

# REVUE DE SOCIOLOGIE

---

## LES SCIENCES HUMAINES SONT-ELLES POSSIBLES ?

L'idéal de la science universelle de Descartes, vient de prendre une place beaucoup plus importante. Il semble même que les résistances du relativisme kantien — interprétées par ses successeurs — ont encouragé actuellement les tentatives d'extension de cet idéal aux domaines les plus divers. Les découvertes récentes dans le monde physique, l'élargissement des mathématiques et de la logique n'ont été, en définitive, que des prétextes pour justifier l'apparition de l'idéal cartésien sous un nouvel aspect, qui voudrait donner du monde une structure (Aufbau) logique<sup>(1)</sup> et exprimer tout ce qui existe par les mêmes "énoncés protocolaires", et pour ainsi dire, trouver une formule universelle applicable aux mondes matériel, vivant et spirituel. Enfin, les partisans de cette nouvelle conception prétendent répondre à tous les *désiderata* par son "physicalisme" et son logicisme. Bref, la conception de l'unité de la science (*Einheitswissenschaft*) n'est autre chose qu'une forme nouvelle de l'esprit géométrique le plus hardi du XVII<sup>e</sup> siècle.

Cependant, le génie de Descartes a la finesse de distinguer l'esprit de la matière, et bien que cette distinction soit quelque peu tranchée, elle ne manque pas d'attirer notre attention sur les dangers d'exclusivisme. Ce n'est pas le cas de ses continuateurs immédiats qui se crurent obligés d'aller jusqu'au bout dans les conséquences exclusivistes, auxquelles, la philosophie cartésienne laissait la voie libre. La-Mettrie, par exemple, ne tarda guère, par son idée de l'"homme-machine", à appliquer les lois du monde physique aux sphères humaines. De même, Gall, se basant sur les recherches faites à propos du cerveau de l'homme, a cru que les facultés psychologiques dépendaient des centres corticaux et par

---

(1) Carnap, *Logische Aufbau der Welt*.

suite, il a prétendu expliquer la vie spirituelle, ainsi que tout le monde des valeurs, par les lois d'une certaine science dite "phrénologie" qui, en dernière instance, ne s'appuie que sur les lois physiques. Ces études ont influencé Auguste Comte, et lui ont donné le courage d'ouvrir une ère nouvelle. Par sa *physique sociale*, il voulait expliquer selon le modèle de la physique, le monde humain qui appartenait auparavant à la philosophie.

Cette tentative d'Aug. Comte partait de l'impossibilité de l'expérience subjective, et voulait démontrer qu'il n'existait pour le monde de la conscience et des valeurs d'autre manière d'investigation que de les considérer comme des faits objectifs. De plus, une telle investigation se ramène, d'après lui, en ce qui concerne l'homme, aux données, qui, en dernière analyse, rentrent dans le domaine de la physiologie — ou encore, se rattachent aux faits de la vie collective. Il faut abandonner totalement la recherche des données immédiates de la conscience, ce qui revient à dire que la psychologie n'a aucune place parmi les diverses sciences. Désormais, le monde des valeurs, ou ce que nous appelons le monde moral, formera l'objet d'une nouvelle discipline: la physique sociale. On y recherchera l'équivalent des lois physiques; et la statique, la dynamique et la cinématiques constitueront les divers chapitres de cette science qui prétend remplacer la philosophie. Cependant, le terme de physique sociale que les disciples d'Aug. Comte garderont avec insistance, n'avait pas paru si commode à son inventeur même. Car, tout en respectant l'idéal de l'unité de la science il hésitait à donner une explication totale de la nature en s'attachant au cadre du relativisme objectif. Il faudrait alors distinguer des groupes de faits conformément à l'exigence de notre action, et de se contenter d'explications partielles. De là surgissait la pluralité des sciences et la nécessité de les classer dans un ordre progressif. Mais, les limites qui séparaient les sciences ne consistaient pas comme on le supposait auparavant dans leur différence de nature. C'étaient, peut-être, les différences de degré qui les distinguaient les unes des autres.

Bien que tous les phénomènes aient, en dernière analyse, la même essence, il serait tout de même inadmissible de les expliquer de la même façon, et, cela veut dire que la différence de méthode ne provient pas seulement de leur différence de composition. Puis-



**Prince Sabahaddine**

( 1877 - 1948 )

*Avec Ziya Gökalp, il était l'instigateur de la sociologie  
turque, le premier étant l'émule de Durkheim, tandis-  
que celui-ci défendit l'école de Le Play jusqu'à  
la fin de sa vie.*



que nous pouvons étudier leur simultanéité et leur succession, et par suite, trouver des relations causales, il s'ensuit que nous devrions trouver les mêmes relations de causalité dans toutes les sphères de la nature. Si cependant, selon leur degré de composition, ces sphères étaient différentes les unes des autres, on pourrait dire qu'ils ne sont pas explicables par les mêmes lois, et dès lors, il faudrait parler d'une sphère qui englobe les relations les plus complexes, et d'une méthode qui soit plus commode pour découvrir des relations causales. Néanmoins, de la différence de complexité qui distingue les groupes de faits naturels, il s'ensuit que les faits du degré supérieur dépendent des faits du degré inférieur, et même, qu'il faut rechercher de nouvelles explications selon le degré de complexité. Ainsi, d'après Aug. Comte, les sciences se rattachent autant qu'elles se séparent; et chaque science, se fondant sur la précédente, y ajoute son explication nouvelle selon son degré de complexité.

C'est ainsi que, pour la première fois, la notion de sociologie avait vu le jour dans le monde scientifique; et, Aug. Comte, initiateur de cette conception, a forgé ce néologisme pour englober les deux points de vue dont nous avons déjà parlé. Mais, une autre conclusion que cette philosophie voulait atteindre, était de prendre dans son cadre du monde humain la conscience, l'esprit et l'ordre des valeurs, en un mot, de fonder, si l'on peut dire, un certain impérialisme sociologique. Cette entreprise ne fut pas accueillie chaleureusement ni par les philosophes qui étaient loin du positivisme, ni par les adeptes des sciences normatives. Ces sciences qui considéraient l'homme de leur point de vue se regardaient comme inconciliables avec cette attitude.

La philosophie d'Auguste Comte trouvait devant elle comme adversaire non seulement la théologie et la métaphysique, mais toutes sortes de théories de la connaissance, la morale normative, la logique, l'esthétique, le droit, l'économie politique et la psychologie. Car, selon cette nouvelle conception la Morale, l'Esthétique et la Logique qui posaient les normes du Bien, du Beau et du Vrai perdaient toute leur signification. Au contraire, la sociologie de la morale, de l'art et de la connaissance, en cherchant la genèse et le développement des notions de Bien, de Beauté et de Vérité dans l'évolution sociale, les rendaient entièrement superflues. De même,

selon Aug. Comte, l'Économie politique, en distinguant artificiellement les phénomènes économiques de l'homme social, ne répondait plus à la réalité; les recherches économiques ne doivent pas être faites sur *l'homo œconomicus*, mais sur l'homme total qui n'est que l'être social.

Quant à psychologie, si elle veut être une science exacte, délivrée de tous les inconvénients du subjectivisme, elle doit être ou bien rattachée aux lois biologiques (lorsqu'il s'agit des sensations, des réflexes, des habitudes, des instincts, etc...) ou bien être expliquée par les lois qui étudient la vie collective, c'est - à dire par la sociologie.

Cette prétention de dominer toutes les connaissances qui ont pour objet le monde humain, paraissait trop hardie, dès le premier abord. Par conséquent, le développement de la "sociologie" d'Aug. Comte n'a pas eu les suites heureuses qu'on en attendait. Mais, cependant, elle n'a pas tardé à trouver beaucoup de sympathisants qui cherchaient de nouveaux horizons. Rester fidèle au plan tracé par Aug. Comte était autre chose que de décider d'appliquer la méthode positive aux faits humains. Bien qu'elle ne soit pas conforme textuellement aux vues d'Aug. Comte, cette seconde conception a trouvé d'assez nombreux adhérents, et l'on a donné enfin le droit de cité au terme de physique sociale. On a entrepris l'application de la méthode positive à l'art, à l'économie et au droit. Plusieurs voulaient profiter de cette conception limitée du positivisme, sans s'embarrasser de la prétention du sociologisme qui considérait la philosophie comme une chose superflue. De la même façon, ceux qui cherchaient le rôle des phénomènes biologiques et psychologiques dans les phénomènes sociaux, arrivèrent jusqu'à exagérer certaines études légitimes que nous pouvons appeler paléo-sociologiques. Nous pouvons dire que les tentatives de cette sorte de sociologie occupèrent l'histoire de cette science pendant un demi siècle, et même désorientèrent les esprits par leurs exagérations. La conception philosophique principale qui les encourageait dans cette voie, était celle d'évolution de H. Spencer. Depuis la métaphysique d'Aristote, pour la première fois, on contestait l'idée de mondes séparés par des barrières infranchissables. Pour la première fois, contre la doctrine théologique on affirmait que l'être humain était déchu du monde divin, on prétendait qu'il prenait sa racine dans des mondes

inférieurs. En effet, on peut trouver les fondements de cette idée chez des zoologistes tels que Lamarck et Darwin; mais, lorsque Ch. Darwin écrivit son livre capital, Aug. Comte avait déjà commencé de publier son Cours de philosophie positive, et n'avait jamais subi l'influence du philosophe anglais. Ces recherches trop hâtives dans le monde des sciences naturelles, n'avaient éveillé que des échos assez tardifs dans le domaine philosophique. Il était très difficile à cette nouvelle conception de l'homme d'éliminer les anciennes conceptions attribuant une origine divine du genre humain. Par conséquent, l'idée d'évolution d'un Nietzsche ou d'un H. Spencer n'avait guère trouvé bon accueil chez les philosophes traditionalistes.

C'est ainsi que les courants de philosophie se séparèrent en deux camps ennemis sur le problème de la nature humaine; ici, la philosophie de l'évolution voulant expliquer le supérieur par l'inférieur; là, la philosophie spiritualiste expliquant l'inférieur par le supérieur; à mi-chemin, la philosophie pluraliste qui n'avait la prétention d'expliquer aucun degré par un autre.

Pour trouver une base solide aux prétentions de la sociologie, les courants du psychologisme et du biologisme suivirent. La philosophie de l'évolution avait entrepris de contribuer de façon très audacieuse l'explication du problème humain: les théories anthropologiques diverses, la théorie durkheimienne en ce qui concerne les sociétés primitives, la psychanalyse de S. Freud sont les tentatives les plus hasardeuses et les plus récentes dans l'explication génétique de l'homme.

Mais l'idée d'évolution est très loin de combler les abîmes entre les degrés de la nature. Comment a-t-on passé de la matière à la vie, de la vie à la conscience, de la conscience à l'esprit? Quelles conditions de l'univers avaient produit cette nouvelle activité: la vie dont la synthèse est impossible pour nous? A quel degré de la vie ou de la conscience l'esprit humain était-il devenu le monde des valeurs? La seule hypothèse proposée par la théorie de l'évolution comme réponse à ces questions, était l'épanouissement mécanique d'homogène à hétérogène, de simple à composé. Si cette hypothèse était vraie, il faudrait que la nature fut en état de changement, dirigée vers l'hétérogène, vers le composé selon une loi d'après laquelle toute chose évoluerait absolument en fonction du temps.

Mais, en réalité, les faits ne confirment pas cette hypothèse. Il n'est guère possible de démontrer que l'être était soumis à une transformation nécessaire en fonction du temps. Le seul argument pouvant être employé à cet effet, la loi de Carnot, nous démontre que la transformation n'est pas ascendante, mais qu'il y a au contraire, dégradation de l'énergie et destruction. (André Lalande et Roberto Ardigo sont en train de défendre les idées de dissolution et d'involution contre celle d'évolution.)

Par conséquent, la nécessité de retourner au dualisme cartésien, semble s'imposer plus d'une fois dans le domaine de la science. Malgré la vulgarisation de l'idée d'évolution, aujourd'hui, sans subir aucunement l'influence d'une conception théologique - la tentative de distinguer les mondes de la matière et de l'esprit dans le mouvement philosophique et scientifique moderne est en train de prendre une place considérable. La première impulsion fut, probablement, la classification des sciences d'Ampère qui s'appuyait sur la tradition cartésienne. Ce grand physicien, en divisant les sciences en deux branches fondamentales, les cosmologiques et les noologiques, prétendait qu'il fallait les distinguer non seulement au point de vue de leurs sujets, mais en même temps au point de vue de la nature des phénomènes dont elles s'occupent, et de leur méthode d'investigation. Mais, en France, la classification des sciences d'Aug. Comte avait un prestige si puissant que, ni la distinction catégorique d'Ampère entre les sciences naturelles et spirituelles, ni même la division des sciences d'une manière moins catégorique par Cournot selon l'idée des probabilités n'ont guère pu trouver de place. Bien que le spiritualisme de Maine de Biran qui suivait la tradition cartésienne eut profondément influencé la philosophie française, ce courant hésitait à prendre une attitude suffisamment courageuse devant la philosophie scientifique; et, malgré son influence dans la sphère philosophique, il était loin d'avoir assez de prestige pour pénétrer dans le domaine des sciences humaines. Ces deux tendances concurrentes semblent continuer jusqu'à nos jours. La philosophie scientifique, réduisant le supérieur à l'inférieur, le spiritualisme s'opposant catégoriquement aux sciences exactes et au déterminisme, ne pouvaient par leur intransigeance même que de s'ignorer réciproquement.

Tandis que Wundt, au contraire, en distinguant pour la pre-

mière fois les sciences en naturelles et en normatives, tâchait surtout d'étendre le concept de science: d'un côté, il mettait les sciences naturelles cherchant les relations des phénomènes et la causalité, de l'autre les sciences normatives, étudiant les normes et l'idée de légalité. Mais, une telle distinction était aussi artificielle que la division de matière et forme de la philosophie médiévale. Si les sciences qui s'occupent de l'homme sont les sciences normatives, — comment pourra-t-on comprendre par le moyen des formes vides, y compris les formes mathématiques, le degré ultime de la réalité?.

Pour que l'esprit humain et ses valeurs soient étudiées comme une réalité, il faut recourir à quelque chose qui dépasse la forme, à un fondement matériel, ou bien selon l'expression de M. Scheler à quelque chose qui possède le contenu. Par conséquent, la classification des sciences de W. Wundt n'a guère paru suffisante pour l'explication de la réalité humaine. D'ailleurs, ses recherches sur la psychologie des peuples (Völkerpsychologie) étant une preuve évidente de son effort pour étendre le naturalisme scientifique jusqu'à l'homme, sa classification reste inopérante.

La conception naturaliste qui avait fait un grand progrès depuis F. Bacon, a été confrontée par une réaction brusque inspirée de la philosophie kantienne: c'était le mouvement de Dilthey surtout, qui avait déclaré la guerre aux courants dits naturalistes, appliquant la méthode des sciences exactes à toute la sphère humaine. Dilthey, opposait les sciences morales (ou spirituelles) aux sciences naturelles: Geisteswissenschaften - Naturwissenschaften, et distinguait leur sujet et leur méthode de ceux des premières. D'après lui, les sciences morales ou humaines constituent un ensemble autonome relativement aux sciences de la nature. Les termes "sciences sociales", "sociologie", "sciences historiques", "sciences de la culture", etc... ne sont pas commodes, et sont très insuffisants pour exprimer le domaine à étudier. Ici, il s'agit non pas la séparation entre deux sortes de sciences de même nature, mais de deux sphères entièrement distinctes, de deux substances de nature différentes: cette distinction profonde de la substance matérielle et de la substance spirituelle, du monde intérieur et du monde extérieur, du monde de la nature et de celui de l'homme, nous montre jusqu'à quel point les sciences morales sont indépendantes des sciences naturelles en ce qui concerne leur sujet et leur méthode.

