

KANTISME ET SOCIOLOGIE^(*)

La sociologie est une science et la science n'a rien à voir avec la philosophie. Elle n'est ni kantienne, ni thomiste, ni bergsonienne ; elle constitue un monde à part. Le titre de cet article peut donc paraître, au premier abord, bien paradoxal. Mais il ne faut pas oublier que la sociologie s'est constituée à l'intérieur des cadres de la philosophie occidentale, que les sociologues ont tous reçu, dans les facultés, une solide culture métaphysique ; il n'est pas étonnant, par conséquent, que certains d'entre eux se soient demandés si leur jeune science ne pouvait pas répondre à quelques-unes des difficultés que soulevait la théorie kantienne de la Raison pure, sous son double usage théorique et pratique. Et cela d'autant plus que Kant peut être considéré, dans une certaine mesure, comme un précurseur de la sociologie et qu'il a, en tout cas, posé le problème des rapports entre l'évolution de la vie sociale et l'analyse de la pensée humaine.

Sans doute Kant est, avant tout, l'auteur des trois *Critiques*, mais il ne faut pas négliger, pour cela, le reste de son œuvre et oublier, en particulier, qu'il a jeté les bases d'une science des sociétés avec l'*Anthropologie* et la *Philosophie de l'histoire*. Or ces deux ouvrages se relient naturellement à la *Critique de la raison pure* et à la *Critique de la raison pratique*. En effet la loi morale est de même nature que la loi scientifique ; elle présente les mêmes caractères de nécessité, d'universalité et d'a priori ; mais, de même que le caractère intelligible ne se réalise, ici-bas, qu'en s'encastant dans la chaîne du déterminisme naturel, ainsi la loi morale ne se réalise que dans la phénoménologie de l'*Anthropologie*. Le rêve d'unir la sociologie au Kantisme n'était donc pas irréalisable, mais procédait du maître lui-même.

Seulement l'influence de Kant allait être contrebalancée, en particulier dans les pays latins, par l'apparition du positivisme. Ce qui le caractérise, on le sait, c'est le rejet de la possibilité même de la Critique, c'est la volonté de rester dans la pure description du réel, c'est enfin la constitution d'une "physique sociale". Et celle-ci, comme son nom l'indique bien, s'apparente à la physique tout court ; la sociologie de Comte s'intègre dans les sciences de la nature.

Ces deux écoles, positivisme et kantisme, allaient prédominer dans l'enseignement en France pendant tout le cours du XIX^e siècle et se rencontrer forcément dans l'éducation intellectuelle des futurs maîtres. Elles allaient ainsi se disputer dans la pensée de Durkheim, disciple authentique du néo-kantien Renouvier et en même temps continuateur de la physique sociale de Comte. On peut dire que tout le drame de la sociologie durkheimienne (car, il y a un drame au fond de cette sociologie) provient de la lutte entre ses deux forces ennemies, entre ces deux traditions universitaires antagonistes à l'intérieur de la nouvelle science en voie de formation et que Durkheim a voulu fondre en une synthèse impossible.

On peut distinguer dans l'œuvre de Durkheim deux étapes : dans une première (centrée autour des *Règles*), Durkheim interdit au sociologue le domaine de la métaphysique. Il lui demande de ne pas trancher, et surtout de ne pas trancher dans le sens du naturalisme, des problèmes aussi graves que celui de la liberté ou celui des antinomies de la raison pure. Alors critique et sociologie peuvent coexister, côte à côte, sans que le domaine de l'une empiète sur le domaine de l'autre. Mais, dans une deuxième étape (centrée autour des *Formes élémentaires de la vie religieuse*) Durkheim tentera la conciliation entre le criticisme et le positivisme. Seulement, dans cette synthèse, est-ce que l'une de ces deux philosophies ne sera pas finalement sacrifiée ? C'est ce que nous devons examiner.

