relèvent pas de la morale proprement dite, mais de l'esthétique. Esthétique il est vrai, qui reste profondément apparentée à la morale qu'elle prolonge. C'est un point sur lequel la pensée de Durkheim, en s'organisant autrement, s'élargira sans renier ses convictions premières.

4) *Du normal au normatif*

La variété des faits moraux — en l'occurrence des règles morales — est une des intuitions majeures de Durkheim, qu'il oppose en toutes occasions aux moralistes. Double variété, l'une tenant à la variété des objets des règles morales, l'autre tenant à la variété des règles morales concernant un même objet. Or si la première

de ces deux variétés pourrait s'accommoder d'une conception du fait moral telle que toute règle morale proclamée dans une société donnée soit considérée à la fois comme un fait par le sociologue et comme un devoir par le moraliste, il n'en est pas de même de la seconde. Car une morale digne de ce nom doit prescrire les mêmes règles, avec la même intensité, non seulement à l'intérieur d'une société donnée, mais dans les diverses sociétés de même espèce. Or la variabilité des règles morales ne suit pas avec exactitude celle des types sociaux. Durkheim dira que la réglementation morale est tantôt *normale*, tantôt éloignée de la normalité, et devient pathologique.

C'est par cette intervention de la distinction du normal et du pathologique — distinction explicitement importée de la biologie — que Durkheim pense pouvoir, du moins à ce stade de sa réflexion, passer du fait moral à la morale, de l'objectif au normatif. En effet, le type normal est le type moyen (25), compte tenu du stade de développement de l'organisme — ici la société — considéré. Prenant l'exemple de l'infanticide, il était normal dans les sociétés antiques. Si l'une de nos sociétés modernes l'admettait, alors que pratiquement toutes le condamnent, la règle y aurait un caractère pathologique. Ainsi est-il possible de dépasser la simple observation des faits moraux, pour pouvoir les juger et améliorer les morales effectivement pratiquées.

Durkheim, il est vrai, garde un doute :

« Il n'est pas certain, (...) que, même avec cette correction, le type normal réalise le dernier degré de la perfection » (26).

Sur ce point, la pensée de Durkheim semble hésiter entre une morale à ambition limitée à la simple normalité et la recherche d'une « perfection plus haute » qui « ne peut être déterminée qu'en fonction de l'état normal » (27).

II. — LES DEUX VERSANTS DE LA MORALITÉ

Il y a de toute évidence une tension, dans cette première présentation de la morale, entre une définition à base de contrainte et une aspiration vers une plus grande liberté. A vrai dire la sanction, conçue comme critère unique du fait moral, n'est jamais aux yeux de Durkheim la source de l'obligation. Mais, dans la *Division du travail*, la chose est dite en passant (28) et tout se passe comme si Durkheim se sentait à l'étroit dans sa propre rigueur. Or sur ce point même, il s'étendra quelques années plus tard avec beaucoup plus d'insistance.

« Ici, pour que l'acte soit ce qu'il doit être, pour que la règle soit obéie comme elle doit être obéie, il faut que nous y déférions, non pour éviter tel résultat désagréable, tel châtement matériel ou moral, ou pour obtenir telle récompense ; il faut que nous y déférions tout simplement parce que nous devons y déférer, abstraction faite des conséquences que notre conduite peut avoir pour nous. Il faut obéir au principe moral par respect pour lui, et pour cette seule raison » (29).

C'est très exactement l'idée kantienne de l'acte accompli par devoir. C'est aussi la preuve que Durkheim s'occupe moins des critères externes et davantage de la motivation de l'acte. La notion même de « fait moral », si elle comprend

toujours la règle, s'élargit aux actes et aux pensées qui s'y réfèrent. Cela va conduire Durkheim à faire surgir un second aspect du fait moral.

1) *Obligation et désirabilité*

C'est dans l'article « De la détermination du fait moral » que l'ouverture de la morale à une seconde dimension apparaît le plus clairement. Certes Durkheim rappelle l'aspect impératif des règles morales. « On retrouvera, écrit-il, mais par une analyse purement empirique, la notion de devoir, dont on donnera une définition très voisine de celle de Kant ».

Surtout apparaît un autre versant de l'acte moral. Il convient de citer ici complètement le passage.

« Mais contrairement à ce qu'a dit Kant, la notion du devoir n'épuise pas la notion du moral. Il est impossible que nous accomplissions un acte uniquement parce qu'il nous est commandé, et abstraction faite de son contenu. Pour que nous puissions nous en faire l'agent, il faut qu'il intéresse, en quelque mesure, notre sensibilité, qu'il nous apparaisse, sous quelque rapport, comme désirable. L'obligation ou le devoir n'exprime donc qu'un des aspects, et un aspect abstrait du moral. Une certaine désirabilité est un autre caractère, non moins essentiel que le premier » (30).