Dilthey, opposait aux rapports de quantité, de mesure et de causalité des sciences naturelles, les rapports de qualité et de signification dans le domaine des sciences morales; à la méthode d'explication des premières, la méthode de "compréhension" des secondes(\*). Il opposait à la nature matérielle qui est l'objet des premières, l'"histoire" purement spirituelle et humaine qui est le domaine des secondes. Si les hommes pouvaient être considérés comme des êtres purement spirituels, nous n'aurions pas besoin de recourir pour les expliquer aux sciences naturelles, et, il nous suffirait probablement d'étudier des personnalités pures. Mais, les hommes ont, en même temps un corps et des rapports avec leur milieu, et par conséquent, nous devons faire appel aux sciences complémentaires comme la psycho-physique et la géographie humaine dont le fondement sont matériels.

Cependant, ces sciences ne peuvent jamais expliquer l'homme entier et il faut qu'elles soient loin d'avoir une telle prétention. Ces sciences dites naturelles qui étudient exclusivement un seul aspect de l'homme, doivent se considérer toujours comme l'étude des conditions naturelles qui délimitent le champ et assurent le développement de la vie spirituelle, et, de ce point de vue seulement, prendre place parmi les sciences humaines. D'ailleurs, une telle conception atténue la distinction trop absolue entre sciences naturelles et sciences humaines; et assure la possibilité de contacts mutuels.

Dilthey a la conviction qu'il a donné le plus grand coup au positivisme, et, si l'on veut employer son expression même, qu'il a vaincu une "superstition" d'alchimie(1). Mais, quand il entreprend

---

(\*) Verstehen.

(1) "En France, l'apparition de la sociologie marqua l'exécution d'une idée gigantesque, d'une rêverie plutôt; on prétendait déduire de la combinaison de toutes les vérités découvertes par la science, la connaissance de la véritable nature de la société, et en s'appuyant sur cette connaissance construire une nouvelle organisation extérieure de la société, en accord avec les faits nouveaux qui dominaient la science et l'industrie. (Dilthey, Introd. à l'étude des sc. humaines). — «Comte fut le véritable fondateur de cette science générale de la société, S. Mill son logicien et dans les exposés détaillés de H. Spencer, on le voit dépouiller cette fantaisie excessive qui avait agité sa tumultueuse jeunesse. Certes, ce serait une croyance misérable que de s'imaginer que la

d'étudier les sciences dans les limites de ce domaine nouveau, il attaque avec la même violence la philosophie de l'histoire de Hegel, et l'idéalisme transcendantal. Ces sciences, ne forment pas un tout construit par la logique, comme les sciences naturelles: leur unité est construite d'une manière tout à fait différente dans son développement historique. Ces sciences prennent leur matière de la réalité sociale et historique. Mais, à condition que l'"historique" signifie ici les débris du passé conservés dans la conscience de l'homme, et le social n'est autre chose que l'état actuel de l'homme. Une telle matière est mesurable que grâce à ses relations avec la nature; cependant, elle nous paraît, dans une certaine mesure, pleine d'imperfections.

Il n'est pas possible d'embrasser d'un seul regard le trésor inépuisable de cette matière. Des lacunes qu'on peut y rencontrer rendront la chose de plus en plus difficile, et même parfois impossible à étudier. Dans les sciences morales, c'est le philologue qui court le premier au secours du chercheur; puis, les rapprochements de l'historien et ses tentatives de compréhension le poursuit.

Le but des sciences morales est de comprendre la réalité historique et sociale par son caractère singulier et individuel. Là, il tâchera de trouver les enchainements causals, il pénétrera dans toutes ses particularités, ou bien de forcer sa richesse infinie et qualitative dans les cadres logiques, il les comprendra par leur caractère individuel. Mais le rôle de l'histoire n'est pas de trouver une loi commune et universelle parmi les individualités. L'histoire fera l'injustice contre la réalité spirituelle comme les sciences de la nature, quand elle s'efforce d'être une justification artificielle qui détruit les individualités sous le nom de la «philosophie de l'histoire».

Selon Dilthey, c'est dans la psychologie qu'on doit chercher la

---

manière selon laquelle l'art de l'historien aperçoit dans le particulier l'ensemble de la réalité sociale." (Le même livre). — "C'est pourquoi sont fausses les théories sociologiques, et cette philosophie de l'histoire, etc... Cette superstition qui soumet les travaux des historiens à un mystérieux travail d'alchimie pour extraire l'or pur des abstractions, etc..." — "Les méthodes dont la sociologie s'est servie se présentent à nous avec la prétention de clore l'ère de la métaphysique. Mais le fondateur de cette philosophie, Comte n'a rien créé qu'une métaphysique naturaliste de l'histoire."

Pierre de touche de ce cadre nouveau des sciences. Mais cette psychologie n'est pas une science qui voudrait être fondée sur les bases du naturalisme et qui aura la prétention d'être une science naturelle, c'est-à-dire la psycho-physique, ou la psycho-physiologie. Elle est la seule psychologie légitime qui perçoit les données immédiates de l'esprit humain par la réflexion, et qui prend la vie intérieure comme le sujet original.

Quand le problème sera posé de telle façon, la psychologie et l'anthropologie, deviendront en effet les bases des normes qui dirigent l'évolution de la société et de la connaissance historique. Cette connaissance, cependant, ne sera consacrée jamais à la contemplation du Moi individuel. Il y a un certain type d'humanité entre l'historien et les personnalités qu'il étudie. De même, entre le penseur des sciences politiques et la réalité sociale se trouve un type pareil. La psychologie se contentera seulement de décrire ces types, et n'entrera jamais dans les tentatives d'explications artificielles sur le modèle des sciences naturelles. Mais, décrire les «entités» psychologiques individuelles, c'est faire de la biographie. De là, vient l'importance dans tous les domaines des sciences morales du rôle essentiel joué par les biographies pour appliquer la méthode de «compréhension».

Le caractère primordial des faits moraux, c'est l'existence pour tous les hommes des données de l'expérience intérieure et leur transposition aux corps des autres. C'est ainsi que la vie spirituelle nous apparaît comme une réalité extérieure. Bien que les faits des sciences morales ne viennent que des données de l'expérience vécue, ils sont, néanmoins, transférés par nous, par une sorte de transposition aux autres individus. Mais le second caractère de cette transposition est, en même temps, la délimitation des faits moraux. La conviction d'identité de la raison humaine partout et toujours dans l'école classique est remplacée ici, par la conception du monde historico-social. Ainsi, il faut ajouter au premier caractère, le caractère de similitude des expériences internes dans les diverses classifications et époques.

On ajoute ainsi aux faits physiques qui comportent la structure humaine, les faits moraux en constituant un rang supérieur, et ce sont ces derniers que nous appelons le système des sciences morales et humaines. Parmi ces sciences nous trouvons la psychologie, la

philologie, l'histoire, la linguistique, l'économie, le droit, la morale, l'esthétique, la logique, les sciences politiques, etc... Dans toutes ces sciences on applique la méthode de transposition de l'expérience vécue aux objets externes par la similitude (Gleichartigkeit) de la vie morale (ou spirituelle). Le règne spirituel diffère surtout du règne matériel en ces points essentiels. Là, se trouvent les systèmes téléologiques (c'est à dire de finalité) dans lesquelles se manifeste la volonté. Cependant, il faut, tout de même, fonder les phénomènes de ce système sur les faits de la nature, et les prendre comme base: le climat, la nourriture, le milieu géographique conditionnent l'évolution morale et matérielle de la société humaine. Notre vie spirituelle se développe dans les conditions données par la nature.

Îci, nous devons rappeler qu'il ya certaines tendances de sociologies, pour lesquelles, le point de départ est l'expérience subjective, et malgré leur prétention d'être positiviste, elles sont beaucoup plus rapprochées à la vue de Dilthey: par exemple, pour Pierre Lavrov, ou pour Chalupny, un sociologue tchèque, cette science, au fond, doit être basée sur l'expérience subjective pure, exactement comme la psychologie. Quand ils parlent de l'expérience subjective, ils entendent la méthode d'introspection expérimentale de quelques psychologues allemands, par exemple de l'école de Würzburg. Cette méthode qui n'est autre chose que l'intégration des vues subjectives et objectives par le moyen de test, bien qu'elle trouve un terrain propice dans la psychologie, il est très difficile de comprendre comment elle pourra prendre place dans le domaine de la sociologie: il est à peu près impossible de faire des expériences dans l'histoire chez les peuples parmi lesquels nous ne vivons pas, même dans les grands événements cycliques qui dépassent la vie individuelle. Et de plus, il n'est pas possible de répéter ces expériences indéfiniment, et sous des conditions déterminées. Dans les situations pareilles, quand l'expérience reste non répétée et unique, alors il nous paraît obligatoire de recourir à l'introspection préconisée par Dilthey.

Dilthey, répond ici à l'objection très connue de Windelband, élevé contre la conception de Geisteswissenschaften: selon ce dernier la méthode de la psychologie ne diffère pas de celle des sciences de la nature, si cet argument avait été considéré comme juste-

selon Dilthey, il ne pourrait pas être employé contre la distinction des sciences naturelles et des sciences morales. Car le sujet dont il traite, serait directement la conscience. Sinon, une psychologie quelconque ne serait jamais possible. C'est ainsi qu'elle sera distincte des sciences naturelles en les confrontant avec le monde intérieur; et, elle représenterait un monde entièrement différent de lui. Mais une psychologie, au sens vrai du mot, selon Dilthey, n'a été jamais étudié par la méthode des sciences naturelles.

Windelband, voulait mettre une autre classification basée sur le caractère formel des fins dans la connaissance, ou bien de la distinction des sciences en naturelles et en morales, laquelle provient de la différence de contenu: les unes cherchent les lois générales, les autres les événements historiques particuliers. Les sciences naturelles et la psychologie appartenaient au premier groupe et les autres au second. Selon Dilthey, le caractère de particularité des sciences morales provenait de la combinaison du général et de l'individuel; c'est ce qui les caractérise et les rapproche de notre conception des valeurs, et, il nous semble surtout qu'il serait le point de départ aux études psycho-sociales. Ces sciences cherchent les relations de causalité qui seront les conditions de particularité des familles et des types de la vie historique.

Il nous semble que le philosophe allemand, après avoir distingué catégoriquement ces deux règnes de sciences au point de vue de la méthode et du sujet pour défendre sa doctrine philosophique contre les attaques des naturalistes, cherchait les formes intermédiaires entre les deux courants, et passait graduellement de l'un à l'autre. Ainsi, son successeur Max Weber, pour rattacher la sociologie aux sciences naturelles, recourt à une certaine conception probabiliste.

Ces tentatives de conciliation qui apparaissent chez l'initiateur de l'école, nous prouvent que l'admission de ces conceptions différentes sera sinon impossible, du moins très difficile. Si les faits moraux doivent leur droit de cité aux conditions naturelles, au moins en ce qui concerne à la partie à laquelle elles sont attachées, alors ils dépendraient de ces conditions. Mais, celles-ci, où commencent-elles et où finissent-elles? Jusqu'à quel points sont-elles actives? Si le climat, la nourriture, la densité de la population, le milieu morphologique, etc... préparent les faits moraux, comment peut-

on les déterminer? Comment pouvons-nous délimiter le champ du milieu, et l'influence des faits moraux autonomes?

D'autre part, comment pouvons-nous étendre notre compréhension qui n'est autre chose que l'expérience vécue aux êtres humains, même aux autres êtres animés? Si cela est possible, c'est parce que les êtres humains possèdent des moyens d'expression semblables, et cela revient à dire que nous n'avons la connaissance des êtres spirituels dépassant notre conscience que par le moyen d'interprétation, et que la connaissance immédiate n'est consacrée qu'à notre conscience individuelle. Car, notre connaissance des êtres humains ou même des êtres animés par le moyen d'interprétation n'est pas une connaissance véritable. La philosophie de Dilthey tombe forcément, en dernière instance, dans le solipscisme, c'est-à-dire dans un subjectivisme individuel renfermé sur soi-même. Et, par conséquent, nous n'aurons jamais le droit de soutenir l'existence sous quelque forme que ce soit, un être spirituel transcendantal. Pour que nous comprenions l'existence d'autrui, les penseurs comme Lipps ou Windelband proposent une méthode qui ne nous paraît pas incontestable: cette méthode ne consiste qu'à pénétrer dans l'âme d'autrui ou bien d'y vivre (*Einfühlen*). Pour comprendre l'âme d'un primitif, d'un chinois, d'un Egyptien antique, ils prétendent qu'il faut s'assimiler leur mentalité, vivre et sentir comme eux.

En effet, si quelqu'un voyage dans un pays étranger, d'abord il se sent abandonné pour quelque temps; tous les actes, toutes les paroles dans ce pays lui paraissent incompréhensibles. Seulement, quand il s'y sent initié, c'est-à-dire, quand il a commencé de vivre comme eux, il peut pénétrer leur mentalité. Mais, cette compréhension n'est guère possible en soi, et n'est pas à même de pénétrer un autre monde de signification (*Geist*), mais elle ne fait que trouver les caractères communs avec les nôtres. Autrement dit, s'il n'y avait pas de similitudes fondamentales entre les hommes au point de vue de leur manière de sentir, de penser et d'agir, ils ne pourraient jamais se comprendre et s'interpénétrer.

Si l'on prend la conscience comme le caractère essentiel de la distinction entre les sciences naturelles et les sciences morales, il ne nous restera, en dernière analyse, que le moyen de placer les sciences naturelles, dans la catégorie des autres. Comment peut-on

comprendre, sans faire l'expérience en nous même, qu'un être animé a des sensations, ou bien des réflexes? En somme comprendre, c'est voir de l'angle de conscience l'ensemble des faits naturels. Les phénomènes physiques et chimiques, même les relations mathématiques ne sont ils pas compris par nous? Ce mot a de signification quand il s'agit notre expérience personnelle; quand il exprime que nous les vivons en nous-même. Mais, il perd toute sa signification quand on entreprend de fonder, pour ainsi dire, un groupe de sciences distinctes. Nous devons chercher de la même manière, des relations constantes à partir des quantités mathématiques jusqu' aux phénomènes' biologiques et psychiques. Ces relations peuvent être changées des principes d'identité et de causalité les plus certaines jusqu'à la probabilité la moins constante; elles peuvent appartenir à la matière, à la vie, à la conscience ou à l'esprit; mais, en tout cas, nous ne pouvons jamais renoncer de chercher certaines relations entre les phénomènes naturelles, et nous les dénommons les tentatives de descriptions et d'explications de la nature.

Alors, la science, bien qu'elle soit matérielle ou spirituelle, ne peut pas se passer de la description ni de l'explication. Quant aux attitudes comme sentir, vivre et comprendre, bien qu'ils ont, précisément, une valeur considérable au point de vue de la relation de l'homme avec la nature, nous n'avons pas, cependant, le droit de leur donner le nom de science: il est certain que la vie humaine a des comportements très louables comme l'art, le mysticisme ou l'action. Mais nous ne pouvons pas mêler ceux-ci, sous quelques formes que ce soit, avec les sciences, ou bien nous ne pouvons jamais considérer comme une méthode d'une discipline scientifique distincte. Si la science est possible elle aurait le droit de cité que par la description et l'explication dans l'ordre de la nature humaine, elle a comme elle avait le droit dans celui des êtres animés et inanimés. Si ceci n'était pas possible, alors elle serait beaucoup plus raisonnable de désespérer de la science à l'égard d'une partie de la nature. De ce point de vue, il nous paraît admissible l'attaque contre le déterminisme de certains philosophes spiritualistes dans la sphère humaine, et leur conviction sur l'impossibilité de fonder les sciences morales nous paraît plus conséquente(\*).

(\*) Dans les oeuvres de Claude Bernard, le fondateur de la médecine expérimentale cette conception de la science trouve son représentant le plus éminent.