Durkheim commence par poser que notre pensée est dominée par un certain nombre de notions fondamentales qu'il appelle catégories et dans lesquelles d'ailleurs il fait rentrer aussi les deux formes a priori de la sensibilité, l'espace et le temps. Ces catégories, il se les représente non pas comme des formes vides, comme des milieux vagues et indéterminés, mais avec un disciple original de Kant, Hamelin comme des centres de coordination des données de l'expérience sensible. Ces concepts fondamentaux ne viennent pas de nos sens, car alors on n'en comprendrait ni la généralité, ni la nécessité ; ils leur préexistent et leur fournissent des cadres. La définition kantienne des catégories est donc juste et Durkheim l'accepte pleinement. Mais l'auteur de la *Critique* s'est borné à déduire ces formes a priori de la table des jugements, sans chercher à les expliquer, « car, ce n'est pas expliquer (ce pouvoir de la raison à dépasser l'expérience) que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine ». C'est cette explication que Durkheim va s'efforcer de donner, en utilisant sa célèbre distinction entre les représentations individuelles et les représentations collectives et en identifiant finalement les catégories à ces dernières. La société, en effet, a besoin, pour vivre, non seulement de la communion des cœurs, mais encore d'un certain "conformisme logique" ; elle pèsera donc de toutes ses forces sur les esprits pour empêcher les divergences et mouler leur activité Intellectuelle dans les mêmes cadres conceptuels. La raison est donc d'origine sociale et l'a priori n'est que la puissance de l'histoire qui nous dépasse et nous écrase.

(*) Paru in *Filosofia, Ciências e Letras*, São Paulo, n° 7, août 1940, pp. 7-14. Cette version originale en français a été retrouvée à l'IMEC.

La même explication vaut pour la raison pratique. Ici aussi Durkheim prend son point de départ chez Kant : l'impératif moral est catégorique, a priori, universel et nécessaire. Mais cette analyse ne peut être considérée que comme un point de départ, non comme une solution ; car le devoir moral n'est pas un "factum", comme l'écrivait Kant, mais un mystère à élucider et dont seule la sociologie a la clef. C'est en fait la forme que prend en notre âme la contrainte sociale et dès lors, on le voit, le positivisme sociologique donne la solution des vieux problèmes kantien de l'action et de la connaissance. Toute la théorie durkheimienne est résumée dans ce texte capital :

« Dans l'homme, il y a deux êtres, un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité ; un être social, qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, J'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre de la pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même aussi bien quand il pense que quand il agit ».

Seulement dans cette synthèse entre le comtisme et le kantisme, la doctrine de Kant finit par être complètement dévorée par celle de Comte. Certaines phrases de Durkheim, comme celle-ci par exemple : « Finalement l'histoire n'est pour nous qu'un moyen d'analyser la nature humaine », nous montrent bien en effet que la nouvelle sociologie continue avant tout la tradition du *Cours de philosophie positive*, car au lieu de déduire les catégories d'une table des jugements logiques et de l'unité d'aperception du moi, cette déduction est demandée finalement à l'histoire, mieux encore, à l'ethnographie des indigènes de l'Australie centrale. Aussi n'est il pas étonnant que l'esprit du naturalisme l'ait emporté sur celui de la *Critique*. Victoire qui transparaît nettement dans la réponse que donne l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* à la célèbre aporie kantienne : comment la raison, si elle ne naît pas des données des sens, peut-elle s'appliquer au mode sensible ? d'où vient l'harmonie entre l'objet et le sujet, entre les lois de l'esprit et les lois des choses ? Voici cette réponse : « Si la société est une réalité sui generis, elle n'est pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a d'essentiel, soit autre ici et là ». Qu'est-ce à dire sinon que la raison est fille de la société, mais que la société étant de la nature, la raison est fille de la nature.

La sociologie prétendait accepter le point de départ kantien et ne vouloir que le prolonger. En réalité le positivisme a fini par détruire complètement ce que Durkheim avait préalablement reçu de Kant. Aussi ne sera-t-on pas étonné d'apprendre que d'autres sociologues, contemporains de Durkheim, et ayant subi les mêmes influences philosophiques que lui, aient protesté et défendu l'esprit de la *Critique* contre cette réduction sociologique de la raison et de la morale.

Gaston Richard fut, pendant 10 ans, le collaborateur fidèle et le confident de Durkheim. Seulement il le fut parce que, pendant cette période, le directeur de l'*Année sociologique* n'avait pas passé outre à l'interdit lancé par les *Prolégomènes* « contre toute métaphysique future qui prétendrait se donner comme science ». Mais le jour où il se rendit compte que la sociologie, au lieu de se borner à l'Anthropologie, prétendait résoudre les problèmes des deux *Critiques*, il rompit avec lui pour reprendre, pour son propre compte, l'étude des rapports entre la science des sociétés et le kantisme et, proposer sur ce sujet, une doctrine infiniment plus respectueuse des droits de la métaphysique.

On trouvera cette étude surtout dans l'*Évolution des mœurs*. Il s'agit, dans ce livre, de découvrir selon quelles lois se font les variations des mœurs ; mais une fois ces lois trouvées, reste encore à se demander si ces lois empiriques ne seraient pas, par hasard, « les manifestations historiques d'une loi morale plus profonde ».

