

Nous ne traiterons pas non plus des auteurs soi-disant "phénoménologues" à tendance rogérienne et gestaltiste qui, à la rigueur, n'ont pas une valeur de pureté méthodologique suivant les exigences posées par le fondateur de la phénoménologie, et qui sont plus proches à des positions asystématiques de sorte qu'ils ne sont que des extensions limitées et circonstanciellles des sources proprement dites.

Notre analyse critique, fondée sur les notions d'herméneutique élaborées dans la première partie de notre recherche, montrera l'impossibilité pour la phénoménologie qua se d'arriver à une solution adéquate qui rende justice à l'interaction concrète entre sujet et réalité extérieure.

I. Analyse phénoménologique du volontaire et de l'involontaire chez Paul Ricoeur.

1. L'eidétique et ses limites.

Il y a un thème central dans les écrits de Paul Ricoeur. Fondamentalement sa pensée émane de la question "Qui est l'homme?". Méthodologiquement ses travaux se présentent comme une quête systématique des points d'appui pour une compréhension de la nature humaine.

Etudier la pensée de Ricoeur c'est s'engager dans une sorte de "dialectique méthodologique" qui prend son point de départ d'une phénoménologie eidétique et aboutit à une phénoménologie herméneutique.

Mais une méthode ne prend son vrai sens qu'en rapport aux problèmes qu'elle veut résoudre. Pour Ricoeur, le problème central d'une anthropologie philosophique est celui de la volonté. Comment la liberté humaine peut-elle se réconcilier avec la nécessité? C'est en vue de cette question fondamentale que la méthodologie de Ricoeur est avant tout établie et puis transformée⁵.

5 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op.cit. (p.21-22): "Ainsi de proche en proche les rapports de l'involontaire au volontaire se révèlent sous le signe du conflit. [...] L'acte du cogito n'est pas un acte pur d'auto-position; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. [...]"

L'intention de ce livre est dès lors de comprendre le mystère comme réconciliation, c'est-à-dire comme restauration, au niveau même de la conscience la plus lucide, du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde. [...]"

Au point de vue de la méthode cet ultime approfondissement de la recherche donne accès à une réflexion sur le paradoxe. La conscience est toujours à quelque degré un arrachement et un bond. C'est pourquoi les structures qui enjambent le volontaire et l'involontaire sont des structures de rupture autant que de liaison. Derrière ces structures est le paradoxe qui culmine comme paradoxe de la liberté et de la nature. [...]"

Mais comment le paradoxe ne serait-il pas ruineux, comment la liberté ne serait-elle pas annulée par son excès même, si elle ne réussissait pas à récupérer ses liaisons avec une situation en quelque sorte nourricière? [...]"

Ainsi cette étude du volontaire et de l'involontaire est une contribution limitée à un dessein plus vaste qui serait l'apaisement d'une ontologie paradoxale dans une ontologie réconciliée."

Pour un développement de ce dernier point voir Idem, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Editions du Temps Présent, 1947.

Il présente ce problème sous la forme de trois questions⁶. La première est la question de l'acte humain, c'est-à-dire les conditions d'existence d'un sujet responsable; la deuxième concerne la relation entre cet acte humain et la nature, ou en termes kantien, la question de la causalité de la nature et de la causalité de la liberté, qu'il dénomme la question de la motivation; la troisième est la question de la nature ultime de la liberté humaine.

La phénoménologie de la volonté entreprise par Ricoeur doit être considérée à la lumière de son attitude face à la phénoménologie de Husserl et de ses différents stades d'évolution⁷.

Ricoeur se dit ici convaincu de l'importance de la phénoménologie husserlienne dans sa totalité et non uniquement de celle de la période du Lebenswelt. De fait il critique ces phénoménologues qui ne considèrent que la dernière période de Husserl sans rendre justice à ses travaux sur la logique, l'intuition et la réduction transcendantale.

6 Idem, "The Unity of the Voluntary and the Involuntary", op. cit., p. 101-104.

7 Voir idem, Husserl, an Analysis of his Phenomenology, trad. par E. G. Ballard et L. E. Embree, Evanston, Northwestern University Press, 1967, surtout le chapitre 9, "Methods and Tasks of a Phenomenology of the Will", p. 213-233.

Voir aussi idem, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 10.

Le premier niveau de la phénoménologie de Ricoeur s'annonce comme une eidétique de la volonté⁸. Quelque soit son jugement final sur la méthode eidétique c'est dans le contexte de cette dernière qu'évolue son premier travail sur la volonté.

La méthode eidétique que Husserl a employée pour la constitution transcendantale des actes de conscience fonctionne de façon semblable pour Ricoeur, bien que le premier donné soit le sujet voulant qui prend conscience de ses activités. La méthode eidétique fonctionne donc à son niveau le plus élémentaire comme une méthode de description qui devrait permettre de dégager les structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire et leur articulation dans la décision, la motion du corps, et le consentement. Dans ce sens la description que la méthode eidétique entreprend est une interprétation triadique de l'acte de volonté, dire

8 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op.cit. (p.7): "L'étude des rapports entre le volontaire et l'involontaire forme la première partie d'un ensemble plus vaste qui porte le titre général de "Philosophie de la Volonté". Les problèmes qui sont abordés dans cet ouvrage et la méthode qui y est mise en oeuvre sont donc délimités par un acte d'abstraction [...]"

Cette abstraction s'apparente par certains traits à ce que Husserl a appelé la réduction eidétique, c'est-à-dire de la mise entre parenthèses du fait et l'affleurement de l'idée, du sens. [...] Cette étude est donc, en quelque façon, une théorie eidétique du volontaire et de l'involontaire, si toutefois on veut bien se garder de toute interprétation platonisante des essences et les considérer simplement comme le sens, le principe d'intelligibilité des grandes fonctions volontaires et involontaires."

"Je veux" signifie en premier lieu "Je décide", en second lieu "Je meus mon corps", en troisième lieu, "Je consens"⁹.

La méthode eidétique décrit les structures fondamentales à l'intérieur d'une région particulière; c'est cette fonction qui la distingue d'une explication. Cette dernière constitue l'orientation de la psychologie empirique et des sciences naturelles¹⁰. La description, au contraire, part du concept de "réciprocité" de l'involontaire et du volontaire où la primauté va au volontaire¹¹.

