Cahiers de Psychologie Politique

N° 5 | 2004
numéro 5 - Juillet 2004

Sociologie et psychologie

Célestin BOUGLÉ

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-5/1335-sociologie-et-psychologie
DOI : numerev_509
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 08/07/2004

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : BOUGLÉ, C. (2004) Sociologie et psychologie. *Cahiers de Psychologie Politique*, (5). https://doi.org/10.34745/numerev_509

Mots-clés :

On a pu croire naguère, lorsque la sociologie française cherchait à se tailler son domaine et dressait son programme de travail, qu'elle aussi, selon la formule fameuse, se poserait en s'opposant, et qu'en particulier elle voudrait réduire à la portion congrue la science qui, traditionnellement, semblait détenir la clef du monde humain, la psychologie. L'étude objective des institutions, en nous révélant, du dehors, les conditions de vie des êtres sociaux, allait-elle donc rendre inutile cette connaissance des âmes par le dedans, où tant de penseurs français avaient brillé ? Moralistes à la manière d'un Pascal, d'un La Rochefoucauld, d'un Vauvenargues, habiles à sonder les replis du cour, spiritualistes disciples et émules de Victor Cousin, que l'analyse des facultés conduisait à l'affirmation des principes et qui au fond du puits de la conscience retrouvaient toute la métaphysique, les uns et les autres avaient acquis à notre pays un indiscutable renom. On répétait volontiers que la France aimait la psychologie et y excellait. La sociologie, pour se constituer, ferait-elle bon marché de cette tradition ?

Ce qui l'avait donné à penser, sans doute, c'était d'abord l'attitude du parrain de la sociologie envers la psychologie. On sait qu'Auguste Comte ne laisse à celle-ci aucune place dans sa classification des sciences, et qu'il n'a que railleries pour les apologistes de l'introspection. En s'observant eux-mêmes, ils croient entrer tout droit dans un monde intérieur, vestibule d'un monde supérieur. En réalité, ils ne font que retarder le moment où la pensée deviendra enfin homogène en appliquant à tous objets, à ceux du règne humain comme aux autres, les mêmes méthodes d'observation objective. Il appartient justement à la sociologie, en se constituant comme une science positive à l'instar de ses sours aînées, de chasser de leur dernier retranchement ces fantômes métaphysiques.

Émile Durkheim, le véritable héritier d'Auguste Comte sur le terrain de la recherche scientifique, n'est pas moins désireux d'exorciser la métaphysique, ni moins dédaigneux à l'égard de l'introspection. Le sociologue qui s'y fierait ne pourrait que nous livrer ses idées personnelles, non des vérités objectives. Si l'on veut se débarrasser enfin des prénotions, en cette matière aussi il importe d'apprendre à traiter les faits sociaux « comme des choses » et à les observer « du dehors ». Ajoutons que, joignant l'exemple au précepte, Durkheim, dans sa thèse sur la Division du Travail, cherchait les raisons dernières du développement que lui ont vu prendre nos civilisations, non pas dans tel ou tel mobile du cour humain, mais dans la forme même de nos sociétés, dans des faits

de morphologie sociale - accroissement de volume, de densité, de mobilité, accessibles à l'observation externe. De là à conclure que l'auteur des *Règles de la Méthode sociologique* prétendait expliquer l'intérieur par l'extérieur, le supérieur par l'inférieur, qu'en dédaignant la psychologie il portait de l'eau au moulin du matérialisme il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi.

On se rend compte aujourd'hui que sous les antithèses ainsi exploitées subsistait un bon nombre d'équivoques. La sociologie nie la psychologie ? Formule simpliste. Elle ne saurait convenir, - M. Ch. Blondel l'a lumineusement démontré dans son *Introduction à la psychologie collective* - ni à Auguste Comte, ni à Émile Durkheim. En réalité c'est à une certaine psychologie qu'ils en veulent. Le fondateur de la Philosophie positive se défiait d'une psychologie qui ne faisait confiance qu'à l'observation de l'individu par lui-même, pour aboutir à une métaphysique éclectique qu'il jugeait surannée : c'est aux « philosophes classiques » de son temps qu'il en avait, à ceux-là même que Taine devait pourfendre avec tant d'énergie.

Ce n'est pas à dire pourtant qu'il considérât les faits de conscience comme des phénomènes sans importance, comme des « épiphénomènes ». Bien loin de là. N'est-ce pas lui qui déclare que « tout le mécanisme social repose en dernière analyse sur des opinions » ? Opinions et désirs, théories et sentiments sont à ses yeux des forces motrices de la plus grande efficacité. Ce qui reste vrai, c'est que le développement des phénomènes haut placés dans la hiérarchie a ses conditions dans les phénomènes plus simples qui les précèdent. En ce sens la psychologie ne saurait en effet se passer de la biologie. Et l'on sait que Comte, séduit par les théories de Gall, a paru croire que l'on pourrait découvrir dans les diverses parties du cerveau le siège des diverses facultés de l'homme. Mais en dehors de la théorie qui passe, le précepte de méthode reste. Comte est un de ceux qui, réagissant contre l'introspection des spiritualistes, ont ouvert les voies à la psychologie physiologique. Seulement il n'a jamais cru que cette psychologie fût la seule possible, ni qu'elle tînt dans ses mains toutes les explications. Ce dont l'homme est capable, on ne peut l'apprendre que par l'histoire. Le développement de la civilisation est nécessaire à l'épanouissement des facultés supérieures. C'est dans ce grand livre qu'il faut lire, en « expliquant l'homme par l'humanité ». Ce qui revient à dire qu'à côté de la psychologie physiologique il importe de réserver une place, et très large, à la psychologie sociale.