Aujourd'hui la subsistance de quelques partisans de ce dualisme bizarre de Dilthey parmi les savants et les philosophes n'est compréhensible que par sa réaction provoquée par les exagérations du positivisme et de son application dangereuse. En effet, ce penseur qui prétend que la sociologie et la philosophie de l'histoire sont des sciences *erronées*, se trouve dans une position d'interprétation entre le solipisme et l'idéalisme absolu. Si nous passons en revue ses textes, nous devinons que la sociologie dont il parle n'est autre chose que celle d'Aug. Comte et de H. Spencer, et la philosophie de l'histoire, aussi, celle de Hegel ou de Marx, et par suite, qu'il étend démesurément ses critiques consacrées à un champ restreint à toutes les sociologies et les philosophies de l'histoire. D'autre part, il est condamné à une erreur essentielle de confondre les recherches philosophiques basées sur les données immédiates de la conscience avec les sciences normatives qui paraissent immuables et se considèrent comme exempts de la critique philosophique.

La différence entre «expliquer» et «comprendre» a été déjà exprimée par certains philosophes par *vivre* et *penser* (Erlebniss und Denken), par percevoir de l'extérieur et sentir de l'intérieur, etc.. Chez le premier, les objets sont enregistrés par la logique et par les mathématiques; chez le second, l'expérience vécue est perçue par une intuition plutôt artistique. Etudier les données immédiates de la conscience avant les soumettre à l'analyse logique et mathématique, fondera en ce sens non pas le sujet d'une science ou d'une sorte de science, mais de la philosophie en général. Pour que nous pouvions appliquer l'analyse logique aux faits déjà cités, il faut que nous les percevions comme les données immédiates chez nous-même, ou bien comme l'essence (*Wesenschau*) selon l'expression de quelques philosophes allemands. Même, en ce sens, il nous faut considérer la philosophie comme la connaissance de principe (*prima philosophia*) qui précède toute la pensée scientifique et qui sert de base.

Autrement dit, au lieu de distinguer les sciences en deux catégories strictement différentes, ce serait plus raisonnable de délimiter la science et la philosophie, et d'appuyer la première sur la seconde. Sinon, une série des propositions analytiques illimitées resterait comme la tautologie sans fondement, ou bien une telle série

arriverait implicitement à une certaine théorie de la connaissance. Est ce qu'il est possible laisser de côté la connaissance philosophique principielle dans une étude scientifique, même sous forme de positivisme ou de logicisme? Admettre la suprématie de la science, comme disait Aristote, n'est-elle pas autre chose qu'une manière de philosopher? De même, récemment, nous sommes en présence de quelques auteurs français qui cherchent au fond du positivisme certaines intuitions philosophiques. C'est une question qui mériterait d'être examinée de plus près.

Aujourd'hui, ceux qui sentent le plus ce besoin de se rattacher à la tradition cartésienne, ce sont les premiers phénoménologues, surtout Husserl. Celui-ci, différent de ses successeurs métaphysiciens, cherche une base philosophique à la connaissance humaine: la description phénoménologique, c'est-à-dire la recherche des essences phénoménales avant toute chose, seraient d'après lui la base de toute la connaissance humaine.

Mais, ces phénomènes de la conscience, ne peut-on pas percevoir simultanément ou consécutivement, de deux manières différentes? a) par la réflexion sur les données de la conscience que le cartésianisme et le biranisme avaient essayés déjà, et récemment par Husserl qui l'essaie dans un sens nouveau; b) ou bien, par l'étude objective et analytique des mêmes données de la conscience non pas comme vécues, mais comme perçues. La premier n'est précisément que l'objet de l'anthropologie philosophique, tandis que le second est l'objet des sciences humaines.

Les données de la conscience sont les données ontologiques, au sens qu'ils existent dans le monde. D'où, cette existence, inséparable du corps, en d'autres termes, cette dualité de sujet objet se transforme en répétitions, identifications et virtualisations, et par suite, elle s'objective par les résistances des choses, des corps et des autrui; en tant qu'elles existent et qu'elles subsistent en objet, elles deviennent les normes, les systèmes de fins et de moyens, les moeurs et les coutumes. De l'autre, la conscience actuelle instantanée, et pour se retrouver et se consolider s'élance vers ses états vécus et non répétés, s'efforce d'intégrer son imperfection par les vestiges qui viennent de se perdre; et, pour ainsi dire, elle se recueille et se construit. C'est ainsi qu'elle fait une certaine retro-spection et projection pour trouver son soi et autrui. De ce double

effort successif de la conscience actuelle vers le monde et vers son passé par les répétitions, par la reconstitution de ses états vécus, elle produit à la fois la société et l'individu.

De la méditation sur les données immédiates du devenir de ce processus, ou bien de la réflexion de la conscience sur elle-même, naît la philosophie des valeurs, en même que la philosophie anthropologique. Mais, sur ce, nous pouvons entrer de bonne heure à étudier le même processus en nous-même et en autrui comme les faits objectifs de la nature. En ce cas là, on peut légitimement prétendre qu'il est juste appliquer aux faits humains la méthode inductive, les procédés de monographie, de test et d'enquête comme s'ils étaient dans un domaine naturel. Quand il s'agit d'étudier d'une manière objective la première de ces séries qui se limitent et qui s'excluent mutuellement, nous sommes devant la sociologie, et quand nous entreprenons à la seconde, nous sommes en train de fonder la psychologie. Mais les deux sciences, sont en réalité deux aspects du processus de la conciençiation, deux côtés différentes de la même activité, qu'ils s'excluent et se complètent en même temps.

Il est évident que l'étude logique des sciences devrait être basée sur une étude philosophique préalable (antérieure), et nous ne pourrions jamais se contenter avec les faits observés de d'extérieur sans considérer leur étude ontologique, leur genèse commune, bref leur nature humaine qui nous donnera peut-être la clef des contradictions entre ces deux aspects étudiés depuis des siècles au point de vue approximative et pratique.

C'est ainsi, je crois, que nous sommes arrivés sur le champ de la genèse des sciences humaines: d'abord l'étude des actes humains ambivalents préformés, qui sont déjà loin d'être séparé en acte social et en acte individuel; ce sera plutôt une étude scientifique préliminaire des actes psychosociaux. Enfin, ce seront les recherches sur les actes clairs et distincts, séparés en deux perspectives dont l'une nous donnera la sociologie, l'autre la psychologie.

Expliquer les faits moraux, c'est chercher toujours des relations, c'est à dire des lois; mais une telle recherche n'est jamais consacré aux lois causales. Depuis les révolutions récentes dans la micro-physique moderne l'idée de probabilité vient de succéder à celle du déterminisme strict. C'est pour cela que nous sommes dans une situation aussi loin du déterminisme que de la liberté sans bornes.

L'indétermination des phénomènes physiques semblent dépassés par les probabilités statistiques. La science psycho-biologique vient de trouver une application féconde de cette nouvelle conception dans les recherches génétiques. Aujourd'hui, c'est le tour des sciences psycho-sociales de profiter des schèmes des probabilités. Cependant ici, nous n'avons ni le temps ni le lieu pour les exposer. Seulement, nous nous contenterons de dire que les sciences psycho-sociales chercheront d'abord les répercussions, c'est-à-dire les relations constantes entre les faits particuliers, puis les variations concomitantes, enfin, les séries convergentes pour atteindre aux fréquences des phénomènes. Toutes ces applications de la méthode ne demandent-elles pas une étude méthodologique sur les sciences humaines?

Ce processus de la conscienciation vers deux sens opposés, autrement dit, la constitution de l'existence humaine avait tiré d'abord l'attention sur lui dès l'aurore de la pensée grecque. L'alternante et double activité de la conscience ne pouvant pas être compris à la fois et de même coup, l'éclaircissement du premier obscurcissait l'autre, le déclenchement de l'un aboutissait à la négation de l'autre: toutes les tentatives pour l'étude objective de la conscience devaient condamnées rester unilatérale. Ces tentatives ayant toujours comme but la pratique, mais non pas la philosophie, les savants n'ont jamais entrepris d'étudier la conscience avec ses contrastes et ses complémentarités d'une manière dialectique; et d'ailleurs, leurs intérêts pratiques les forçaient de les mettre dans un système logique exprimé comme une théorie scientifique. Un tel système verra les actes humains ou bien en société qui n'est que les répétitions, les normes, les coutumes, et le passé appartenant à Nous; et par conséquent seront formées les études qui précèdent à la sociologie, comme l'histoire, la morale, l'économie politique, l'esthétique, etc... Ou bien, le système logique verra les actes humains comme la formation des personnalités (axiologiques), la naissance du monde intérieur, et dans ces recherches le mysticisme, l'examen de conscience, les «mémoires», le roman, enfin, la psychologie introspective cultiveront le terrain de la psychologie scientifique.

Toutes ces initiations, parmi lesquelles nul n'a guère encore une connaissance exacte, se systématisèrent prématurément, et par les exagérations du positivisme se prétendirent être les domaines de

deux sciences indépendantes et entièrement distinctes: ainsi, la sociologie d'une part, en ne donnant aucune place aux individualités dans son schème logique basé sur les rapports sociaux va jusqu'à nier la psychologie; de même, la psychologie d'autre part, par son cadre schématique sur les sujets ou les «Moi» réduit les structures sociales à son propre domaine, et pour ainsi dire elle va jusqu'à nier l'existence de la sociologie.

La dualité de l'âme et du corps dans laquelle les religions voient la source du bien et du mal, avait trouvé chez Descartes son défenseur le plus intelligent sous forme de la dualité de conscience et de matière. Après lui, comme nous avons exposé, Ampère, Kant, Aug. Comte, Dilthey et les autres ont gardé la conviction du dualisme irréductible sous des formes diverses. Nous avons signalé aussi que ces penseurs n'arrivent jamais expliquer l'être total qu'est l'homme, ils empêchaient même la compréhension de cette existence concrète et immédiate, puisqu'ils vont jusqu'à diviser cette totalité concrète par des voies différentes. Cependant, en considérant l'intégrité de l'homme qu'on divise abstraitement en corporel et spirituel, nous pouvons l'étudier d'une part dans ses liens avec les autres êtres humains, d'autre part en considérant son action même dans les dites relations.

De là, peut surgir les perspectives scientifiques dépendantes de la sociologie et de la psychologie. Il ne faut guère oublier qu'une telle étude ne sera légitime qu'en partant de la recherche philosophique sur la totalité de l'homme et que les études scientifiques sur les divers aspects humains devront conséquemment dériver de celle-ci, mais non pas de la composition de ces abstractions artificielles des sciences qui avaient entièrement ignoré la totalité de l'être humain.

La conception cartésienne de l'homme qui voit le corps et l'âme comme deux êtres distincts, a cet inconvénient que le corps étant matériel, serait soumis à un déterminisme absolu, et l'âme étant spirituelle, exclura tout déterminisme(1). Mais une âme rattachée au corps, enracinée au monde psycho-biologique nous permettra de trouver un champ d'application pour les lois moins rigides, exprimées dans les cadres de plus en plus larges.

Vers les dernières années, la transformation de la dispute doc-

(1) Dr. H. M. Fay. Le développement du sens moral chez l'enfant, p. 6, 1948.

trinaire en un champ de bataille de deux camps opposés, venait de ce qu'elles ne reposaient pas dans leur principes sur un fondement philosophique bien établi. Les deux sciences, à cause de l'intérêt pratique dont ils sont animés à la fois au premier plan, mutilaient la réalité humaine, n'y voyaient pas deux côtés complémentaires, c'est à dire cette essence originelle de l'être humain avant toute analyse logique. Si par une certaine théorie de la valeur nous pouvons descendre jusqu'aux racines d'une telle analyse, nous pouvons faire l'étude légitime de chaque aspect de cette activité humaine qui s'excluent et se complètent, et qui par ce caractère même elle deviendrait inexplicable, ou bien ceci revient à même, qu'elle resterait telle qu'elle est si nous n'y avons pas appliqué une certaine dialectique hors des cadres logiques(\*). Cependant, nous devons considérer chacun de ces aspects non pas comme la seule vérité humaine, mais comme une partie de l'ensemble dont l'étude entière n'est possible que par l'intégration par l'autre. Ainsi, commenceront les systématisations logiques dans l'histoire; l'étude scientifique totale de l'être humain sera possible par une certaine investigation simultanée de ces aspects, c'est à dire par la science psycho - sociale.

L'être psycho - biologique nous apparaît dans toutes ses activités comme un être doué de conscience. Mais cette conscience n'est pas encore l'être (corporel et spirituel) de l'homme - ce n'est pas le commencement ni du monde de la connaissance ni du monde de l'Amour et des valeurs. Le premier caractère qui distingue l'homme de l'animal, c'est la construction de l'objet et du sujet depuis la sensation, d'acquérir les connaissances internes et externes par ce double opération analytique. Le second caractère, qui n'est pas moins important, c'est l'aspiration de l'homme à réunir ces deux êtres analytiques, et pour ainsi dire, à créer les valeurs par son attachement à la nature et aux autres êtres humains avec le besoin, le désir et l'Amour.

La constitution d'une science psycho - sociale à double face dans la sphère des valeurs, peut - on comparer de loin à la constitution de la physico - chimie (ou bien plutôt à la chimie - physique) dans le monde matériel, à la morpho - biologie (aux tropismes) dans le monde végétal, enfin, à la psycho - biologie dans le monde animal.

---

(\*) Comme l'irrationalisme de N. Hartmann.

La première de ces sciences qui n'avaient pas une longue histoire, était constituée par Mme Curie, la seconde par H. de Vries, le troisième par Cuénot, Uxkühl, Ruyer, etc... De même la science psycho - sociale est en voie de formation par les soins de Cooley, de Murphy, d'Allport, de Mead, etc..

L'élaboration d'une science psycho - sociale avait été entreprise à plusieurs endroits du monde sans avoir connaissance l'une de l'autre. Quelques savants de l'école de Le Play, sans entrer dans l'analyse philosophique, donnèrent par le seul moyen d'être fidèle à leur méthode, quelques modèles pour les études psychosociales. P. ex. J. Bailhache dans "Un type d'ouvrier anarchiste", P. de Roussiers, dans "la formation de l'élite dans la société moderne" ou bien dans "la formation du type de la Renaissance,, etc... Car, cette école, au lieu de commencer par la distinction, ou la prétention de la suprématie de l'un des facteurs sociaux, ont constaté les faits divers appartenant à la sphère humaine, et ils ont essayé d'éclaircir les corrélations entre eux. A cette occasion, nous devons citer que les adeptes de l'école donnèrent une importance de premier ordre aux répercussions entre les domaines des sciences particulières humaines. Par exemple, l'influence du régime agraire et aquatique sur la vie économique, l'influence des croyances religieuses sur la structure juridique, de la structure juridique sur l'état économique etc... Depuis un siècle, l'école de la science sociale qui applique effectivement cette méthode de répercussion et qui, par suite, prend l'homme psycho - social avec ses conditions naturelles, n'étant pas assez bien connu malheureusement dans les publications et dans l'enseignement universitaire, n'a pas pu faire progresser ce domaine si riche, devenu le sujet des vaines discussions entre le comtiens et Dilthey. Seulement, dans ces derniers temps, les savants de "psycho-sociale" d'une part, les sociologues d'autre part commencèrent d'estimer ces chercheurs modestes. Même, malgré certaines divergences dans leur point de vue, l'Institut sociologique de Londres avait montré son intérêt particulier à la méthode monographique, en prenant le titre de "Le Play House".

E. Durkheim, bien qu'il s'éloigne de cette école par sa théorie de la conscience collective et de la contrainte sociale, remarque quelquefois l'artificialité de l'étude de l'individu et de la société d'une manière distincte; mais, c'est dommage qu'il n'a pas approfondi cet-

te idée fondamentale. René Maunier aussi, insista sur ce point en se rapprochant de la science sociale, en caractérisant l'individu par la particularité, la société par la répétition, il les définissait comme deux aspects d'une réalité unique.

\*

\*\*

La chimie-physique a pris la forme la plus large d'une science s'appartenant au monde matériel, dans laquelle les lois physiques avec la collaboration des ondes et des corpuscules, les lois chimiques avec la structure de l'atome y trouvent leur légitimité. Une science pareille, au lieu de nier la chimie et la physique sert à les rendre plus intelligible et plus pratique.