9 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op.cit. (p.10): "La première tâche que propose maintenant la compréhension réciproque du volontaire et de l'involontaire est de reconnaître les articulations les plus naturelles du vouloir. [...]

Les premiers essais de description nous ont imposé une interprétation triadique de l'acte de volonté. Dire 'Je veux' signifie: 1^o je décide, 2^o je meus mon corps, 3^o je consens'."

10 Idem, ibid. (p. 8): "Le premier principe qui nous a guidés dans la description est l'opposition de méthode entre la description et l'explication. Expliquer c'est toujours ramener le complexe au simple. Appliquée à la psychologie, cette règle qui fait la force des sciences de la nature, aboutit à construire l'homme comme une maison, c'est-à-dire à poser d'abord les assises d'une psychologie de l'involontaire et à couronner ensuite ces premiers étages de fonctions par un étage supplémentaire qu'on appelle volonté."

11 Idem, ibid. (p. 8-9): "La première situation que révèle la description est au contraire la réciprocité de l'involontaire et du volontaire. [...] pour l'explication le simple est la raison du complexe, pour la description et la compréhension, l'un est la raison du multiple. Or le vouloir est l'un qui ordonne le multiple de l'involontaire."

C'est pourquoi les diverses parties de cette étude descriptive commenceront toujours par une description de l'aspect volontaire; secondement on considérera quelles structures involontaires sont exigées pour achever l'intelligence de cet acte ou de cet aspect de la volonté..."

La caractéristique principale de la version de la méthode phénoménologique que Ricoeur présente consiste dans sa tentative de l'appliquer au domaine de l'involontaire corporel, ordinairement considéré comme le plus éloigné de la sphère eidétique de la pure conscience. La présupposition de base est que la description est constituée par la réciprocité et que les relations réciproques du volontaire et de l'involontaire conduiront à la compréhension et intelligibilité.

L'apport méthodologique de l'orientation descriptive permettrait donc de résoudre deux aspects fondamentaux:

a) éclaircir le domaine opaque et souvent incompréhensible de l'involontaire et en même temps enrichir l'élément du volontaire; b) éviter la séparation du Cogito de la corporéité et ainsi éviter l'objectivation du corps.

Ricoeur partage avec la phénoménologie classique l'emploi du concept de base d'intentionnalité pour récupérer et constituer le monde subjectif du sens. Il faut toutefois noter que l'interprétation de l'intentionnalité qu'il offre présente des caractéristiques particulières¹².

12 Idem, ibid. (p. 10): "Une fonction quelconque se comprend par son type de visée ou, comme dit Husserl, par son intentionnalité; on dira la même chose autrement: une conscience se comprend par le type d'objet dans lequel elle se dépasse. Toute conscience est conscience de [...] Cette règle d'or de la phénoménologie husserlienne est aujourd'hui trop connue pour qu'il soit nécessaire de la commenter autrement. Par contre son application aux problèmes du volontaire

La centralité de la notion de "projet" distingue l'interprétation que Ricoeur donne à l'intentionnalité; Husserl, en effet, associait cette notion aux actes réfléchis de la conscience pure plutôt qu'au dynamisme du vouloir¹³.

et de l'involontaire est singulièrement délicate. [...] La difficulté est de reconnaître quel statut peut avoir l'objet, le corrélat de conscience dans le cadre des fonctions pratiques."

Idem, ibid. (p. 42): "Avec Husserl nous appelons intentionnalité ce mouvement centrifuge de la pensée tournée vers un objet: je suis dans ce que je vois, imagine, désire et veux. L'intention première de la pensée n'est pas de m'attester mon existence, mais de me joindre à l'objet perçu, imaginé, voulu."

Cette doctrine de l'intentionnalité a en commun avec la phénoménologie classique sa tentative de dépasser le dualisme entre l'expérience physique ordinaire et l'expérience psychologique ou mentale. Ricoeur se place ici à l'intérieur de l'insight original de Franz Brentano dans la distinction entre psychologie génétique et descriptive. Brentano voulait découvrir la caractéristique fondamentale qui sépare la perception psychologique et la connaissance de la perception ordinaire non-psychologique et de la connaissance des objets physiques. La position positiviste maintenait que seules les perceptions qui peuvent être testées sont valides, c'est-à-dire les perceptions des objets physiques, les expériences psychologiques, comme souvenirs, jugements, rêves, [...] ne peuvent être testées et ne sont donc pas valides. Par l'insight de l'intentionnalité du phénomènes psychiques, Brentano démontrait leur validité puisque tout acte de conscience implique une relation intentionnelle à un objet. La conscience psychologique est toujours intentionnelle dans le sens qu'elle fait toujours référence à un objet.

Husserl fit de cette intuition catégorielle (Wissenschaft) sui generis la clef de la recherche phénoménologique et généralisa la notion d'intentionnalité pour l'appliquer à la conscience prise généralement et universellement: toute conscience, et non pas simplement la perception psychologique, est intentionnelle.

¹³ Idem, ibid. (p. 42): "Si nous appelons projet au sens strict l'objet d'une décision--le voulu, ce que je décide--nous disons: décider c'est se tourner vers l'objet,

L'interprétation de la méthode eidétique offerte par Ricoeur implique plus que la récupération de la conscience sur laquelle Husserl avait centré sa problématique épistémologique; Ricoeur l'élargit pour y inclure la conscience du corps. Dire que l'on est réceptif à l'expérience intégrale du Cogito implique l'extension de la méthode eidétique aux structures involontaires, à la constitution corporelle de sa propre expérience¹⁴.

La réconciliation du volontaire et de l'involontaire présuppose qu'ils se confrontent dans le même univers du discours de sorte que l'on ne peut traiter le volontaire comme "subjectivité" et l'involontaire comme "objectivité" empirique. Un tel traitement requiert au contraire l'incarnation du "Je",

s'oublier dans le projet, être hors de soi dans le projet, sans s'attarder à se regarder voulant."

Idem, ibid. (p. 10): "Les échantillons de description que donnent Ideen I et II sont principalement consacrés à la perception et à la constitution des objets de connaissance."

