

Nicolas Marcucci

**La nature de l'obligation :  
Le moment Spinoza dans la première  
génération de sociologues en France**

**Politique de la sociologie et critique  
des fondements libéraux de l'obligation :  
l'enjeu du spinozisme**

Il s'agira ici d'analyser le rôle qu'a joué la pensée de Spinoza dans le contexte de la naissance de la sociologie<sup>1</sup> française. On évaluera le rôle théorique qu'il a pu jouer dans la formulation et le traitement d'une problématique qui a largement caractérisé le débat sociologique français sous la Troisième République, à savoir la problématique de

---

1. Nous excluons de cette analyse non seulement Gabriel Tarde et Émile Durkheim, mais également le milieu directement associable au durkheimisme, ces auteurs nécessitant en effet un traitement autonome.

l'obligation et la possibilité pour la sociologie de traiter cette question de manière autonome par rapport à la philosophie.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant définit l'obligation comme la « nécessité d'une action libre ». C'est précisément la nature de cette nécessité, soumise pour Kant à un « impératif catégorique de la raison<sup>2</sup> », ainsi que la possibilité d'en avoir une connaissance objective, qui sont interrogées dans le discours de la sociologie classique. Le débat sur la possibilité d'une connaissance objective du monde moral ne répondait certes pas, dans le monde moderne, à une aspiration exclusivement sociologique. Les « sciences de la morale », ont en effet revendiqué, et ce, au moins depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'existence d'une herméneutique de cette « nécessité » propre aux actions (apparemment) libres<sup>3</sup>. Pourtant, la sociologie naissante, apparue en France et en Allemagne dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, part de la conviction que cette « nécessité » fait signe vers l'*autonomie* et l'*universalité* du social et que son domaine, le domaine social, ne saurait en conséquence être interprété que par une science nouvelle. La naissance de la sociologie est donc perçue par cette génération, autant comme la *découverte* d'un nouveau domaine que comme l'*invention* d'une forme cognitive qui soit à la hauteur de ce nouvel « objet ».

De ce point de vue, réduire la naissance de la sociologie à un chapitre de l'histoire intellectuelle du social ou aux premiers chapitres de l'histoire des méthodologies sociologiques constitue une erreur de perspective. Car, ce faisant, on dissocie dans les deux cas la naissance de la sociologie d'un tournant théorique et politique hors duquel ladite naissance ne peut être qu'incompréhensible. Pour cette raison, reconnaître l'ambition d'autonomie épistémologique du discours sociologique ne signifie pas, selon nous, reconnaître son absolue indépendance

2. Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, Paris, Vrin, 1993, p. 96.

3. Christopher Fox, Roy Porter, Robert Wokler (éd.), *Inventing human science. Eighteenth-century domains*, Berkeley, California University Press, 1995 ; Keith Michael Baker, « Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History », in *Civil Society. History and Possibilities*, Sudipta Kaviraj et Sunil Khilnani, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 84-104 ; Laurence Kaufmann et Jacques Guilhaumou, *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, EHESS, 2003.

au regard de la pensée politique moderne, mais revient plutôt à reconnaître que la spécificité de son discours politique (ce qu'on pourrait appeler la *politique de la sociologie*) ne peut être interprétée qu'à partir de ses raisons et de ses ambitions d'autonomie (relative ou absolue, infondée ou justifiable) face à la politique<sup>4</sup>.

À cet égard, la problématique de l'obligation présente précisément selon nous un enjeu aussi fondamental que stratégique, en ce qu'elle est à la fois en mesure de donner une vision d'ensemble des ambitions théoriques du débat sociologique, des intentions des acteurs impliqués dans le débat, ainsi que du tournant politique qu'elle exprime, en plaçant de surcroît l'ensemble de ces éléments dans une histoire conceptuelle de longue durée<sup>5</sup>. Le débat sociologique sur la question de l'obligation se caractérise alors par une ambivalence : il consiste, d'une part, en une réfutation de la morale philosophique libérale – entendue dans le sens d'une vision normative de la morale – et, d'autre part, en une réfutation de la réduction de la morale à un épiphénomène des forces de la nature, réfutation qui avait caractérisé une part importante du débat philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle. Une révision du rapport entre liberté et déterminisme semble donc bien caractériser les soucis théoriques et politiques des débats sociologiques naissants<sup>6</sup>.

---

4. Il peut en ce sens être intéressant de rappeler cette réflexion de François Ewald, qui montre le changement de perspective face aux précédentes conceptions du droit, de la morale et de la politique : « On pensait que la morale était du ressort de la conscience de chacun. On distinguait droit et morale : dans la mesure où il ne troublait pas l'ordre public, chacun était libre de professer la morale de son choix. Désormais, sous l'égide du social, la morale absorbe le droit et se confond avec la politique. "Tout est politique", loin d'être la formule révolutionnaire qu'elle a voulu être, ne fait, en fin de compte, que constater cet état de fait. » François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 21-22.

5. Cette histoire de longue durée croise nécessairement une interrogation sur la signification de la politique des modernes. À ce propos je renvoie le lecteur au livre de Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

6. Dans cette perspective la transformation du statut philosophique de la notion d'obligation et l'émergence d'un naturalisme de genre nouveau sont fatalement liées l'une à l'autre, dans la forme de l'injonction sociologique à la révision des fondements théoriques de l'idéologie du « marché autorégulateur ». Pour un diagnostic de la crise de cette idéologie et l'émergence de la question sociale voir notamment : Karl Polanyi,

La réception de Spinoza durant ces années se développe elle aussi et pour ainsi dire sur un double front. On met l'accent d'un coté sur le naturalisme spinozien qui s'inscrirait alors, dans cette perspective, dans la continuité d'une critique du spiritualisme néokantien, et on reconnaît de l'autre chez Spinoza l'existence d'une véritable théorie de la morale ne se laissant pas réduire aux stigmates du « déterminisme » et du « fatalisme ». La lecture, désormais classique, que Delbos a donnée du *problème moral* chez Spinoza, qui dépasse les limites de ces réceptions et montre l'importance et l'autonomie de la conception spinoziste de la morale, jettera les bases, importantes, d'une nouvelle lecture de cet auteur. Si l'originalité de cette lecture est aussi évidente qu'indéniable, elle est également nourrie d'une sensibilité théorique en pleine transformation à cette époque. La réception de Spinoza dans le discours sociologique que l'on analysera ici en est une preuve.

Comme nous entendons le démontrer dans le présent chapitre, la convergence entre l'apparition des besoins théoriques de la sociologie naissante et la réception de Spinoza est illustrée par la présence et les usages que la littérature sociologique de cette période a faits de cet auteur. La mise en lumière de cette réception ne nous permet bien entendu pas en tant que telle de montrer que la sociologie aurait alors été spinoziste. Car, si cela donnait du philosophe une image certes fort différente de celle que l'on peut en avoir aujourd'hui, cela n'aurait un intérêt que très relatif en soi. Ce témoignage ne manque pas, en revanche, de nous démontrer qu'il y eut alors un véritable *moment Spinoza*. L'œuvre de cet auteur en effet n'a pas constitué une simple ressource pour la littérature sociologique, ni même n'a fait office d'autorité intellectuelle, mais a plutôt offert un horizon problématique

---

*La Grande Transformation. Aux origines politiques et économique de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983. Pour une vision d'ensemble des liens entre transformation du droit et émergence d'une conception sociale de l'obligation voir : Georges Gurvitch, *L'Idée du droit social. Notion et système du droit social : histoire doctrinale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sirey, 1932 ; Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

permettant de penser l'autonomie et l'universalité du social et ainsi soutenu le renouvellement (sociologique) de sa connaissance<sup>7</sup>.

Dans cette perspective, le contexte politique de la Troisième République influence de façon substantielle les caractéristiques et la nature de cette réflexion. La problématique dominante à cette époque est en effet celle de savoir comment opérer une synthèse entre la notion de liberté individuelle propre à la tradition libérale et le renouvellement de la notion de collectif soutenue par le solidarisme<sup>8</sup>. C'est aussi dans le cadre de ce tournant politico-théorique que la réflexion sociologique sur l'obligation se développe<sup>9</sup>. Ce tournant n'autorise pourtant guère une interprétation du projet sociologique qui ferait de ce dernier un simple soutien « scientifique » à une forme renouvelée de républicanisme. Et ce, d'une part, parce que les sujets engagés dans le discours républicain sont en bonne partie des sujets qui ne parlent pas la langue de la politique, mais celle d'une discipline qui se constitue en dépassant l'ordre argumentatif et théorique propre à la politique moderne. D'autre part, il faut prendre en considération le phénomène

---

7. L'utilisation de l'expression ou du concept de « moment », utilisé pour la première fois par Pocock, évite de simplement concevoir la référence à Spinoza comme une reprise ou une inscription dans un héritage théorique, et permet plutôt d'analyser la manière dont un auteur peut être utilisé afin de performer un contexte intellectuel et politique. John Greville Agard Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Puf, 1997.

8. Le républicanisme français aurait eu l'ambition d'articuler la conception républicaine de liberté comme non-domination avec un individualisme libéral, pourtant émancipée de toute conception prérévolutionnaire de l'individu : « un individualisme historiciste qui répond aux tâches de la sortie de la société d'ordres et non pas un individualisme du sujet intemporel et du droit naturel », Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, 2005, p. 60. Voir aussi : Jean Terrier, « The Idea of a Republican Tradition. Reflections on the debate concerning the intellectual foundations of the French Third Republic », *Journal of Political Ideologies*, 11, n. 3, p. 289-308. Pour une contextualisation du libéralisme politique à cette époque et son importance dans l'émergence de la sociologie : William Logue *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1983, p. 95-128 ; Seidman S., *Liberalism & the Origins of European Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1983.

9. Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 167-183.

d'émergence de l'État social<sup>10</sup>, sans laquelle le projet sociologique ne peut être compris. L'État social consiste de ce point de vue en une instance politique capable de produire des transformations cognitives – ces dernières ne pouvant être réduites à la formulation d'un débat opposant seulement une conception libérale et une conception républicaine du politique<sup>11</sup>. Dans cette perspective, on peut ainsi davantage considérer le débat théorique de cette époque comme une interrogation sur les fondements de la politique moderne et de ses formes d'autocompréhension, plutôt que comme la promotion seule, mais pourtant bien réelle, d'un projet politique factuel.