Durkheim pousse ici jusqu'au paradoxe l'opposition des traits du fait moral. Quoi de plus antagoniste, à première vue, que le *devoir* et le *désir* ? Pour faire comprendre une hétérogénéité qui va jusqu'à l'ambivalence, il fait appel à ce qu'il avait mis en évidence dans la notion de sacré :

« L'être sacré, c'est, en un sens, l'être interdit, que l'on n'ose pas violer ; c'est aussi l'être bon, aimé, recherché » (31).

Et Durkheim justifie sa comparaison : il ne s'agit pas d'un simple rapprochement, mais ce rapprochement de la vie morale et de la vie religieuse est enraciné dans l'histoire :

« Pendant des siècles, la vie morale et la vie religieuse ont été intimement liées et même absolument confondues (...) 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 » (32).

De manière moins heurtée, où la complémentarité apparaît plus que le contraste, l'*Education morale* présente une dualité de même nature. Si le respect de l'obligation, désigné pédagogiquement comme « esprit de discipline », est désigné comme le premier sentiment moral, il faut immédiatement le compléter par « l'attachement aux groupes ». L'un vient évidemment renforcer l'autre, mais le premier est obéissance à une *autorité* (33), cependant que l'attachement aux groupes suppose une « vertu attractive » (34) de la société, où on trouve bien l'idée d'une désirabilité.

2) *Convergences et interpénétrations*

Bien que Durkheim n'hésite pas à parler d'« aspects en partie contradictoires » (35), rien ne serait plus éloigné de parler à ce sujet de « deux morales », l'une de l'obligation, l'autre du désir, ou, comme il le dit à diverses reprises, l'une du *devoir*, l'autre du *bien*.

Et tout d'abord, ces deux aspects de la moralité se manifestent dans les mêmes actes. « La notion du bien pénètre jusque dans la notion du devoir, comme la notion de devoir et d'obligation pénètre dans celle de bien » (36). Car il est impossible à l'homme d'agir par pure obligation. Quant à la désirabilité du bien moral, elle est d'un ordre particulier. Alors qu'on aurait pu voir entre le devoir et le désir un antagonisme sans compromis, Durkheim envisage une sorte de pénétration du devoir dans le désir moral :

« Quelque chose de la nature du devoir se trouve dans cette désirabilité de l'aspect moral. S'il est vrai que le contenu de l'acte nous attire, cependant il est dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans effort, sans une contrainte sur soi. L'élan, même enthousiaste, avec lequel nous pouvons agir moralement nous tire hors de nous-mêmes, nous élève au-dessus de notre nature, ce qui ne va pas sans peine, sans contention. C'est ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment le bien » (37).

La pensée de Durkheim, qui semble ici voir converger une sorte particulière de désirabilité et la notion du devoir garde, à vrai dire, un aspect flou qui caractérise une expression comme « quelque chose de la notion du devoir ». La convergence entre devoir et ce « quelque chose » dont il est parent va se clarifier dans un écrit postérieur, « Jugements de valeur et jugements de réalité » (38).

3) *L'objectivité contraignante du jugement de valeur*

On peut remarquer, avec quelque étonnement, que Durkheim n'emploie jamais le mot « valeur » dans l'article sur la détermination du fait moral. Il est difficile de savoir pourquoi. L'opposition entre devoir et désirabilité reste rude. Celle entre devoir et valeur eût gagné en modération.

En abordant la question du statut social des jugements de valeur, Durkheim semblerait nous entraîner vers un autre secteur de pensée, celui des rapports logiques entre jugements de réalité et jugements de valeur. Or dès la seconde page, on se trouve confronté à nouveau avec la désirabilité, avec l'énonciation des jugements tels que « j'aime la chasse, je préfère la bière au vin, la vie active au repos », etc. Faux jugements de valeurs, nous dit Durkheim :

« les préférences sont des faits aussi bien que la pesanteur des corps ou l'élasticité des gaz. De semblables jugements n'ont donc pas pour fonction d'attribuer aux choses une valeur qui leur appartienne, mais seulement d'affirmer des états déterminés du sujet ».

Par opposition :

« Il en va tout autrement quand je dis : « cet homme a une haute valeur morale ; ce tableau a une grande valeur esthétique, ce bijou vaut tant ». Dans tous ces cas, j'attribue aux êtres ou aux choses dont il s'agit un caractère objectif, tout à fait indépendant de la manière dont je le sens au moment où je me prononce » (39).