Dans la note 2, p. 10 du même volume l'auteur ajoute que toutefois la phénoménologie du sentir et de l'agir est esquissée dans Ideen I, p. 197-199, 244-245, 262-264.

14 Idem, ibid. (p. 12): "La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience intégrale du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse."

Idem, ibid. (p. 13): "La reconquête du Cogito doit être totale: c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps."

une existence en tant que corps. Ce corps est corps en tant que mien mais aussi corps en tant que tien; c'est donc une phénoménologie de l'intersubjectivité¹⁵.

De cette manière Ricoeur étend la subjectivité au corps. Il étend ensuite la subjectivité à l'autre et en vient à voir les relations de motivation, motion et nécessité comme relations intersubjectives. C'est par intropathie que nous lisons le corps d'un autre en tant qu'indicateur d'actes qui ont une visée et une origine subjective: la subjectivité est interne et externe. Me connaître moi-même serait un guide pour connaître autrui¹⁶.

15 Idem, ibid. (p. 14): "L'empirisme est un discours en "il y a". Inversement la connaissance de la subjectivité ne se réduit pas plus à l'introspection qu'à la psychologie empirique ne se réduit à la psychologie de comportement. Son essence est de respecter l'originalité du Cogito comme faisceau des actes intentionnels d'un sujet. Mais ce sujet c'est moi et toi.

Voir aussi idem, "Unity of the Voluntary and the Involuntary", op. cit., p. 101.

16 Idem, Le volontaire et l'involontaire, op. cit. (p. 14): "Ces remarques sont décisives pour comprendre la notion de corps propre. Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, mon corps et ton corps. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut être personnalisée. L'intropathie (Einfühlung) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc "interne" et "externe" [...] Par la communication avec autrui, j'ai un autre rapport avec le corps, qui n'est ni enveloppé dans l'aperception de mon propre corps, ni inséré dans une connaissance empirique du monde. Je découvre le corps en deuxième personne, [...] D'un côté, par récurrence de la conscience d'autrui sur ma conscience,

C'est le même corps qui est à la fois sujet et objet¹⁷.

Mais introduire le corps et l'intersubjectivité implique la considération de l'élément existentiel¹⁸.

Cinq principaux points permettront d'illustrer la démarche méthodologique de Ricoeur. Premièrement, si la méthode eidétique peut être appliquée au développement du volontaire et de l'involontaire, il est aussi nécessaire d'aller

cette dernière se transforme profondément: je me traite moi-même comme un toi qui dans son apparence externe est expression pour autrui; dès lors, me reconnaître moi-même, c'est anticiper mon expression pour un toi. D'autre part la connaissance de moi-même est toujours à quelque degré un guide dans le déchiffrement d'autrui, bien qu'autrui soit d'abord et principalement une révélation originale de l'intropathie."

17 Idem, ibid. (p. 13): "L'opposition du corps-sujet et du corps-objet ne coïncide nullement avec l'opposition de deux directions du regard: vers moi, un tel, unique, et vers les autres corps, hors de moi. Il s'agit de façon plus complexe, de l'opposition de deux attitudes qui toutes les deux peuvent recourir à l'intro-spection ou à l'extro-spection, mais dans des mentalités différentes."

18 Idem, ibid. (p. 18-20): "[le lien qui joint le vouloir à son corps] exige que je participe activement à mon incarnation comme mystère. Je dois passer de l'objectivité à l'existence. [...]"

On reconnaît ici le mouvement de pensée de Gabriel Marcel, qui lie la redécouverte de l'incarnation à un éclatement de la pensée par objet, à une conversion de 'l'objectivité' à 'l'existence' ou, comme il dira plus tard, à une conversion du 'problème' en 'mystère' [...]

Mais en retour, si une objectivité spécifique, celle des concepts du Cogito, offre sans cesse au sens du mystère une problématique plus déliée que l'objectivité naturaliste, il nous paraît vain de croire qu'on puisse 'sauver les phénomènes' sans cette conversion constante qui conduit de la pensée qui pose devant soi des notions à une pensée qui participe à l'existence [...] la vocation de la philosophie est d'éclairer par notions l'existence même."

au-delà du volontaire et de l'involontaire pour considérer le Cogito non seulement en tant que perçu de façon neutre, mais en tant que réellement vécu. Deuxièmement pour accomplir ce mouvement, il est nécessaire d'enlever les parenthèses établies précédemment pour atteindre une vision neutre des structures fondamentales de la volonté. Troisièmement, la tentative de récupération de l'expérience totale du Cogito exige que la méthode eidétique soit dépassée puisque l'expérience totale du Cogito ne peut faire abstraction de son expérience actuelle. Quatrièmement, si l'abstraction de la faute et de la transcendance est exigée pour le fonctionnement de la méthode eidétique et si la transcendance et la faute sont fondamentales pour une anthropologie globale, il est donc nécessaire que l'on introduise une méthode qui permette leur réincorporation. Enfin, si l'ultime direction d'une anthropologie globale consiste à viser une réconciliation complète de l'homme avec lui-même et avec le monde, la méthode eidétique ne peut que suggérer la direction de ce mouvement; elle ne pourra en présenter la solution. La méthode eidétique, appliquée à l'interaction du volontaire et de l'involontaire, conduit, selon Picoeur, à la méthode de description existentielle, la pratique de cette dernière, enfin, aboutit à l'exigence d'une phénoménologie herméneutique.

Qu'est-ce qui fonde ce cheminement? Qu'est-ce qui permet ces dépassements consécutifs et en crée l'unité?

La réponse de Ricoeur à ces questions est claire et catégorique: c'est le Cogito. Tant qu'il ne s'agit que de la théorie de l'analyse phénoménologique le mouvement qui va de la description eidétique à la phénoménologie herméneutique est relativement facile à suivre. Mais la théorie reste vide sans la pratique, à l'exposé de la méthode il faut ajouter les résultats effectifs auxquels elle a abouti.

2. La philosophie de la volonté et son contenu effectivement réel.

C'est dans le domaine des phénomènes de la volonté que l'on trouve la principale démonstration de la phénoménologie de Ricoeur. Au moins quatre raisons sont à l'origine de son intérêt particulier à ce domaine: (1) l'étude de la volonté, selon lui, offre un chemin d'accès privilégié au "mystère" du corps dans le sens de Gabriel Marcel; (2) il constitue une opportunité spéciale pour tester une phénoménologie des essences; (3) il offre une chance spéciale pour examiner la validité de l'idéalisme husserlien; (4) il prépare la voie pour une profonde et prudente interprétation de la liberté humaine.