Il n'est pas moins inexact de taxer Durkheim de matérialiste, comme s'il déniait tout prix aux faits de conscience. Dans un article sur *les représentations individuelles et les représentations collectives,* il a pris la précaution de noter ce qu'avait d'inadmissible à ses yeux la théorie de la conscience épiphénomène, qui, assimilant les faits de conscience aux lueurs qui se dégagent d'une locomotive en marche, paraît admettre dans l'ordre psychique des faits sans effets. Il a relevé l'autonomie relative des idées par rapport à leurs antécédents ou leurs concomitants physiques ; il a signalé que toute la vie de l'esprit suppose des synthèses, génératrices de propriétés nouvelles, incompatibles avec les postulats de l'atomisme associationniste dont on s'est longtemps contenté. Si après cela il nous demande de traiter les faits sociaux comme des choses et de les observer du dehors, c'est pour nous apprendre à nous défier des prénotions,

des idées toutes faites que chacun de nous trouve en lui-même et qui traduisent ses préférences bien plus que la réalité elle-même. Des institutions comme le mariage, ou comme les Églises, ou comme l'échange, non seulement revêtent des formes diverses que nous n'aurions pas inventées, qu'il nous reste à constater dans l'histoire, mais elles répondent à des besoins, elles remplissent des fonctions qu'on ne saurait comprendre en partant du moi tout seul : il y faut la considération des ensembles. Cela ne signifie pas pour autant que ces ensembles soient purement matériels ; si un certain nombre de choses s'incorporent dans les sociétés - bâtiments, routes, aménagements divers de la nature - les sociétés elles-mêmes sont essentiellement des liens d'homme à homme, et des liens qui ne sont pas tous visibles. Même séparés par la distance, les individus sont membres d'une même société s'ils partagent un certain nombre d'idées, de sentiments, d'aspirations. C'est ce noyau spirituel qui est l'élément constitutif d'une association. « Tout ce qui est social consiste en représentations, déclare Durkheim dès ses premiers ouvrages, par conséquent est un produit de représentations. » Et plus tard, lorsqu'il aura mis en pleine lumière la force associante des croyances, singulièrement plus pesante, à ses yeux aussi, que les intérêts matériels, lorsqu'il aura montré à l'ouvre les *jugements de valeur,* par lesquels la vie morale des collectivités se manifeste et s'entretient, il introduira un lien de plus en plus étroit entre la notion de la société et la notion d'idéal. Il ira jusqu'à dire que la principale fonction des sociétés est de créer de l'idéal. Tant il est loin de nier ni la réalité ni la valeur de la vie spirituelle.Seulement, pour comprendre d'où elle vient et où elle va, ses origines et ses fonctions, il importe de se représenter non pas seulement l'effort de l'individu sur lui-même, mais l'action de tous sur chacun. Il faut faire entrer en compte ce qui naît du rapprochement des consciences ; ce sont des forces spirituelles originales, dont l'individu, en se repliant sur soi, ne pouvait prévoir le développement. Ici l'on voit à l'ouvre une notion pour Durkheim capitale, qu'il dit lui avoir été rappelée par Renouvier, qu'un Hegel déjà avait souvent utilisée ; l'idée que dans le tout il y a plus que la somme des parties, qu'un changement quantitatif entraîne un changement qualitatif. N'était-ce pas au surplus une idée que le progrès de la chimie rendait familière à tous ? La synthèse implique que la combinaison des éléments fait apparaître des propriétés inédites que l'analyse des éléments isolés n'eût pas permis de découvrir. Cette analogie est une maîtresse-pièce de la pensée de Durkheim. S'il nous invite à nous défier de l'introspection, analyse du moi par lui-même, c'est justement pour nous préparer à constater, dans les faits, les conséquences de la substitution d'un « nous » à un « moi », les effets de cette synthèse qu'est l'association. Les représentations dont la vie spirituelle de l'association est tissée, les représentations collectives, sont donc dans le même rapport avec leurs éléments composants, les individus, que les représentations individuelles elles-mêmes avec les cellules cérébrales : et la même autonomie relative que nous accordions aux représentations individuelles, il faut la reconnaître aux représentations collectives. Ce qui revient à dire que celles-ci méritent une étude à part, qui nous renseigne sur la façon spéciale dont elles se comportent. L'analyse réflexive ne saurait suffire à nous révéler ces manières d'être. Et c'est pourquoi l'on a vu Durkheim, après Comte, dénoncer les insuffisances de la psychologie classique. Ce qui ne veut pas dire du tout qu'il conçoive la sociologie sans psychologie. La sociologie implique à ses yeux une psychologie nouvelle, qui aurait pour ventre l'observation de la conscience collective.

G. Tarde : Lois de l'Imitation

Mais n'était-ce pas, sous prétexte d'enrichir la psychologie, créer tout simplement une nouvelle ontologie ? Cette conscience collective, qu'est-ce autre chose qu'une abstraction réalisée, une de ces entités que pourchassait justement Auguste Comte ? L'objection a été reproduite sous mille formes. Et elle a été le point de départ d'un duel célèbre entre les deux penseurs dont, les bustes dominaient la sociologie française à la fin du siècle dernier : Gabriel Tarde est parti en guerre contre Émile Durkheim.