On a deviné que, pour Durkheim, l'objectivité de ces jugements de valeur proprement dits consiste en leur identité à l'intérieur d'une même société. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont se forment de tels jugements. Car ils ont beau se distinguer du simple constat d'une préférence individuelle, celle-ci est une de leur composante :

« D'une part, toute valeur suppose l'appréciation d'un sujet, en rapport défini avec une sensibilité déterminée. Ce qui a de la valeur est bon à quelque titre ; ce qui a de la valeur est désirable, tout désir est un état intérieur... » (40).

Comment cette subjectivité peut-elle se concilier avec l'objectivité que l'on attribue à la valeur ? La clé, pour lui, tient tout entière dans le fait que, jusque dans nos appréciations spontanées, la société agit sur nous : « Nous sentons bien que nous ne sommes pas maîtres de nos appréciations ; que nous sommes liés et contraints. C'est la conscience publique qui nous lie ». Il y a une « espèce de nécessité » que nous subissons et dont nous avons conscience quand nous émettons des jugements de valeur » (41). Aussi ce que recouvre immanquablement l'objectivité des jugements de valeur a pour source une nécessité que nous subissons et éprouvons lorsque nous apprécions dans le fond de nous-mêmes la qualité d'un objet ou la valeur morale d'un acte ou d'un homme.

Ainsi nous retrouvons bien à propos de chaque fait moral la dualité, d'une contrainte, d'une sanction d'un côté, d'une valeur, d'une désirabilité de l'autre, mais la contrainte sociale qui pèse sur les uns et les autres semble les réunir en un seul et même mouvement de pensée.

4) *Maintien de la dualité*

La jonction semble donc opérée entre la sanction et le désir collectif. Les deux espèces du normatif semblent donc sinon confondues, du moins articulées l'une sur l'autre. Et quel terme plus que celui de « norme », que Durkheim trouvait chez Wundt, conviendrait mieux à ces hauteurs à deux versants qui caractérisent ces domaines à la fois réels et idéaux de la vie sociale que sont le droit, l'art, la morale... On ne parlerait de « norme », par opposition à la simple « règle » que lorsque celle-ci serait en même temps porteuse d'une valeur.

Or cette intégration, Durkheim ne la fait pas directement. Il n'abandonne jamais l'idée première de la contrainte sociale comme fait distinct et ne la fonde pas complètement avec l'aspiration que provoque un idéal. Il maintient entre les deux pôles une tension.

Le refus de l'unification des deux registres se trouve clairement exprimé dans « La Détermination du fait moral ». Un critère de cette unification serait la

possibilité de passer déductivement d'un registre à l'autre. Durkheim pose la question. En ce qui concerne le passage du devoir au désirable, Durkheim ne répond même pas, tant il lui semble évident que la règle ne peut engendrer le désir. En revanche, on peut trouver vraisemblablement le passage du désirable, du bien, au devoir : ce qui est bon ne doit-il pas être réalisé ? La réponse de Durkheim est sans concession :

« 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 caractères coexistants, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité même logique. Mais 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 du devoir disparaît ? Jamais du désirable on ne pourra tirer l'obligation, 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 » (42).

La vivacité de Durkheim vient de ce que ce passage du désirable au devoir permettrait de justifier l'utilitarisme qui a toujours été pour lui l'adversaire à abattre. Mais de manière discursive, on voit bien l'ordre du devoir et de la règle se présenter en discontinuité avec celui de l'agréable. Il n'est même pas (et Durkheim le répète de multiples fois dans son œuvre, à commencer par la *Division du travail*) déterminé par ce qui peut être utile et bon pour la société elle-même, en sorte que l'on pourrait déduire une morale des intérêts de cette même société. D'un point de vue logique, le registre de l'impératif et celui de l'appréciatif, ou, comme nous dirions volontiers, celui du normatif et celui de l'axiologique restent sans lien nécessaire, ce qui n'empêche pas le bien et le devoir de coïncider souvent. Mais le caractère « coercitif » et celui du bien demeurent « opposés ». Leur rencontre n'est qu'une simultanété.

« 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 ce fonctionnement et à cette contrainte même » (43).

L'autre dimension s'est progressivement dégagée dans l'œuvre de Durkheim. Elle aboutit, comme on l'a vu, à une « supériorité » de la société en ce que sa valeur est de beaucoup plus élevée que celle de l'individu. Et comme un Dieu, valeur suprême, elle est source de tous les idéaux, de toutes les valeurs. Aux caractères opposés du fait moral correspondent donc deux caractères de la société que Durkheim ne songe pas à opposer, mais que rien ne nous empêche de faire : l'autorité et l'idéal. Deux caractères qui semblent bien jouer un rôle causal distinct dans la génération de l'ordre des règles et de l'ordre des valeurs.