Comme l'a bien montré François Ewald, le déplacement de la notion d'accident, qui, du domaine métaphysique, moral et physique passe dans le domaine proprement social – déplacement provoqué par l'invention de l'État social – ne représente pas seulement un renouvellement de la rationalité politique des modernes ; ce déplacement touche également à des aspects philosophiques essentiels de la pensée moderne, notamment au rapport entre hasard et nécessité :

L'accident ne renvoie plus à Dieu ni à sa providence ; il ne renvoie pas non plus à la faute des uns ou des autres. Il résulte du concours *normal*, régulier des activités. De la quête même du bien comme du bien commun. Le paradoxe de ce type de mal est qu'il ne naît pas de la faute de l'un ou de l'autre, mais qu'il résulte du concours des activités des uns et des autres. Il manifeste le lien social comme rapport de solidarité et d'interdépendance<sup>12</sup>.

10. On préférera l'expression « État social » à celle d'« État providence ».

11. Jacques Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984. Comme l'explique Giovanna Procacci : « Sur la base d'une distinction entre ce qui est naturel et ce qui est contre nature dans l'organisation économique, on condamne l'intervention de l'État qui interfère artificiellement dans l'ordre naturel des choses. Mais cette "nature" correspond à une idée libérale de la liberté, marquée avant tout par la lutte contre les régulations mercantilistes. Or, progressivement se fait jour l'idée que la nature finit là où commence la société humaine : les lois sociales, bien que "naturelles" à leur façon, posent les bases d'un travail de transformation active de la société qui devait devenir l'âme d'une conception administrative de l'État. » Voir Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 317-318.

12. François Ewald, *op. cit.*, p. 19.

Ces nouveaux rapports d'interdépendance déplacent à leur tour la question de l'obligation des modernes, du rapport entre individu et loi, telle que le libéralisme l'avait posée, et posent la question du rapport du sujet collectif à lui-même :

Surtout, le mal se logeant moins dans les individus que dans leurs rapports, on ne peut songer à le combattre en s'en prenant individuellement aux individus. La « société » se trouve nécessairement instituée comme source ou sujet d'*obligations*, elles-mêmes sociales [...] La société a le droit de nous assujettir à des obligations positives : les droits sociaux recouvrent et cachent autant d'obligations, selon une logique où l'augmentation des droits ne peut conduire, au bout du compte, qu'à leur transmutation en régime d'obligations pures<sup>13</sup>.

Pourquoi, dès lors, se référer à Spinoza dans un tel contexte culturel ? Parce que, selon l'hypothèse que nous entendons défendre ici, ce dernier fournit une formulation radicalement originale au regard de la question que toute la sociologie classique place alors au centre de ses interrogations, à savoir : la question de l'obligation. Si la pensée politique libérale, de Hobbes à Kant, avait, par l'emploi de cette expression, cherché à rendre compte du phénomène de l'obéissance en en faisant une synthèse entre volonté libre et loi souveraine, la pensée de Spinoza dépasse, elle, complètement cette perspective. Spinoza fait de la volonté un rapport conscient au désir et du désir individuel une expression déterminée de la loi naturelle, tant immanente aux actions individuelles qu'aux actions collectives. L'obéissance ne concerne pas les *formes de composition rationnelle* de la volonté avec la loi, mais concerne un *processus de rationalisation continue* de la nécessité qui lie chaque action à une loi immanente. Si l'*Éthique* est la science d'un tel processus de rationalisation, le rôle de Spinoza dans le débat sociologique de cette époque s'explique par ce projet de fondation d'une science capable de *renouveler la compréhension de l'obéissance*.

Les raisons de l'originalité de la pensée spinoziste sont aujourd'hui bien connues et ses conséquences politiques de sa pensée largement

13. François Ewald, *op. cit.*, p. 21.

exploitées : nous ne citerons ici que le dépassement de l'individualisme moderne qu'elle produit, sa théorie naturaliste des affects-passions et des institutions, sa critique du contractualisme, son réalisme conflictuel d'origine machiavélienne, sa critique du finalisme et de ses conséquences anti-normatives ou encore sa conception du droit naturel comme perspective indépassable et comme immanent à l'état civil. En ce sens, l'intérêt que l'on porte aujourd'hui à Spinoza dans le champ des sciences sociales n'est nullement surprenant et il nous semble de surcroît qu'il y a là encore beaucoup à dire<sup>14</sup>. Si les éléments de sa pensée, que nous avons à peine énumérés ici, définissent son horizon théorique en même temps qu'ils légitiment sa présence dans le débat contemporain, ils suggèrent également de discuter un certain nombre de dichotomies à travers lesquelles des alternatives conceptuelles propres à certaines approches méthodologiques en sciences sociales semblent avoir été canonisées : nature/culture, individu/communauté, naturalisme/constructivisme.

Il apparaît à ce propos nécessaire d'avancer une remarque préliminaire. Si ces catégories semblèrent en effet souvent suggérer de véritables alternatives théoriques, elles ne sont néanmoins pas forcément en mesure de restituer l'ambition théorique qui a mû la sociologie classique. Cette dernière a voulu dépasser la vision de la nature humaine qui était autant le fait de l'individualisme utilitariste et libéral que du déterminisme organiciste et naturaliste du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle. Or, l'espace de la réflexion sociologique sur le social ne peut se comprendre si l'on ne tient pas compte de cette exigence théorique et politique. De ce point de vue, plutôt que de se limiter à repérer des éléments de spinozisme dans la réflexion sociologique, démarche certes importante et légitime, il nous importera d'analyser ici le sens théorique d'une telle présence. Il s'agira de mieux comprendre les enjeux historiques et politiques de la sociologie naissante qui expliquent la pertinence des références de cette dernière à Spinoza. Enfin, il s'agit dès lors, si l'on estime devoir tenir compte du rôle joué par le contexte historique dans la

14. Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 ; Nicolas Marcucci (dir.), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano, Ghibli, 2012.



détermination des questions plus proprement épistémologiques, de comprendre l'importance de Spinoza pour la théorie sociologique contemporaine.

Cette démarche, consistant à déceler la présence de Spinoza dans les sciences sociales, n'est pas engagée en raison seulement de l'intérêt historique qu'elle présente. Elle nous prévient plutôt du risque de l'hypostasier dans un présent absolu ; l'éternité elle aussi – au moins en tant qu'expérience – a une histoire. En premier lieu je définirai brièvement le contexte intellectuel dans lequel se développent les usages et interprétations du spinozisme dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, avant d'identifier et de mettre en perspective les aspects convergents de la pensée spinoziste et du débat de la sociologie classique. Dans cette perspective, nous pourrions alors montrer en quoi Spinoza a pu jouer un rôle fondamental dans l'œuvre de la première génération des sociologues en France. Dans cette perspective, on se concentrera en particulier sur les pensées d'Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau ainsi que sur celles de René Worms et Alfred Espinas.

### **Entre spiritualisme et naturalisme : la reconnaissance d'une théorie morale spinoziste**

La pensée de Spinoza dans la culture philosophique française du XIX<sup>e</sup> siècle se présente sous deux formes : elle fait l'objet d'une réfutation idéologique et d'une révision importante. C'est par exemple le cas de la lecture de Spinoza défendue par l'école spiritualiste de Victor Cousin<sup>15</sup>. Après avoir d'abord adopté une lecture fortement influencée par celle d'Hegel, le spiritualisme condamne le matérialisme spinozien, qui est dans un premier temps compris comme une distorsion du cartésianisme. Par la suite, il souligne l'héritage de la pensée juive et religieuse dont cette pensée lui semble dépositaire, de manière à en réduire

---

15. Paul Janet, « Le spinozisme en France », *Revue de métaphysique et de morale*, XIII, 1882, p. 109-132. Sur la réception de Spinoza dans la pensée de Cousin voir : Jean-Pierre Cotten, « Spinoza et Victor Cousin » in *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 231-242.

l'apport rationaliste<sup>16</sup>. Si le premier à avoir édité des œuvres complètes de Spinoza, Émile Saisset, issu de l'école spiritualiste, a sans doute eu le mérite de proposer une lecture plus scientifique de son œuvre, cela ne l'a néanmoins pas empêché de condamner les conséquences, de son point de vue, déterministes, de la pensée de Spinoza.

Si le spiritualisme souligne ainsi le caractère indéfendable des thèses de Spinoza, la conviction que le rationalisme de Spinoza n'est pas seulement un système philosophique parmi d'autres, mais qu'il peut représenter un *paradigme pour la connaissance scientifique moderne*, commence pourtant à se répandre dans le milieu positiviste et naturaliste. Si la métaphysique est par ailleurs tenue par Auguste Comte pour une connaissance secondaire au regard du savoir scientifique, certains positivistes conçoivent en revanche la métaphysique de Spinoza comme une métaphysique naturaliste. Paul Janet souligne ainsi la véritable convergence existant selon lui entre la pensée spinoziste et la métaphysique du saint-simonisme<sup>17</sup>.

Mais c'est pourtant et de nouveau en raison de l'influence qu'exerce un membre « dissident » de l'école spiritualiste, Étienne Vacherot, qu'une nouvelle lecture de Spinoza commence à s'imposer. Dans un ouvrage intitulé *La Métaphysique et la Science. Principes de métaphysique*, publié en 1858, Vacherot revendique le rôle joué par Spinoza dans la formation des thèses positivistes<sup>18</sup>. C'est le « naturalisme » de Spinoza qui est alors lu et considéré comme une véritable source d'inspiration,

16. Pierre-François Moreau, « La réception du spinozisme aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », in *Lectures de Spinoza*, P.-F. Moreau et Ch. Ramond (dir.), Paris, Ellipses, 2006, p. 243-253.

17. Paul Janet, *op. cit.*, p. 130. Sur le lien entre spinozisme et saint-simonisme, voir Pierre Macherey « Un chapitre de l'histoire du panthéisme : la religion saint-simonienne et la réhabilitation de la matière », Olivier Bloch (dir.), *Philosophie de la nature*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2000, p. 357-366. La question du rapport entre saint-simonisme et spinozisme, que je n'affronte pas directement ici, mériterait un traitement à part entière. Je me limiterai à rappeler l'importance que l'association entre rationalisme et panthéisme, ainsi que leur commune condamnation, ont eu dans le contexte français. Sur ce point, voir notamment Henri Louis Charles Maret, *Sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méquignon et Leroux, 1841.

18. Étienne Vacherot, *La Métaphysique et la science*, Paris, Chamerot, 1863. Victor Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 493-495.

mais également comme un adversaire théorique, par cette génération<sup>19</sup>. Le philosophe catholique Jean-Félix Nourisson adresse quant à lui un livre polémique à l'encontre du naturalisme, livre dans lequel il se réfère à Spinoza et exprime sa conviction selon laquelle, « critiquer les enseignements de Spinoza, c'est critiquer ces théories mêmes, qui ne sont toutes que des variétés du spinozisme, et que l'on appellerait bien, en leur appliquant une dénomination commune, le naturalisme contemporain<sup>20</sup> ».