Gabriel Tarde est, l'auteur de ces *Lois de l'Imitation* dont Taine lui disait : « C'est la clef qui ouvre toutes les serrures. » Et en effet, qu'il s'agisse de rites religieux, d'obligations juridiques, de pratiques économiques, Tarde pense expliquer toutes les unanimités qu'il rencontre par des propagations. Un monde de croyances et de désirs passe d'âme à âme, les associant, par cela même qu'il les assimile. Mais quel est le point de départ, du mouvement ? Une idée germée dans un cerveau, une initiative personnelle, une invention. Nul besoin donc, pour expliquer les similitudes dont les sociétés vivent, d'attribuer au groupe lui-même on ne sait quelle mystérieuse influence. Tout part de l'individu. Tout passe d'individus en individus. Observons cette circulation : c'en est assez pour comprendre toutes les associations. L'analogie dont semble ici s'inspirer Tarde, ce n'est pas celle de la *synthèse,* empruntée à la chimie, c'est celle de la *contagion,* empruntée aux sciences biologiques. Et « l'interpsychologie » lui paraît constituer le tout de la psychologie sociale.Est-ce à dire que Tarde s'en tienne aux positions classiques et méconnaisse la nécessité d'élargir le champ de la psychologie pour rendre compte de ce qui se passe dans les sociétés ? Bien loin de là. Et M. Ch. Blondel a pu montrer, rapprochant à plaisir les adversaires d'hier, que sur plus d'un point les thèses de Tarde coïncidaient avec celles de Durkheim. Par exemple Tarde attribue à « l'Esprit social » des fonctions et des catégories distinctes de celles qu'il attribue à « l'Esprit individuel ». Tarde reconnaît que la vie sociale est « l'alambic mystérieux » où s'élaborent les originalités personnelles elles-mêmes. Tarde encore proclame que l'homme est un être social greffé sur un être vital : « Notre moi s'allume, comme une flamme électrique, au point de rencontre de deux courants différents et combinés, le courant vital et physique d'une part, le courant social de l'autre. » Tous thèmes qui se retrouveront, abondamment développés, dans le sociologisme durkheimien.Il n'en reste pas moins que celui-ci est caractérisé par la grande place qu'il accorde à la notion de conscience collective. C'est sur cette notion que s'arrête et que bute, pourrait-on dire, l'attention des lecteurs. Et puisque nous pouvons constater expérimentalement qu'il en est bon nombre qu'elle inquiète, qu'elle détourne de la sociologie (V. à ce propos l'étude critique de M. Roger Lacombe sur la *Méthode sociologique de Durkheim*), ilnous faut essayer d'abord de tirer cette notion au clair, en précisant les services qu'on en a pu attendre.Lorsque Durkheim, dans son livre sur le *Suicide,* discute la théorie de Tarde sur l'imitation, c'est dans la « psychologie des foules » qu'il prend son point de départ. Si une masse d'hommes se laisse entraîner par une émotion commune, l'honneur en devrait revenir, selon la théorie de Tarde, à tel ou tel meneur dont l'éloquence réussit à faire partager son sentiment au groupe. Mais à y regarder de près on s'aperçoit qu'il y a aussi action du groupe sur le meneur, et action des auditeurs les uns sur les autres. Du rapprochement même des hommes résulte une

sorte d'effervescence, une exaltation qui enlève à l'individu le contrôle de lui-même, et le dispose à se laisser traverser par le courant collectif. Il y a là une force psychique qu'aucune initiative individuelle ne suffit à expliquer.

La foule : le plus bas degré de la société

Hâtons-nous de le remarquer : le cas des foules est le moins favorable à la théorie durkheimienne. La foule est le plus bas degré de la société, les rapports entre ses éléments, qui peuvent d'ailleurs être hétérogènes, n'étant pas définis. La foule est par définition la société la moins organisée. Au contraire, partout où une organisation se fait jour, partout où des rapports plus ou moins permanents sont institués entre des individus, - qu'il s'agisse d'une armée, d'une Église, d'une nation - les idées, les volitions, les tendances qui se retrouvent les mêmes dans les esprits des associés se multiplient : le stock des états de conscience communs augmente de volume. D'ailleurs ces états de conscience ne sont pas seulement les mêmes en fait : on veut qu'ils soient les mêmes. Un effort est dépensé, des mesures sont prises, des sanctions prévues pour que soient maintenues les traditions caractéristiques du groupe. Par la pression qu'il exerce, sous des formes variées, s'expliquent les similitudes que l'on constate. Et cette pression est tout autre chose que la pure et simple imitation d'un individu. Elle décèle la présence d'une certaine force spirituelle *sui generis* qui tend à modeler les âmes.Mais cette force elle-même est-elle une âme ? La société constitue-t-elle une personnalité ? Est-il permis à son propos de parler de conscience ?

La réponse dépend évidemment, au premier chef, de ce qu'on met sous ces notions de conscience, de personnalité, d'âme. Durkheim, aussi opposé que Comte à la philosophie substantialiste, n'a nullement la prétention de louer la conscience collective dans une substance séparée. Il se défend de lui chercher d'autres sièges que les consciences individuelles ; mais les consciences individuelles unies entre elles par certains rapports. Que ces rapports soient eux-mêmes des causes, c'est au fond ce qu'il importe de comprendre. Parce qu'ils sont des causes il ne suffit pas d'analyser ce qui se passe dans un des éléments pris à part, dans une conscience individuelle, pour deviner le comportement de l'ensemble. Ces états de conscience communs aux membres d'un groupe ne sont pas seulement un stock, à vrai dire, un capital inerte : ils agissent et réagissent les uns sur les autres, ils constituent, coordonnés entre eux, un système et un système agissant, dont les tendances se défendent par des institutions. Pour comprendre les conditions de cette vie propre il ne saurait suffire que nous nous penchions sur nous-même. Il importe que chacun consente à sortir de lui et à observer « du dehors », dans les faits rapportés par l'histoire, l'ethnographie, la statistique - et spécialement dans le mouvement, des institutions - les tendances réelles des sociétés. C'est là ce que doit nous rappeler avant tout l'idée de la conscience collective. Idée directrice, elle conserve en tout état de cause la valeur d'une hypothèse de travail : elle nous met en garde contre les explications prématurément individualistes, auxquelles prête tout naturellement l'analyse réflexive. Qu'après cela il nous soit difficile - pour nous dont les sens ne saisissent que des êtres séparés et dont la conscience ne connaît qu'un être personnel - de nous représenter le mode de vie et d'action de la conscience collective, nul n'en doute. Mais serait-ce la première fois, en science, qu'une force dont

l'imagination se représente difficilement le mode d'existence et d'action joue un grand rôle ? Si nous pouvons seulement dire que tout se passe comme si une conscience collective présidait, aux destinées d'une nation, d'une Église, d'une corporation, c'en est assez pour que la notion soit un guide utile à la recherche.