La morpho - biologie qui commence par l'étude des plantes, le premier stade dans le monde des êtres animés, tout en profitant des lois physico - chimiques, les dépasse dans une large mesure que les formes des tropismes dépendent partiellement de ces lois, les mouvements des plantes ne peuvent pas être réduits aux réactions mécaniques: car les plantes ont un intervalle, appartenant à l'organisation qui les sépare du milieu physique, à laquelle nous appelons "le milieu intérieur" de la plante entre l'action et la réaction. A mesure que l'intervalle s'élargit, et la relation entre le tout et ses parties se complique, la plante évolue. Cela veut dire que la loi naturelle doit être exercée d'une manière plus ou moins variable. Les phases de la vie que nous appelons la nutrition, la reproduction, le perfectionnement, la décomposition et la destruction, déterminent la nature de cette sphère nouvelle qui est entièrement distincte de la matière.

Quoique les réussites dans la fabrication de la matière artificielle ont enhardie les physico-chimistes pour pénétrer au secret de la vie, il ne faut pas oublier que les merveilles de la chimie-physique n'ont dépassé jamais la limite des propriétés matérielles et on ne voit aucun indice pour abolir le bond de la nature. Les savants comme Lakhovsky, en développant la corrélation entre les vitamines et les raies spectrales, ont exposé que toute la fréquence ondulatoire électromagnétique correspond à une certaine vitamine: ainsi, ils ont intervenu à l'activité vitale en faisant passer un circuit électrique autour d'une plante et produisant une hypertrophie, ou bien en la guérissant par un autre courant électrique, s'encourageant de

chercher toutes les propriétés des vitamines dans les ondes électromagnétiques, ils alléguèrent que la vie n'est qu'un certain degré de densité de ces ondes. De même, les philosophes de cette tendance, en l'étendant à la sphère de la conscience humaine osèrent jusqu'à dire que la connaissance même n'est autre chose que l'activité d'une cellule photo-électrique. Laissant les fantaisies à part, on ne peut pas prétendre que ces recherches sont dépourvues de certaines valeurs. En effet, tous les éléments qui entrent dans la composition vitale peuvent, pour ainsi dire, ou la vivifier, ou bien la dégrader. Mais ça ne veut pas dire que la vie, même dans la forme la plus élémentaire, n'est que leur composition ou bien leur degré plus évolué. De même qu'on n'a jamais avancé dans la tentative de la fabrication, l'organisation vitale n'a pas pu composer quelques unes de ses propriétés infirmes. Le progrès dans le domaine des colloïdes qui est la partie la plus proche de la chimie organique de la biologie est entièrement inapte à supprimer la barrière entre la chimie et la cytologie.

À l'égard de ces phénomènes, il est possible que la prétendue "unité dans la science" agisse seulement par une confiance aride de soi-même, par une croyance du déterminisme fanatique. Car, il est bien connu que ce principe appartenant à la base des faits physiques rencontre beaucoup de difficultés en pratique, même qu'il se retire en laissant sa place à des procédés comme la probabilité, la dialectique, la contingence, etc... Alors, comment nous pouvons nous abandonner à un rêve par la confiance vaniteuse que nous avons de réduire la vie aux lois physico-chimiques?

La psycho-biologie aussi, procède en s'appuyant sur le fondement commun et originaire des phénomènes de la conscience de la vie, en considérant que les êtres vivants qui s'attachent à leur milieu par les propriétés de se mouvoir, de se protéger contre le danger, et d'attaquer son gibier, même dans leur forme la plus élémentaire, consistent en un pouvoir de contrôle, c'est à dire en une certaine conscience.

La propriété essentielle qui sépare l'animal de la plante — même chez les protozoaires comme les amibes — est la preuve de l'existence d'un tel contrôle. De ce point de vue, l'animal ne reste pas attaché à son milieu d'une manière passive, mais elle possède les possibilités de prendre position devant les dangers, attaquer son gibier, choisir

sa femelle, son nid ou son aliment; la plante est dépourvue entièrement de ces dispositions.

Ce pouvoir de contrôle n'étant qu'à l'état non localisé chez les animaux primitifs, chez ceux qui sont développés par la naissance du système nerveux. devient graduellement une fonction distincte et par suite un centre véritable. Chez les animaux primitifs ou compliqués, la contagion de la sensation dans tout organisme sous la forme de la souffrance faite par piqure à un point déterminé nous démontre bien que le contrôle est dans le tout, en même temps que dans les parties. En d'autres termes, selon que la douleur étant à la tête, au pied, ou au bras, l'"âme" est pour ainsi dire, concentrée sur ce point. L'anima, dont Aristote avait déjà parlé dans sa psychologie est cette puissance de contrôle qui organise toutes les activités de l'animal, qui le protège contre les attaques, qui le pousse aux attaques, l'apporte à prendre position contre le risque du changement du milieu, bref, celle qui le délivre d'être une simple continuation du milieu et qui l'oblige d'utiliser son potentiel devant les changements perpétuels de l'ambiance, autrement dit, celle qui lui donne une certaine "mémoire biologique" (Eugénio Rignano). La cause de notre dénomination "psychique" sans aucune crainte de tomber dans l'anthropomorphisme vient de ce qu'il n'y pas de différence entre ces propriétés de la vie des hommes et celles des animaux au point de vue du comportement. Notre article n'étant pas suffisant pour donner assez de détails sur ce point nous ne contenterons ici seulement de dire que la science qui étudie la réalité commune entre les hommes et les animaux n'est pas la biopsychologie, mais au contraire, la psycho-biologie. Vers la fin du siècle passé, l'idée essentielle de ceux qui voulaient éclaircir ce domaine était celle du mécanisme qui était le sujet des critiques un peu exagéré mais véridique de Bergson et les autres, et qui voulait déduire les faits psychiques de la biologie, celle-ci de la physico-chimie.

Les inconvénients fondamentaux d'une vue pareille sont la négation des différences de nature entre la plante, l'animal et l'homme, et ne peuvent être exprimés dans tous les degrés de la réalité, comme la considération des doubles caractères complémentaires et opposés; elle ne pouvait souffrir que ceux-ci se systématisent: par exemple en adaptation et en nutrition chez la plante, en instinct

et reproduction chez l'animal, ou bien selon l'expression de la philosophie antique en "unité dans la pluralité". C'est pour cela que Lœb n'a pas pu dénouer le mystère de la reproduction des oursins, H. Driesch l'a attribué en vain à la finalité selon laquelle chaque partie contient de tout, et justement vers ces dernières années Jordan (d'Utrecht) veut expliquer par l'actualisation d'une partie de potentiel de chaque élément, et par la destruction des autres. Ainsi il en résulte par le procédé expliqué la différenciation organique des vivants, aussi bien la naissance d'un tout nouveau de chaque partie après leur désintégration. Cependant il nous faut remarquer que l'explication de Jordan est vraie seulement pour les animaux rudimentaires.

Puisqu'à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des animaux, le système nerveux tend à concentrer la fonction de contrôle, le rapport entre les parties et le tout se consolide, et la dissolution du tout rend impossible les parties de faire subsister l'organisme. Mais, l'organisme, pendant cette progression répare ce qu'il avait déjà perdu. Car, chez les animaux complexes l'irréparabilité de la dissection rend nécessaire l'aboutissement de la vie à la mort, et celui-ci augmente la conscience du danger, et par conséquent crée la conscience du groupe qui doit la protéger. Cette situation signifie, d'autre part, que la relation organique entre le tout et les parties s'intensifient, et les fonctions qui dépendent du contrôle se concentrent de plus en plus; c'est ainsi que devient possible l'explication psycho - biologique de animal.

Comme la marche nouvelle de la science mit fin aux vains efforts de la physiologie mécaniste pour réduire la conscience à ses corollaires biologiques, dissipa en même temps les conceptions déjà connues de nous et *d'anima* depuis les antiquités qui seront surajoutés à la matière comme un principe supérieur et qui conduiront à une explication extra - scientifique. Les recherches psycho - biologiques sont d'accord avec la théorie de la structure (*Gestalt*), avec les études génétiques de notre temps, enfin avec les expériences biologiques de Jordon. Ainsi, dans un laboratoire moderne de conception large, elles prendront leur place d'abord en physiologie et en anatomie qui continueront travailler avec leur vitesse acquise, et puis la psychologie et la sociologie animales: ces deux courants se

développeront plus facilement, à condition de prendre leur racine d'une source commune.

Aujourd'hui même, laissant de côté ses thèses trop généralisantes, la psychologie animale de Pavlov nous en donne un exemple typique. Les observations sur les réflexes conditionnels, paraît avoir une puissance de rapprochement des hommes avec les animaux supérieurs. Mais il ne faut pas oublier que ce monde de réflexe doit être distingué du simple attachement au milieu et des réactions mécaniques, et que ces réflexes ne sont concevables que par la relation du tout au partie chez l'organisme-contrôleur, et ils sont des faits psycho-biologiques d'ordre supérieur.

Les expériences de la mémoire organique et du centre de contrôle des animaux préparent un terrain convenable pour la formation d'une physiologie plus forte et d'une psychologie plus profonde d'autrefois. Ainsi entendu, les sciences des aspects qui se développent de deux ailes de cette science centrale, au lieu d'être exclusives aux animaux, ou bien aux hommes, chacune à son tour a une sphère très vaste qui rapproche l'homme à l'animal, même à la plante.

Comme la psycho-biologie étudie les activités vitales douées de contrôle, la science psycho-sociale, ou bien par un mot récemment usité, l'axiologie scientifique étudie la vie morale ou le monde des valeurs. Nous sommes envers un nouveau degré de l'être. Nous l'appelons, pour ne pas chercher un autre, le rang de l'existence humaine. Celui-ci, dont les mystiques appellent "jeté au monde des épreuves"(\*) et les phénoménologues "l'être jeté au monde" nous intéresse ici seulement au point de vue de l'application des procédés scientifiques. Cette existence dans l'être avec ses contrastes et ses complémentarités, révèle les répétitions, les virtualisations (c'est à dire les normes et les moeurs) par son choc aux choses et aux autres êtres humains, se crée lui-même par son recueillement et nous donne par suite la clef de la société et de l'individu.

Ici, paraît la différence énorme entre l'homme et l'animal: celle-là ne peut naître ni de l'évolution des instincts, ni de la complication de l'intelligence, ni même par conséquent de son pouvoir de fabriquer l'outil. Il ne s'agit pas en toutes ces matières

(\*) P. ex. Halladj Mansour.

une différence de nature, mais seulement de degré. La différence énorme entre les deux grades de la nature surgit après la formation de la langue symbolique et du monde de signification. L'homme virtualise d'abord son objet par ses répétitions, vide le contenu et le transforme en idée; puis, il prend son sujet comme un objet, il tourne son regard à soi-même et il crée sa vie intérieure. Et surtout par la poussée des besoins, il cherche l'au-delà de ses objets construits, ou bien des données de la conscience. C'est ainsi qu'il tend vers l'objet absent de son besoin, il crée le monde des valeurs qui le distingue par nature de l'animal.

En commençant par l'ambiance des plaisirs et des tendances pré-axiologiques, il construit les valeurs vitales, économiques, esthétiques, morales, juridiques et intellectuelles, et pour ainsi dire, les institutions qui les correspondent. Voilà la genèse de la vie sociale. En effet, l'enfant né, se trouve dans un tel milieu social. Mais il ne faut pas oublier que tout enfant doit créer ce milieu, ajouter quelque chose à ce qui était déjà créé. La définition de la société de Durkheim, est insuffisante parce qu'elle voit non pas le monde des valeurs qui se crée, mais les normes préformés et les résultats d'évaluations transformées en moeurs.

Mais, si l'on poursuit l'acte d'évaluation au cours des générations, alors on peut s'arrêter devant les produits qui ne sont que la socialisation objective; et l'on peut dire que les normes et les moeurs préformés ont une certaine contrainte sur la génération prochaine. De même, comme nous avons déjà parlé, il s'ensuit que les sociologies de Durkheim et de Tarde qu'on croit se contredire, ne sont en vérité, que deux point de vue de la même réalité.

La méthode que nous suivons ici, insistons à cette occasion, est loin de ce naturalisme selon lequel on veut extraire toutes les propriétés humaines de la vie animale, de même qu'elle est loin de la conception métaphysique qui prétend que l'homme, au point de vue de sa vie morale, ne pourra jamais être la sujet d'aucune science, et enfin de la tendance des sciences morales qui allègue la méthode contraire à celle des sciences naturelles.

Puisqu'il est possible étudier scientifiquement les sujets psychobiologiques après les soumettre à l'analyse philosophique, de même il est possible aussi appliquer les tests et les enquêtes après la réflexion philosophique sur soi-même, le créateur de la connaissance

et des valeurs, et par suite expliquer sa nature et ses caractères. La science psycho - sociale de l'homme qui éclaircira le monde de l'esprit ,doué de puissance de croire, de choisir, de se recueillir à son passé, de faire la perspective pour son avenir, de prendre les choses et soi-même comme un objet; et la sociologie qui étudie les systèmes objectives qui naissent de toutes ces puissances, la psychologie qui les approfondit chez les sujets particuliers, ont censés d'être scientifique exactement et du même degré comme la psycho-biologie avec leur branches ramifiantes.

Mais il faut remarquer que les sciences ainsi constituées atteignent à des fins tout à fait distinctes des voies erronnées qui supposent que la conscience n'existe pas, comme il est arrivé dans les école physicalistes et behavioristes, au crépuscule du siècle passé. Aussi, nous pouvons ajouter que la science actuelle paraît beaucoup plus féconde que les précédentes.

Une science pareille a la puissance d'abolir l'antinomie d'individu-société. Dans les actes de conscience d'exister, l'individu et la société ne sont que des aspects: l'homme doit être considéré comme une espèce de devenir différent des autres degrés du monde.

Il nous semble que la philosophie dirigeant la science, est passé depuis l'antiquité de trois étapes: 1) le réalisme naif, 2) le criticisme, 3) enfin, le génétisme. La science du siècle passé, en dépit des réflexions profondes des philosophes était encore sous l'influence du réalisme naïf des Grecs. Tandis que le courant des "sciences morales" s'inspirant de Kant, avança dans l'étape criticiste. Les penseurs crurent arriver à la barrière de l'explication relativiste, voulaient se contenter pour le monde des valeurs avec la méthode compréhensive. Mais, si nous remplaçons le sens pluraliste de l'explication au sens restreint, le premier verra toujours les nouveaux principes dans chaque degré du monde; et ne s'empressera jamais réduire une nouvelle qualité à ses devanciers. Ainsi entendu, expliquer ne sera pas une arme dangereuse. De la même façon, il y aura la différence entre la matière et la vie, le monde de connaissance et de valeur aussi seront différentes les uns des autres.

Le schéma de probabilité requise pour mesurer les changements dans le champ de la matière, sera insuffisant pour celui de la vie. Par exemple, une échelle de température — à condition d'être basée sur une statistique plus ou moins large — nous permet-

tra de prédire dans un avenir prochain la relation constante entre deux ou trois variables. Ici, la probabilité de surgir un événement inattendu est entièrement petite. Mais le même schéma de probabilité serait insuffisant pour les conditions de déplacement des êtres vivants. Car, le même changement atmosphérique fera des influences différentes sur les diverses structures organiques et produira des résultats inattendus selon le schéma de probabilité ordonné pour la sphère météorologique. Dorénavant, il faudrait construire un autre schéma de probabilité qui rendra compte les conditions plus large pouvant englober, outre la matière, les faits de la vie. Nous pouvons répéter le même procédé pour le milieu psycho-social.

Par suite, de même que l'explication du supérieur par l'inférieur, de même l'inverse est inadmissible, car, les révolutions naturelles nous empêchent de pénétrer leur secret par les mêmes moyens d'investigation, usités dans une couche inférieure. Le changement des schèmes de probabilité nous donnera peut-être la possibilité d'étudier les degrés différents de la nature(\*) .