C'est donc dans le milieu naturaliste, pourtant très différencié en son sein, que se développe la réception de la pensée spinoziste à cette époque et, comme le rappelle Janet, « on peut dire que le point de vue de l'unité de la substance tend à prédominer en philosophie<sup>21</sup> ». L'essai d'Ernest Renan paru à la Haye à l'occasion du 200<sup>e</sup> anniversaire de la mort du philosophe en constitue à ce titre un témoignage. Dans ce bref essai, on voit en effet à l'œuvre deux aspects importants de la réception naturaliste. Si, d'un côté, la substance est tenue pour un absolu réel face à l'universalité abstraite des métaphysiques « classiques », Spinoza, de l'autre, ne serait pas en mesure, selon l'auteur, de penser la transformation de ce réel, sa pensée étant figée dans une éternité incapable de penser le changement :

Spinoza n'arrive point à cet infini vivant et fécond que la science de la nature et de l'histoire nous montre présidant dans l'espace sans

---

19. Bruno Karsenti souligne cette relation problématique au naturalisme de matrice spinoziste comme un aspect fondamental de la naissance de la « science de la société », envisagée dans son inscription dans la pensée conservatrice de Louis de Bonald : « C'est dans ce grand "combat entre l'homme et la nature" que le projet de science de la société prend naissance. L'homme n'est pas "comme un empire dans un empire", et mettre la société avant l'homme, dire que "ce n'est pas à l'homme de constituer la société mais à la société de constituer l'homme", bref, privilégier le point de vue de ce que Bonald appelle l'"homme social", cela revient d'abord à dépouiller le sujet de ses prétentions à légiférer pour le reconduire à un ordre nécessaire qui s'impose à lui. Qu'une certaine inspiration spinoziste se manifeste ici, c'est ce dont témoigne Bonald lui-même par les précautions qu'il prend pour se départir de l'accusation de panthéisme qui pèse alors sur lui » (Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, *op. cit.*, p. 66-67).

20. Jean-Félix Nourisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, Didier et C<sup>ie</sup>, 1866, p. V.

21. Paul Janet, *op. cit.*, p. 131.

bornes à un développement toujours de plus en plus intense ; mais à part quelque sécheresse dans l'expression, quelle grandeur dans cette inflexible déduction géométrique [...] Dieu est ainsi la pensée absolue, la conscience universelle [...] Spinoza ne vit clairement le progrès universel [...] mais il vit mieux que personne, l'éternelle identité qui sert de base à toutes les évolutions passagères<sup>22</sup>.

Au sein de ce courant interprétatif naturaliste, qui s'avère très utile pour définir les prémisses de la réflexion sociologique sur Spinoza, l'auteur auquel nous devons pourtant prêter la plus grande attention est certainement Hippolyte Taine<sup>23</sup>, qui concentre sa réflexion sur des champs d'études aussi diversifiés que la critique littéraire, l'histoire politique ou encore la théorie des sciences humaines<sup>24</sup>. Comme l'avaient souligné Durkheim dans un article de 1897 et, avant lui, René Worms et Victor Delbos<sup>25</sup>, sa perspective naturaliste doit beaucoup à l'œuvre de Spinoza. Cette relecture part de l'idée qu'il serait possible d'utiliser les fondements rationalistes de la métaphysique moderne, et particulièrement ceux du rationalisme systématique spinozien, pour élaborer un rationalisme empirique. On est désormais bien loin à la fois des lectures spiritualistes voulant souligner le cartésianisme contradictoire de Spinoza et des lectures panthéistes propre au romantisme. Spinoza peut maintenant et désormais être ainsi considéré comme le « précurseur de la version la plus objectiviste des sciences sociales<sup>26</sup> ».

Taine n'est pourtant pas l'unique auteur à avoir introduit le concept de nature dans la réflexion sociale de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

22. Ernest Renan, *Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1877, p. 12-13.

23. Pierre-François Moreau, « Taine lecteur de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1987, 177, 4, p. 477-489.

24. Regina Pozzi, *Hyppolite Taine : scienze umane e politica nell'ottocento*, Venezia, Marsilio, 1993 ; Pascale Seys, *Hyppolite Taine et l'avènement du naturalisme*, Paris, Harmattan, 1999.

25. Émile Durkheim, « L'empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales », in *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 175 ; René Worms, *La Morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1892, p. 315-318 ; Victor Delbos, *Le Problème moral*, *op. cit.*, p. 498-520.

26. Pierre-François Moreau, « La réception du spinozisme aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », *op. cit.* p. 246.

Dans la période située entre les années 1870 et les années 1890, Herbert Spencer est de ce point de vue l'auteur le plus lu et le plus commenté en France<sup>27</sup>. Comme nous le verrons en détail chez Guyau, qui décria Spencer comme un « Spinoza positiviste », et comme le souligne par ailleurs Delbos, même si Spinoza et l'école utilitariste présentent des points de convergence, « ce qui dans l'utilitarisme est conçu comme principe n'est en réalité pour Spinoza qu'une conséquence<sup>28</sup> », l'utilité individuelle étant pour Spinoza une expression finie de la tendance de l'être infini à persévérer en lui-même<sup>29</sup>.

Si l'utilitarisme peut être lu – et il l'a d'ailleurs été par cette génération de sociologues – comme une radicalisation de l'individualisme libéral, c'est précisément sur ce point que Spinoza, indépendamment de son naturalisme, apporte tout simplement quelque chose de nouveau à ces auteurs. Le spinozisme offre en effet une compréhension scientifique et autonome des phénomènes moraux qui répond, autant que son naturalisme, aux besoins théoriques des nouvelles théories sociologiques. Se démarquant sur ce point de l'héritage hégélien, qui lisait la pensée de Spinoza comme une pensée panthéiste privée d'une véritable pensée morale parce qu'incapable de penser la singularité historique de la substance, la réflexion sur Spinoza durant cette période se renouvelle quant à elle grâce à la reconnaissance de cette dimension morale de sa pensée.

Émile Boutroux fait à ce titre partie de ces auteurs chez qui on peut trouver une des réflexions les plus importantes sur la morale chez Spinoza, et anticipe largement, notons-le, les lectures de Worms et de Delbos. Si l'importance du philosophe dans l'histoire de la sociologie française est certes souvent mentionnée lorsque l'on met au jour la forte influence que son livre *De la contingence des lois de la nature* a pu avoir sur la pensée durkheimienne<sup>30</sup>, l'auteur nous propose également

27. Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli, *Le Cas Spencer*, Paris, Puf, 1998, p. 266.

28. Victor Delbos, *op. cit.*, p. 486.

29. *Ibid.*

30. Steven Lukes, *Émile Durkheim. His life and work: a historical and critical study*, New York, Penguin Books, 1973, p. 57-58.

une réflexion très intéressante sur la pensée spinoziste de la liberté<sup>31</sup>, dans un article provenant des « travaux d'École Normale » rédigé en 1867-1868 et publié à titre posthume en 1924.

La question posée par Boutroux est la suivante : comment penser la liberté de l'homme dans le système de Spinoza, si l'homme ne peut être conçu que comme une modification de la substance, seule cause qui, à proprement parler, puisse être considérée comme libre, parce qu'agissant selon « la seule nécessité de sa nature<sup>32</sup> » ? Plutôt que d'empêcher une véritable réflexion sur la liberté, une telle pensée selon Boutroux comporte une réflexion sur la liberté de l'homme qui s'exerce dans un état de nécessité. Et si l'on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule méthode, « à savoir, par les lois et règles universelles de la nature<sup>33</sup> », la liberté ne fait pas exception.

Boutroux fait reposer son analyse sur la distinction spinozienne entre une chose dont l'essence implique l'existence et une chose dont l'essence au contraire ne l'implique pas, c'est-à-dire, sur la distinction de la substance et des modes ou, dans les termes de Boutroux, sur la distinction d'une *chose vraie* et d'une *chose véritable*. La *liberté humaine* appartient en ce sens au second type de choses, dans la mesure où son essence n'implique pas l'existence. Mais l'on ne peut pour autant l'expliquer qu'en la rapportant à une cause vraie, c'est-à-dire aux lois de la nature.

Il est donc très intéressant de remarquer dès à présent la présence chez Boutroux d'un argument visant à dépasser l'alternative entre la condamnation spiritualiste de Spinoza et sa réhabilitation naturaliste. Selon l'auteur, il ne s'agit dès lors pas uniquement pour Spinoza de s'opposer simplement au libre arbitre, mais également d'expliquer la *nécessité de la croyance dans le libre arbitre* comme *effet naturel produit par la conscience individuelle* :

Tout ce que peut et doit faire le philosophe, c'est de rattacher [logiquement] la conscience du libre arbitre aux autres faits qui se produisent

31. Émile Boutroux, « Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. 505-542.

32. Baruch Spinoza, *Éthique* (*Éth.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999, I, 17.

33. *Éth.*, III, préface.

dans l'homme : c'est de montrer comment la conscience du libre arbitre fait nécessairement partie du système d'affections qui constitue la nature humaine<sup>34</sup>.

Nous n'avons donc pas seulement affaire ici à une vision scientifique de la morale, mais également à un système capable de rendre compte de l'illusion du libre arbitre, désormais conçu comme une production indépassable de la conscience individuelle : « Spinoza prouve ainsi que l'homme, dans les conditions ordinaires, doit avoir conscience de posséder le libre arbitre<sup>35</sup>. » Par contre, la *liberté réelle*, c'est-à-dire celle qui s'établit en relation à la seule cause libre, la nature, ne peut être tenue pour l'expression du libre arbitre humain : « Les êtres qui ne sont pas Dieu sont libres en proportion [de la portion de l'essence divine] qu'ils expriment<sup>36</sup>. » Connaître la liberté d'une action signifie donc établir une relation entre ces deux genres de liberté.

Une réflexion sur la liberté capable d'intégrer la pensée de Spinoza doit donc penser la liberté dans sa dimension individuelle d'une part, et donc reconnaître que l'autocompréhension d'un sujet en tant que volonté libre est une dimension indépassable, mais également et d'autre part en termes de liberté réelle, comme liberté propre à la conscience scientifique<sup>37</sup>. Si la problématique qui reste ouverte est celle qui interroge la relation de ces deux dimensions de la liberté entre elles, ni la radicalisation au sens individuel de la notion de liberté propre à l'utilitarisme, ni la sublimation de la liberté dans une dimension purement supra-individuelle propre au naturalisme cette fois, n'apparaissent désormais constituer des réponses véritablement satisfaisantes.