À une condition pourtant, c'est que cette même notion, de stimulante, ne devienne pas paralysante. Elle nous a aidés, disions-nous, à sortir de nous-mêmes, à comprendre qu'il faut observer les faits objectivement, pour nous expliquer la vie des sociétés. Mais se borner à affirmer : « la conscience collective le veut » ne serait-ce pas aussi un regrettable arrêt dans la recherche explicative ? Cette autorité qui s'exerce sur chacun de nous, il n'est pas impossible de préciser de quels moyens elle use, ni même comment elle a constitué la réserve de forces où elle puise. Une Nation, une Église, une corporation ont une histoire où nous pouvons voir se former le système d'idées au nom duquel elles commandent. Les résultats d'une pareille analyse ne seraient nullement à dédaigner pour le sociologue. Si surtout il veut distinguer nettement conscience collective et inconscient collectif, il rencontre sur sa route plus de questions que de solutions. Pour que les idées directrices d'une société passent en effet de la pénombre à la clarté, pour qu'elles deviennent « conscientes », il y a toutes sortes de mesures à prendre et d'institutions à combiner. Les difficultés mêmes de l'opération nous avertissent que la conscience collective n'est pas un donné tout fait : elle est un produit historique dont toutes sortes d'analyses convergentes peuvent nous aider à comprendre la genèse.

Il n'en reste pas moins qu'en lançant dans la circulation l'idée de conscience collective, le sociologisme ouvrait des voies nouvelles à la recherche. Il soulignait l'insuffisance des réflexions consacrées au seul inventaire de consciences individuelles. Il préparait à sa façon le renouvellement, l'enrichissement de la psychologie.

Le Traité de Psychologiede G. Dumas

Veut-on des preuves de cette action fécondante ? On en pourrait trouver dans les travaux de beaucoup de nos psychologues d'aujourd'hui et notamment dans l'ouvre d'une équipe : le *Traité de Psychologie* que G. Dumas a composé avec la collaboration d'une vingtaine de spécialistes. Le Traité est dédié à la mémoire de Th. Ribot dont l'influence s'est exercée sur la plupart de ces chercheurs. En les mettant au courant des résultats obtenus par la *Psychologie anglaise* et la *Psychologie allemande contemporaines,* grâce à l'emploi des observations objectives et des méthodes expérimentales, il les avait détournés de s'en tenir à l'analyse des données de la conscience chères à la tradition spiritualiste. Sans méconnaître la nécessité de l'introspection il en avait proclamé l'insuffisance. Il s'était plaint, dans une formule restée fameuse, que l'on se bornât trop souvent à étudier « l'homme blanc, adulte, civilisé ». Il rappelait par là qu'il y avait divers types de mentalité et qui pouvaient varier selon les milieux sociaux. Il admettait enfin que si la vie psychique a sa racine dans la structure biologique, elle ne s'épanouit que dans la société.

C'est dire que Ribot tendait une main aux sociologues et que, sous les auspices

d'Auguste Comte, la conjonction devait s'opérer facilement, dans l'esprit d'un grand nombre de psychologues contemporains, entre l'influence de Ribot et celle de Durkheim.De fait, les collaborateurs du *Traité* se gardent bien d'oublier les soubassements physiques de la vie psychique. Ils rappellent que le psychologue, pour comprendre comment se concentre l'attention, comment se perd la mémoire, comment se dissout la volonté, doit savoir comment se différencient ou s'associent les cellules nerveuses, et escompter l'influence que telles ou telles sécrétions exercent sur nos réactions. Mais ils accordent en même temps que, du moins pour les formes supérieures de la vie psychique, si l'on veut s'expliquer l'orientation de nos tendances ou le développement de nos facultés, c'est du côté de la société qu'il faut regarder : c'est par la société qu'il faut expliquer. Ainsi le *Traité de Psychologie* semble coudre ensemble deux lais d'étoffes : les unes tissées par la physiologie, les autres par la sociologie.La part faite aux deux types d'explication varie, naturellement, selon les chapitres de la psychologie. Il en est où l'on voit avec une clarté spéciale et comment ils se distinguent et comment ils coopèrent. Darwin avait étudié l'expression des émotions en biologiste finaliste. Qu'il s'agît de la colère ou de la peur il expliquait les gestes ou les jeux de physionomie par le principe des habitudes utiles : telle contraction, par exemple, préparait l'agression, ou la fuite. G. Dumas conteste ce principe ou du moins il établit qu'on en fait une application trop large. Des décharges motrices diffuses, la propagation d'une onde d'excitation dans le sens de la moindre résistance, un relâchement musculaire dû à l'hypotonus lui paraissent raisons suffisantes des mouvements naturels qui accompagnent la joie ou la tristesse, actives ou passives, et leurs variétés. Étant donnée la structure de nos nerfs et de nos muscles, nos émotions devraient produire, automatiquement, tel changement dans notre attitude. Ainsi ce sont des explications mécanistes que G. Dumas substitue aux explications finalistes de Darwin. Est-ce à dire pour autant que la mécanique physiologique ait seule, ici, son mot à dire ? Bien loin de là gestes et jeux de physionomie ne deviennent vraiment des expressions d'émotions, ils ne constituent un langage que lorsque la société y attache un sens. Et elle est capable de modeler la matière que la physiologie lui apporte, d'ajouter aux réflexes des habitudes, de choisir entre les gestes possibles pour inhiber les uns ou amplifier les autres. En un mot une mimique intervient ici qui opère de véritables « socialisations des gestes ». Elle est capable d'ajouter aux réflexes de la peur, des gestes symboliques de protection, de soumission ou d'imploration. Elle peut, dans certains pays, attribuer aux larmes la signification d'une joie, celle qu'on éprouve à retrouver des amis (ce sont les « larmes de bienvenue »). Ailleurs elle associe le sourire à la douleur stoïquement supportée. Au surplus, qu'on observe seulement les jeux de physionomie des aveugles, privés ici des leçons de la société : leur gaucherie suffit à nous prouver que notre mimique est pour grande part une ouvre d'éducation sociale. Si l'on se rappelle les liens étroits établis entre l'expression des émotions et les émotions elles-mêmes, on conviendra que, par cette voie déjà, la société peut exercer une action profonde sur l'individu.