Il sera impossible, dans le contexte qui nous occupe, de rendre compte exhaustivement de toute la richesse des trois volumes et différents articles consacrés par Ricoeur à l'étude de la volonté. Nous ne ferons qu'en dégager les

éléments essentiels en insistant sur leur contenu effectivement réel pour les confronter avec la méthode phénoménologique elle-même qu'il veut étendre à l'étude de l'expérience et de la transcendance. Il s'agira donc de déterminer dans quelle mesure la méthode phénoménologique rend compte des problèmes qui surgissent de sa pratique.

Le thème général, avons-nous déjà dit plus haut, de la phénoménologie de Ricoeur est de montrer en détail la "réciprocité" de la vie volontaire et involontaire, qui dans le cas de l'être humain s'interpénètrent inextricablement: pas de vie volontaire sans sa contrepartie involontaire et vice versa¹⁹. L'examen des textes montre que ce qui est en jeu ici c'est l'être humain concret, tel qu'il existe dans la réalité et qui résiste à l'analyse eidétique. Il est très important de signaler ici que Ricoeur ne verra dans cette résistance qu'une inadéquation de la méthode eidétique et non du Cogito lui-même, qui est pour lui le principe de

19 Idem, ibid. (p. 8-9): "Le besoin, l'émotion, l'habitude, etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension. [...] si les soi-disant éléments de la vie mentale ne sont point en eux-mêmes intelligibles, on ne saurait non plus trouver de sens au prétendu automatisme primitif dont on voudrait tirer la spontanéité volontaire par complication, assouplissement et correction secondaires."

toute philosophie.

La discussion toute entière du premier volume se base sur une abstraction qu'il appelle aussi "réduction"²⁰, de deux facteurs principaux qui feront l'objet d'étude pour les deux autres volumes: la "faute existentielle", c'est-à-dire la finitude, la culpabilité et plus spécifiquement les passions qui sont responsables de la rupture dans la nature humaine²¹, et la "transcendance", le facteur duquel Ricoeur attend la réconciliation finale²².

20 Idem, ibid. (p. 7): "Les problèmes qui sont abordés dans cet ouvrage et la méthode qui y est mise en oeuvre sont donc délimités par un acte d'abstraction [...]"

Cette abstraction s'apparente par certains traits à ce que Husserl a appelé la réduction eidétique.[...]"

21 Idem, ibid. (p. 7): "C'est en effet en mettant entre parenthèses la faute, qui altère profondément l'intelligibilité de l'homme [...] que se constitue une description pure et une compréhension du Volontaire et de l'Involontaire."

Idem, ibid. (p. 23): "Il importe d'abord de dire quel champ de réalité est ainsi mis entre parenthèses: c'est d'un mot l'univers des passions et de la loi, au sens où St Paul oppose la loi qui tue à la grâce qui fait vivre."

22 Idem, ibid. (p. 7): "C'est en effet en mettant entre parenthèses [...] la Transcendance qui recèle l'origine radicale de la subjectivité, peu se constitue une description pure et une compréhension du Volontaire et de l'Involontaire."

"L'empirique et la poétique ont suscité la description comme leurs propres prolégomènes. Le mythe de l'innocence et l'assurance d'une unique création par delà la déchirure de la liberté et de la nature accompagnent comme une espérance notre recherche d'une conciliation entre le volontaire et l'involontaire."

L'auteur y poursuit une double tâche: décrire les relations entre le volontaire et l'involontaire et les comprendre intégralement²³. Il distingue trois stades dans le développement de l'action volontaire: celui de la décision, choix et motivation compris, celui de l'agir, qui nécessite l'introduction du corps, et celui du consentement aux nécessités qui ne dépendent pas de nous²⁴.

Dans le stade de la décision l'élaboration du projet, de la détermination de soi et de la motivation peuvent être explorés par une description pure²⁵. C'est-à-dire, le

23 Idem, ibid. (p. 7): "... les structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire que l'on cherche ici à décrire et à comprendre ne recevront leur signification définitive que lorsque l'abstraction qui en a permis l'élaboration aura été levée."

Idem, ibid. (p. 8): "Les essences du vouloir, c'est ce que je comprends sur un seul exemple, voire sur un exemple imaginaire, quand je dis: projet, motif, besoin, effort, émotion, caractère etc. Une compréhension schématique de ces fonctions-clefs précède toute étude empirique et inductive menée avec des méthodes expérimentales empruntées aux sciences de la nature. C'est cette compréhension directe du sens du volontaire et de l'involontaire que nous avons d'abord voulu élaborer."

24 Ricoeur traite du premier point dans la première partie de son ouvrage, p. 37-186; du deuxième point dans la deuxième partie, p. 187-318; du troisième point dans la troisième partie, p. 319-452.

25 Idem, ibid. (p. 37): "La description pure, comprise comme une élucidation de significations, a ses limites; la réalité jaillissante de la vie peut être ensevelie sous les essences. Mais s'il faut finalement dépasser l'eidétique, il faut d'abord en tirer tout ce qu'elle peut donner et d'abord la mise en place des notions cardinales. Les mots décision, projet, valeur, motif etc. ont un sens qu'il s'agit de distinguer. C'est donc à cette analyse de significations que nous procédons avant tout."

Cogito peut en découvrir l'essence sans sortir de lui-même. Le Cogito est ici, et le restera dans toute l'oeuvre de Ricoeur, "l'unique univers du discours"²⁶. Mais le côté involontaire des phénomènes corrélatifs tels que les besoins, le plaisir, la douleur, dès qu'ils affectent les décisions, sont si intimement reliés à l'expérience du corps et à son histoire qu'on ne peut en rendre compte par une simple description de la conscience pure²⁷. Il reste vrai que, selon

26 Idem, ibid. (p. 13): "La reconquête du Cogito doit être totale; c'est au sein même du Cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires. La description, docile à ce qui apparaît à la réflexion sur soi, se meut ainsi dans un unique univers du discours, le discours sur la subjectivité du Cogito intégral."