La philosophie, dans son étape génétique, prend en considération la conscience de soi, ou bien elle prend le devenir de soi-même comme objet de réflexion. Dans cette dernière étape, la science vient de constater la situation et les circonstances, dans lesquelles se trouve une genèse pareille. La science humaine à l'étape génétique, la science psycho-sociale ainsi constituée assure un éclaircissement bien fondé et une explication plus profonde d'une sociologie qui n'a d'autre objet que des phénomènes constants comme les formes, les normes et les mœurs, et d'une psychologie qui ne considère que l'individu distinct. pris simultanément pendant sa formation avec ces cadres sociaux. Ainsi entendu, dans la constitution d'une science, il est nécessaire préalablement que la théorie de la connaissance et de la valeur lui servent de base. Autrement dit, au lieu d'accepter une sociologie et une psychologie qui prétendent expliquer la réalité humaine sans avoir intérêt philosophique et qui croient qu'elles sont susceptibles de résoudre les problèmes de la connaissance et de la valeur, il nous semble que ce sera mieux de recourir à une sorte de science qui pourra englober les précédentes et qui ne considérera jamais exempt du besoin de s'appuyer sur une philosophie huma-

(\*) Dupréel, Les probabilités, ordinales. — La philosophie des valeurs, etc..

ine. Egalement, le problème se pose pour les sciences physicochimiques et psycho-biologiques: lorsqu'elles sont dépourvues d'un fondement philosophique, elles osent facilement généraliser leur hypothèse particulière, elles veulent rendre claire toute la réalité humaine par leur théorie exclusiviste, et par conséquent, elles créent des impasses qui avaient embarrassé beaucoup le premier quart du XXe siècle: tel que le logicisme, le physicalisme, le biologie, le psychologisme, etc...

Cependant quand on prend une attitude opposée, la réflexion dont nous avons déjà parlé donnera la justification à la recherche scientifique, mais ne l'empêchera jamais. Elle nous conduira à constater les situations et les circonstances propres à tout degré de l'être, et nous amène à voir le cheminement ascendant des sciences, à nous exposer comment tout degré était disposé par le précédent, à condition de n'être pas réduit à celui-ci, enfin, à la conception d'une science dialectique qui rend compte les changements qualitatifs - tranchés et les bonds entre les degrés de la nature.

Il y en a des penseurs qui tâchent donner l'explication sociale des catégories de la connaissance. En chef, c'est Durkheim avec son article sur "la sociologie et la théorie de la connaissance" (paru en 1909 dans la revue de Métaphysique et de Morale), et l'introduction de son livre capital intitulé "Les formes élémentaires de la vie religieuse". Selon lui, et selon ses continuateurs L. Lévy - Brühl et René Hubert, l'origine sociale des catégories de la connaissance est explicable par l'identité des représentations religieuses et les idées générales dans les sciences. Une autre forme de la même théorie est soutenue par Simiand, et récemment, s'inspirant de lui, par Zoltowsky. Celui-ci, dans son discours de réception donné à l'Institut sociologique français sous le nom de "la contribution à une théorie de la connaissance expérimentale", en suivant la méthode statistique de Simiand veut rattacher l'intensité de la notion d'espace au rehaussement de la graphique des livres géographiques parus dans les conditions normales, et celle du temps aux graphiques des livres historiques parus dans les conditions dynamiques, comme la guerre et la révolution. Ces tentatives d'explication gnoséologiques nous paraissent superficielles. Car, a) la sociologie, comme la science expérimentale, doit s'appuyer sur les catégories générales de la connaissance, b) cette science est trop neuve et contestable de ne pas éclaircir la nature

des catégories générales, c) les catégories sont les produits de l'action réciproque entre l'homme et son milieu, il n'est jamais suffisant de les exposer par la sociologie. En somme, au lieu de rattacher la genèse de la connaissance à l'étude sociologique, il est plus raisonnable pour justifier la sociologie d'appuyer à une théorie de la connaissance et de la valeur.

\*  
\*\*

C'est ainsi que la chimie - physique et la psycho - biologie rapprochent les sciences, et atteignent jusqu'à constituer les explications dialectiques. De la même façon, la science psycho - sociale aussi, en peu de temps, par les tests de Schanck et de Katz recherche les possibilités de concevoir simultanément les apparences individuelles et collectives, et trouve pour ainsi dire le moyen d'étudier le déroulement des phénomènes bipolaires, réduites jusqu'à présent par la sociologie au groupe, et par la psychologie à l'individu. G. Tarde définissait le fait social par la répétition, R. Maunier le confirma par les termes de "manière de penser ou de sentir", etc... E. Durkheim, en alléguant que tout ce qui est général n'est pas social, tel que les phénomènes contagieuses de rire et de peur, bien qu'ils fussent répétés n'ont pas la propriété d'être social, l'a distingué par le caractère de contrainte. La contrainte doit être quelque chose qui est imposée du dehors, c'est à dire qui existe en dehors et avant l'individu. Tandis que l'acte de la conscience ne consiste que par les choses et par autrui, ou bien l'acte du sujet - objet en tant qu'il est le sujet ayant le besoin et l'objet dont on a besoin - d'abord par les résistances des choses se répète, se généralise, se soumet à la contrainte d'autrui, de "Nous". C'est - à dire, toute évaluation se dirige d'une part à la répétition et à la régularisation, d'autre part avec le contrôle réciproque des autrui ira jusqu'à devenir la contrainte des uns sur les autres, à laquelle nous donnons plutôt le nom de "nous". Par conséquent, les caractères opposés et complémentaires de l'acte d'évaluation (de l'activité totale psycho - sociale) quand elles sont coupées artificiellement par les sociologues et les psychologues, prennent les formes des théories de "répétition" et de "contrainte".

On sait très bien que l'idée essentielle de la science psycho -

sociale américaine est le comportement (behavior). Cette idée part d'une corrélation entre l'organisme et son milieu, il rabaisse le prix de l'organisme, seulement, à un degré de réponse mécanique et passive. Ici, on s'efforce d'expliquer la vie psychique sans recourir à l'idée de conscience. Mais, en réalité, la réponse de l'organisme n'est jamais passive. Il est toujours possible que l'action de l'organisme dirigée vers la nature soit le premier mouvement autant que l'action venant de la nature. Les savants qui se rendent compte le rôle actif d'un complexe psycho-biologique possédant les instincts, les tendances, et les affectivités, ont substitué l'idée de comportement dynamique au lieu de ce comportement mécanique. Mais il était impossible, d'après leur conception, expliquer toute la vie de connaissance et de valeur par une hypothèse de conscience, comme le centre de contrôle. Car, ainsi, on ne comprendrait pas comment passe-t-on des activités psychiques qui n'est qu'une partie du milieu aux activités qui crée le milieu, et qui constitue l'intérieur en mémoire, l'extérieur en perspective - univers; comment les actes de conscience se rattachent - ils à un Moi; et même, avançant de plus, nous pouvons dire comment le "Nous" révèle des relations entre les moi? Par conséquent, si l'on ne remonte pas du monde psycho-biologique au monde des valeurs, des simples actes vitaux renfermés à eux-mêmes aux actes de conscience ouverts au monde ou aux autres, il est impossible d'expliquer le monde psycho-social.

De même le cheminement ascendant du monde matière-énergie au monde psycho-vital n'est pas un passage continu, mais une mutation discontinue de la nature qualitative et nouvelle, de même aussi, le rehaussement du monde psycho-vital vers le monde des valeurs ne se produit jamais par une simple accumulation d'éléments, mais par un changement qualitatif de la nature.

Alors, la science psycho-sociale ne peut être fondée ni sur le behaviorisme mécanique, ni même sur le behaviorisme dynamique. L'un et l'autre sont insoutenables, parce qu'ils interdisent de voir les différences de nature entre les rangs de l'être, et par suite, ils empêchent de comprendre l'ascension dialectique dans la nature. Par conséquent, en dépit du progrès dans la constitution de la science psycho-sociale, le manque qui frappe d'abord aux yeux c'est de ne pas appuyer sur un fondement philosophique précis, et de rester indifférent envers les courants philosophiques de notre temps.

Arrêtons - nous quelques moments sur l'idée que le fondement philosophique de toute la connaissance est la réflexion.

En effet, ceux qui considèrent le fondement philosophique de la connaissance comme superflue, aboutissent en raisonnant sur les données scientifiques à certaines propositions supposées comme "premières"; et, pour ainsi dire, ils affirment tacitement certaine" base "philosophique".

Ou bien, ils laissent les objets de la science comme indépendants sans rattacher à un principe général: alors, cela va sans dire qu'on est contenté de fonder les rapports singuliers et on a renoncé l'explication totale. Il ne nous semble pas que cette vue très modeste pourra subsister; car, chaque science ne se considère jamais comme suffisante sans rattacher sa loi à celle qui est exprimée d'une manière plus rationnelle. Sinon, la fonction des sciences ne serait autre chose que la description et la technique. Enfin, dire que tout se passe comme cela, c'est poser un jugement général sur le degré de perfection des sciences, et ce n'est autre chose que de philosopher.

Ou bien, ils veulent appuyer toutes ses recherches sur une philosophie scientifique et objective: c'est à dire, ils font une analyse logique de toutes les propositions scientifiques. Ils proposent remplacer la philosophie par une sorte de sémantique. Ils disent pour se protéger contre le métaphysique que la première vérité est, en dernière instance, une analyse psycho - linguistique. Même, si des propositions pareilles étaient bien placées dans le cadre des connaissances exactes, à quoi serviront que d'ajouter une science nouvelle aux sciences déjà existantes? Le besoin extrême des sciences n'étant que de trouver un fondement d'évidence, est-ce qu'elles pourraient faire autre chose que d'ajouter une à la série des sciences existantes, qui aura encore le même besoin.

Alors, on ne voit pas la possibilité de renoncer d'un fondement philosophique dans la science. Ce fondement, comme il était formulé par Descartes, sera la connaissance des premières évidences, qu'elles seront les bases de toute la connaissance humaine; et puis, elles ne seront jamais acquises par les idées générales, pour lesquelles d'ailleurs la démonstration est requise, mais elles le seront seulement par quelques intuitions innées.

Mais, si l'intuition sur les évidences nous annonce qu'ils sont

innées dans la conscience, comment nous pouvons distinguer les vérités éternelles des vérités éphémères de l'expérience? Car, puisqu'elles sont les fondements de la connaissance, ne faut-il pas trouver le moyen de distinguer connaissance vulgaire sans recourir à un critère supranaturel? Précisément, Kant avait bien raison en faisant la critique des évidences. C'est ainsi qu'il avait tenté de tracer la limite entre la connaissance expérimentale et les vérités a priori. Une telle tentative pourrait aboutir ou bien de restreindre indéfiniment les limites des *a priori*; ou bien l'étendre jusqu'à l'Être, et partant de la conception d'identité de la pensée et de l'être, atteindre jusqu'à la prétention qu'ils sont les principes idéaux de l'être. D'où, venait la marée confuse entre le subjectivisme individuel et l'idéalisme absolu.

Pour ne pas être dupe d'une confusion pareille, la réflexion sur les principes de la connaissance et sur les données immédiates de la conscience paraissait comme la méthode la plus solide de la philosophie. Ce courant ouvert par Maine de Biran resta, malgré tout jusqu'à nos jours comme une voie de recherche la plus féconde. Cependant, la réflexion sur les données immédiates peut toujours se confronter avec les résultats de la génétique scientifique tirés des données de l'expérience(1). Le jugement absolu du premier vient se contredire par le jugement relatif de l'autre. Tels jugements ne servent à rien que d'enfanter le contraste inconciliable entre la science et la philosophie.

Mais, en vérité, on ne peut se confier ni à la génétique abstraite et généralisatrice d'E. Haeckel, ni à la réflexion fixée sur un état de conscience constante.

La génétique philosophique ne peut être appliquée qu'à la réalité concrète humaine, qui est en un devenir ontologique. Alors, du prime abord, le terrain d'application de la philosophie semble être "les données immédiates" de la conscience, par lesquelles les idées générales verront le jour: elle prend ces données et suit leur développement par la réflexion génétique. Ainsi comme une

(1) Ce que H. Bergson entend par données immédiates, c'est le monde des qualités de durée qui est considéré comme diamétralement opposé au monde de quantité et de matière. Tandis qu'ici, nous entendons par données immédiates, toutes les données de la conscience en tant qu'elle vise le monde, et par suite, ce qu'on appelle l'existence de la conscience dans le monde.

pelote que ces données peuvent se construire et la réflexion les suit dans leur formation même. Sans contredit, nous pouvons pénétrer jusqu'aux données élémentaires de la conscience qui ont la propriété paradoxale d'être en même temps le sujet et l'objet, et par conséquent, d'avoir les caractères complémentaires et opposés. De là, nous pouvons suivre ce double mouvement contraire qu'elle avait fait pour construire soi-même d'une part nous avançons vers les concepts généraux et abstraits, d'autre part vers les individualités concrètes.

A ces opérations constitutives de la philosophie correspondent d'un côté l'opération analysante des sciences normatives et de sociologie, d'autre côté une telle opération de la psychologie et de l'histoire. Alors, chez le premier les normes, les fins et les valeurs sociales constituées par la réflexion génétique seront contrôlées par l'analyse des sciences normatives et de sociologie. Chez le second, les personnalités et la perspective historique seront contrôlées par l'analyse des sciences historiques et psychologiques.

En revanche, dans l'explication de cette opération nous devons atteindre d'une part jusqu'au norme de vérité (la logique et les mathématiques), de l'autre jusqu'à la perspective individuelle.

La différence de nature qui distingue l'homme de l'animal, donne les caractères principaux qui sépare la science psycho - sociale de la psycho - biologie. La plus grande tentative faite pour rattacher l'homme à l'animal appartient à Ch. Darwin. Malgré le rapprochement extrême entre *homo faber* et le singe supérieur les arguments de ce zoologiste génial dans son livre "La descendance de l'homme" n'ont jamais pu éclaircir *l'homo sapiens* qui est l'apparition fondamentale de l'homme: la femelle du singe ne voit pas de règle, sa vie sexuelle est différente de celle de femme. Son cerveau a des propriétés primitives que de celui de l'homme. Les travaux de cette école sur l'origine humaine n'ont jamais découvert le for intérieur la mémoire et l'imagination. Après Ch. Darwin, c'est Pavlov qui a fait le plus grand progrès par l'étude des réflexes conditionnels.

Mais, ces expériences, aussi, n'ont pas réussi à combler l'abîme entre les deux réalités. Le jeune animal ne pouvant jamais dépassé ces expériences qu'il avait commencé dès ses premiers jours, l'enfant depuis le premier an change tout à fait son aspect intellectuel. Kellog avait fait des expériences de réflexes conditionnels et d'"apprendre" communs entre un jeune schimpanzé et un enfant, et il a

vu que l'enfant avait dépassé démesurément le jeune schimpanzé. Les expériences faites par Arnold Gesell nous ont montré qu'entre la répétition des expériences chez les singes supérieurs et les phases d'apprendre de l'enfant il ya une grande différence. D'après H. de Jong, les réflexes conditionnels chez les animaux sont des réactions sans compréhension, et qui dès l'âge d'un an et demi sont remplacés chez l'enfant par des réactions qui annoncent compréhension et possibilité d'adaptation à des situations nouvelles: ce qui le distingue essentiellement du jeune animal. Mais toutes ces objections nous montrent que la lacune est si grande entre l'homme et l'animal, qu'elle ne peut jamais être exprimée par une différence de degré.

Tandis que a) la croyance, b) le prolongement bipolaire de la conscience vers l'avenir et vers le passé, c) la connaissance sur l'existence d'autrui et du monde l'éloignent catégoriquement du réflexe conditionnel par lequel l'animal devient l'esclave de son milieu. Ces différences, quoi qu'elles soient de quantité énorme, ne sont jamais de degré mais d'essence que nous ignorons comment et quand elles ont surgis dans la nature, et dont nous échappe les propriétés qui distinguent l'homme de l'animal en le rendant influent sur son milieu, doué de connaissance et de signification, c'est - à dire de liberté.