---

34. Émile Boutroux, « Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté », *op. cit.*, p. 529.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, 538.

37. Il pourrait être intéressant de montrer que cette conception d'une double dimension de la liberté, fondée sur l'ontologie de Spinoza, peut avoir eu un rôle dans la formation de la thèse de Boutroux, développée dans *De la contingence de lois de nature*.

Nous savons par ailleurs comment cette question de la liberté a elle aussi été placée au centre du débat et de quelle manière elle a fait l'objet d'un traitement autonome dans la célèbre lecture de Delbos<sup>38</sup>. La lecture de ce dernier, comme a pu le souligner Matheron, reste influencée par la lecture idéaliste allemande<sup>39</sup>. Il était à cette époque impossible de concevoir l'originalité de la pensée spinoziste dans l'histoire de la philosophie moderne de façon « oppositive » et critique face à l'idéalisme et au romantisme. Celle de Spinoza reste, selon Delbos, un « idéalisme concret<sup>40</sup> ».

Ces aspects sont résiduels malgré les évidents mérites de la lecture de Delbos. Si cette reconnaissance d'une autonomie du problème moral, rendue possible grâce à l'élaboration d'un système rationnel rigoureux, traverse et hante, comme je le montrerai, la réception sociologique de Spinoza au cours de deux décennies précédant la parution de l'ouvrage de Delbos, grâce à ce dernier ces éléments sont pour la première fois systématisés de manière cohérente. Une conception rationnelle du système moral et la reconnaissance de la relativité de toutes les morales normatives représentent ainsi pour Delbos le *quid* de la vision spinoziste des phénomènes moraux :

Selon Spinoza, comme selon tous les philosophes qui s'inspirent de sa pensée, le problème moral ne peut ni être exclusivement posé en soi, ni être traité avec les seules données de la conscience [...] Les formes morales de l'activité ne sauraient être l'objet d'une définition absolue, car elles sont essentiellement relatives, et une définition absolue ne peut s'appliquer à rien de relatif<sup>41</sup>.

38. Victor Delbos, *Le Problème moral*, op. cit.

39. « Il est un idéalisme, puisqu'il établit à l'origine, par la définition même de la "cause de soi", l'identité de la pensée et de l'existence, de l'Être rationnel qui est en soi et de l'Être réel qui est par soi », *Ibid.*, p. 200 ; Alain Matheron « Les deux Spinoza de Victor Delbos », in *Lectures de Spinoza*, op. cit. p. 311-318.

40. Victor Delbos, *Le Problème moral*, op. cit., p. 200.

41. *Ibid.*, p. 531-532.



### Nature du collectif et autonomie du social

Si la réception de la pensée de Spinoza antérieure à l'ouvrage de Delbos se partage donc entre des lectures naturalistes d'un côté et la reconnaissance d'une théorie morale spinoziste de l'autre, la réflexion sociologique sur le social s'élabore sur la base d'une opposition entre le naturalisme et le nominalisme, ainsi qu'entre le droit naturel et le droit positif.

De même que les théoriciens du droit naturel, l'organicisme revendique le caractère normatif de la nature, mais opère d'une manière différente. Il refuse ainsi l'idée que les lois de la nature puissent être considérées comme des lois de justice. La leçon de John Stuart Mill n'est alors en ce sens pas passée inaperçue. Le fait qu'un phénomène soit naturel n'implique en effet absolument pas qu'il puisse également être considéré comme juste. Plan normatif et plan naturel, valeurs et lois naturelles, n'entretiennent dans cette perspective aucun rapport de causalité directe :

Quant à la vertu de justice, on peut présumer qu'elle est très généralement considérée comme directement implantée dans notre cœur par la nature, tellement est généralisée l'expression « justice naturelle ». Je crois cependant que le sentiment de justice a une origine totalement artificielle, et que l'idée de justice « naturelle » ne précède pas, mais qu'elle suit, celle de justice conventionnelle<sup>42</sup>.

Ce détachement entre nature et norme est d'une très grande importance pour la réflexion sur le statut épistémologique de la sociologie. La désolidarisation des idées de lois de nature et de justice sera opérée dans certains cas pour revendiquer le statut « naturel » de certaines lois sociales, et permettra ainsi de définir l'objectivité du domaine social de manière à lui opposer la nature délibérative du domaine politique. Dans d'autres cas, la société sera entendue comme étrangère au domaine des lois de la nature. Mill par exemple utilisera cette « étrangeté » de la société face à la nature, afin de radicaliser l'individualisme libéral, et ce, en recourant à la loi de maximisation des intérêts. Si la justice humaine est étrangère à une quelconque détermination naturelle, c'est dès lors

42. John Stuart Mill, *La Nature*, Paris, La Découverte, 2003, p. 87.

dans le principe régulateur du besoin individuel qu'il faut chercher un critère. La reconnaissance d'une autonomie du social exige ainsi que soit produite une conception différente de l'homme, capable non pas de substantialiser sa nature par une définition *a priori*, mais plutôt de la caractériser en la rapportant à un réseau de déterminations mutuelles d'ordre moral, affectif et imitatif.

L'analyse de ces deux orientations de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle permet de mettre au jour deux aspects importants du contexte intellectuel dans lequel se développe le savoir sociologique en France<sup>43</sup>. L'existence du domaine social doit en effet être expliquée en recourant à des formes de régularité, propres au domaine naturel, mais elle ne peut néanmoins être réduite à celles-ci, la dimension sociale propre aux obligations morales ne pouvant elle-même être réduite aux régularités de la nature. Si la nature est donc une condition nécessaire, mais non suffisante de la compréhension des phénomènes sociaux, c'est encore une fois le rapport entre ces deux dimensions qu'il faut envisager pour pouvoir revendiquer une connaissance scientifique de la morale. Certainement, cette connaissance ne peut pas non plus ni davantage être réduite à celle des abstractions du droit naturel – réduisant, dans sa forme libérale, la société à un agrégat d'individus – qu'à celle de la seule force de contrainte qu'exercent les lois positives – propre aux conceptions souverainistes de l'État. Mais reconnaître une autonomie à la morale, sans pour autant la soustraire au domaine naturel, a conduit, dans la conjoncture théorico-politique prise en charge par la pensée sociologique naissante, à reconnaître qu'une société peut être naturelle, c'est-à-dire constituer un collectif exprimant une causalité propre, un collectif source d'obligation. Il s'agissait alors de penser une obligation sociale se démarquant autant de l'auto-obligation subjective des individus du droit naturel que du pouvoir absolutisant de la souveraineté.

Si ce collectif a été pensé, depuis l'apparition des théories modernes de l'obligation, comme une composition ou un assemblage

---

43. Laurent Mucchielli, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998, p. 80-112.

de la volonté singulière avec une loi partagée<sup>44</sup>, ce principe en tant que tel est pourtant incapable d'expliquer le fondement collectif de l'exercice de la volonté singulière, parce qu'il pense l'institution du collectif comme un passage logique et/ou chronologique d'un état de nature – individuel – à un état civil – collectif. Pour cette raison, l'émergence du concept de « social » à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle coïncide avec une tentative de nommer, exprimer ou formaliser un *Nous* à partir d'une renaturalisation du collectif<sup>45</sup>.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le discours de l'économie politique tout comme celui de la pensée sociale postrévolutionnaire faisaient reposer la possibilité de l'émergence du social sur une critique de la dimension volontariste, propre au nominalisme et au libéralisme moderne. Mais la nature du social ne peut être comprise par ce discours que si l'on dépasse la dichotomie entre un exercice singulier et l'exercice collectif de la volonté<sup>46</sup>. En ce sens, tant la pensée conservatrice que le discours de l'économie politique dépassent le volontarisme nominaliste au nom d'un réalisme renouvelé. La loi de la maximisation des intérêts de l'économie politique, mais également la loi théologico-politique de la pensée conservatrice<sup>47</sup> s'exercent d'ailleurs indépendamment dudit assemblage des volontés. Pour cette raison, la première peut être traitée comme un objet de science et la seconde comme un objet de foi, mais elles ne peuvent ni l'une ni l'autre faire l'objet de délibérations. Parallèlement, le droit naturel ne peut tout d'abord plus fournir un critère de légitimation politique, ce rôle incombant désormais à la

44. Bruno Bernardi, *Le Principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique*, Paris, EHESS/Vrin, 2007.

45. Comme l'a très bien mis en évidence Laurence Kauffmann : « Un des problèmes centraux des révolutionnaires est donc celui de la socialisation : il leur faut rendre l'individu social en faisant adorer ses devoirs et choisir l'obéissance, et rendre la société naturelle en revêtant des devoirs et choisir l'obéissance, et rendre la société naturelle en le revêtant des attributs de la raison et de la nécessité. » Laurence Kaufmann, « Le dieu social. Vers une socio-logie d'un nominalisme en Révolution », in *L'Invention de la société*, op. cit. p. 126.

46. Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », in *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 405-431.

47. Frédéric Brahami, « Déchirure et production politique du temps. Science et volonté autour de la révolution française », *Incidence*, 7, 2011.

Constitution. Il ne peut ensuite plus constituer une ressource critique capable de légitimer la désobéissance face à l'ordre constitué<sup>48</sup>.

Le débat sociologique qui se développe à partir de 1870 est strictement lié à ces transformations intellectuelles, mais il est cependant mû par un besoin politique qui ne se laisse guère intégrer dans ce cadre. L'élaboration sociologique du concept d'un *vouloir collectif*, source d'obligation capable de dépasser les apories de l'individualisme libéral, tout autant que son hypostase dans la tradition révolutionnaire, constitue alors une stratégie visant à remettre à l'ordre du jour la question politique posée par la révolution. En ce sens, comme l'affirmera Durkheim dans son essai sur les Principes de 1789, « Qu'on le regrette ou non, la Révolution française, d'objet de foi qu'elle était, devient de plus en plus un objet de science<sup>49</sup> ».

Si, pour la même raison, Durkheim reconnaîtra dans la *volonté générale* de Rousseau un passage essentiel vers la découverte de l'autonomie du social<sup>50</sup>, la première génération des sociologues français s'adressera en revanche elle, de manière plus ou moins explicite et cohérente, au concept spinoziste de *puissance*.

L'effort de dépassement des conceptions classiques de l'obligation dans lequel se lancent plusieurs sociologues de cette époque montre bien cette nécessité d'un dépassement du naturalisme déterministe du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est le cas d'Alfred Espinas et d'Alfred Fouillée dont la réflexion, nous le verrons, sera très influencée par la pensée de Spinoza. Et Espinas est certainement l'un des auteurs chez lequel la problématique naturaliste apparaît la plus centrale dans sa définition du domaine social. Si l'association doit être considérée comme un fait naturel, la construction d'une véritable unité ne peut se passer de ladite association au moment où les individus s'obligent de manière consciente à entrer dans des rapports de coopération. C'est ce qu'Espinas appelle le

48. Jürgen Habermas, « Droit naturel et révolution », in *Théorie et pratique*, I, Paris, Payot, 1975, p. 109-144.

49. Émile Durkheim, « Les principes de 1789 et la sociologie », *La Science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1987, p. 215.