27 Idem, ibid. (p. 12): "Avec l'involontaire entre en scène le corps et son cortège de difficultés."

Idem, ibid. (p. 37): "La description pure, comprise comme élucidation de significations, a ses limites; la réalité jaillissante de la vie peut être ensevelie sous les essences."

Idem, ibid. (p. 81): "L'entrée en scène du corps et de l'involontaire corporel doit maintenant, au prix d'un éclatement de méthode, nous proposer d'éclairer, à la limite de l'objectivité des essences, l'existence même de cette volonté d'homme, inclinée par un corps existant, et nourrissant de durée l'événement concret du choix."

Idem, ibid. (p. 129): "La description pure qui inaugure l'étude de la décision propose seulement une règle de pensée; l'existence jaillit à la limite des essences; l'existence du corps est le fait décisif qui nous a contraint à

l'auteur, la "subjectivité est la commune mesure du volontaire et de l'involontaire"²⁸. Mais l'involontaire renferme plus que le subjectif. Et cela est vrai, toujours selon l'auteur, non seulement du corps objectif tel qu'étudié par la science; cela s'applique aussi au corps vécu par le sujet lui-même²⁹.

dépasser le point de vue des essences et à éclairer la vie concrète à l'extrême de l'intelligibilité; c'est ainsi que l'idée toute pure de motif a trouvé en quelque sorte une matière dans le besoin et le plaisir, dans la douleur, bref dans l'affectivité. Ce premier dépassement de l'eidétique en appelle un second: l'existence non seulement est corps, mais choix. L'eidétique de la décision a tenu en suspens la naissance même du choix: le triple rapport au projet ("je veux ceci"), à soi-même ("je me détermine ainsi"), au motif ("je décide parce que ...") est sans allusion à l'histoire d'où surgira le choix; [...]."

28 Idem, ibid. (p. 13): "Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires."

Idem, ibid. (p. 319): "Ce nouvel aspect de l'involontaire (l'acte de consentir) se révèle d'abord comme un résidu de l'analyse antérieure; nous nous sommes heurtés maintes fois à un ensemble de faits qui semblaient mettre en échec les trois idées directrices de ce livre: la réciprocité de l'involontaire et du volontaire,--la nécessité de dépasser le dualisme psychologique et de chercher dans la subjectivité la commune mesure de l'involontaire et du volontaire,--enfin la primauté de la conciliation sur le paradoxe."

29 Idem, ibid. (p. 12-13): "Le besoin doit être traité comme un: j'ai besoin de ..., l'habitude comme un: j'ai l'habitude de ..., le caractère, comme mon caractère. L'intentionnalité d'une part, la référence à un moi d'autre part, qui signalent un sujet, ne sont pas faciles à comprendre, d'autant plus que la réflexion sur le sujet est plus à son aise sur le plan de la représentation théorique. [...].

Or le corps est mieux connu comme objet empirique élaboré par les sciences expérimentales. Il y a une biologie,

Ici encore le contenu réel ne peut être que le corps, l'infrastructure matérielle sur laquelle se fonde la superstructure du volontaire. Mais la doctrine du Cogito, pour éviter une soi-disant réduction du supérieur à l'inférieur, ne permet de garder que le "corps propre", le "vécu" qui de fondé devient fondement de signification mais dont à la rigueur on ne sait plus expliquer l'origine réelle. Ayant transformé le problème posé par le corps effectivement réel en problème de signification, Ricoeur se trouvera dans l'impossibilité de concilier épistémologiquement l'involontaire et le volontaire et devra convertir le problème en "mystère

dotée d'objectivité, qui semble être la seule objectivité pensable, à savoir l'objectivité de faits dans la nature liés par des lois de type inductif. Le corps-objet tend donc à décentrer du Cogito la connaissance de l'involontaire et, de proche en proche, à faire basculer du côté des sciences de la nature toute la psychologie [...].

Le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers de discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps: l'intuition du Cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire: la tâche sera en effet de découvrir même la nécessité en première personne, la nature que je suis. Motivation, motion, nécessité sont des relations intra-subjectives. Il y a une eidétique phénoménologique du corps propre et de ses relations au moi voulant."

Sur la notion de "corps propre" l'on peut consulter M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, Paris, Editions Gallimard, 1945, surtout p. 173-180.

de l'unité de l'âme et du corps"³⁰.

En effet, au stade de l'action, la description pure ne peut, affirme l'auteur, prétendre qu'à éclairer la partie volontaire de la phase exécutive de la volonté, le "pragma" (du Grec, pragma, tos: action)³¹. Mais le rôle du corps en

30 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., (p. 204): "Les concepts tels que sentir, souffrir, mouvoir servent plutôt d'index, de 'signa' à une situation qui n'est jamais parfaitement maîtrisée par l'esprit et que l'entendement ne réfléchit qu'en la pervertissant. Les 'essences' sont ici inexactes à l'extrême et 'indiquent' un mystère que l'entendement transpose nécessairement en problème insoluble [...]. La phénoménologie doit dépasser une eidétique trop claire, jusqu'à élaborer des 'index' du mystère de l'incarnation."

Idem, ibid. (p. 188): "La genèse de nos projet n'est qu'un moment de l'union de l'âme et du corps."

Idem, ibid. (p. 185): "Mais nous avouons sans peine que cette intelligibilité laisse échapper l'essentiel: nous nous sommes enfoncés progressivement dans le mystère de l'existence individuelle qui est incarnation, durée, surgissement."

Idem, ibid. (p. 129): "La durée est le medium de l'unité humaine; elle est la motivation vivante, l'histoire de l'union de l'âme et du corps [...]."

Voir aussi idem, ibid., p. 18 et p. 28.