Une preuve a contrario de l'authenticité de cette lecture de Durkheim se trouve dans le fait que les deux caractères tant de la société que de la vie morale se trouvent parfois confondus, mais en des moments exceptionnels. Ici aussi on ne peut que citer :

« C'est, en effet, dans les moments d'effervescence de ce genre que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations. Les périodes créatrices ou novatrices sont précisément celles où, sous l'influence de

circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont les plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs : c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif qui, aux XII^e et XIII^e siècles, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scolastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations sociales du XIX^e siècle. A ces moments il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les consciences, qu'elle en chasse plus ou moins complètement les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel ; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion n'est jamais durable parce que cette exaltation elle-même ne peut pas durer : elle est trop épuisante. Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire » (44).

A ce niveau « ordinaire », les règles qui avaient disparu dans la fusion générale des aspects de la société, où toute contrainte est oubliée, reparaissent avec leur caractère coercitif.

III. — MORALE, FAITS MORAUX ET THÉORIE MORALE

Cette dualité même est le point de départ de la réflexion qui conduit Durkheim au fondement de la morale et permet d'en développer la théorie. Tout en faisant de l'esprit de discipline et de l'attachement aux groupes, les *deux éléments* (ou tout au moins les deux premiers éléments) de la morale, Durkheim nous laisse en suspens en ce qui concerne la base sur laquelle ils s'appuient. S'agit-il de l'aspect disciplinaire de la morale ? Il se réfère à une *autorité*, celle des règles morales. Mais en quoi consiste cette autorité ? « Encore une fois, c'est un problème que nous ajournons et que nous retrouverons à son heure » (45). S'agit-il de l'attachement aux groupes, Durkheim ne nous dit pas d'emblée sur quoi il repose, mais il pose longuement la question de la finalité de l'acte moral, pour conclure que les actes ayant pour fins des individus ne peuvent être dits moraux. « Or, en dehors des individus, il ne reste plus que les groupes formés par leur réunion, c'est-à-dire les sociétés » (46).

1) *La société, fondement de l'unité de la morale*

On n'a pas pour autant montré sur quel substrat reposent les faits moraux. Le terme « autorité » reste abstrait et Durkheim, sociologue, ne peut se contenter d'un substrat qui ne soit une réalité concrète. On arrive sans doute à un objet concret en évoquant groupes et sociétés, comme Durkheim le fait dès ses premiers écrits. Mais la société a-t-elle seulement le pouvoir de faire exécuter les règles, ou en est-elle la source ? De même, avoir démontré que la morale sur laquelle nous nous accordons tous se donne la société comme objet ne veut pas dire pour autant que cette société est à l'origine de cette morale. La réponse de Durkheim est d'une grande netteté :

« Voilà donc constitués les deux premiers éléments de la moralité. Pour les distinguer et les définir, nous avons dû les étudier séparément. Il en résulte qu'ils nous ont apparu jusqu'à présent comme distincts et indépendants. La discipline semble être une chose, et l'idéal collectif auquel nous sommes attachés une autre chose, très différente de la première. En fait, pourtant, il existe entre eux d'étroits rapports. Ils ne sont que deux aspects d'une même réalité » (47).

Prenons d'abord l'« esprit de discipline » et son respect pour la règle et son autorité. S'il n'est pas exclu que l'individu se discipline lui-même, c'est en intériorisant la force qui le contraint à obéir, intériorisation que, justement, l'éducation a pour objet principal. Certes, à diverses reprises et tout particulièrement dans les premières pages de l'*Education Morale*, Durkheim, parle de l'autorité de la religion et des êtres qu'elle évoque. Mais justement, l'objet de la religion est la figure mythique de la société. Et Durkheim voit, malgré l'extinction de l'emprise morale de la religion, le maintien d'un consensus moral, au moins approximatif. La morale *laïque* qui permet ainsi aux membres d'une société comme la nôtre de rester d'accord sur les grandes lignes de la moralité ne peut avoir pour origine que cet être qui a tous les caractères de l'homme, mais qui domine l'homme individuel, la *société* :

« Seule, la société dans son ensemble a d'elle-même une suffisante conscience pour avoir pu instaurer cette discipline dont l'objet est de l'exprimer » (48).

Ajoutons que si la morale varie comme les sociétés, c'est bien qu'elle est leur œuvre. S'appuyant hardiment sur l'histoire universelle, Durkheim n'hésite pas à affirmer que « s'il est un fait que l'histoire a mis hors de doute, c'est que la morale de chaque peuple est directement en rapport avec la structure du peuple qui la pratique » (49).