C'est ce que Gustave Belot, l'auteur de tant de pénétrantes études sur la *morale positive,* s'employait à démontrer dans la première édition du *Traité*, à propos des sentiments complexes. Qu'il s'agisse des émotions esthétiques, religieuses, morales, on

découvre toujours que les éléments sur lesquels elles s'appuient tiennent directement ou indirectement à la vie sociale. « Danse, chants, ornements de la personne et des objets, règles de conduite communes, tabous et obligations ; cultes, mythes et rites, tous ces faits ont leur matière essentielle dans la vie et la pensée collectives. » Or, sans des points d'appui de ce genre, nos sentiments supérieurs ne sauraient prendre leur essor. Ils pourront bien, dans la suite des temps, s'individualiser de plus en plus. L'esthète savourera ses admirations dans la solitude. Le mystique entre en contact direct et tout personnel avec son Dieu. L'honnête homme en arrive à placer ses devoirs envers lui-même au-dessus de tout. Ni les uns ni les autres n'auraient pu inventer seuls ces attitudes intérieures. L'épithète de naturelles ne saurait leur convenir. Elles sont les produits d'une culture. Un milieu fournit toujours à nos sentiments le noyau représentatif sans lequel ils se volatiliseraient.

L'ingénieux psychologue qu'est M. Paulhan, dans son livre sur les *Transformations des sentiments*, nous invitait à mesurer, en face des impulsions organiques, la croissante complication de notre vie affective ; qu'on songe seulement, observait-il, à la distance qui sépare un repas bien ordonné de l'ingurgitation, ou l'amour courtois de l'accouplement. Mais dans ces complications, M. Paulhan distinguait deux formes : spiritualisation et socialisation. Ici, des systèmes qui lient les individus par des réseaux de traditions ou de conventions. Là, des systèmes qui lient des idées, et permettent des synthèses d'éléments représentatifs de plus en plus nombreux. Mais ceci ne se mêle-t-il pas toujours à cela ? Les deux formes de systématisation - l'intérieure et l'extérieure - ne sont-elles pas toujours en étroits rapports ? Peut-on concevoir une vie spirituelle qui se complique sans l'appui d'une civilisation ? Telle est du moins l'ambition explicative de l'école proprement sociologique : elle entend unir les deux termes que M. Paulhan maintenait distincts : la spiritualisation à ses yeux suppose toujours une socialisation. Et ainsi elle ne nierait nullement - contrairement à ce que certains critiques ont parfois laissé entendre - ce dualisme de la nature humaine affirmé par tant de religions et de philosophies. Elle reconnaîtrait au contraire que structure et fonctionnement, de l'organisme individuel sont bien loin d'expliquer tout ce qui se passe en nous. Elle serait donc spiritualiste à sa manière. Mais à sa manière en effet : puisqu'elle chercherait à fournir, des sentiments qui distinguent l'homme, une explication positive en étudiant les actions et réactions des individus les uns sur les autres, et en observant les appuis que leur offrent, comme les pressions que leur imposent, les groupements qu'ils constituent.Passe pour les sentiments, dira-t-on : on conçoit que l'homme, lorsqu'il s'agit d'émotions, d'inclinations, de passions, se laisse porter par des courants qui le débordent. Mais la vie intellectuelle supérieure entre-t-elle en jeu ? L'heure est-elle venue de comprendre le monde et de le dominer en nous dominant nous-même ? La raison, la volonté bandent leurs ressorts intérieurs pour une lutte directe avec la nature. Que vient faire ici la société ?Durkheim pourtant tente lui-même l'assaut de ces hauteurs, - Durkheim que Jules Romains, poète de la sociologie, a appelé le Descartes de l'unanimisme. Ce Descartes esquisse une théorie de la raison qui serait un renouvellement de l'empirisme. Au lieu d'expliquer la formation des concepts, des catégories, des principes qui gouvernent nos jugements et raisonnements par une sorte de dépôt que laisserait en nous le monde extérieur, il l'expliquerait par l'interposition de

ce médiateur plastique qu'est le monde social.Nous verrons plus loin, en précisant ce que la sociologie doit à l'ethnologie, sur quels exemples, pour la plupart empruntés aux sociétés primitives, Durkheim fondait cette théorie. Ne retenons ici que le résultat qu'il attend de son induction. La psychologie en serait renouvelée, pense-t-il, jusque dans la partie de ses études qui s'applique aux facultés supérieures : il ne s'agirait de rien de moins ici que de nous faire assister à une genèse de la raison.

On devine combien de recherches et de théories ce néo-empirisme peut suggérer au sujet de ces facultés de l'esprit, que l'école classique considérait le plus souvent comme des données qu'il suffisait d'analyser. Deux adeptes de l'école sociologique en ont fourni des exemples, en défendant des thèses qui n'ont pas laissé d'étonner : M. Halbwachs à propos de la mémoire (Les Cadres sociaux de la mémoire), M. Blondel à propos de la volonté (chapitre sur les Volitions du t. II du Traité de Psychologie, 1re éd.).

Halbwachs et la mémoire, Blondel et la volonté

On ne se souvient que de soi-même, répétait-on naguère. Et la formule semblait indiquer que lorsqu'il se souvient, l'homme se livre à un effort tout personnel : avec la lampe secrète il descend les marches de l'escalier intérieur ; il n'est jamais plus seul que lorsqu'il se remémore son expérience propre. M. Halbwachs prend le contre-pied de ces thèses familières. Une opposition tranchée entre le souvenir et le rêve est le point de départ de sa démonstration. M. Bergson paraît croire que le rêve, nous soulageant et nous détournant de l'action sociale et de toutes les conventions qu'elle comporte, nous permet de ressaisir directement notre passé. Mais M. Halbwachs fait observer que dans le rêve défilent, des images que nous ne saurions le plus souvent dater, ni localiser, ni même rapporter à nous-mêmes. Le souvenir proprement dit suppose un autre effort de reconstruction. Bien loin de saisir directement, par les intuitions du rêve, notre passé tout fait, nous le réédifions à grand'peine. Et c'est pour cette opération complexe que la société nous offre matériaux et points d'appui de toutes sortes. « Tous les souvenirs, si personnels soient-ils, même ceux des événements dont nous seuls avons été les témoins, même ceux de pensées et de sentiments inexprimés, sont en rapport avec un ensemble de notions que beaucoup d'autres que nous possèdent, avec des personnes, des groupes, des lieux, des dates, des mots et formes de langage, avec des raisonnements aussi et des idées, c'est-à-dire avec toute la vie matérielle et morale des sociétés dont nous faisons ou dont nous avons fait partie. »