31 Idem, ibid. (p. 190-195): "La description de l'agir rencontre des obstacles extrêmes qui risquent de la réduire plutôt à un discours sur les difficultés de la description. [...] la première difficulté tient au caractère présent et plein de l'action [...] Elle inaugure du nouveau dans le monde [...] Peut-on décrire cette réalisation constituée par l'agir? [...] C'est ici qu'une seconde difficulté se présente. S'il n'est pas de discours sur l'action mais sur le rapport de réalisation qui la joint à son projet, la nuance propre de la 'réalisation' est à son tour difficile à surprendre en raison de son caractère pratique. Si l'agir est à la limite du penser, au sens étroit où penser signifie désigner à vide

tant qu'instrument d'action soulève des difficultés considérables, l'action, en effet, s'insère immédiatement au centre de la réalité, dans laquelle elle introduit l'accomplissement d'une intention vide de la décision. De plus, l'aspect volontaire de l'action s'entremêle au volumineux champ des composantes de l'involontaire, c'est-à-dire ce que Ricoeur dénomme "les savoir-faire préformés", et en premier lieu les instincts, les émotions, et les habitudes. C'est le phénomène de l'effort qui montre, à ce stade, la fusion finale du volontaire et de l'involontaire³².

(se figurer, projeter, etc...), est-il inclus dans le penser au sens large, c'est-à-dire dans le Cogito intégral? [...] peut-on parler de l'intentionnalité de l'agir? [...] l'agir est une dimension originale du Cogito, une 'conscience de ...' au sens husserlien. C'est une conscience non-représentative, non plus même une représentation pratique, comme le projet; c'est une conscience qui est une action, une conscience qui se donne comme matière un changement dans le monde à travers un changement dans mon corps. [...] Ce qui est 'agi' (disons-nous en forgeant un terme symétrique au terme de perçu) c'est la transformation même de mon environnement, c'est le factum réciproque du facere, le 'fait' comme parfait passif, le 'étant fait par moi', le pragma."

32 Idem, ibid. (p. 213): "L'union du composé humain se fait trop bas pour que nous puissions la surprendre facilement. Ce qui nous est d'abord donné, c'est ce débat que, notre vie durant, nous poursuivons avec notre corps; mais il faut savoir creuser plus bas que cette lutte de l'effort et du corps, jusqu'à ce pacte vital inscrit dans les puissances involontaires du mouvement. C'est là qu'il faut chercher l'unité ontologique de la pensée et du mouvement, en deçà de la dualité du vouloir et de l'involontaire. C'est à dire que la description de l'involontaire devra non seulement nous révéler la matière première de l'effort mais cette 'simplicitas in vitalitate' qui est plus fondamentale que toute dualité."

Encore une fois, Ricoeur est conduit à prendre en considération la réalité concrète effectivement visée, mais cette dernière "cause bien des difficultés" que la méthode phénoménologique ne peut aider à résoudre. L'insistance avec laquelle l'auteur revient sur les notions de "monde", d'"action", "efficacité de l'action" démontre que c'est bien du monde sensible et de l'agir réel qu'il s'agit ici. Mais pour les considérer en tant que tels, il faut que le sujet sorte de lui-même, qu'il y ait un éclatement du cercle du "vécu". De toute évidence, le Cogito éloigne en arbitre suprême tout ce qui n'appartient pas à son monde d'intentions: l'agir effectivement visé se transforme en son corrélat intentionnel, le "pragma", chez Ricoeur. Cela apparaît encore plus clairement au troisième et dernier cycle du volontaire et de l'involontaire, c'est-à-dire l'acte de consentement qui devrait, selon l'auteur, réaliser l'ultime conciliation entre liberté et nature, liberté et nécessité³³.

33 Voir plus haut n. 5, p. 118.

Idem, ibid. (p. 321-324): "Quel est donc cet acte de consentir qui achève le vouloir? On ne comprend un acte que par sa visée, c'est-à-dire par son objet. Or la description pure du consentement est singulièrement difficile [...] Ce qui déconcerte c'est que le consentement semble avoir le caractère pratique de la volonté, puisque c'est une espèce d'action, et le caractère théorique de la connaissance intellectuelle, puisque cette action vient buter à un fait qu'elle ne peut changer, à une nécessité. [...] Le consentement est patience, comme l'effort est efficacité et le choix légitimité [...] consentir c'est moins constater la nécessité que

Le consentement aussi est le corrélat d'un facteur involontaire, notamment la nécessité; non pas d'une nécessité objective scientifique mais d'une "nécessité vécue"³⁴. Cette nécessité vécue prend la forme du caractère humain³⁵, de l'inconscient³⁶, et, dans un sens plus large, de la "vie"

l'adopter; c'est dire oui à ce qui est déjà déterminé. Le consentement est la marche asymptotique de la liberté vers la nécessité.

Nous devinons maintenant quel est l'enjeu du consentement: c'est l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées."

34 Idem, ibid. (p. 321): "C'est dans la mesure où le monde tout entier est une vaste extension de notre corps comme fait pur qu'il est lui-même le terme de notre consentement."

Aussi idem, ibid., p. 325; 327.

35 Idem, ibid. (p. 333): "Le caractère est la nécessité la plus proche d'une volonté."

Idem, ibid. (p. 347): "Le caractère c'est toujours ma manière propre de penser, non ce que je pense. [...] Je ne puis le connaître pour le modifier, mais pour y consentir."

36 Idem, ibid. (p. 354): "[...] la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine matière, principalement affective, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme. L'inconscient certes ne pense point, mais il est la matière indéfinie, rebelle à la lumière que comporte toute pensée. L'inconscient nous permet de nommer, après la manière finie du caractère, un autre aspect de cette passivité absolue inhérente à toute activité de conscience, un autre aspect de cet involontaire absolu qui ne peut être mis à distance, évalué comme motif, mû comme pouvoir docile."

avec ses épisodes marquants de la croissance³⁷ et, plus

37 Idem, ibid. (p. 384): "Si le caractère est la nécessité la plus proche de ma volonté, on peut bien dire que la vie est la nécessité de base. Elle alimente les virtualités de l'inconscient et leurs conflits, elle donne au caractère ses directions privilégiées; c'est en elle que tout se résout en dernière instance."

Idem, ibid. (p. 394): "[...] la vie n'est pas tout entière du côté du nécessaire, de l'involontaire absolu, elle est aussi du côté de l'involontaire relatif docile au vouloir; autrement dit, le paradoxe n'est pas seulement entre la volonté et la vie prise globalement, mais déjà au coeur même de l'expérience que j'ai de ma vie; ma vie est ambiguë: elle est à la fois un problème résolu, en tant qu'organisation, --et un problème à résoudre, en tant que spontanéité du besoin, de l'habitude, de l'émotion. Elle est la merveille de l'organisation et un appel pressant à l'imperium de la décision; je n'ai rien à faire pour que mon coeur batte, et tout à faire pour nourrir, soigner, conduire ce corps."