On sait très bien, jusqu'à quel point fut exagéré depuis H. Taine l'idée du milieu social qui arttache toutes les choses à l'éducation contre l'idée d'hérédité biologique qui ramène tout à la naissance. Mais, ces idées nous paraissent également loin de pouvoir éclaircir la nature de l'homme. L'idée d'hérédité, semble-t-il, plutôt s'appuyer aux hypothèses vagues de puissance d'Aristote, ou bien d'inconsent de Leibniz. Les recherches de Lamarck et de Darwin y laissai-ent encore des points insolubles. Par contre, les hypothèses selon lesquelles l'éducation pourrait exercer sur la table rase de la conscience seront condamnés également à rester inopérantes.

Comment alors peut - on expliquer le milieu social sans admettre une disposition de "sociabilité" qui se rattache parfois aux instincts, parfois à l'âme? Mais, on ne voit pas, au fond, que des explications pareilles aient suffisamment réussies. Il n'est jamais possible de sauter au niveau de l'ambiance humaine dite sociale, sans fouler aux pieds le monde des valeurs, de la conscience et de la liberté. Par

conséquent il ya entre la sociologie animale qui étudie la sociabilité comme une disposition psycho - biologique et la sociologie humaine qui étudie les valeurs et la liberté non pas une continuité, mais une variation brusque qui désigne, si l'on peut dire, une révolution de la nature.

Alors, sans considérer la propriété de création de valeur propre à l'homme, il ne serait guère possible ni de déterminer les rôles d'hérédité et de milieu social, ni de s'appuyer à l'une d'eux. Mais l'homme étant considéré comme le degré supérieur de la nature à l'égard de l'animal, comme la sphère de signification (de l'esprit) qui crée son univers intérieur et extérieur, l'hérédité et le milieu social deviendront deux aspects d'une même activité. Dans le monde humain, l'hérédité serait le potentiel d'évaluation dépendant du corps, et l'ambiance sociale serait le monde commun, c'est-à dire le "Nous", qui crée par les actes d'évaluation. Et, dans une telle considération chaque potentiel sera déclenché par l'éducation, et réciproquement. Sans avoir un système d'interactions, né des activités évaluantes des hommes, il n'est jamais possible de comprendre ni l'hérédité ni le milieu au sens humain.

L'objet de la science psycho - sociale est la personne dans laquelle surgissent deux sortes d'activité dont l'une est individuelle d'après la première perspective, l'autre est collective d'après la seconde. Toute personne(1) est un individu qui projète les éléments complémentaires d'un système humain quelconque. Dans un système composé d'interactions complémentaires, tout élément est un individu de ce système; et tout agrégat se composant d'unités d'interactions est la société de ces individus. De ce point de vue, on appelle groupe ou société, toute complémentarité d'un système quelconque d'interactions.

Toute personne, toute unité complexe dans un système d'interactions étant l'actualisation de la partie du potentiel non refoulé (ou réprimé) par les potentiels complémentaires, est un individu

---

(1) La notion de personne vient du mot latin *persona* et du grec *prosôpon*. *Persona* signifie d'abord masque, puis homme masqué, personnage de comédie, type, rôle, fonction, enfin l'homme. *Persôpon* signifie d'abord le visage avec l'idée complémentaire "ce qui reflète", puis masque, apparition, l'homme. Ici, nous prenons le mot dans sa signification de "ce qui reflète", c'est-à dire au sens du *miroir du monde*.

effectif. Comme la virtualisation, c'est-à dire comme la répression de ses possibilités est une société en puissance, ou bien un porteur des normes, toute personne est de même société, au point de vue objectivation ou extériorisation, mais cela sans le confondre avec le sens idéaliste du mot, tel que le système de Hegel.

Toute personne aussi, est individu au point de vue subjectivation (ou intériorisation). Par conséquent, puisque les études des tests faites sur la personnalité sont la base de la science psychosociale, si l'on approfondit seulement l'actualisation, ou la subjectivation, on obtient la psychologie; si l'on fait la virtualisation et l'objectivation, on atteint à la sociologie.

La sociologie des valeurs et des institutions se forme sous la dépendance du principe de différenciation de la philosophie des valeurs et de la science psychosociale. Dans un système quelconque quand un des éléments psychobiologiques est réprimé par les autres, cet élément actualise une partie ou une espèce de ses particularités. Mais, ailleurs, une autre espèce de répression révèle une autre actualisation différente de la première. Ainsi, les actes d'évaluation se différencient en espèce selon le changement des interdictions. Dans le complexe d'interactions, si nous avons autant d'espèces d'interdictions, et par contre, autant d'espèces d'actualisation, nous y trouverions autant d'espèces d'évaluation. Ces espèces d'évaluations qui ne sont pas encore entièrement différenciées entre les individus, elles dépendent des manières de relations réciproques: elles s'appuient au processus du travail - intérêt, né de la dialectique du besoin - objet, ou au processus de l'amour et du rythme, né de la même dialectique, ou bien au processus de puissance - souveraineté, enfin, au processus de l'équilibre et de la force. C'est ainsi que naissent les évaluations économiques, esthétiques, politiques et juridiques. Quand il s'agit de fonder les relations par ces évaluations entre les expériences existantes et les expériences actuellement inexistantes, si ces relations s'appuient sur le besoin de fonder entre le cercle A et le cercle plus large A<sub>1</sub> des rapports dont on ne connaît pas les causes, y compris les éléments émotionnels, ils se trouvent enclins à construire la liaison d'évaluation mystique; s'ils cherchent des rapports entre ces deux cercles dont on connaît les causes, c'est à dire des rapports, comme on dirait inductifs, alors elles construisent la liaison d'évaluation rationnelle.

Dans un système, en cas où ces évaluations ne sont pas bien distinctes, elles peuvent passer facilement d'une liaison à l'autre. Autant que le complexe d'interactions est bien organisé, l'évaluation à tracé des sillons profonds d'induction: là, le passage du mystique au rationnel est très clair. Un tel passage est plus fonctionnel qu'historique et génétique. Nos expériences sur notre vie, sur les groupements desquels nous dépendons nous démontrent qu'il y a des glissements ou des ébranlements périodiques du rationnel au mystique.

Dans les évaluations, à fur et à mesure où le Nous se fortifie, objectivation s'approfondit, les normes, les finalités et les mœurs, aussi, se rétrécissent et se cristallisent, et les espèces d'évaluations prennent la forme de valeurs et d'institutions. Ainsi, dans les formes du groupement et de société apparaissent des valeurs et des institutions sociales, et les personnes correspondantes se différencient d'une manière de plus en plus claire. Mais toute expérience psycho - sociale ne peut révéler encore que unité originelle.

Dans un système d'interactions, admettons *a* comme un élément mécanique de ce système. Or, toutes les particularités de *a* proviennent des interdictions réciproques, et *a* devient une partie quelconque de l'ensemble. Une telle recherche, en partant du principe de non - individualité des éléments, étudie les systèmes par les cadres des probabilités. Nous le disons, étude sociologique d'un système d'interaction complémentaire - ce système( étant composé d'éléments humains prend le nom de démographie, s'il décrit la géométrie des groupements s'appelle morphologie sociale, et quand il étudie les formes stéréotypées et générales des opinions prend le nom de sociologie des valeurs et des institutions. Les groupements humains dépendent de la nature physique, puisqu'ils sont composés des corps humains. De là, il faut que toute société soit étudiée, en conséquence, de double point de vue physique et humain, et de considérer les conditions matérielles d'après la vie humaine de la société comme une infra - structure.

Dans un système d'interactions, nous appelons "a" tout élément singulier de ce système qui se forme par les interdictions. Alors, on se rend compte de tous les actes de *a*, non pas en tant que des actes ayant des points communs avec les autres, mais en tant que des actes divergents; ainsi *a*, devient un individu psychologique. Mais

dans ces conditions, les a, nous montrent les qualités communes et générales non pas en tant qu'élément d'un système déterminé, mais comme la vie individuelle et morale qui se révèle dans des circonstances biologiques déterminées. Ainsi, sous le premier aspect prend figure la psychologie différentielle ou génétique, et sous le second aspect la psychologie générale qui se base sur la psychobiologie. Par conséquent, la psychologie animale forme l'infrastructure de la psychologie humaine. Celle-ci étudie, de ce point de vue, les propriétés communes dépendantes du milieu physique et de la structure corporelle sous ces noms connus depuis la fin du XIXe siècle de psycho-physiologie et tout récemment de behaviorisme.

A cette condition que l'acte d'évaluation (ou la réalité psychosociale) étant de nature mouvante et dialectique, il est toujours possible, d'atteindre à leur résultats en rapprochant les études déjà faites par la psychologie et la sociologie. Car, la société est considérée seulement comme les mœurs ou l'habitude des foules, d'une part dans l'idée de répétition et d'imitation, d'autre part dans celle de contrainte sociale. Selon les deux théories, l'opposition contre une profile constante de la société produit la réaction. Tandis que la société n'étant pas seulement composée de règles constantes, imposée par la répétition ou la contrainte, l'âme individuelle aussi, n'est jamais composée d'habitudes et de règles constantes imposées par la mémoire. La société et l'âme individuelle sont des renouvellements, autant que de régularisation et de répétitions. De ce point de vue, les sociologues qui veulent expliquer la société par les formes et les règles comme Simmel et Vierkandt se contentent seulement de son aspect statique. Mais les tentatives faites pour s'affranchir de cette insuffisance de conception dans le domaine de la société et d'individu (Comme par exemple dans les théories d'Aug. Comte sur la dynamique sociale et de J. B. - Vico sur le Destin cyclique et de Marx sur la dialectique matérielle, etc...) ne sont que des intégrations artificielles appartenant seulement à un aspect de la réalité. Car, en vérité, ni société ni individu ne sont pas des réalités indépendantes. Ce qui existe réellement, c'est l'acte d'évaluation, ou l'activité psychosociale. Celle-ci, comme la connaissance et la valeur se réalisant dans ses pôles opposés, se virtualise en normes et fins en tant qu'objet, c'est à dire gagne des propriétés de répétition, de généralité et de contrainte et s'actualise en tant

que personnalités, et pour ainsi dire prend les moules subjectifs en tant que reconstruction intérieure en cours de leur activité double alternante. Elles sont en état de développement du processus dialectique qui n'est que la corrélation entre le soi, la nature et les autres.

Par conséquent, aucune théorie sociologique et normative, aucune description psychologique ne peut en expliquer le développement. Au contraire, elle nous donne le principe qui éclaircira la genèse d'individu et de société parmi tous ses renouvellements et nous donnera, peut-être, la clef de la régularisation sociale et psychique.

Les recherches sociologiques et psychologiques se sont familiarisées avec deux procédés statistiques et monographiques, et elles atteignent également, certaines lois causales et probabilitaires. Par ces explications, elles tâchent d'éclairer les opinions sociales, l'âme des masses, et par suite naît la psychosociologie pour compléter la sociologie. Mais les deux sciences à la fois effacent la personnalité et le principe de liberté, l'un va jusqu'à sacrifier l'individu à la société, l'autre la société à l'individu. En ce cas là, surgissent les conceptions unilatérales de Durkheim et de Tarde. Ces conceptions, autant qu'elles veulent réduire leurs travaux énormes à leurs hypothèses préalables, se risquent de sacrifier la science aux théories exclusivistes. Mais, ces mêmes explications, si elles estiment leurs rôles dans les limites définies, et si elles ne prennent pas une position agressive dépassant leur frontière, sont dignes d'occuper, sans doute, une place remarquable parmi les sciences humaines.

\*

\*\*

Les initiateurs de la science psycho-sociale ont douté de la légitimité de ces deux sciences auxiliaires. Ce doute, a bien une certaine raison, parce qu'elles avaient joué un rôle dangereux dans une proche passée. Mis, la science psycho-sociale, après avoir éclairci par sa méthode le terrain disponible commun pour la naissance de la sociologie et de la psychologie, et même, après les avoir établis d'une manière plus solide en partant de leur source commune, ces deux sciences auront, une légitimité excellente qu'au paravant.

L'idée d'envisager l'individu et la société comme deux entités

récioproques et opposés a pris la forme la plus saillante chez E. Durkheim, continuateur de la tradition comtienne, et nous semble laisser à part la conception de science que nous venons de résumer, en considérant les différences de l'homme avec les autres degrés de l'être. Nous sommes obligés de dire que les promoteurs de cette méthode dans les sciences humaines étaient les investigateurs prématurés de la science psycho - sociale américaine. Pour la première fois, Wiliam James avait désigné qu'il fallait considérer la conscience non pas comme une substance mais comme un processus ou bien un courant des actes, Josiah Royce avait montré dans ses recherches de la psychologie empirique, que la conscience du moi ne commence que par la naissance d'autrui. Parmi des recherches pareilles nous pouvons citer plusieurs livres de J. Dewey, et surtout *The philosophy of the Act*, et *Mind, Self and society* de Mead, publiée par ses élèves.

Ces livres étaient devenus le point de départ de riches travaux de laboratoires d'aujourd'hui. Nous devons aussi nous rappeler les noms de Ross qui étudie la corrélation entre individus et sociétés comme un tout inséparable, et révèle le contrôle social des relations inter - individuelles, et celui de Horney qui applique la même méthode aux rapprochements entre la psychanalyse et l'anthropologie. Mais, ce qui manque chez ces deux savants, c'est qu'ils gardent encore l'atomisme individualiste périmé.

Pour la première fois, Cooley a déclaré que l'homme pourrait être le sujet d'une science totale et concrète, la science psycho - sociale. D'après lui, l'individu et la société ne sont que des perspectives récioproques par rapport à ce tout concret. Ce terme était admis par les savants de psycho - sociologie d'aujourd'hui: la sociologie et la psychologie devinrent à ses yeux la "réciprocité des perspectives". Les tests de coexistence de Schanck ont ouvert la voie la plus féconde pour les études pareilles; soumettre à la fois à deux tests différents, particuliers et collectifs tous les phénomènes humains depuis les plus élémentaires comme la perception, l'émotion et la tendance jusqu'aux opinions, croyances, etc... Ainsi, on a pu démontrer comment deux phénomènes divisés par Durkheim en représentation individuelle et collective ont pris naissance d'une source unique. Alors les savants de psycho - sociologie appliquèrent cette méthode à la perception, au sentiment, aux opinions et aux

préjugés.. On a entrepris dès lors, par cette méthode, d'expliquer plus largement la théorie psychanalytique de Freud sur les Super-Ego et sur l'Id qui se sont enformés dans le monde des instincts(1).

On a pu aussi se délivrer de l'hypothèse de "contrainte sociale" extra-individuelle et difficile à comprendre par les recherches sur le contrôle social inter-individuel. Ici, je n'approfondirai pas ces questions dont chacune est un objet d'étude considérable. Seulement, je veux noter ceci que ces recherches, après W. James, en négligeant malheureusement les propriétés qualitatives de l'existence humaine qui le séparent de l'être psycho-biologique se sont rattachées aux conceptions monistes anciennes.

Tandis que le monisme, sous ses formes idéalistes et naturalistes, ne laisse aucune place à la pluralité des consciences, à sa réciprocité, à l'existence d'autrui, et par suite à Nous. Si la connaissance n'est que des impressions composées dans le sujet, le monde ne peut être autre chose que ma conscience: alors, il ne serait possible de concevoir ni la société qui naîtrait de la transfusion entre le moi et les

(1) Une des recherches assez devancées sur la relation de la société avec la conscience morbide a été faite par l'auteur de cet article en 1926, et communiquée dans les séances de la Société de l'hygiène mentale turque en 1930, publiée dans l'Année philosophique de Istanbul en 1931. Avant lui, il y avait deux thèses opposées dans la psychopathologie, nommée étiologie organique et étiologie sociale. Le sujet de cette étude n'était que d'expliquer la conscience morbide par le contraste de l'organisme et de société, ou bien par les inadaptations et conflits, lesquelles nous exprimons par le contraste organico-social, et qui ne sont autre chose que des complexes interindividuels. Vers la même date (1932) Malinowski, dans son livre sur "la répression sexuelle chez les primitifs" fait la critique de la théorie biologique de Freud, et donne de forts exemples suivant lesquels les expériences faites dans le domaine de la civilisation patriarcale européenne ne peuvent être valables que dans le domaine de cette civilisation. En 1936-37 Henri Claude avait commencé de souligner cette conception. Un de ses élèves Maurice Leconte dans son étude sur les "Conflits sociaux et psychoses" avait cherché des variations concomitantes entre les internés et les grévistes après la crise économique de 1936. Le même sujet était étudié pour le suicide, et on a arrivé à des résultats semblables.