Reprenant et amplifiant ici les indications de Taine sur les jalons dont se sert la mémoire, M. Halbwachs fait observer qu'ils nous sont fournis par le milieu social. Les mots dont nous nous servons pour cristalliser nos souvenirs, les dates entre lesquelles nous les insérons, les grands événements historiques qui scandent notre vie personnelle, autant de « cadres sociaux », autant de choses qui intéressent les groupes et supposent l'action de leurs traditions. Appartenir à une famille, à une Église, à une classe, c'est précisément posséder en commun avec un certain nombre d'individus un lot d'idées caractéristiques. Et faire abstraction, pour comprendre le fonctionnement de la mémoire, des groupes qui dominent et alimentent l'individu, c'est se priver à plaisir de la plus riche des sources d'explication.Plus audacieuse encore, sans doute, paraîtra

la thèse de M. Ch. Blondel sur la volonté. La volonté est le plus souvent présentée comme l'expression de la personnalité dans ce qu'elle a de plus indépendant et de plus interne. Qu'il s'agisse de sauter du lit ou de choisir une profession, le *Fiat* dont parle William James suppose, semble-t-il, une réserve d'énergie spirituelle tout intérieure. Et le conseil suprême d'Emerson, de son côté, ne pourrait-il être ainsi traduit : « Pour s'affirmer, se détacher » ? M. Ch. Blondel a entrepris de remonter cette pente. Pour lui une volonté tout intérieure ne serait pas une volonté. Un acte volontaire tend toujours à s'extérioriser, à agir sur le monde matériel, et il n'agit sur le monde matériel que par l'intermédiaire d'un monde social. Or celui-ci ne fournit pas seulement à l'individu des moyens d'exécution, des outils, des techniques : il lui impose des consignes, il lui suggère un idéal. Et c'est justement la présence de ces représentations collectives qui distingue l'activité volontaire de l'activité instinctive, comme elle distingue l'homme de l'animal. « Il n'est d'humanité, d'activité proprement humaine, de volonté particulièrement et d'activité volontaire que pour autant que des commandements dont, quelle qu'en soit l'origine, le caractère commun est de dépasser l'individu et de s'imposer à lui, s'interposent entre les nécessités de la vie, les exigences de la matière et les réactions de l'organisme. » Pour le commun des hommes, il n'est pas douteux que ces impératifs collectifs aident à préférer, quand besoin est, la ligne de la plus grande résistance aux passions et aux instincts. Mais l'élite elle-même - celle des héros de Carlyle - est obligée de tenir compte de ce système de concepts. Elle le refond sans doute, le refrappe à sa manière, mais elle sait elle aussi formuler en concepts ses tendances pour leur donner une valeur courante, pour les socialiser. Elle invoque elle aussi, pour justifier son action, des principes de portée virtuellement universelle. Bien plus, les réfractaires, ceux qui disent non à la société, ne font-ils pas souvent appel, pour rationaliser leur conduite, à des préoccupations idéales ? N'invoquent-ils pas à leur tour des principes ? C'est dire que l'homme qui lutte, qui déploie son énergie contre lui-même aussi bien que contre d'autres, cherche normalement un mur où s'adosser. Et il n'est certes pas sans intérêt, pour se représenter comment s'effectue ce déploiement, d'étudier en psycho-physicien les conditions organiques de la volition et ses rapports avec le réflexe. Mais on ne comprendrait pas ce que la volition ajoute à l'activité automatique si l'on oubliait le réservoir d'énergies spirituelles que constitue la société.

Et la sociopsychologie pathologique...

La psychologie pathologique apporte ici à la psychologie sociologique un secours inattendu.

Quel est, selon M. Blondel, le caractère principal de cette *conscience morbide* dont il a si soigneusement observé, chez un certain nombre de malades, les manifestations ? C'est qu'elle est incapable de « conceptualiser », de parler le langage commun, d'invoquer des idées pour contrôler les impressions. Ces malades vivent penchés sur eux-mêmes; attentifs aux seules modifications de leur conesthésie, ils s'épuisent à l'analyser. Ils s’absorbent en émotions ineffables, incommunicables. Ils deviennent de plus en plus incapables de se dominer, de vouloir, par cela même qu'ils ont coupé les ponts entre leur sensibilité et la vie du groupe. Dans cette théorie, commentaire inattendu du *vae soli,* le demi-fou apparaît essentiellement comme un insociable. Le conseil qu'il faudrait

lui donner est celui qu'Amiel se donne à lui-même pour retrouver l'équilibre : « revenir parmi les hommes ».

M. Pierre Janet, dans ses profondes études sur *Les Obsessions et la Psychasthénie,* aime à distinguer les degrés de « tension » dont l'homme est capable. L'exercice de « la fonction du réel », la présence à la vie, la capacité de s'adapter aux faits caractérisent à ses yeux l'individu sain. M. Blondel est bien loin de méconnaître l'intérêt de ces analyses. Mais si l'on veut comprendre ce qui distingue la volonté, il faut les compléter elles-mêmes en faisant appel aux représentations collectives et à l'action régulatrice qu'elles exercent sur les consciences individuelles. Ces valeurs débordent étrangement les mouvements cérébraux qui les sous-tendent. C'est faute de pouvoir entendre ces appels supra-organiques que les psychasthéniques sont abouliques. Ils ne savent pas profiter du système de « tuteurs » préparé par la société. « L'activité psycho-organique ne devient activité volontaire qu'à la condition de se sublimer pour ainsi dire sous l'action de représentations collectives. »Mais demander ainsi à la société, à ses traditions, à ses institutions, des faits qui rendent compte de l'attitude de la volonté elle-même, n'est-ce pas finalement réduire à la portion congrue les explications qui tablent sur l'organisme, sa structure, son fonctionnement ? Tant de notions accumulées dans le tome I du *Nouveau Traité de Psychologie,* sur l'influx nerveux ou les glandes endocrines, ne vont-elles pas perdre beaucoup de leur intérêt aux yeux du psychologue s'il se laisse attirer, absorber par la sociologie ? Les deux vagues que nous montrions gagnant du terrain, chacune de son bord, sur l'inconnu, pourraient bien se rencontrer, s'affronter ? Les deux équipes assemblées par le Dr Dumas se retourneraient alors l'une contre l'autre. Les partisans du déterminisme physiologique seraient amenés à dénoncer les prétentions « impérialistes » des partisans du déterminisme social.