Idem, ibid. (p. 395): "Il faut renoncer à harmoniser dans un unique univers du discours les notions du Cogito et celles de la biologie, qui appartiennent à deux univers du discours incomparables. C'est seulement à l'intérieur du Cogito que s'accordent mystérieusement vouloir, involontaire relatif et involontaire absolu; mais ce pacte mystérieux est indicible directement."

Idem, ibid. (p. 400-405): "L'eidétique paraît exclure que la volonté puisse avoir, ou mieux, être une histoire. Elle décrit une essence. [...] D'un autre côté une psychologie génétique paraît exclure qu'on puisse faire une phénoménologie de la volonté. La volonté n'est pas elle devient... Il est nécessaire de dissiper ce malaise si l'on veut entrevoir ce que peut être cet involontaire absolu du temps vital, cette nécessité de la croissance qui adhère à l'être que je suis comme liberté. [...] L'idée de développement apparaît comme la notion fondamentale d'une génétique qui ne réduit pas le supérieur à l'inférieur, mais qui montre la réalisation progressive d'un sens; ce sens n'est rien hors du temps; il est plutôt un avènement à travers les grands événements de la croissance."

fondamental encore, de la naissance³⁸.

Tout cela conduit à la notion finale de la liberté humaine que Ricoeur caractérise comme "indépendance dépendante"³⁹ ou conciliation des éléments volontaires et involontaires de la nature humaine et non comme création absolue:

38 Idem, ibid. (p. 411): "[...] ma naissance en première personne n'est pas une expérience, mais l'en deçà nécessaire de toute expérience; cette nécessité d'être né pour exister reste à l'horizon de la conscience, mais est exigée comme horizon par la conscience même; le Cogito implique l'antériorité de son commencement en deçà de sa propre aperception. Comment à défaut d'un souvenir de ma naissance, susciter le pressentiment du commencement comme limite au sein même de la conscience? Il n'y a pas d'autre moyen que de s'attacher à ces connaissances objectives et scientifiques qui sont notre savoir sur la naissance, et de tenter de nous les appliquer, de les interioriser en quelque sorte; cet effort à la limite des possibilités du savoir objectif est en un sens l'échec du savoir, mais, dans l'évanouissement de ce savoir, quelque chose sera suggéré comme la nécessité en première personne de mon commencement."

39 Idem, ibid. (p. 419): "La philosophie est pour nous méditation du oui, et non point renchérissement hargneux sur le non. La liberté ne veut pas être une lèpre, mais l'accomplissement même de la nature, autant qu'il se peut en ce siècle où nous passons en voyageurs. C'est pourquoi nous ne méditons sur la négation qu'avec l'ardent espoir de la surmonter."

Idem, ibid. (p. 438): "Le refus marque la plus extrême tension entre le volontaire et l'involontaire, entre la liberté et la nécessité: c'est sur lui que le consentement se reconquiert; il ne le réfutera pas; il le transcendera."

Idem, ibid. (p. 454): "La grandeur et la misère de la liberté humaine étaient déjà jointes dans une sorte d'indépendance dépendante. Cette indépendance du vouloir n'est pas moindre dans l'effort et dans le consentement que dans le choix. En retour la dépendance du vouloir change seulement de sens quand elle se fait successivement valeur offerte au cours de la motivation, organe offert par la spontanéité corporelle, nécessité imposée par le caractère, l'inconscient et la vie."

vouloir n'est pas créer⁴⁰.

3. De l'eidétique à l'herméneutique.

L'analyse phénoménologique rigoureusement appliquée par Ricoeur tantôt à l'élucidation directe des notions, tantôt à l'exégèse de métaphores ou à des expériences qu'il considère fondamentales, fait progressivement apparaître trois cycles du volontaire et de l'involontaire catégorisés par: le décider, l'agir, et le consentir.

La description pure ne rencontre pas, apparemment, de difficultés majeures. La catégorie du décider c'est: 1) projeter la possibilité pratique d'une action qui dépend de moi; 2) m'imputer moi-même comme l'auteur responsable du projet; 3) motiver mon projet par des raisons et des mobiles qui "historialisent" des valeurs susceptibles de le légitimer; c'est-à-dire, c'est l'acte de la volonté qui s'appuie sur des motifs.

La catégorie de l'agir c'est: 1) pouvoir produire des événements dans le monde; c'est-à-dire c'est une espèce de relation intentionnelle aux choses et au monde, un aspect du penser intentionnel en un sens élargi (en effet, la pensée intégrale, qui enveloppe l'existence corporelle, est non seulement lumière mais force); 2) solutionner une difficulté

40 Idem, ibid., p. 456.

locale dans le monde où le perçu et le connu servent de fond au pragma; l'agir est ainsi tendu entre le je comme vouloir et le monde comme champ d'action; l'action est un aspect du monde lui-même; je suis dans un monde où il y a quelque chose à faire; 3) mouvoir mon corps où l'effort est le mouvoir lui-même compliqué par la conscience d'une résistance; l'acte de la volonté qui ébranle des pouvoirs.

La catégorie du consentir c'est: a) adopter la nécessité, dire oui à ce qui est déjà déterminé; b) faire de la nécessité le lieu de la liberté, convertir en soi l'hostilité de la nature; c) accepter la condition humaine, la nécessité que je subis du seul fait que je n'ai pas choisi d'exister.

Mais des difficultés insurmontables se dressent après l'analyse pure de ces catégories, lorsqu'il s'agit d'introduire le corps et la nature; la méthode eidétique ricoeurienne éclate et les sciences "objectives" réapparaissent dans un rôle de diagnostic.

Dans ce premier cycle de la philosophie de la volonté, Ricoeur désirait présenter une doctrine d'une liberté informée par la nature. Cette inclusion de la nature à l'intérieur d'une liberté surgit comme tentative de résoudre le dualisme épistémologique esprit-corps et de dépasser une doctrine nihiliste de la liberté.