50. Émile Durkheim, *Le « Contrat social » de Rousseau*, Paris, Kimé, 2008.

« consensus organique<sup>51</sup> ». La conscience morale s'exerce *dans* et non *contre* des conditions de coopération naturelle. Si cette intuition est certainement commune à l'organicisme de Spencer, Espinas est bien loin de concevoir la société, comme le soulignera également Durkheim dans les pages fameuses de *La Division du travail social*, comme le produit d'une simple convergence naturelle des intérêts individuels.

Fouillée, qui tente de reconnaître une autonomie à la dimension morale des sociétés, tout en acceptant ses déterminations naturelles, pense le consensus entre individus en termes de *contrat*<sup>52</sup>. D'une toute autre manière que le font toutes les théories classiques du contrat, c'est dans la nature en tant qu'organisme que la société trouve son origine<sup>53</sup>. La notion d'« organisme contractuel » se développe ainsi dans ce contexte afin de rendre compte de *ce venir à la conscience du vouloir naturel* de la société<sup>54</sup>.

Plutôt que de se développer au sein d'une simple opposition ou d'un simple choix entre nature et morale, l'espace théorique du social trouve son point de départ dans et se définit de manière à répondre à un besoin de synthèse de ces deux aspects.

Il apparaît ainsi aisé d'imaginer comment la pensée de Spinoza, partagée entre des lectures naturalistes et des lectures qui commencent à souligner son traitement du monde moral comme monde autonome, a pu fournir des arguments à ce champ intellectuel en pleine transformation. L'ambivalence entre nature et obligation morale propre à la réflexion de la sociologie classique se définit dès lors dans le cadre d'un tournant intellectuel et, en l'occurrence, comme nous entendons le démontrer, dans un *moment* qui touche directement à la théorie de la morale et à la politique de Spinoza.

51. Cité in Marie-Claude Blais, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007, p. 167.

52. *Ibid.*, p. 169-175.

53. Sur la métaphore organiciste voir Claude Blanckaert, *La Nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.

54. Nicolet parle d'un « idéalisme *a posteriori* » en entendant avec ça que « ces idées n'ont plus besoin d'être antérieures ou supérieures au réel social et au droit positif pour être logiquement valides ou efficaces », Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 491.

### Spinozisme et obligation du social : Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau

Le premier auteur sur lequel se concentrera notre analyse du rôle que Spinoza a pu jouer dans le débat sociologique est Alfred Fouillée. Si, comme nous l'avons souligné, l'un des principaux enjeux de la sociologie à cette époque est de concilier une vision naturaliste de l'homme et un renouvellement de la réflexion de la sphère morale et de la liberté humaine, le premier ouvrage publié par Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, contribue très certainement à ce projet.

La pensée sociologique, dans la vision de Fouillée, doit répondre à un besoin de synthèse entre nature et liberté. Ce besoin apparaît à partir du moment où l'on reconnaît que l'action humaine n'a non pas pour cause l'intention consciente du sujet mais est déterminée par des causes externes (ou internes, mais inconscientes). Cette question, comme le rappelle déjà Fouillée dans les premières pages de son livre dédié au déterminisme, recoupe une question proprement spinoziste : « Ces considérations nous amènent devant le problème de Spinoza : est-ce l'ignorance des causes de l'acte qui nous donne l'idée de notre liberté<sup>55</sup> ? » Si Fouillée rejette la pertinence de cette question dans sa démarche purement spinoziste, ce n'est pas parce qu'elle ne touche pas à une problématique véritable, mais parce qu'il pense que « [c]e n'est pas l'ignorance des causes produisant un acte quelconque qui peut engendrer l'idée de liberté ; c'est l'ignorance des causes d'une *détermination volontaire et intentionnelle*<sup>56</sup> ». Spinoza, comme le démontre l'usage souvent critique que Fouillée en fait dans son œuvre, ne propose pas de solution à ces questions. Le type de questions posées dans sa philosophie semble être en fait plus proche de celui sur lequel la sociologie fonde son domaine épistémologique.

Même si Fouillée pousse souvent sa lecture de Spinoza dans le sens de la vulgate de l'interprétation fataliste, son système semble néanmoins y découvrir une possible conciliation du déterminisme et de la liberté. C'est sur ce point que Fouillée utilise dans l'œuvre citée

55. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 1907, p. 8 [5<sup>e</sup> édition].

56. *Ibid.*

auparavant – et il dédiera en tout trois livres à l'explicitation de ce concept – la formule des *idées-forces*<sup>57</sup>. Une idée-force est une idée qui enveloppe en soi une force de performance active. En ce sens, l'idéal est un « possible désirable<sup>58</sup> », c'est-à-dire qu'il est enraciné dans des lois déterminées et refuse le libre arbitre :

On le voit, dans sa partie purement scientifique, la morale des idées forces est déterministe : elle ne peut admettre, comme ayant une valeur positive, d'autre liberté que *l'idée même de la liberté avec son action essentielle*, qui est une *auto-détermination* [...] Nous ne supposons donc, dans la partie *exclusivement scientifique* de la morale, aucun *liberum arbitrium indifferantiae*, aucun *commencement absolu* de série : nous poserons simplement la loi de causalité<sup>59</sup>.

Dans le même temps, le sujet n'est pas simplement mû de l'extérieur, mais se transforme au fur et à mesure, proportionnellement à la connaissance objective d'un processus déterminé : « *le subjectif arrive à transformer l'objectif en s'objectivant lui-même à mesure qu'il se conçoit*<sup>60</sup> ». Le déterminisme ne nous empêche donc pas d'entreprendre une action libre et orientée vers le futur car la dimension consciente d'un choix s'installe, pour ainsi dire, dans un mouvement d'affirmation positive de l'être :

Qu'on ne s'étonne donc plus de voir Spinoza tracer des règles de conduite : ces règles sont des descriptions de l'idéal qui s'adressent à l'intelligence ; si ces descriptions sont assez claires et assez belles pour nous émouvoir, nous seront portés nécessairement dans la direction que Spinoza nous indique<sup>61</sup>.

57. Alfred Fouillée, *L'Évolutionnisme des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1890 ; Alfred Fouillée, *La Psychologie des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1893 ; Alfred Fouillée, *La Morale des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1907.

58. « Possible parce qu'il est en harmonie avec les lois de la réalité découverte par la science, désirable parce qu'il est la satisfaction de la nature humaine dont la science constate les lois. Il est donc une espèce d'idéal qui est entièrement scientifique. » Voir Alfred Fouillée, *Les Éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905, p. 18.

59. *Ibid.*, p. 302.

60. *Ibid.*, p. 152.

61. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. 52.

Dans un échange épistolaire avec le normalien M. Foncin, Fouillée, sollicité par son collègue, cherchait déjà à répondre à une interrogation formulée en ces termes par le premier : « Explique-moi comment le fataliste Spinoza peut être en même temps un moraliste austère ? » En d'autres termes, il s'agit de comprendre pourquoi une vision scientifique des déterminations morales ne conduit pas à renoncer à la conduite morale, mais permet bien plutôt de définir une morale véritable. Il s'agit donc de réconcilier nécessité et liberté. Comme le rappelle son biographe :

Au cours de cette correspondance, Fouillée finit par chercher les moyens de concilier le déterminisme avec la liberté morale, et exprima, pour la première fois le rôle que pourrait jouer l'idée même de la liberté et celle de la moralité<sup>62</sup>.

Le monisme immanentiste de Fouillée se développe sur la base d'une conciliation de la force et de la conscience, de la puissance et de l'obligation, du déterminisme et de la liberté, du désirable et du nécessaire. Si la pensée de Spinoza est souvent considérée comme une position optimiste, fataliste et si – de manière cohérente avec l'interprétation idéaliste – elle est associée à l'éléatisme<sup>63</sup>, c'est à Spinoza qu'il revient d'avoir posé le problème dans ses véritables enjeux, à savoir : penser la liberté dans le contexte d'une détermination du sujet dans et par la nature.

Cet enjeu majeur de la pensée de Spinoza, même si cette dernière est encore lue par Fouillée au prisme du contractualisme hobbesien<sup>64</sup>, fait de cette pensée une source majeure de la problématisation de

62. Augustin Guyau, *La Philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, p. 2.

63. Voir par exemple : Alfred Fouillée, *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 243.

64. Il suffira à ce propos de citer ici le passage suivant : « Vous désirez vivre en société nous dit Hobbes : logiquement, vous devez désirer les moyens d'arriver à ce but ; or le contrat est un de ces moyens, donc vous devez le respecter. – Celui qui viole un contrat, nous dit à son tour Spinoza, est en contradiction avec soi-même : il désire et il ne désire pas à la fois vivre en société. » Voir Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, Baillière, 1883, p. 52.



l'individualisme libéral moderne que développe le projet de sociologie républicaine<sup>65</sup>. L'obligation ne doit pas être entendue – comme l'a suggéré le kantisme ou tout du moins une certaine version spiritualiste du kantisme – comme la conscience subjective d'un devoir, mais plutôt comme l'expression immanente de l'identité, et également comme expression, entendue au sens spinoziste, du désir et de la conscience. La sociologie interprète la morale et le droit dans une perspective nouvelle, dans la mesure où elle restitue les déterminations naturelles du vouloir individuel et non indépendamment ou contre elles : « La morale du libre arbitre et de l'obligation semble prête à disparaître pour faire place à la “physique des mœurs”, soit individuelle, soit sociale<sup>66</sup>. »

C'est au cœur de cette ambivalence entre nature et conscience que Fouillée établit les fondements de la notion d'« organisme contractuel » à laquelle nous avons précédemment fait référence. La connaissance sociologique n'évacue pas l'idée de délibération, mais refuse de la fonder dans l'intentionnalité individuelle. À la suite de Spinoza, Fouillée décrit l'homme comme un « automate spirituel<sup>67</sup> ». Si la pensée de Fouillée peut-être lue comme une pensée mue continuellement par la recherche d'une synthèse dépassant l'opposition entre criticisme et positivisme, surtout dans le domaine moral, il apparaît néanmoins bien difficile de classer la pensée de Spinoza dans la tradition positiviste. Pourtant, la nouvelle conjoncture théorique et politique que la pensée de Fouillée exprime et qui répond au besoin d'une vision scientifique du social capable d'en reconnaître la dimension subjective et constituante, converge encore une fois sur ce point avec la pensée de Spinoza :

La Nature peut sans doute désigner le monde matériel, le mécanisme universel, dans lequel les matérialistes veulent faire rentrer les

65. Fouillée parle d'un « progrès simultané du solidarisme et de l'individualisme ». Voir Alfred Fouillée, *Les Éléments sociologiques de la morale*, op. cit., p. 336-348. Sur ce point voir : Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, op. cit., p. 111-178.