Revenant à la finalité sociale de la morale, il faut alors bien conclure que « si la société est la fin de la morale, elle en est aussi l'ouvrière » (50). Elle se fabrique en quelque sorte une morale pour elle-même. Mais la chose doit être vue avec une ampleur qui dépasse de loin l'utilitarisme social que Durkheim refusait dès la *Division du travail social*. On ne peut en douter en voyant Durkheim évoquer à maintes reprises les *idéaux* qui sont la fin des sociétés et non leur simple bien-être. Il n'est pas jusqu'à la morale dite individuelle qui échappe à cette finalité :

« Elle (la société) nous oblige à réaliser en nous un type idéal et elle nous y oblige parce qu'elle y a un intérêt vital. Elle ne peut vivre, en effet, qu'à condition qu'il existe entre tous ses membres de suffisantes similitudes, c'est-à-dire à condition qu'ils reproduisent tous, à des degrés différents, les traits essentiels d'un même idéal qui est l'idéal collectif » (51).

A vrai dire, si la société est cette « réalité » qui lie entre eux les deux premiers éléments de la morale, l'« attachement aux groupes » repose-t-il directement sur la société ? De fait, Durkheim insiste tellement pour qu'on *inculque* l'attachement aux groupes que l'on pourrait par moments se demander si celui-ci ne serait pas l'œuvre du pédagogue et non pas de la société dans son ensemble. Mais la société a des qualités telles qu'elle n'est pas seulement l'objet d'un devoir d'attachement : elle a de quoi nous *inspirer* cet attachement, ce qui la range bien dans la catégorie du « désirable », pour employer le vocabulaire de la « Détermination du fait social ». Si, par son autorité, la société est dépositaire du *devoir*,

elle est dépositaire du *bien* « en tant qu'elle est une réalité plus riche que la nôtre et à laquelle nous ne pouvons nous attacher sans qu'il en résulte un enrichissement de notre être » (52). Le rapport est dès lors très clair :

« Nous apercevons comment les deux éléments de la moralité se relient l'un à l'autre, et ce qui fait leur unité. Bien loin qu'il faille y voir deux choses distinctes et indépendantes, qui se rencontrent, on ne sait comment à la racine de notre vie morale, ils ne sont, au contraire, que deux aspects d'une même chose qui est la société. Qu'est-ce en effet que la discipline, sinon la société conçue en tant qu'elle nous commande, qu'elle nous dicte des ordres, qu'elle nous donne des lois ? Et dans le second élément, dans l'attachement au groupe, c'est encore la société que nous retrouvons, mais conçue cette fois comme une chose bonne et désirée, comme une fin qui nous attire, comme un idéal à réaliser » (53).

Mais alors, n'a-t-on pas transféré la dualité dans la société elle-même ? Est-ce bien la même société qui s'impose à nous et qui nous attire ? Le mot qui, aux yeux de Durkheim, unifie ces deux caractères apparemment opposés, c'est qu'elle est « quelque chose de supérieur aux individus » (54). On ne pourra manquer de se poser la question de savoir s'il ne faut pas pousser d'un cran plus loin la question : s'agit-il du même type de supériorité ?

Quoi qu'il en soit, les faits moraux ne sont donc pas simplement observables, ils sont aussi explicables parce qu'ils sont l'effet d'une réalité plus générale, plus fondamentale, mais qui reste de l'ordre des phénomènes. Bref, que l'on détaille les faits moraux particuliers, ou que l'on remonte à leur source, on a toujours affaire à des *faits* : on peut dire que la société est elle-même un « fait moral », celui qui englobe tous les autres. Ainsi se dessine, dans le cadre de la sociologie, une *science* de la morale, au sens le plus complet du terme, permettant non seulement de décrire celle-ci, mais encore d'en comprendre les fondements.

2) *Connaissance scientifique et autonomie de la volonté*

Or c'est ici qu'aux yeux de Durkheim la science des faits moraux va unir le plus intimement la connaissance scientifique et la moralité elle-même. Car le Durkheim qui refusait de voir dans la sanction le motif de l'acte moral et qui, par la suite, précisait, à la suite de Kant, que l'acte conforme au devoir devait se faire aussi par devoir, suit ce même Kant un pas de plus en posant avec lui que l'acte vraiment moral doit se faire selon *l'autonomie de la volonté*, troisième élément selon *l'Education Morale*.

« Nous ne concevons comme pleinement moral qu'un acte que nous avons accompli en pleine liberté, sans pression d'aucune sorte. Or nous ne sommes pas libres si la loi d'après laquelle nous réglons notre conduite nous est imposée, si nous ne l'avons pas voulue librement » (55).

C'est bien ainsi que Kant conçoit l'acte moral, comme acte libre. Mais, pour cela, il conçoit une « autonomie pure de la volonté » qui fait de celle-ci une faculté étrangère au reste de notre nature. Conception métaphysique que ne peut accepter Durkheim et avec laquelle il entre en contradiction en donnant pour origine à tous les préceptes moraux la société.