Dans ces dernières années, H. Baruk, qui est en train de chercher sur deux échelles individuelles et collectives de la psychiatrie, emploie le mode d'explication morale des maladies mentales contre l'explication physiologique. La méthode ressemble d'une part à la notre, appliquée par nous dans "La société et la conscience morbide". et elle se rapproche d'autre part des recherches psycho-sociales.

autres consciences, ni non plus, mon existence spirituel qui subsiste et qui change en dépendant de mon corps et de mon milieu. Si la connaissance n'est autre chose que la matière et que ses épiphénomènes, mon existence consistante n'aurait aucune valeur substantielle et personnelle, et elle ne sera jamais assurée pour concevoir l'existence d'autrui. Par conséquent, de même que la science psychosociale qui s'appuie sur une philosophie idéaliste subjective est impuissante d'éclairer la nature humaine, et qu'elle sera condamné à tourner dans un cercle vicieux de la conscience individuelle, de même une telle science basée sur la philosophie naturaliste - moniste mettra les pseudo - phénomènes à la place du Moi, ne pénétrera jamais à l'autrui, et réduira le Nous en un ensemble d'impressions, ou bien à une forme plus compliquée des phénomènes matérielles - vitales, et par conséquent, la société ne pourra jamais avoir lieu.

Malgré ça, comment l'idée de la représentation collective peut prendre une place considérable dans quelques philosophies sociales? La cause en est que, ce concept est posé comme une hypothèse, sans analyse philosophique. Selon Durkheim, la conscience collective, exactement comme la composition de l'eau d'oxygène et d'hydrogène, est une synthèse naturelle au dessus des éléments qui le composent. Mais comment nous concevons cette conscience qui dépasse la conscience individuelle et qui subsiste en dehors des données individuelles? Quelle expérience nous le donne? Si c'est l'expérience objective, nous ne pouvons y trouver que des impressions des états vécus de Nous et d'autrui. C'est par cela que nous touchons non pas à Nous, c'est à dire aux consciences d'autrui, mais seulement à certaines impressions objectives obtenues par le moyen d'une interprétation basée sur notre expérience préalable appartenant à ma conscience personnelle. Nous avons déjà parlé jusqu'à quel point est féconde cette méthode dite compréhensive.

Si ce n'est, au contraire, que la méthode introspective, alors, dès le commencement, nous nous trouvons enfermé dans un cercle individuel subjectif. Dans un état pareil, la conscience collective devient tout à fait impossible. Les autres personnes ou le Nous qui seront projeté dans notre conscience comme les simples impressions sensibles, n'auront pas une existence réelle; elles ne seront que des expressions allégoriques de la représentation d'un monde subjectif. Par conséquent, il n'est jamais possible d'atteindre à l'idée de

*Nous réel*, ni par la philosophie naturaliste - moniste, ni par l'idéalisme; et sans atteindre à l'idée de Nous, on ne pourra parler d'aucune façon de la relation société - individu que consiste en réciprocité des consciences. Pour que la réalité psycho - sociale ou bien le monde des valeurs qui est un être supérieur à la réalité biologique existe, il faut que les consciences s'interpénètrent, que le Moi consiste en objet par son corps et par autrui.

En effet, l'analyse philosophique la plus répandue de notre temps a substitué la conception de conscience ouverte à celle de conscience fermée et substantielle qui est en état d'actes intentionnels visant les choses. Dans ce cas-là, tous les actes du sujet n'existent qu'en tant qu'ils visent un objet, toute conscience consiste par son corps et par autrui. Vraisemblablement, nous trouvons notre plénitude dans l'unité des consciences; et, autant que notre interdépendance avec les autres consciences est complète, autant nous nous sentons libre. L'attachement de l'homme aux choses ou aux autres êtres humains, c'est à dire le sentiment de contrainte normative de la Nature et de Nous est la conséquence de cette liberté. Si ce n'était ainsi, la contrainte sociale n'aurait aucun sens.

Toute contrainte est l'expression du sens de la responsabilité et de l'obligation, c'est à dire du contrôle psycho - social, né de l'interpénétration des consciences. C'est seulement pour les consciences ouvertes les unes aux autres et pour celles qui sont capables de s'interpénétrer qu'un contrôle réciproque sera possible. Quand il s'agit le jeu d'un tel contrôle, il faut que celui-ci se réalise qu'entre les consciences libres, c'est-à dire ayant le pouvoir de faire ou de ne pas faire. Pour le trouver, nous n'avons pas besoin de remonter jusqu'aux sociétés modernes, comme font certains sociologues français. Là où se trouve un schéma de relations psychosociales, nous pouvons observer ce contrôle même, c'est à dire la contrainte et la liberté qui se complètent. Bien que, parmi les primitifs, comme l'avait très bien remarqué Malinowski, la détermination de la culpabilité par la procédure mystique est en exercice, cela n'empêche pas de chercher *un* coupable. Le résultat est identique, c'est plutôt la procédure qui change. Bien que dans les rituels quelques objets(1) sont communs, entre les croyants primitifs,

---

(1) Comme les churingas.

pendant toute cérémonie n'est autre chose qu'une certaine concurrence pour gagner le mérite religieux ou juridique, et par conséquent, elle doit être considérée comme un acte d'individualisation.

Chez ces peuples, également, toutes les apparitions de la contrainte religieuse, comme l'avait montré Boas, dépendent de contrôle réciproque, et présentent des particularités individuelles. Alors, on ne peut pas dire que le primitif n'a pas de liberté devant la contrainte sociale. Si ce n'était ainsi, il aurait fallu être entièrement innocent devant la faute religieuse (le péché), juridique et morale, et que le groupe ne devrait pas le châtier.

La contrainte sociale ne peut pas se séparer de l'idée de liberté individuelle. Il est impossible de concevoir aucune obligation, responsabilité, sanction et châtement appartenant aux relations entre les consciences, sans poser à la fois ces deux concepts. Mais, ou la sociologie est impuissante d'atteindre à une telle explication dans la philosophie mécanique, ou qu'elle s'est trouvée obligée de rapprocher en vain la société basée sur le déterminisme à l'individu dont l'origine - d'après lui - est la liberté. Nous pouvons soutenir les mêmes idées pour la psychologie atomiste et mécaniste.

Quand les vieilles conceptions de sociologie et de psychologie étaient reconciliées, ils devaient abandonner totalement l'idée de la liberté: alors, l'antinomie insoluble entre le déterminisme naturel et la responsabilité morale subsistait comme auparavant. Devant cette antinomie, les thèses sociologiques, psychologiques et anthropologiques qui considèrent la responsabilité morale, pénale et civile comme certaines épiphénomènes de la nécessité humaine se contredisent jusqu'à prétendre que tous les tribunaux sont des cliniques, et tous les châtements des thérapeutiques.

Nous avons déjà vu que la première tentative philosophique dans la voie de conciliation de nécessité et de liberté appartient à Dilthey. Les sociologues comme Stammler et M. Weber tâchèrent de distinguer la causalité efficiente de la causalité finale dans le domaine de la société: ils considèrent l'une comme la forme de la société, l'autre comme sa matière. Tandis que l'autonomie de l'homme étant un fait, tout à fait distinct de son hétéronomie, ces auteurs philosophes veulent continuer la métaphysique d'Aristote sous une forme scientifique. Quelques sociologues français, tel Gaston Richard, dans le problème de la responsabilité ont dû consacrer une

petite part à la liberté individuelle pour imposer inévitablement le déterminisme social. Toutes ces conciliations qui nous paraissent artificielles dans une certaine mesure ne viennent que de poser naïvement le problème de la société, sans s'appuyer sur la réflexion philosophique de l'homme.

De même, ceux qui méconnaissent la liberté dans le domaine social pour être une hypothèse superflue, semblent continuer leurs recherches sans avoir recours à aucune philosophie. Parmi eux, le mécanisme sociologique d'E. Durkheim se débrouillait en considérant la liberté non pas comme un principe, ou une donnée primordiale, mais comme un résultat du système. Pour soutenir cette thèse avec ses conséquences, il faut démontrer que les notions s'attachant à la liberté dans les sociétés élémentaires n'existent pas réellement; primitif sait très bien qu'il sera châtié quand il enfreint une interdiction religieuse. En effet, ici, le centre de gravité est poussé de la conscience morale vers l'objet, c'est à dire vers le tabou. Mais ce qu'on entend par ce mot, est également la pénitence que le primitif subit par son acte même. De même, quand on lui dit: "pourquoi as-tu commis tel acte", le primitif ne conteste pas sa responsabilité devant le tabou (en cas d'une autre personne ou d'un objet qu'ils sont considéré comme responsable), le primitif ne les distingue pas de lui-même). Bref, il est possible toujours de trouver les vestiges de la responsabilité personnelle dans tous les groupements humains.

Si l'idée d'action réciproque que le matérialisme historique avait soutenu entre les phénomènes d'infrastructure et de superstructure ne répond pas à ce sens que les premières sont les causes des secondes, elle a quelque part de vérité. Mais quand les secondes sont considérées comme des épiphénomènes, elle perd toute sa valeur. Cependant Marx ayant la prétention de "renverser" la dialectique de Hegel, il faudrait conserver du moins le problème de liberté et nécessité dans l'échelle naturaliste. Bien que, d'après Lavrov, cette relation subsiste, la tendance essentielle de l'école semble abolir le problème de la liberté par l'idée de "nécessité historique". Quant à la nécessité historique, elle se trouve essentiellement contredite par l'application du principe d'identité au changement, et par sa prétention de fonder une logique de contradiction valable pour le monde du Devenir. Nous l'avons déjà traité dans

notre article, intitulé "Une philosophie de l'histoire est-elle possible?".

Nous ne voulons pas faire une tentative impossible de composition et de distinction, après avoir considéré l'individu et la société, la liberté et la nécessité, comme deux termes opposés. De même, ne tâcherons-nous jamais de nier le fait de la liberté morale qui s'impose à tout égard et à chaque occasion, ni l'admettre comme le produit ou l'apparence du déterminisme mécanique et historique. Au contraire, nous partons de la nature préalable (primordiale) et - paradoxale de l'existence humaine, laquelle n'est que la dualité du sujet - objet, une certaine subjectivité qui peut se prendre comme un objet.

La réflexion génétique nous conduit d'une part jusqu'à la conséquence d'objectivation, d'autre part jusqu'à la conséquence de subjectivation. Ainsi, nous étudions par la construction logique de l'objet toutes les connaissances normatives sur les valeurs différentes, les systèmes de finalité, enfin, la sociologie qui les étudie en tant qu'institutions sociales, en tant que faits communs entre les hommes —, les lois probabilitaires qui essaient de trouver les fréquences des ces phénomènes. Nous pouvons dire les même choses pour la construction du sujet et pour les probabilités psychologiques. Mais, à l'origine de deux nécessités, se conserve toujours la liberté de la personne humaine.

Le problème de la liberté qui surgit en raison de la responsabilité nous oblige de le considérer non pas comme un juriste ou sociologue, mais comme un philosophe. Autrefois, ce problème était posé en ces termes: Ya-t-il une liberté en soi? Quant à nous, nous posons ce problème seulement dans la sphère humaine. L'homme, constituant le degré supérieur des êtres, dépend des degrés précédents, mais il les domine par son autonomie. L'homme, considéré comme un tout avec son corps, sa conscience, ses valeurs, ses images et ses rêves a la suprématie sur les êtres de degré inférieur par son intégrité relative vis à vis des autres: il les contient, en même temps qu'il les dépasse. Il les dépend, en même temps il est intègre par ce qu'il dépasse les autres. Ne pouvons-nous pas appeler liberté humaine, cette intégrité de l'homme qui englobe tous les êtres précédents?

En effet, on voit en général l'origine de la liberté humaine dans

l'acte de choix. Mais comment nous pouvons assurer que nous ne devons pas choisir les choses qui nous paraissent plus utile, plus commode, plus belle, etc...? Dans une attitude semblable, nous pouvons parler non pas de la liberté, mais d'une contrainte plus ou moins forte de certaines valeurs et de certains objets. Si ce choix n'était pas une appréciation ou un acte de préférence, et s'il ne consistait qu'en acte de tirage dans une loterie, le choix deviendrait un acte indéterminé, et dans ce cas là, nous ne pouvons pas parler de la liberté.

Une nouvelle tendance philosophique, en réfutant entièrement la nécessité, considère l'être humain comme la sphère de la liberté absolue. Selon cette tendance nous sommes condamnés à être libre, et notre liberté n'est que l'effet du choix. Ce n'est pas le choix d'un objet quelconque, mais le choix de notre existence même. Par conséquent, notre existence n'est qu'un *projet* construit par nous même, elle n'est qu'un être pour-soi tout à fait distinct des choses. Mais une telle liberté de choix n'est-elle pas contradictoire? Si nous sommes condamnés à être libre, notre liberté ne devient elle pas entourée par la nécessité? Car, cette philosophie voit notre être comme un effort fait pour nous délivrer du néant(1). Tandis qu'ici notre existence humaine a surgi d'une fente de l'être animal. Notre liberté, d'ailleurs, est conditionné par les nécessités des êtres précédents. Alors, nous ne choisissons pas nous-même, mais nous choisissons notre situation dans le monde par les efforts que nous faisons pour acquérir notre intégrité: l'effort, c'est l'acte de combler l'abime dans le monde animal.

En ce sens, l'homme diffère de tous les êtres précédents en tant qu'il est l'être qui se prend pour un problème. Pour un tel être, il ya la nécessité de choisir sa situation dans le monde. Il y a toujours un sacrifice dans tout ce qu'on choisit, et par suite, une situation supérieure.

Ou bien nous disons que nous considérons la liberté comme la

(1) Jules Lequier confirmait la thèse de'alternative et de choix, seulement pour trouver un critère de la vérité; sinon, selon lui, nous ne pourrions pas distinguer le vrai du faux, et il ne serait même pas la science. La théorie intellectualiste de la liberté de J. Lequier a tout à fait changé l'aspect dans la théorie anti - intellectualiste de J. P. Sartre.

conséquence de la limitation de la nécessité; ceci n'est pas une propriété de l'être concret, mais un concept vide de contenu.

Alors, probablement, nous devrions prendre le mot de liberté dans le sens d'avoir conscience que la raison humaine dépend de ses lois propres indépendamment des lois de la nature. Mais cette liberté, au sens kantien, ne sera qu'une sorte de nécessité, supérieure à la nécessité de la matière et de la vie, c'est à dire celle de la raison. Ou bien encore, si nous concevons la liberté au sens de la durée qualitative de notre propre vie, il s'ensuit que notre présent sera toujours sous l'emprise de notre passé dynamique, et par conséquent nous devons considérer notre existence actuelle non pas comme libre, mais comme dépendante de nos états vécus.

Enfin, si nous admettons la liberté comme le hasard surgi entre deux chaînes d'événements nécessaires, ou bien chez l'homme même, comme le résultat des conflits entre les déterminations corporels et spirituels; en ce cas là, nous devons isoler la liberté du hasard comme l'avait déjà fait Cournot, et nous serons obligé de les confondre avec une certaine non détermination. Ou bien enfin, nous devons supposer que la liberté est un degré supérieur de l'être, né des conflits de deux nécessités, c'est à dire d'une action dramatique dont la nature nous restera entièrement incompréhensible.

Sans doute, ce que nous entendons par liberté, n'est pas un état anarchique qui bouleverse l'ordre naturel, ni un acte arbitraire dont les causes sont incertaines. Ici, en parlant de la liberté humaine nous entendons son autonomie d'après les êtres appartenant aux degrés précédents, et son influence sur ces derniers. Tandis qu'une telle autonomie ne peut se concevoir que par l'irréductibilité de l'homme aux nécessités du milieu, du corps, de l'hérédité, de la signification et de la valeur que nous avons acquise par les abstractions artificielles, et de les considérer avec son intégrité qui le diffère de la matière, de la plante et de l'animal.