66. Alfred Fouillée, *La Psychologie des Idées-forces*, op. cit., p. V.

67. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, op. cit., p. 25-28.

phénomènes de la vie mentale. Mais la nature peut aussi désigner l'être universel avec ses lois fondamentales, la *Natura naturans* de Spinoza ; et c'est ce dernier sens qui est seul légitime. La vraie morale des idées-forces est alors celle qui veut que l'homme vive conformément aux lois profondes de la Nature universelle, telle que nous pouvons en avoir l'idée non seulement par les sciences objectives, mais encore et surtout par les sciences subjectives<sup>68</sup>.

Si la pensée de Spinoza a souvent été jugée insuffisante du point de vue des réponses qu'elle a données, elle semble en revanche apparemment nécessaire et utile pour susciter une vision sociologique du monde moral :

Pour nous comme pour Spinoza, mais en vertu de toutes autres raisons, l'éthique est une philosophie et la philosophie est une éthique. Sous sa forme réfléchie et raisonnée, la morale est la philosophie même tirant de la plus haute spéculation la plus haute action<sup>69</sup>.

La réflexion sociologique du beau-neveu de Fouillée, Jean-Marie Guyau, et le rôle joué par Spinoza dans cette réflexion montrent en quoi la question du renouvellement des conditions de l'obligation a pu être fondamentale pour cette génération.

Guyau, poète, philosophe et sociologue, meurt de la tuberculose à l'âge de 33 ans. Si l'influence de sa pensée a été très importante dans le milieu sociologique français, elle l'a également été dans le monde intellectuel européen. On connaît par ailleurs l'influence que sa réflexion morale a eue sur la pensée de Nietzsche<sup>70</sup>. La réflexion morale constitue très certainement un enjeu central de sa pensée. Guyau édite en 1878 un ouvrage intitulé *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, ainsi que, l'année suivante, *La Morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*<sup>71</sup>. Comme le titre de l'ouvrage

68. Alfred Fouillée, *Le Moralisme de Kant...*, *op. cit.*, p. 345

69. Alfred Fouillée, *La Morale des Idées-forces*, *op. cit.*, p. XX.

70. Alfred Fouillée, « Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits », in *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902, p. 151-179.

71. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], Paris, Alcan, 1927, (7<sup>e</sup> édition) ; Jean-Marie Guyau, *La Morale anglaise*

sur Épicure peut déjà le laisser entendre, l'objectif de ce livre est de mettre en évidence les liens que la pensée épicurienne de l'intérêt et du désir entretient avec l'utilitarisme et l'évolutionnisme contemporain de Bentham, Mill et Spencer.

Si le cadre historique de la réflexion de Guyau peut apparaître à certains égards problématiques, son analyse du philosophe grec reste néanmoins de notre point de vue très intéressante. Guyau souligne ainsi le fait qu'il existe une critique épicurienne des notions de contrat et de loi naturelle. Nature et justice se trouvent de la sorte pour la première fois chez les épicuriens, si l'on met de côté l'apport des sophistes sur ce point, séparés l'une de l'autre. Le concept de justice ne dérive dès lors pas d'une loi naturelle, c'est-à-dire d'un critère transcendant du bien et du mal, mais se déduit de la seule force, ainsi que des mœurs, qui déterminent alors le contenu des lois positives qui se forment au cours de l'histoire<sup>72</sup>.

On trouverait ainsi dans la réflexion d'Épicure un argument annonçant la théorie hobbesienne du contrat et de l'artificialisme politique. Guyau reconnaît une véritable convergence théorique entre la pensée de cet auteur et le positivisme juridique moderne. C'est donc une interprétation néo-épicurienne de la pensée matérialiste et utilitariste moderne de Hobbes, de Gassendi et de La Rochefoucauld que Guyau nous propose ici.

Dans cette généalogie du développement moderne de la morale utilitariste, Spinoza semble occuper une place à part entière<sup>73</sup>. Guyau souligne l'importance de la critique du finalisme et du normativisme que formule la pensée spinoziste. La centralité de la notion d'utilité chez cette dernière serait chez lui une conséquence directe de cette critique antifinaliste. Dans cette perspective, la pensée de Spinoza pourrait encore être associée à celle de Hobbes et à celle de la tradition

---

contemporaine. *Morale de l'utilité et de l'évolution* [1879], Paris, Alcan, 1885 (2<sup>e</sup> édition).

72. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure...*, *op. cit.*, p. 145-152.

73. *Ibid.*, p. 226-238. Il existe à ma connaissance deux textes dédiés à Spinoza et Guyau : Laura Llevadot, « Spinoza et Guyau : l'éthique du *conatus* », *Corpus*, 46, 2004, p. 47-55 ; André Comte-Sponville, « Jean-Marie Guyau et Spinoza », in *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 281-294.

utilitariste<sup>74</sup>. Pourtant, la pensée de l'intérêt chez Spinoza ne renvoie pas seulement à l'épicurisme mais aussi, selon Guyau, au stoïcisme. Selon ses mots, Spinoza « ramène la morale du bonheur à la morale de l'intelligence ». La pensée spinoziste de l'intérêt opère une synthèse entre ces deux principes qui furent séparés de diverses manières au cours de l'histoire de la pensée.

Pour le stoïcisme, ce sont les lois immanentes à la nature qui produisent une rationalité du tout et l'intérêt individuel doit, pour être cerné, être rapporté à cette rationalité. En rattachant l'utile au rationnel, Spinoza reconnaît que la liberté repose sur cette forme spécifique de conscience :

Comprendre l'absolue nécessité de la nature éternelle, c'est comprendre ce qui, n'étant soumis qu'à sa propre loi, est libre ; c'est donc comprendre l'éternelle liberté. Par cela même, c'est participer à cette liberté, et s'identifier avec elle. La science de la nécessité ne fait donc qu'un avec la liberté<sup>75</sup>.

Spinoza, en tenant la raison pour le bien le plus désirable, met donc en relation l'intérêt individuel et le besoin de compréhension des lois naturelles. La synthèse effectuée par Spinoza est donc, selon Guyau, une synthèse de la morale épicurienne et de la morale stoïcienne.

Les conséquences de cette synthèse, toujours selon Guyau, ne sont pas seulement métaphysiques ni ne relèvent simplement de la morale abstraite, mais ont un caractère social. Cette conception cherche *ante litteram* à dépasser les apories constitutives de l'individualisme utilitariste. Reconnaître à la raison la possibilité de comprendre la connexion causale des choses revient à reconnaître la dimension sociale de la nature humaine :

Maintenant, l'homme ne peut pas exister seul. En fait, il n'est qu'un mode de l'existence inséparable de tous les autres modes; aussi, pour comprendre, il ne peut se contenter de se connaître lui-même : il faut qu'il connaisse les autres êtres, et principalement ceux qui lui

74. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure*, op. cit., p. 227-229.

75. *Ibid.*, p. 230.

ressemblent; enfin pour être heureux, il ne peut davantage se suffire; il faut qu'il reçoive davantage l'aide de ses semblables et des autres êtres: son existence, sa pensée, son désir sont également liés à l'existence, à la pensée, au désir de l'humanité et du monde tout entier. De là un mouvement qui, de l'égoïsme même, va faire sortir de la société même<sup>76</sup>.

En ce qui concerne la politique, la lecture de Guyau ne s'éloigne pas de celle de Fouillée et, comme nous le verrons, pas davantage non plus de celle de Worms, dans la mesure où elle appréhende Spinoza comme un théoricien du contrat. Dans la lignée de Hobbes, Spinoza considérerait, d'après Guyau, que le contrat est à l'origine de l'obligation politique; la seule différence se situant dans le fait qu'il aurait tempéré l'absolutisme de Hobbes.

Pour Guyau, le principal élément expliquant l'originalité de Spinoza réside pourtant, davantage que dans sa politique, dans sa conception du social. Spinoza reconnaît que le social est immanent à l'individu, sans que cela ne l'empêche de souligner la centralité de la catégorie d'intérêt. De ce fait, Spinoza développe une méthode d'interprétation des lois que Guyau appelle la « géométrie de coutumes ». C'est bien grâce à cette conception de l'intérêt, élaborée à partir de l'idée que le social serait immanent à l'individu, que se structurera également la réflexion morale de Guyau dans les années suivantes.

Dans son essai le plus célèbre, l'auteur défend la nécessité d'un dépassement des concepts d'obligation et de sanction dans le champ de la morale. Ce texte, publié en 1884, s'intitule *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*<sup>77</sup>. Guyau entend montrer ici comment l'obligation morale ne peut être fondée de manière exclusivement philosophique. La nouvelle science (sociale) se doit de rendre visible la possibilité de fonder une morale sans obligation, ni sanction. Toutes les tentatives de fondation métaphysique des lois sont vouées à l'échec et, sortie de ce cadre théorique, la pensée ne peut plus penser l'obligation que comme

76. *Ibid.*, p. 231.

77. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885], Paris, Allia, 2008.

une forme particulière de l'*impulsion*, obligation qu'elle ne peut de ce fait plus concevoir en référence à une quelconque finalité :

Analysez « l'obligation morale », le « devoir », la « loi morale » : ce qui leur donne leur caractère *actif*, c'est l'impulsion qui en est inséparable de ces derniers, c'est la force demandant à s'exercer. Eh bien, c'est cette force impulsive qui nous est apparue comme le premier équivalent naturel du devoir supranaturel. Les utilitaires sont trop absorbés par des considérations de finalité : ils sont tout entiers au *but*, qui est pour eux l'*utilité*, réductible elle-même au *plaisir* [...] Nous, au contraire, nous nous plaçons au point de vue de la causalité efficiente et non de la finalité<sup>78</sup>.

Même si, comme Guyau le rappelle, cette idée n'est guère éloignée des idées-forces de Fouillée, et si Spinoza n'est pas, à ce propos, considéré comme une référence centrale, il apparaît néanmoins assez clairement que ce projet de rationalisation de la puissance individuelle, mené en dehors d'un cadre strictement utilitariste, a là aussi très clairement caractérisé de manière essentielle la réflexion de Spinoza, comme l'a d'ailleurs reconnu Guyau lui-même dans son livre sur Épicure.