En revanche, si nous prenons comme exemple notre rapport au monde par le moyen des sciences de la nature, celles-ci nous rendent libres au sein de l'univers matériel. En effet, bien que la raison humaine ne soit pas la législatrice de l'univers physique, nous devenons libres au sein de cet univers quand nous en comprenons les lois, c'est-à-dire non pas seulement ce qu'elles sont, mais pourquoi elles sont ainsi. Et Durkheim n'hésite pas à écrire :

« En d'autres termes, si, pour reprendre une expression un peu archaïque, ce n'est pas nous qui avons fait le plan de la nature, nous le retrouvons par la science, nous le repensons et nous comprenons pourquoi il est ce qu'il est. Dès lors, dans la mesure où nous nous assurons qu'il est tout ce qu'il doit être, c'est-à-dire tel que l'implique la nature des choses, nous pouvons nous y soumettre (...) parce que nous jugeons qu'il est bon et que nous ne pouvons rien faire de mieux » (56).

L'expression n'est peut-être pas la seule à être archaïque et on remarquera le glissement d'une nécessité causale à une nécessité finale. La science de la morale est évidemment bénéficiaire de ce glissement. Car s'il est possible d'expliquer pourquoi les faits moraux sont ce qu'ils sont, on montre par là-même qu'ils doivent être ce qu'ils sont et qu'on adhère à ce devoir-être.

« Les règles de la morale que nous commençons par subir passivement, que l'enfant reçoit du dehors par l'éducation, et qui s'imposent à lui en vertu de leur autorité, nous pouvons en chercher la nature, les conditions proches ou lointaines, la raison d'être. En un mot, nous pouvons en faire la Science. Notre hétéronomie prend fin. Nous sommes les maîtres du monde moral » (57).

Ainsi nous trouvons-nous en définition, sur ce point, plus proches de Spinoza que de Kant par cette définition du vouloir libre : « C'est vouloir ce qui est conforme à la nature des choses » (58). A cette condition près de *comprendre* cette nature des choses. De ce fait, deux niveaux s'établissent dans la morale, car il n'y a pas que l'enfant qui reçoit « du dehors » sa morale. C'est le cas de la plupart des hommes. C'est le cas en particulier de ceux qui reçoivent une morale religieuse — telle au moins que la conçoit Durkheim — ce qui fait de l'éducation morale durkheimienne une éducation libératrice parce que scientifique et par là-même laïque, conduisant vers un niveau supérieur de moralité.

3) *De la science morale à l'art moral*

L'idée d'une morale scientifique semble maintenant bien établie. Le fait moral est le point de départ nécessaire du savant — en l'occurrence le sociologue — qui veut savoir ce qu'est la vie morale d'un groupe, d'une société. Mais en accédant au niveau scientifique, il se libère — et libère tous ceux à qui il fait partager ses connaissances — de la morale hétéronome par laquelle toute éducation morale commence. Mais si l'aspiration à l'autonomie peut être dès maintenant désignée, celle-ci ne peut être considérée d'ores et déjà comme conquise, car la Science de la morale est encore en chantier. Nombreux sont même les passages où Durkheim la décrit comme à son commencement. Il parle parfois de règles morales particulières, mais plus souvent des faits moraux dans leur ensemble et de leurs rapports généraux à la société, et guère de l'explication sociale des faits particuliers.

Un *Traité de Morale* restait à écrire. Durkheim s'y attela vers la fin de sa vie. Le début de cet ouvrage est son dernier écrit (59). Mais comme il s'agit d'une introduction, on se retrouve dans les généralités. Pourtant l'acquis d'une réflexion incessante et un certain recul par rapport à ses travaux passés lui permettent de situer avec une particulière clarté des éléments dont il a été question ici-même et aussi de montrer qu'il avait conscience de quelques questions qui allaient au-delà de celles qu'il avait posées jusqu'alors.

Durkheim exprime maintenant très clairement cette dualité de niveaux que nous voyions se dégager de l'*Education Morale*. Le mot « morale » peut être pris en deux sens. D'une part, il désigne la façon dont on juge les actes dans la vie courante, du point de vue de la valeur morale à laquelle on est attaché. Les jugements sont spontanés. « Nous louons ou nous blâmons par une sorte d'instinct » (60). « Mais on entend aussi par morale toute spéculation méthodique et systématique sur les choses de la morale » (61). Or si Durkheim a souvent vitupéré les moralistes, il précise bien maintenant que c'est seulement pour leur méthode et non pour l'ambition d'élaborer une morale systématique. Cette ambition, il la partage.