C'est précisément ce qu'on a vu à propos d'une des questions les mieux étudiées par l'école de l'*Année sociologique.* Après Durkheim (*Le Suicide*), M. Albert Bavet et M. Maurice Halbwachs y ont consacré deux gros volumes (*Le Suicide et la Morale, Les Causes du Suicide*). M. Max Bonnafous en annonce un autre. Les auteurs sont bien loin, naturellement, d'être d'accord sur tous les points. Un thème pourtant leur reste commun. Et c'est l'idée que le taux des suicides, caractéristique des diverses sociétés - il n'est pas le même avant la guerre, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie - s'explique par des faits de structure sociale. Les célibataires se suicident plus souvent que les gens mariés, les protestants plus souvent que les catholiques. C'est sans doute qu'aux premiers a manqué l'appui du groupe domestique, aux seconds celui d'une Église fortement disciplinée. Désencadrement, désintégration, absence d'un ordre qui maintienne chaque individu à sa place et le soutienne en lui fixant sa tâche, voilà la cause profonde de la tendance au suicide. Qu'on tienne compte ou non des motifs que les suicidés attribuent à l'acte qu'ils vont commettre - Durkheim en fait abstraction, M. Halbwachs y prête attention - qu'il s'agisse de pertes d'argent ou de chagrins d'amour, toujours on retrouverait au fond du cour de ces malheureux un sentiment de vide social qui installe en eux une angoisse insupportable.« Il n'y a rien qu'une pensée formée par la société soit moins capable de regarder en face que le vide social », déclare M. Halbwachs. Et encore : « La cause véritable du suicide, c'est le vide qui s'est fait autour du suicidé : s'il n'y avait pas de semblables lacunes, il n'y aurait pas de suicides. »

Ainsi présentée, la thèse n'a pas été sans éveiller un vif mouvement de scepticisme dans le camp de ceux qui, professionnellement, observent la tendance au suicide en tenant compte avant tout des conditions organiques qui la déclanchent : la psychiatrie s'est décidée à partir en guerre contre la sociologie. Dans sa *Psychologie pathologique du suicide,* le Dr Achille Delmas a mené cette campagne avec une grande vigueur. Déjà son maître, Maurice de Fleury, fort des 60.000 cas de maladies nerveuses qu'il avait pu soigner, écrivait dans *l'Angoisse humaine* : « La seule condition nécessaire au suicide c'est l'état d'angoisse, c'est-à-dire l'exaltation suprême de l'humaine émotivité » ; à ses yeux le suicide était toujours et partout affaire de pathologie mentale. Le Dr Achille Delmas est encore plus catégorique. À l'entendre, 90%, des suicides sont le fait de ces cyclothymiques chez qui la dépression nerveuse alterne avec l'exaltation : le reste est fourni par les hyperémotifs. Ce qui revient à dire que les suicides d'aliénés et de psychopathes, en qui Durkheim ne voulait voir qu'une minorité très particulière, n'exerçant aucune influence appréciable sur le taux des suicides caractéristiques de chaque groupement, constitueraient au contraire l'immense majorité, sinon la totalité des cas dénombrables. Conclusion : le suicide serait toujours la conséquence d'une maladie mentale, au moins momentanée.Le déterminisme du suicide serait « un déterminisme essentiellement individuel », entendez : à base biologique. Et, en effet, devant les tares nerveuses dont le clinicien est à même de constater chaque jour l'existence et les effets, de quel poids pèsent les formes sociales, ou les représentations collectives, les institutions et les traditions que le sociologue invoque ? Les conditions extérieures peuvent bien fournir des prétextes aux psychopathes en mal de suicide : elles ne constituent pas la cause profonde de leur *taedium vitae.* Bien plus, s'il est vrai que certaines conditions extérieures favorisent la tendance au suicide, le psychiatre ne serait-il pas capable de déceler chez certains hommes le tempérament qui les pousse à se placer dans les dites conditions ? On nous affirme que les célibataires se suicident plus que les gens mariés. Or justement les déprimés constitutionnels, candidats-nés au suicide, n'ont guère la vocation du mariage. Les protestants, moins soutenus par l'organisation de leur Église, se suicident plus que les catholiques ? Mais, quand le grand schisme se propagea au début du XVIe siècle, il est probable que parmi les adeptes de la religion dite réformée, la proportion des cyclothymiques, toujours portés aux « migrations », fut sensiblement plus forte que parmi ceux qui restèrent fidèles au culte traditionnel. Par où l'on voit que la psychiatrie aurait réponse à tout et ne laisserait plus grand'chose à glaner aux sociologues.Ceux-ci se débattent, comme bien l'on pense, contre cette tentative de refoulement. M. Halbwachs, rectifiant la pensée de Durkheim, admettait que la sociologie doit tenir compte des suicides d'aliénés ; bien plus il allait jusqu'à accorder que chez tout individu qui se tue on dépisterait un trouble profond, au moins momentané, des fonctions nerveuses et cérébrales. Tout suicide intéresserait donc par quelque côté le psychiatre. Mais tout suicide intéresserait aussi par quelque côté le sociologue. Car croit-on que l'organisation sociale des nations modernes et le genre de vie qu'elle implique ne soient pour rien dans le développement des maladies mentales ? Et en tout cas, pour celui qui n'est pas un fou total, comme muré dans sa folie, pour celui qu'un désespoir d'amour, une déception de carrière, une catastrophe financière conduisent, dans un état de trouble momentané, à choisir la mort, les motifs qu'il se donne lui sont suggérés par des circonstances sociales dont il est impossible de