Or G. Richard nous montre, non seulement que les variations des mœurs laissent intactes l'universalité et la nécessité d'une loi morale, mais encore que le passage de la morale spontanée à la morale réfléchie se fait dans le sens d'une prise de conscience de plus en plus nette de cette loi, qui passe de l'inconscient à la pensée claire. Mais est-ce que cette prise de conscience ne serait pas tout simplement le sentiment que nous acquérons de notre nature sociale ? Il faudrait alors avec Durkheim faire sortir le devoir du tabou, la moralité de la religion, la conscience de la pression collective. C'est ce que nous interdit l'histoire. La loi morale est l'œuvre de notre raison, non de la contrainte sociale ; elle trouve au contraire en cette dernière son plus dangereux ennemi. Les pages les plus émouvantes de l'*Évolution des mœurs* sont justement celles qui sont consacrées à cette lutte entre la raison pratique et la tradition magique, à cette bataille entre l'autonomie de la loi et l'hétéronomie de la tradition :

« Si donc la croyance au sacré est identique à la distinction du pur et de l'impur, si cette croyance n'est pas seulement contemporaine des croyances magiques, mais repose sur le même fondement qui est la démonologie, notre sentiment de l'obligation morale et notre respect de la dignité humaine ne dérivent pas plus de la

croissance au sacré ou au tabou que notre médecine ne dérive de la croyance à la possession et à la nécessité de l'exorcisme ».

L'histoire des mœurs ne doit pas prétendre remplacer la *Critique de la raison pratique*. Elle nous en révèle, au contraire, la profonde justesse, puisque l'évolution des mœurs nous apparaît sous la forme d'une lente incarnation de la loi morale dans les faits et se joue toujours dans les normes de l'a priori.

Cette originale conclusion, ne pourrait-on pas l'étendre des catégories morales aux catégories de l'entendement ? M. G. Richard ne l'a pas fait. Mais on trouve une solution analogue, pour la raison pure, à celle que nous venons d'exposer pour la raison pratique, chez un sociologue qui n'est pourtant pas un disciple de G. Richard, mais au contraire de Durkheim : M. René Hubert.

Certes, ce dernier trouve que le kantisme présente des difficultés, par exemple la séparation radicale entre les formes a priori de la sensibilité et les formes a priori de l'entendement, ou encore la discontinuité qui se trouve entre les catégories. Mais, et voilà l'essentiel, ce n'est pas la sociologie qui apportera la solution de ces difficultés ; elles relèvent de la métaphysique et elles se résolvent en fait le plus heureusement du monde dans l'œuvre du néo-kantien Octave Hamelin.

D'un autre côté Durkheim a bien montré l'aspect social que revêt la Raison dans son évolution historique. Comment dès lors concilier ces deux données contradictoires, ce néo-kantisme (Hamelin) et ce néo-positivisme (Durkheim) ? La réponse est intéressante et, on va le voir, voisine de celle de G. Richard.

La théorie sociologique de la connaissance est fautive ; la société ne peut pas expliquer la raison ; il y a un a priori purement rationnel, qui est la caractéristique de l'homme. Mais les catégories sont, en elles mêmes des formes vides, qui ne peuvent se réaliser qu'en informant le réel. Or, c'est cette information qui se ferait à travers l'expérience sociale. En un mot, il y a des catégories immuables, dont la dialectique relève de la Critique ; mais, dans leurs manifestations temporelles, elles ont une histoire et cette histoire, c'est à la sociologie de l'écrire.

Ainsi, par delà le naturalisme positiviste, qui l'avait un moment emporté, la sociologie française contemporaine semble revenir à une attitude plus proche du kantisme.

En Allemagne, le problème ne s'est naturellement pas posé sous une forme aussi dramatique qu'en France et cela parce que l'influence du comtisme y a été infiniment plus faible. La sociologie s'est constituée dans ce pays non dans le prolongement de la physique sociale de Comte, mais dans la ligne qui part de la noologie de Dilthey⁽¹⁾. Elle fait, par conséquent, partie non des *Naturwissenschaften*, mais des *Geisteswissenschaften* et dès lors le naturalisme ne pouvait y introduire cet esprit destructif de la critique kantienne, qui continuait à garder, dans le monde universitaire, toute sa force de rayonnement.