Mais alors que les moralistes (exception faite sans doute des moralistes allemands qu'il étudie dans son article de 1887) « posent en principe que le système complet des règles morales est contenu dans une notion cardinale dont il n'est que le développement » (62), pour Durkheim, il doit être traité comme une « inconnue » dont on commence par observer « les signes les plus extérieurs » (63). Va-t-il donc emprunter la voie de la psychologie ? Mais en fait « l'homme est un produit de l'histoire » (64) et la morale, comme la conception que l'homme s'est faite du monde et de lui-même, a varié au cours de l'histoire.

C'est là qu'il faut chercher les « faits moraux ». Mais ceux-ci donnent lieu à une élaboration. Aux « signes extérieurs et sensibles, on en substitue d'autres ».

« Mais c'est seulement quand on a dépassé le cercle des apparences sensibles qu'il est possible d'atteindre le caractère profond de la chose, ceux qui tiennent à son essence, dans la mesure où l'on peut employer ce mot dans la langue scientifique » (65).

Cette idée d'un approfondissement théorique permettant d'atteindre les principes n'a pas, aux yeux de Durkheim, un intérêt seulement spéculatif. Sans doute, les « vérités morales » sont-elles d'ordinaire « si fortement enracinées dans toutes les consciences saines, qu'elles sont mises au-dessus du doute » (66). La question est alors de savoir si notre conformité a atteint l'autonomie au moyen d'une connaissance rationnelle. Mais il y a les moments où l'histoire hésite, où les certitudes sont ébranlées. Et Durkheim, dès la *Division du travail*, en passant par l'*Education Morale*, était préoccupé par les incertitudes de la morale de son temps, incertitudes provenant des transformations que la morale était en train de subir. Aussi l'une des lignes de clivage entre la morale telle qu'on l'observe dans les actes qu'elle inspire et la morale systématique est-elle tracée par le temps. Dans une période où se mêlent pratiques traditionnelles et pratiques nouvelles, ce sera la morale systématique scientifique qui pourra discerner ces dernières. Mais faisant même abstraction des variations historiques, on peut considérer la « morale du temps », celle qui se traduit par les mœurs. Mais on la trouve « dégradée et mise à la portée de la médiocrité humaine ».

« Au contraire, la science dont nous esquissons le plan se propose d'atteindre les préceptes moraux dans leur pureté et leur impersonnalité. Elle a pour objet la morale elle-même, la morale idéale, planant au-dessus des actes humains, non les déformations qu'elle subit en s'incarnant dans les pratiques courantes qui ne peuvent la traduire qu'imparfaitement » (67).

Cette perspective normative où la morale idéale s'est maintenant nettement détachée de la « physique des mœurs » entraîne Durkheim à introduire un mot dont il avait jusque-là laissé l'usage à Lucien Lévy-Bruhl (68), sans doute pour éviter de couper par trop entre la connaissance et la pratique : c'est celui d'« art de la morale » (69). Cet art moral est là pour améliorer les mœurs et peut-être encore plus pour anticiper sur la morale de l'avenir. Mais celui-ci, Durkheim le répète, ne peut « avoir d'autre base que cette science des faits moraux acquis et réalisés ». On pourra prendre l'exemple de la famille :

« Il ne peut traiter de la morale domestique, par exemple, que s'il commence par déterminer les préceptes multiples qui constituent cette partie de la morale, quelles sont les causes qui les ont suscités, les fins auxquelles ils répondent et c'est seulement ensuite qu'il est possible de rechercher comment ces préceptes peuvent être modifiés, rectifiés, réalisés. Pour pouvoir dire ce que la morale familiale est appelée à devenir encore faut-il savoir comment la famille s'est constituée, comment elle a pris la forme qu'elle affecte actuellement, quelle est sa fonction dans l'ensemble de la société » (70).

CONCLUSION

Si donc Durkheim, dès l'article de 1887, pose la religion comme la base la plus solide, jusqu'ici, de la morale, si dans *l'Éducation morale*, il impute à la dégradation de la religion, la crise de la morale, il réclame la restauration de la morale sur d'autres fondements. Il ne croit pas aux vertus constructives de la raison pratique, ni surtout à la « force obligatoire » de la volonté. C'est donc vers une autre base — déjà proposée en 1887 — la *société*, qu'il se retourne, trouvant en elle le substrat, la source et l'actualisatrice de la morale. On a souvent répété que cela revenait à faire de la société un nouveau Dieu. Ce n'est pas faux, mais la démarche de Durkheim s'éloigne de celle d'un théologien. Mettre la société au sommet de la morale, c'est recourir non à un être surnaturel, mais à un phénomène d'ordre supérieur, donc objet d'une science positive. Aussi remarquera-t-on que Durkheim ne bataille pas contre la religion traditionnelle et la morale qu'elle porte en elle — contrairement à un Albert Bayet par exemple — mais, dans une laïcité sereine, il accorde l'essentiel de son attention à dégager une méthode qui serait pleinement scientifique, qui permettrait de mettre en évidence les « faits moraux » et de les expliquer afin d'avoir prise sur eux, comme on a prise, par la science, sur les autres faits de la nature.