faire abstraction. Scrutez ces motifs : vous retrouverez toujours au fond de votre creuset ce sentiment de solitude qui révèle une inadaptation, un désencadrement. La structure de chaque société garde donc ici sa part de responsabilité dans le taux des suicides qui la caractérise.M. Max Bonnafous (dans la *Revue Philosophique* de mai-juin 1933), venant au secours de M. Halbwachs, utilise les statistiques qu'il a commencé à recueillir en Turquie et les renseignements que lui ont communiqués les psychiatres turcs : il en résulte que dans ce pays les cyclothymiques ne paraissent pas avoir d'idées de suicide. C'est seulement sous l'influence des bouleversements de toutes sortes subis dans sa structure par la Turquie, depuis la guerre, que de pareilles idées semblent commencer à s'acclimater, et surtout dans les classes « aisées et évoluées ». Ce qui tendrait à prouver que, même si les faits sociaux ne sont pas la cause de la mélancolie, ils sont du moins la cause de l'apparition, dans l'esprit du mélancolique, de l'idée de suicide.Il n'en reste pas moins que pour saisir comment s'exerce l'action des causes générales qu'il invoque, le sociologue doit accorder grande attention à ces intermédiaires que sont les organismes individuels : de leur état particulier dépend l'influence de ces causes générales, ici facilitées, là paralysées. Une société sans aliénés ni psychopathes, même en ses pires moments, connaîtrait-elle la mort volontaire ? M. Ch. Blondel se permet d'en douter.

Ces motifs de suicide que l'on scrute ont sans doute d'étroits rapports avec les organisations sociales. Mais la force avec laquelle ces motifs s'emparent des esprits tient-elle uniquement à la valeur contraignante que la collectivité leur a conférée ? Non, car en de pareilles circonstances, des individus normaux résisteraient. Ne cède que celui qui est déjà déséquilibré. La goutte d'eau fait déborder le vase : c'est que le vase jusqu'au bord était plein d'angoisse.

Fort de ces remarques, M. Blondel va intervenir entre les deux clans. Lui le psychiatre qui a accordé tant de poids aux conditions sociales de la volonté, il se croit obligé, dans une étude récente sur *Le Suicide,* de rappeler à ses confrères sociologues que dans l'étude dé l'homme, qui est à la fois un être biologique et un être social, il s'agit de laisser et de faire sa part au psychologique à côté du social ; il faut même reconnaître « que le social a dans le physiologique ses conditions d'apparition et n'existe qu'autant que le physiologique l'admet et le comporte ».Bel exemple des oscillations auxquelles la pensée des psychologues contemporains est obligée de se prêter, pour faire leur part aux divers types d'explication positive qui leur sont offerts.L'explication sociologique complète, disions-nous, la physiologique. Mais en même temps elle la limite. D'où, à côté de la collaboration, une concurrence latente, et des luttes d'influence dont on retrouverait les traces presque à toutes les pages du *Traité* de G. Dumas. Et c'est peut-être ce qui en fait le vif intérêt.

Est-il besoin d'ajouter que la psychologie pure, celle qui insiste sur les services rendus par l'analyse réflexive et l'intuition personnelle, fait de son côté des réserves ? Il suffit de rappeler que les tenants de Bergson, en face de ceux de Durkheim, sont loin d'avoir désarmé - pas plus que les admirateurs de Marcel Proust n'ont abdiqué devant ceux de Jules Romains. Mais ce n'est pas seulement un Bergson, c'est un Pierre Janet ou un Delacroix qui résistent à l'entraînement de la sociologie.Et les précieuses observations

des uns et des autres - aussi bien sur la tension psychologique et ses oscillations, sur le sentiment religieux ou les émotions esthétiques, que sur les formes propres, inexprimables en termes d'espace, de la durée intérieure, - prouvent assez la fécondité des méthodes qu'ils emploient.

Ce qu'il est permis d'ajouter, c'est qu'on trouverait dans ces travaux mêmes des traces de l'influence exercée par le progrès de la sociologie.Suivant les judicieuses remarques de M. Essertier (*Psychologie et sociologie, Essai de Bibliographie critique*), des points de vue qu'on oppose dans l'abstrait se rapprochent souvent dans la pratique. Le livre de M. Delacroix sur *La Religion,* à plus forte raison son livre sur *Le Langage* accueillent maintes explications qui supposent, sous des formes diverses, l'action de la vie sociale sur la pensée individuelle.

Mais cette sorte de contamination ne serait-elle pas sensible jusque dans l'ouvre de M. Bergson, dont on se plait à opposer les tendances à celles de Durkheim ? Opposition réelle : puisque Bergson nous invite à briser la glace des concepts d'origine sociale, pour retrouver le courant de la vie intérieure. Il n'en reste pas moins qu'en assignant à l'intelligence la fonction, non pas seulement d'agir sur la matière, mais d'unir les hommes à l'aide de concepts communicables par des mots, Bergson indique la grande place occupée par la vie sociale dans la vie spirituelle. Que cette vie spirituelle-sociale ne soit pas à ses yeux la forme supérieure de la vie, et que même on devienne incapable de saisir celle-ci lorsqu'on se fie aux seuls concepts construits par celle-là, d'accord. Mais ce jugement de valeur n'empêche que, même pour l'auteur des *Données immédiates de la conscience,* si l'on veut comprendre quelque chose à l'orientation et au développement de l'intelligence humaine, il importe de s'en représenter les tenants et aboutissants sociaux.

La discussion n'est pas close.

La délimitation est loin d'être achevée. Entre psychologie pure et psychologie sociologique la frontière est motivante. La ligne avance ou recule selon les initiatives. Et nul ne peut déterminer aujourd'hui sur quels terrains s'étendra ou ne s'étendra pas l'ambition explicative de la sociologie. Ce qu'il y a de sûr, c'est que depuis une trentaine d'années - principalement sous l'influence de Durkheim et de son École, appliquant le programme de Comte et de Ribot - elle a opéré chez nous des annexions dont nul ne pouvait prévoir l'ampleur.Quelles que soient ses tendances, le psychologue, dit justement M. Delacroix, doit dorénavant penser les faits psychologiques selon la « dimension sociale ».

(Paru dans le "Bilan de la sociologie française contemporaine")

Paris : Librairie Félix Alcan, 1935.
Collection : Nouvelle encyclopédie philosophique