Dans la *pars destruens* de son œuvre, Guyau distingue pourtant trois tentatives philosophiques différentes de fondation de l'obligation : l'hypothèse optimiste, l'hypothèse pessimiste et, enfin, une troisième tentative fondée sur l'indifférence de la nature. Mais la morale spinozienne en l'espèce est ici, comme elle l'était d'ailleurs déjà chez Fouillée, classée dans le groupe des optimistes. Mais cette dernière solution n'est pas celle envisagée par Guyau lui-même. À ces trois tentatives, Guyau oppose une autre voie. Selon lui, on ne peut constituer une science de la morale que si l'on se réfère aux tendances de persévérance et d'expansion de la vie dans la vie :

La partie de la morale uniquement et systématiquement fondée sur les faits positifs peut se définir ainsi : la science qui a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie, intellectuelle et matérielle<sup>79</sup>.

78. *Ibid.*, p. 213.

79. *Ibid.*, p. 75.

Spinoza est donc rattaché à une philosophie de l'optimisme métaphysique. Une conception de la vie comme puissance affirmative n'est de ce point de vue pas considérée comme spinoziste. Cela s'expliquerait par le fait que Spinoza ne penserait pas le mouvement ; sa pensée demeurerait selon Guyau une pensée abstraite<sup>80</sup>.

La dépendance de la socialité humaine à l'égard d'un principe d'expansion ontologique, auquel Guyau avait fait référence dans son livre sur Épicure, est pourtant dans l'*Esquisse* au centre de sa théorie de la socialité. Comme chez Spinoza, l'augmentation de la puissance singulière implique un renforcement de la capacité de socialisation et celle-ci pousse l'individu à l'action. Si la source de l'obligation ne réside ni dans une rationalité morale externe au sujet – la loi morale du droit naturel – ni dans l'effectivité d'un pouvoir « sanctionnant » – seule source de la morale pour le positivisme juridique – elle doit dès lors être recherchée dans le mouvement immanent à l'existence individuelle, c'est-à-dire dans ce que Guyau et avant lui Spinoza avaient appelé la *puissance*.

C'est précisément cette convergence qu'il s'agit ici de souligner. Car, de même que chez Fouillée, ce n'est pas le spinozisme explicite et revendiqué par Guyau qu'il faut mettre en évidence. Il nous importera davantage de montrer ici que Spinoza offre tout d'abord à sa réflexion sociologique un cadre problématique qui lui permet non seulement de penser le rapport entre la connaissance scientifique de la liberté et celle de la morale, mais également et par la suite, comme le passage suivant le montrera, de constituer une ontologie capable de justifier la centralité de la socialisation et le renouvellement sociologique de la problématique de l'obligation :

Le résultat que nous prédit M. Spencer, - disparition graduelle du sentiment d'obligation, - pourrait donc s'obtenir d'une tout autre manière que celle dont il parle. L'obligation morale disparaîtrait non parce que l'instinct moral serait devenu irrésistible, mais au contraire, parce que l'homme ne tiendrait plus compte d'aucun instinct, raisonnerait absolument sa conduite, déroulerait sa vie comme une série de théorèmes

80. Jean-Marie Guyau, *L'Irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Alcan, 1887, p. 339-400 ; 437.

[...] On peut dire aussi que pour Spinoza elle avait également disparu : il s'était efforcé de combattre tout préjugé morale, il n'obéissait à un instinct que dans la mesure où il pouvait l'accepter de propos délibéré<sup>81</sup>.

### Spinozisme et nature de l'individu collectif :

#### René Worms et Alfred Espinas

Si l'originalité et l'importance de la réflexion morale de Spinoza commence durant ces années à être reconnue, c'est dans les ouvrages de Worms et de Delbos qu'elle est le plus thématifiée. Entre 1892, année de publication de la monographie de Worms sur Spinoza et la morale, et l'année suivante, année de publication du classique de Delbos, Spinoza acquiert un nouveau statut dans la pensée philosophique.

René Worms est un auteur peu connu dans l'histoire de la sociologie française<sup>82</sup>. Au moment où il publie son ouvrage en 1892, Worms n'obtient en effet pas encore la reconnaissance dont il jouira par la suite et qui fera de lui l'un des sociologues qui, avec Gabriel Tarde, rivalisera avec l'école durkheimienne. L'un des réseaux majeurs de la sociologie parisienne se construira autour de lui grâce à son ambitieux travail d'organisation, mais ce dernier s'avérera néanmoins incapable de faire école. Cet échec peut, d'une part, être attribué à son éclectisme excessif, pourtant en mesure d'attirer à lui une part importante du réseau sociologique international, et, d'autre part, s'expliquer par son orthodoxie organiciste qui, à l'aune du xx<sup>e</sup> siècle, se révélera être une position théorique de plus en plus intenable<sup>83</sup>.

Avant son ouvrage sur Spinoza, le jeune Worms n'avait jusqu'alors été l'auteur que d'un livre dédié au concept d'obligation. La question autour de laquelle s'articule ce texte d'histoire et de théorie du droit public est de savoir comment expliquer la problématique de l'obligation

81. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, op. cit., p. 117.

82. Pour une présentation de sa pensée voir Terry N. Clark, « Marginality, Eclecticism and Innovation: René Worms and the *Revue internationale de sociologie* from 1893 to 1914 », in *Revue Internationale de Sociologie*, 3, 1967, p. 12-27 ; Roger Geiger, « René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie », *Revue française de sociologie*, XXII, 1981, p. 345-360.

83. C'est cette interprétation qui sera donnée par Laurent Muchielli, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998, p. 144-154.



en se référant à une volonté qui d'une certaine façon précéderait la libre détermination individuelle sur laquelle insiste la tradition du contrat. On tend souvent à distinguer ses premiers travaux philosophiques de ses ouvrages que l'on tient pour des ouvrages proprement sociologiques, mais on perd de cette façon l'influence que cette réflexion philosophique et politique a eue dans l'imaginaire sociologique. Nous entendons précisément ici, non seulement mettre en évidence l'importance de ces ouvrages que sont *De la volonté unilatérale considérée comme source d'obligations* (1891) et *La morale de Spinoza* (1892)<sup>84</sup>, mais également souligner les liens unissant selon nous ces deux œuvres.

Il importe tout d'abord de comprendre que Worms s'intéresse à la pensée de Spinoza, dans la mesure où il est animé par ce questionnement moral et politique, qui – bien qu'étant appréhendé de manière différente par chacun d'entre eux – est celui de toute cette génération de sociologues. Si la sociologie propose un traitement différent de la problématique de l'obligation, c'est parce qu'elle s'inspire d'une conception pré-volitive de l'obligation, et cette conception découle d'une objectivation de la morale ordinaire. Si pour Worms Spinoza reste avec Hobbes un théoricien du contrat, on trouve cependant chez lui une approche novatrice de la morale. Si la sociologie de Worms est un échec scientifique, son interprétation de Spinoza peut-être aussi être considérée comme un exemple de baptême manqué. Même s'il se révèle en mesure de saisir l'importance de la réflexion morale de Spinoza – l'un de ses livres sera d'ailleurs consacré à ce sujet – il est en revanche incapable d'en évaluer correctement l'ambition. Spencer, quant à lui, comme nous l'avons précédemment vu avec Guyau, doit de ce point de vue être considéré comme un continuateur de Spinoza, capable de transformer son « panthéisme statique » en un « panthéisme dynamique ». Le préjugé sur l'élétisme spinoziste reste en outre évident.

Mais concentrons-nous pour le moment sur le texte ayant trait à l'obligation. Dans ce texte, Worms ne fait aucune référence à la

84. René Worms, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, Paris, Hachette, 1891 ; René Worms, *La Morale de Spinoza*, *op. cit.*

pensée de Spinoza. Selon l'auteur, la science moderne est confrontée à un profond renouvellement de la notion d'obligation, notion qui fait l'objet de réflexions depuis le droit romain. Worms traite ici du dépassement du concept de contrat et de l'idée de libre-arbitre :

Depuis l'âge classique du droit romain, on considérerait les contrats comme le mode normal et régulier par lequel se forment les obligations. On admettait donc, peut-être un peu trop facilement, qu'une obligation licite ne peut naître, en principe, que du concours de deux volontés<sup>85</sup>.

L'idée de Worms est qu'une théorie qui fait de la déclaration unilatérale du contractant le fondement réel de l'obligation peut renoncer à la justification contractuelle de l'obligation. Cela ne signifie pas, explique Worms, que le contrat, c'est-à-dire ce moment où chacun des cocontractants atteste la volonté de l'autre n'ait pas d'importance. Cela signifie plutôt que ce moment n'est tout d'abord pas à l'origine de l'obligation et qu'il n'en représente ensuite que l'épiphénomène. La question qui se pose est donc la suivante : comment la seule déclaration unilatérale de la volonté peut-elle obliger un individu à une action ?

Les partisans de la théorie nouvelle ne prétendent pas, en effet, qu'une émission quelconque de volonté suffise à obliger celui qui l'a émise. Ils reconnaissent, eux aussi, que la déclaration unilatérale de la volonté, pour obliger son auteur, doit avoir contenu et date certaine, et doit être définitive et irrétractable : en un mot que la déclaration ne lie son auteur, que lorsqu'il s'en est dessaisi<sup>86</sup>.

L'histoire de la notion d'obligation se développe selon Worms en deux temps, à l'époque romaine et à l'époque moderne. Dans le droit romain, elle est presque absente, sinon dans certains cas comme dans celui des vœux religieux, au moyen desquels un individu s'obligeait unilatéralement à respecter une promesse. Mais c'est en référence au droit moderne qu'il faut comprendre la nature de cette obligation. Si un individu peut être obligé sans le recours à un contrat, cela signifie que la

85. René Worms, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, op. cit., p. 5.

86. *Ibid.*, p. 7.

« norme » qui préside à l'obligation a une origine immanente à l'individu et donc qu'il faut tout d'abord retenir que cette norme excède le droit positif, qui ne peut exister qu'après le contrat. Ensuite, cela signifie qu'il faut également retenir qu'elle excède le droit naturel, entendu comme norme rationnelle transcendant l'individu. Worms fait référence à des exemples présents dans le droit français et soutient qu'on peut observer dans l'évolution du droit une progressive transformation en ce sens. La possibilité d'interpréter le droit et l'obligation à partir de la volonté unilatérale conduirait donc, selon Worms, vers un progressif « affranchissement de la volonté humaine<sup>87</sup> ».