On peut se rendre compte de cette différence en comparant, par exemple, l'œuvre de L. Lévy-Bruhl à celle de Cassirer qui, sur bien des points, se ressemblent pourtant et portent, toutes deux, sur la mentalité primitive, pénétrée de magie et de mysticisme. Mais L. Lévy-Bruhl est un disciple authentique de Comte, auquel il a consacré un très important ouvrage et même sa théorie des fonctions mentales dans les sociétés inférieures, n'est, à mon sens, que la démonstration, à la lumière des données de l'ethnographie contemporaine, de la loi fondamentale de l'état fétichiste telle qu'elle se trouve formulée chez Comte : « les idées théologiques sont (dans cet état) complètement et directement adhérentes aux sensations elles-mêmes ». La conclusion qu'il en tire est bien connue ; c'est celle d'une discontinuité réelle entre la pensée logique d'aujourd'hui et celle du primitif et par conséquent la ruine de l'idée kantienne d'une Raison a priori, constitutive de l'expérience, sociale comme empirique.

Cassirer au contraire est un disciple de Kant. Il est impossible de connaître les choses en soi ; nous n'appréhendons jamais que les phénomènes et dans cette appréhension, la pensée suit toujours les mêmes lois, applique les mêmes catégories. Dès lors une analyse un peu poussée de la pensée mythique doit nous faire découvrir en jeu, sous ses symboles et ses fantaisies, absolument les mêmes formes mentales que celles que Kant avait découvertes par l'analyse de la pensée empirique. Mais alors comment se fait-il que cette pensée mythique nous apparaisse à première vue comme si étrange et si différente de la nôtre ? C'est qu'ici les intuitions pures n'ont pas à coordonner des relations abstraites, mais des forces magiques ou divines. Il n'y a pas une différence de nature, mais une différence de "tonalité". Le chaos qu'il s'agit d'unifier n'est pas la "poussière de sensations" dont parle Kant, mais un chaos affectif. Ainsi nous retrouvons chez Cassirer exactement les mêmes faits que chez Lévy-Bruhl, la loi de participation, la causalité magique, les identifications mystiques, le caractère hétérogène et sentimental des diverses parties de l'espace et du temps...

(1) Il aurait pu en être de même en France, si la sociologie de Comte n'avait pas éclipsé celle de son génial prédécesseur : Ampère. Ce dernier, en effet, avait relié, dans son Essai sur la philosophie des sciences, la sociologie à la psychologie, par l'intermédiaire des sciences néotechniques : « Nous avons d'abord étudié la nature humaine pour la connaître ; nous nous sommes ensuite occupés des moyens d'agir sur cette pensée... Une nouvelle carrière s'ouvre devant nous. Ce ne sont plus les individus que nous aurons désormais à considérer, ce sont les sociétés. Cette étude des sociétés succède naturellement à celle des moyens par lesquels les hommes communiquent leurs Idées, leurs sentiments, leurs passions, puisque c'est à l'aide de ces moyens que la société se forme ». Donc la sociologie fait partie des sciences noologiques et non des sciences de la nature, comme chez Comte.

Mais tous ces faits s'intègrent au kantisme au lieu d'en constituer une critique. La raison humaine est immuable ; le tableau des catégories garde toute sa valeur ; son usage seulement évolue ; il y a entre notre pensée et celle des primitifs non une différence d'essence, mais seulement de "modalité".

Un certain nombre de lignes convergentes tendent donc, de France et d'Allemagne, à cette importante conclusion, que la sociologie n'a pas à se substituer à la Critique de la Raison, dans son double usage, théorique et pratique. Si la Critique kantienne ne résout pas tous les problèmes, c'est à une Critique perfectionnée de la faire, non à la science des sociétés. Celle-ci ne peut que confirmer les grandes lignes du kantisme, c'est-à-dire se borner à une double phénoménologie. une phénoménologie des mœurs, s'insérant dans le cadre de la loi morale, une phénoménologie de la pensée mythique, s'insérant dans le cadre des catégories. L'histoire n'est jamais qu'une prise de conscience de la façon dont les normes s'insèrent dans la matière. Mais, dans la partie la plus curieuse de son œuvre, malheureusement la moins achevée, Kant, pour diminuer la distance entre les formes pures et la matière inorganisée, a proposé une théorie du schématisme. Seulement, il ne nous a pas donné la liste de ces schèmes mentaux auxquels il faudrait peut-être joindre, pour la raison pratique, des schèmes d'action. Ne serait-ce pas pour la sociologie une tâche magnifique que de tenter, au lieu de recommencer la critique, à constituer justement, avec le secours de l'histoire, ce chapitre inachevé, ce schématisme transcendantal ?