L'homme est autonome, car tous les degrés de l'être aboutissent à lui, et il n'est par leur somme, leur résultante, ni leur composition. Sa nature produit une unité au dessus de ces degrés. Son intégrité assure son indépendance relativement aux autres degrés de l'être, en même temps qu'il en dépend. Un tel problème de liberté nous paraît dans la fissure de l'être qui s'aggrave de plus en plus dans la nature.

Dans le monde de la matière où domine le principe d'action et

de réaction et celui d'inertie, tout se produit comme dans une harmonie d'éléments mécaniques qui se complètent. Mais avec la plante apparaît le processus d'assimilation, de reproduction et d'adaptation qui interromp l'exercice de ces principes. Ainsi que la plante, étant entouré entièrement de la matière et de ses lois, elle se révèle comme une intervalle, une sorte de fente qui change la manifestation de ces lois. L'animal, aussi, a une situation pareille par rapport à la plante. Quant à l'homme, on ne peut en parler du développement au plus haut degré des fonctions animales. C'est une fissure qui s'ouvre dans l'activité sensori - motrice de la conscience animale, dont l'effort déployé pour l'intégrer n'est autre chose que la production d'un être nouveau, c'est à dire le tout humain.

Chez l'enfant, chez le primitif, chez l'aliéné, même dans nos rêves la réouverture de cette fissure n'est jamais le retour à la vie animale. L'homme garde encore son essence dans tous ces états de désintégration.

Dans la plante, cette intervalle qui se manifeste entre l'action et la réaction s'élargit chez l'animal et chez l'homme. Chez l'homme, à fur et à mesure que l'action d'existence se développe, cette fissure qui devient énorme entre les actions de commencement et de terminaison(1) rend possible son ouverture au monde et son recueillement. Mais l'homme, par la plénitude de son existence tend toujours à fermer cette fissure. Chaque séparation est complétée par une réunion. Cette tendance à l'intégrité qui n'est autre chose que le développement de l'existence humaine et de la création des valeurs et des fantaisies constitue proprement la sphère de la liberté humaine.

Nous sommes libres en tant que nous pouvons continuer dans l'avenir, nous gagnons notre existence dans le temps, et cette continuation n'est autre chose que notre structuration temporelle, ou bien notre épanouissement de notre vocation dans le monde, en une intégrité personnelle. Cette existence temporelle nous empêche d'être esclave des phénomènes discontinus conditionnants notre existence.

---

(1) Nous avons pris les termes de commencement et de terminaison de P. Janet. (L'évolution de la personnalité).

qui nous grève, en même temps nous pouvons y trouver le moyen d'être autonomel(1).

Ainsi définie la liberté, nous pouvons envisager les anciennes conceptions du problème. Le choix, au sens d'effort d'unification devant toute fissure, est un acte libre. Car, ici, nous ne choisissons pas le plus commode qu'on nous impose du dehors, mais nous choisissons notre liberté dans le monde. De même, l'indépendance des lois de la raison, n'est autre chose que de voir l'être humain comme une réalité intègre et autonome. Cependant, l'isolement de l'homme du monde pendant l'acte de la souffrance, nous montre qu'il a une situation dramatique (transitoire) entre deux nécessités, c'est à dire entre le monde rationnel et le monde organique.

Dans ces conditions, ce n'est pas le conflit des nécessités qui produit l'homme, mais c'est plutôt la fissure ouverte par lui dans l'être qui donne lieu au conflit des nécessités.

Ici, nous posons encore une fois le problème: nous prenons en main, d'abord, la philosophie de l'homme total et concret qui essaie de comprendre l'être humain dans ses aspects complémentaires et opposés, et dans toutes leurs circonstances à la place des sciences normatives lesquelles découpent cet être. Mais, quand nous envisageons même le problème sous cet angle nouveau, la crise philosophique qu'il révèle et les solutions qu'il attend ne tardent jamais à s'imposer: est ce qu'on peut réduire l'un à l'autre les deux termes inaliénables de l'existence humaine que nous appelons sujet - objet? Ou bien, est ce qu'il est possible de les voir comme deux mondes distincts et sans relation l'un avec l'autre? Je crois que les longues expériences de l'histoire de la pensée servent à nous montrer que c'est impossible. Combien de tentatives faites pour réduire le sujet à l'objet, ou bien l'objet au sujet sont resté infécondes. Il n'est guère possible qu'ils ne soient sans rapport et qu'ils continuent à être des principes distincts. Car, ils ne sont pas l'intégration de deux termes séparés et opposés qui assurent la réalisation de l'acte de connais-

---

(1) Comme la discontinuité physique (dans l'échelle microscopique) nous avons aussi une certaine discontinuité morale dans l'insuffisance des documents historiques, elle provient en même temps de l'effort spirituel discontinu.

(Meyerson, Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit journal de psych. nor. et path. 1948. No: 3 Gaston Bachelard. La dialectique de la durée).

sance. Alors, il nous faut dire que le sujet ne subsiste que par l'objet et vice versa; tous les actes du sujet ne sont que des actes visant les choses, le corps, ou l'autrui, et ne consistant que par eux. En ce cas, on ne peut pas concevoir un moi qui ne pose pas un autrui. De même que le moi conçoit son corps avec l'autrui, ainsi que l'autrui ne peut se réaliser que par le moi.

Bref, les sciences humaines sont possibles. Mais elles doivent s'appuyer sur une théorie de l'être et de la valeur. Une telle doctrine de valeur qui s'occupe de la réflexion sur la dualité inséparable de sujet - objet trouve le point de départ du complexe humain dans la personnalité. Toute personne est un élément d'un certain système humain qui reflète en elle les autres éléments du même système. Alors, dans un système humain, tout élément est une personne.

Nous appelons tout élément du système, en tant qu'être particulier, un individu; et tout système qu'on prend comme l'ensemble des éléments sans nous rendre compte de leur différence, nous le disons un groupe ou une société. Mais les rapports entre les individus peuvent être ou bien unilatéraux, ou bien bilatéraux. Les relations bilatérales aussi, peuvent être symétriques ou asymétriques: le rapport du fidèle avec Dieu est unilatéral, le rapport des amoureux est symétrique, le rapport entre le commandant et l'armée est asymétrique(1). Mais, dans tous ces rapports il y a des perspectives plus ou moins différentes entre les personnes. Bien que tout individu actualise les possibilités de son potentiel, lesquelles ne sont pas réprimées par les autres, c'est ainsi que chacun des éléments psychobiologiques gagnent les différences individuelles qui ont des aspects de potentialités et de réalisations distinctes. Quand nous regardons les complexes individuelles de la perspective du groupe, c'est à dire les ensembles statistiques non - individuelles nous faisons la micro-sociologie: si nous regardons les mêmes complexes de la perspective psycho - vitale, c'est à dire les particularités individuelles, nous faisons alors de la micropsychologie, ou bien la psychologie différentielle. Nous faisons encore la macropsychologie, si nous les considérons comme les éléments communs et généraux sans prendre en considération leur différences individuelles; ou bien, nous sommes

---

(1) Dupréel, Sociologie générale — Le rapport social, p. Presses Universit. 1948.

devant la macrosociologie, quand nous étudions la vie générale des groupements sans considérer leur particularité. Par exemple, nous faisons la première en étudiant les différences entre les couches sociales, les familles, les communautés, les opinions et les valeurs; la seconde, en approfondissant les différences de tempérament, de caractère et de constitution entre les phénomènes psychiques le troisième, en étudiant les manifestations psychologiques communes en effaçant leur différence individuelle; enfin la quatrième, en étudiant les propriétés communes des structures sociales comme la famille, l'atelier, la ville, la nation en général. Mais, aucune de ces perspectives - scientifiques ne rend l'autre inutile, et ne peut renoncer à lui. De même, pour qu'ils s'établissent d'une manière solide, il faut qu'ils s'appuient sur les fondements philosophiques de la science psycho - sociale.

De même que la sociologie humaine trouve son antécédent psycho - biologique dans la sociologie animale, dans la morphologie sociale et dans la démographie; la psychologie humaine aussi est précédé dans la hiérarchie des êtres par la psychologie animale, par la psycho - physiologie, à cette condition qu'elles gardent leur indépendance. Par conséquent, selon l'opinion de certains sociologues, il est vrai d'appeler infrastructure la connaissance des phénomènes qui ont la fonction de substratum dans la nature humaine, et superstructure le monde des valeurs et institutions qui s'épanouissent sur lui; et d'admettre pour la même raison l'action réciproque dans une certaine mesure, entre infra - et superstructure. Mais, par suite, à condition de ne pas en tirer des conséquences qu'il y a une relation causale directe entre ces deux structures de la société.

Les expériences psycho - sociales viennent avant celles de la sociologie et de la psychologie, et elles les préparent. Ces expériences chez l'enfant et chez l'adulte servent à englober à la fois les aspects sociaux et individuels de la personnalité. Dans une étude psycho - sociale de l'enfant la perception et la mémoire nous apparaissent autant par leur propriétés communes qui reflètent les autres en eux que par leur propriétés qui les distinguent des autres. Mais, le savant de la psycho - sociale, de même qu'il peut faire des expériences pures avant des recherches de toutes sorte, il peut profiter aussi des expériences sociologiques et psychologiques, préparées et accumulées d'avance. Dans cette seconde attitude, la position du

savant de la psycho - sociale est très dangereuse. Celui - ci, sans entrer sous l'ordre de ces deux sciences, doit reconnaître la part de la socialisation et de l'individualisation dans le développement de la personnalité depuis l'enfant jusqu'à l'adulte, et d'atteindre aux résultats les plus sûrs par les tests de coexistence. Mais le contraire aussi est possible: alors, le savant de la psycho - sociale tombera sous l'empire des sciences déjà construites, laquelle donnera lieu aux interprétations confuses, et aux explications erronées.

Après avoir étudié la personnalité par la méthode psycho - sociale il serait possible de distinguer les parts de la sociologie et de la psychologie, de montrer leur interaction et leur relation. Comme toutes ces recherches se développent dans leur sphère même, il ne faut pas s'astreindre aux prétentions d'explications généralisatrices en dehors de leur limites en s'éblouissant du prestige des autorités ou de quelques trouvailles heureuses; il faut se rappeler toujours que l'individu et la société n'ont de domaines entièrement distincts, ils ne se séparent qu'en tant qu'ils sont les deux aspects d'un être concret. Par conséquent, les recherches de deux sciences se contrôlent mutuellement, et enfin il ne faut pas oublier qu'ils s'entredépendent dans leur principes. A mesure que les études avancent, les services légitimes que rend la sociologie entrent en sûreté par les branches auxiliaires.

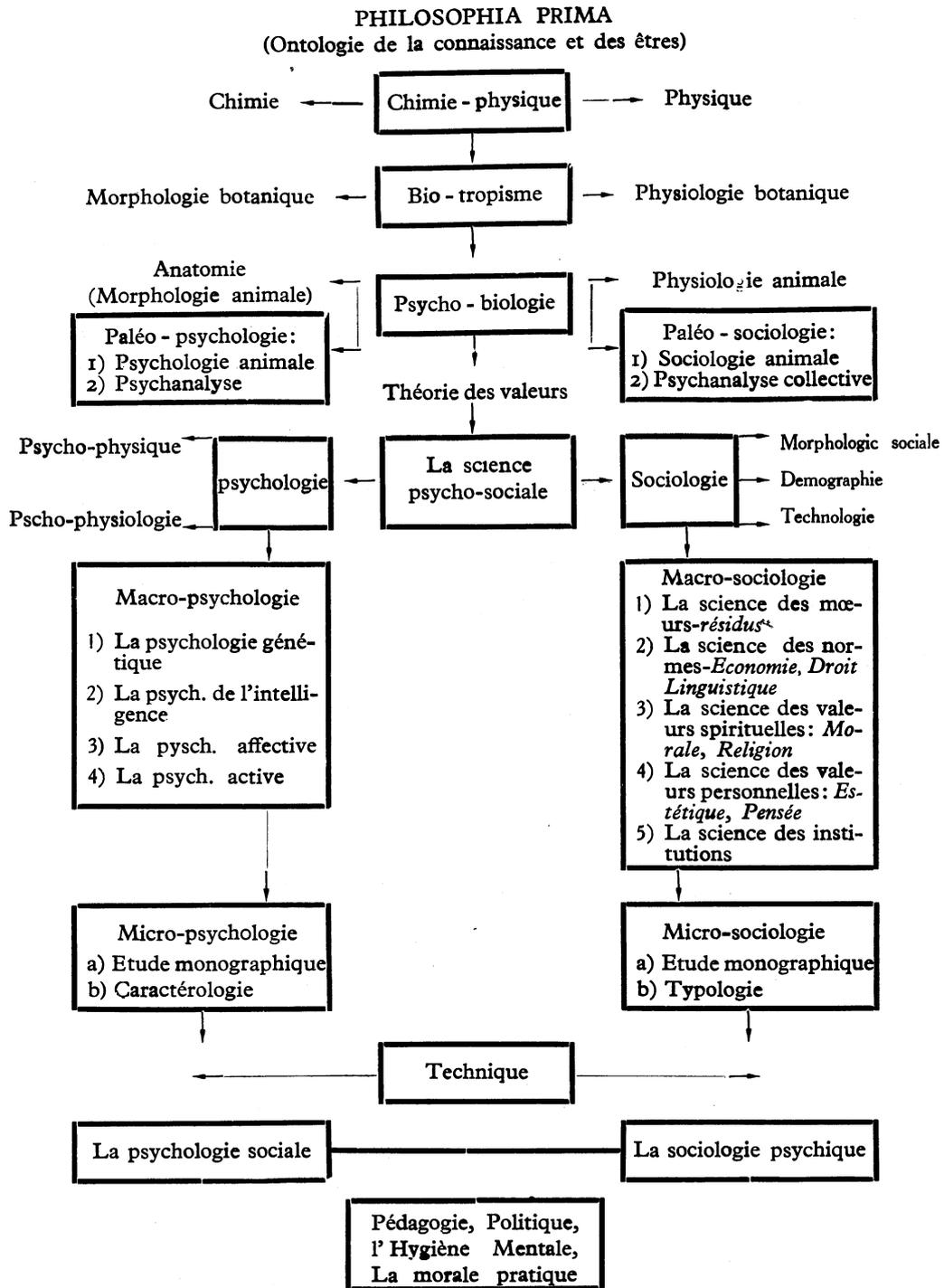
Ces échanges légaux entre ces deux sciences peuvent être ressemblés aux coordonnées de la géométrie analytique, inventés par Descartes. Là, comme il est possible de traduire la géométrie et l'algèbre qui ne peuvent pas se développer séparément dans le domaine pratique, et comme on a appliqué à la réalité de ces deux sciences qui étaient très infécondes dans le terrain pratique pour exprimer une courbe par l'équation correspondante, ou réciproquement, ici également on peut traduire une relation concernant à la vie du groupe dans la langue individuelle et vice versa. Ainsi j'espère, qu'on peut finir la dispute qui continue en vain, depuis longtemps, entre la sociologie et la psychologie, et on peut mettre en évidence les besoins réciproques des deux sciences. Par exemple, de même que les études faites sur la morpho - psychologie des enfants seront facilement transféré en langue de la sociologie de l'enfant, et seront constaté, pour ainsi dire, leur ambiance d'opinions et les

produits de leur travail, de même que le contraire sera possible. Si les deux études sont faites séparément, cette transposition sert à les contrôler. Des recherches pareilles auront une grande service dans les domaines techniques comme la pédagogie, l'administration gouvernementale, l'hygiène mentale, la morale pratique, etc...

Mais, il faut avoir assez de précautions contre les généralisations hasardeuses d'une telle tentative. Ces généralisations ne serviront qu'à préparer l'établissement d'une scholastique moderne, en enfant l'impérialisme scientifique de l'individu ou de la société.

*Hilmi Ziya ÜLKEN*

**Le tableau schématique des ordres des sciences :**



[Pour la bibliographie de l'article regardez à la p. 50-51]