La question est donc de savoir comment penser cet « affranchissement de la volonté humaine ». Or, la théorie de Worms, qui propose une interprétation de la théorie de la morale de Spinoza, tente, entre autres, de répondre à cette question. Cette théorie est pour Worms une reconstruction attentive de la morale de Spinoza. On ne peut pas trouver chez lui une solution « classique » au problème du droit naturel et de l'obligation. Spinoza est dans cette perspective un auteur radicalement innovateur, en ce qu'il fonde le droit et la politique dans la puissance des individus. Mais selon Worms, Spinoza reste pourtant un théoricien du contrat.

La lecture de Worms se détache des lectures spiritualistes et idéalistes, mais aussi, au moins en partie, des lectures positivistes.

Cependant, dans cette renaissance du spinozisme, il semble qu'une partie de la doctrine soit restée oubliée ; et c'est celle précisément qui doit ici nous intéresser le plus, c'est la morale<sup>88</sup>.

L'intention théorique majeure de l'œuvre de Spinoza est donc, selon lui, d'élaborer une philosophie de la pratique. La différence entre cette philosophie de la pratique et la morale classique réside dans le fait que, pour Spinoza, la morale doit être soumise à une analyse scientifique. Sa réflexion morale est soumise à ce traitement scientifique, et ne peut être conduite autrement. Selon les mots de Worms :

87. *Ibid.*, p. 199.

88. René Worms, *La Morale de Spinoza, op. cit.*, p. 328-329.

« La science ne vaut que comme la morale ; la morale ne vaut que comme la science<sup>89</sup>. »

On considère souvent que l'aspect central de la philosophie morale de Spinoza, et on en fait l'aspect caractéristique de cette dernière, consiste dans le fait que, tout en niant le libre arbitre et la volonté, elle préserve néanmoins une autonomie et une indépendance de l'homme. L'importance de la philosophie pratique de Spinoza ne réside pourtant pas seulement dans cette dimension critique, elle comporte également une théorie psychologique de la croyance humaine dans le libre arbitre, théorie qui met en avant l'ignorance des causes et le besoin de l'imagination de fournir à l'intellect un supplément de (fausse) compréhension de la réalité.

La théorie morale de Spinoza, Worms le rappelle en soulignant de possibles convergences avec la pensée de Mill, est une morale de l'intérêt capable de dépasser la notion morale d'obligation :

Le mot d'obligation morale n'aurait pas de sens dans la langue de l'*Éthique*. Tout être est obligé, sans doute, de faire ce qu'il fait, mais il l'est physiquement ; il est contraint par le déterminisme universel ; ses actions sont logiquement, non moralement nécessaires<sup>90</sup>.

La morale de Spinoza selon Worms ne peut néanmoins pas non plus être entièrement réduite à une morale utilitaire. La morale chez Spinoza n'est pas centrée sur le seul individu comme chez Mill, et encore moins sur un devoir absolu comme chez Kant<sup>91</sup>. On trouve donc chez Spinoza l'idée d'une utilité collective, qui lui permet en même temps de dépasser une vision normative de la morale. Pour Worms, qui, sur ce point, semble reprendre l'ensemble de l'hypothèse de Guyau, Spinoza dépasse l'utilitarisme individuel épicurien, en produisant une synthèse de ce dernier avec la théorie stoïcienne des lois de nature. Cette synthèse du désir individuel et de l'utilité collective permet dès lors de penser une conciliation de la défense de l'individualisme libéral et de la préservation du besoin collectif. Ce dernier projet se trouve,

89. *Ibid.*, p. 31.

90. *Ibid.*, p. 75.

91. *Ibid.*, p. 329-330.

comme nous l'avons souligné, au centre des impératifs politiques de cette génération de sociologues.

Si la réflexion de Worms met en évidence le lien existant entre le dépassement de la vision libérale de l'obligation et l'invention d'un nouvel universel social, Spinoza joue un rôle dans cette entreprise. Mais la réponse que la pensée morale de Spinoza inspire à Worms n'est pas spinoziste, et même prend la pensée spinoziste à contre-pied :

Pour parler encore avec Spinoza, « nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce que nous les désirons ». Le désir se porte où il veut, et chacun trouve bon ce qu'il désire considérer ainsi. Ce que l'on peut trouver d'incomplet dans cette théorie spinozienne, on peut facilement le relever et y remédier par l'introduction du point de vue social. Tout ce qui est désiré individuellement n'est certes pas bon, mais tout ce qui en revanche est désiré collectivement, et surtout universellement, se caractérise par l'exact contraire<sup>92</sup>.

C'est enfin chez Alfred Espinas, dans un ouvrage intitulé *Les Sociétés animales*, qui se révélera avoir une très grande importance dans le débat sociologique de l'époque, ainsi qu'une forte influence sur la pensée de Durkheim, que Spinoza joue un rôle stratégique<sup>93</sup>. Dans ce livre, l'opposition entre nominalisme individualiste et universalisme naturaliste est poussée encore plus loin que celle suggérée par Guyau, et ce, dans la mesure où il procède à une opposition entre Épicure et les stoïciens. On peut ainsi, selon Espinas, déjà retrouver chez Platon et Aristote une double conception du collectif : cette dernière est développée en référence à l'idée de conformité aux lois de nature ou à l'idée éternelle du juste. Si cette opposition est déjà latente dans la pensée platonicienne, c'est avec Aristote qu'elle s'expliciterait. La modernité naît pourtant selon Espinas avec le conventionnalisme anti-aristotélicien de Hobbes et de Locke :

92. René Worms, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Giard & Brière, 1907, III, p. 271.

93. À propos de cet ouvrage d'Espinas voir : Wolf Feuerhahn, « Les sociétés "animales" : un défi à l'ordre savant », *Romantisme*, 2011, 154, p. 35-51 (je remercie Volny Fages de m'avoir signalé cet article).

Hobbes et Locke regardent tous deux la société comme le résultat d'une convention [...] Il y a des sociétés dans la nature ; par exemple celle des fourmis, des abeilles et des castors. Mais elles n'ont rien de commun avec la société humaine<sup>94</sup>.

De cette façon, le contrat devient la forme de la société moderne et Espinas le rappelle en se réappropriant d'une célèbre expression de Spinoza : la société humaine commence alors à être considérée comme un « empire dans un empire ».

Si la pensée de Spinoza peut apparemment être associée à celle de Hobbes, elle ne le demeure qu'en apparence selon Espinas. Et si Spinoza avait par ailleurs capté les exigences théoriques d'un dépassement sociologique de la question de l'obligation, Fouillée, Guyau, et même Worms continuent à rattacher cet auteur au courant des théories du contrat. Ce passage est explicité par Espinas. Si Hobbes et Spinoza pensent la société en termes de force et de puissances :

Spinoza se sépare de Hobbes. La société ainsi formée n'est point en dehors de la nature ; elle reste un tout physique ou chaque individu agit en vertu de ses impulsions natives, et qui est soumis, comme tous les agrégats des individus qui composent l'univers, aux lois constitutives de l'univers<sup>95</sup>.

Et c'est précisément la thèse spinoziste d'une immanence du droit naturel au droit civil qui rend la pensée de Spinoza sociologiquement pertinente : elle se révèle capable d'expliciter les règles qui déterminent la constitution des corps collectifs et l'établissement de droits communs. C'est dans la deuxième partie de *l'Éthique*, en particulier dans les passages concernant la nature et la formation des corps, qu'Espinas cherche ce qu'il appelle « l'essence intime du tout social<sup>96</sup> ».

Pour comprendre ce qu'est le social pour Spinoza, il importe de comprendre ce qu'est un individu. Cet individu fait d'individus, qui pour Espinas est un organisme « tel qu'un cartésien au XVII<sup>e</sup> siècle

94. Alfred Espinas, *Des sociétés animales* [1877], Paris, Baillière, 1892, [2<sup>e</sup> édition] p. 32

95. *Ibid.*, p. 34.

96. *Ibid.*, p. 35.

pouvait le concevoir », est le social spinoziste. Espinas porte son attention sur le fait que, dans le *Traité Politique*, traité dans lequel Spinoza produit son éloge de la « méthode expérimentale », ce dernier souligne que les individus dont les forces sont coalisées « se conduisent *comme avec une seule âme*<sup>97</sup> ». Cette âme, la *mens*, ainsi traduite par Saisset, représente pour Espinas la conscience collective du corps social :

Pour Spinoza, le corps social est un individu vivant, composé lui-même d'individus, soumis aux mêmes lois que les autres individus dans le reste de la nature, et dont l'âme est la communauté des droits ou l'accord des volontés [...] La théorie de Spinoza implique que l'individu social peut s'associer à d'autres d'individus pour former par la coalition des forces et la communion des consciences, un individu nouveau plus vaste que le premier, et ainsi de suite à l'infini. On le voit, c'était ouvrir à la science et à la vie sociale les plus vastes perspectives<sup>98</sup>.

Si Spinoza représente un paradigme pour la pensée sociologique, c'est précisément parce qu'il propose cette reconversion naturaliste à l'âge moderne à l'encontre du conventionnalisme hobbesien. Ce naturalisme, contrairement à ce que propose le spinozisme « à la Taine », n'entend pas « réduire » la morale à un épiphénomène de la nature, mais permet de remplacer l'universalisme nominaliste moderne – selon lequel l'homme devient un empire dans un empire – par un universalisme d'un genre nouveau, un universalisme social bien exprimé par cette formule : « l'individu est une société<sup>99</sup> ».

La pensée sociologique à cette époque témoigne donc d'un large intérêt pour la réflexion de Spinoza : elle ne s'y réfère pas seulement parce qu'elle y verrait une autorité intellectuelle qui lui permettrait de justifier son entreprise théorique. L'ambivalence de la pensée spinoziste entre son naturalisme et sa théorie de la morale explique pourquoi

97. *Ibid.*, p. 36.

98. *Ibid.*, p. 37.

99. Alfred Espinas, « Les études sociologiques en France. Les colonies animales », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XIII, 1882, p. 567, cité in Wolf Feuerhahn, « Les sociétés "animales" : un défi à l'ordre savant », *op. cit.*, p. 39.

la pensée sociologique vient y chercher une pensée du social. Si parmi Fouillée, Guyau, Worms ou encore d'Espinasse, aucun d'entre eux ne saurait être dit strictement spinoziste, ces auteurs pensent néanmoins le social à un moment théorique qui revendique la reprise de la pensée de Spinoza en problématisant les interprétations réductionnistes propres au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le même temps, et ce également grâce à cette reprise, ils revendiquent la nouveauté d'une pensée, celle de la pensée sociologique, qui ne pourra être légitimée qu'au prix d'une substantielle révision de la conception morale et juridique de l'obligation.