François-A. ISAMBERT
*École des Hautes Études
en Sciences Sociales*

NOTES :

- (1) « La Science positive de la morale en Allemagne », *Revue philosophique*, 24 (2), 1887. Reproduit dans Emile DURKHEIM, *Textes* (Ed. V. Karady), t. I., p. 267-343.
- (2) « Introduction à la morale », publication posthume, *Revue philosophique*, 89, 1920, *Textes*, t. 2., p. 313-31.
- (3) *Leçons de sociologie : physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 1950, 262 p.
- (4) *L'Éducation morale*, Cours de Sorbonne, 1902-1903, Paris, Alcan, 1925, III + 326 p.
- (5) *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, 144 p.
- (6) *Le Suicide*, Paris, Alcan, 1987, XII + 462 p.
- (7) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 635.
- (8) *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 2^e éd. 1910, p. 6.
- (9) *La Division du Travail social*, préface à la 1^{re} édition, p. III.
- (10) *Op. cit.*, Introduction, 1^{re} éd., p. 5. L'introduction à la 1^{re} édition contient une discussion approfondie sur la morale et une tentative pour la définir. Cette partie sera supprimée des éditions suivantes, Durkheim jugeant sans doute trop étroite sa première tentative théorique.
- (11) « La Morale positive en Allemagne » in *Textes*, I, p. 322.
- (12) *Ibid.*, p. 323.
- (13) *Ibid.*, p. 327. Cf. *L'Éducation morale*, p. 129-30.
- (14) *Division du Travail*, p. 23.
- (15) *Éducation morale*, p. 31-33.
- (16) *Division du travail*, p. 23.
- (17) *Ibid.*, p. 24.
- (18) *Ibid.*, p. 23.
- (19) *Leçons de sociologie*, p. 6.
- (20) *Division du travail*, p. 25.
- (21) *Ibid.*, p. 26.
- (22) *Ibid.*, p. 40.
- (23) *Ibid.*, p. 458.
- (24) *Ibid.*, p. 39.
- (25) *Ibid.*, p. 33.
- (26) *Ibid.*, p. 37.
- (27) *Ibid.*
- (28) *Ibid.*, p. 25.
- (29) *L'Éducation morale*, p. 35.
- (30) « De la détermination du fait moral », in *Sociologie et philosophie*, p. 50.
- (31) *Ibid.*, p. 51.
- (32) *Ibid.*, p. 69.
- (33) *Éducation morale*, p. 33.
- (34) *Ibid.*
- (35) *Sociologie et philosophie*, p. 51.
- (36) *Ibid.*, p. 64.
- (37) *Ibid.*, p. 51.
- (38) Communication faite au Congrès International de Philosophie de Bologne, publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, repris dans *Sociologie et Philosophie*, p. 117-41.
- (39) *Ibid.*, p. 118.
- (40) *Ibid.*, p. 119.
- (41) *Ibid.*, p. 123.

- (42) « Détermination du fait moral », p. 69.
- (43) *Règles de la méthode sociologique*, 2^e éd., Paris, Alcan, 1910, p. XX, note 1.
- (44) « Jugements de valeur et jugements de réalité », *Sociologie et philosophie*, p. 143.
- (45) *Education Morale*, p. 47.
- (46) *Ibid.*, p. 68.
- (47) *Ibid.*, p. 96.
- (48) *Ibid.*, p. 98.
- (49) *Ibid.*, p. 98-99.
- (50) *Ibid.*, p. 98.
- (51) *Ibid.*, p. 99.
- (52) *Ibid.*, p. 110.
- (53) *Ibid.*, p. 105.
- (54) *Ibid.*
- (55) *Ibid.*, p. 128.
- (56) *Ibid.*, p. 132.
- (57) *Ibid.*, p. 133.
- (58) *Ibid.*, p. 132.
- (59) Dans la *Division du Travail*, le *Suicide* et surtout les *Leçons de sociologie*.
- (60) Introduction à la vie morale, *Textes II*, p. 313-31. Comme souvent, Durkheim donnait d'abord à ses livres la forme de cours.
- (61) *Ibid.*
- (62) *Ibid.*, p. 318.
- (63) *Ibid.*, p. 321.
- (64) *Ibid.*, p. 323.
- (65) *Ibid.*, p. 325.
- (66) *Ibid.*, p. 326.
- (67) *Ibid.*, p. 330.
- (68) L. LEVY-BRUHL, *La Morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, 1903.
- (69) « Introduction à la morale », p. 328-30.
- (70) *Ibid.*, p. 329.