C'est au nom de l'épistémologie qu'il faut comprendre la tentative ricoeurienne d'inclure les discussions

scientifiques (psychologie, ethologie, etc.). A partir de cette perspective, le corps est un aspect constitutif de la connaissance aussi fondamental que la pensée puisque c'est sur la base et médiation du corps que se forment les décisions mentales.

Dans cette perspective, la révision du problème pensée-corps entreprise par Ricoeur se traduit par la thèse que la liberté est informée par la nature et qui se traduit elle-même dans le problème central de la "conciliation du volontaire et de l'involontaire".

Un premier principe avancé par Ricoeur peut donc être caractérisé comme axé sur la nature en tant qu'informatrice de la liberté. Mais corrélativement au premier un deuxième principe se dégage, la nature en tant que limite de la liberté. La conclusion du volume "Le volontaire et l'involontaire" est instructive à cet égard: "Une liberté seulement humaine"⁴¹ signifie, pour l'auteur, une liberté qui est limitée par le contexte de son avènement, c'est-à-dire l'humain et l'engagement de l'humain dans la nature. L'idée d'une liberté parfaitement motivée, une liberté illimitée, est selon Ricoeur l'opposé d'une liberté incarnée qui est gouvernée et limitée par le corps.

41 Idem, ibid., p. 453-456.

La difficulté épistémologique originelle semble à ce point résolue, en réalité elle est remplacée par la double négation de liberté et nature. Ou bien la liberté refuse la nature qui l'informe, ou bien elle consent à la nécessité comme limite de la liberté. Mais c'est uniquement, affirme Ricoeur, sur les bases du consentement que la liberté peut s'incarner totalement. Toutefois la liberté humaine ne peut se satisfaire d'une simple acceptation de la nécessité de la nature. Ainsi surgit un troisième principe de la liberté: la résolution finale du problème de la liberté conduit au-delà de la nature.

Par ce troisième principe l'auteur démontre l'impossibilité, pour la méthode eidétique, de conduire à une analyse exhaustive de la volonté et, par conséquent, de la prise de décision.

Husserl avait affirmé que la méthode eidétique s'intéressait aux possibilités fondamentales de l'être humain. Ricoeur étend cette définition pour y inclure le corps en tant que forme de ces possibilités, tout en continuant à opérer à l'intérieur d'une orientation strictement husserlienne.

4. L'herméneutique et ses limites.

Selon Ricoeur l'eidétique permet d'atteindre les structures fondamentales du vouloir mais elle n'en permet

qu'une description pure qui exclut la transcendance et la faute. Le "paradoxe" entre liberté et nature dans le consentement constitue le résultat final de la méthode eidétique, à ce point elle n'offre plus l'appui pour un cheminement rationnel. La liberté est limitée. Mais la liberté conduit au-delà des limites.

Au risque d'anticiper quelque peu notre exposé critique, il est important de noter que Ricoeur ne questionne pas la phénoménologie en tant que telle lorsqu'il rencontre des difficultés majeures mais uniquement la méthode eidétique. Le vécu phénoménologique conserve sa caractéristique de matériel privilégié pour la solution du "paradoxe" auquel ne peut faire face sa méthode.

Mais le vécu dont parle la phénoménologie est-il vraiment le réellement vécu? L'intentionnalité "phénoménologique" ne déforme-t-elle pas l'intentionnalité réelle et véritable de la conscience, ne fausse-t-elle pas le rapport effectivement vécu entre conscience et objet?

Nous ne pouvons pas ici traiter en détail la démarche de Ricoeur dans sa tentative de dépassement de la description pure à l'analyse existentielle et herméneutique du vouloir. Cela nous conduirait à considérer sa visée métaphysique sur le symbole et sa valeur explicative de l'existence à l'intérieur d'une position mythico-théologique qui pourrait

à elle seule constituer l'objet d'une recherche⁴².

Nous ne ferons donc que dégager les grandes lignes de la démarche de Ricoeur en soulignant certains aspects significatifs du point de vue épistémologique sur lesquels est fondamentalement axée notre étude.

La transition d'une description eidétique à une description existentielle s'obtient, selon Ricoeur, par un mouvement allant d'une limite par la nature à une limite par la faillibilité⁴³. Dans la perspective eidétique, le caractère incarné de la liberté humaine est à la fois source d'information et limite, dans le contexte de l'analyse existentielle le problème de la liberté se focalise dans sa limite par la faillibilité. Ainsi le mouvement vers une analyse existentielle est significatif autant du point de vue méthodologique que du point de vue de la considération de l'être humain dans

42 L'on peut voir à ce sujet Peter Kemp, Théorie de l'engagement, 1. Pathétique de l'engagement, Paris, Editions du Seuil, 1973, et idem, Théorie de l'engagement, 8. Poétique de l'engagement, ibid., 1973; Don Ihde, Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur, Evanston, Northwestern University Press, 1971; M. Van Esbroeck, Herméneutique, structuralisme et exégèse, Paris, Desclée, 1968; David M. Rasmussen, Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971; Patrick L. Bourgeois, Extension of Ricoeur's Hermeneutic, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975; Paul Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics", in Noûs, vol. ix, no 1, livraison de mars 1975, p. 85-102.

43 Voir Paul Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 17-18 et idem, L'homme faillible, op. cit., p. 9-13.

sa totalité.

Le présent ouvrage entend lever cette abstraction de la description pure en réintroduisant ce qui est dans la parenthèse. Or, lever l'abstraction, lever la parenthèse, ce n'est pas tirer les conséquences ou appliquer les conclusions de la description pure, c'est faire apparaître une nouvelle thématique qui appelle de nouvelles hypothèses de travail et une nouvelle méthode d'approche.

· · · Elle répond à un souci de totalité qui n'est pas satisfait par une réflexion transcendantale⁴⁴.

Le problème de la méthode phénoménologique à partir de Husserl et tout au long du mouvement phénoménologique a été l'établissement des bases pour la réflexion. Pour l'eidétique de Ricoeur, le corps fonctionne en tant que base pré-réflexive; dans l'analyse existentielle, c'est une hypothèse sur l'être humain qui fonctionne comme base philosophique pour la réflexion.

En prétendant que la faillibilité est un concept, je présuppose au départ que la réflexion pure, c'est-à-dire une manière de comprendre et de se comprendre qui ne procède pas par image, symbole ou mythe, peut atteindre un certain seuil d'intelligibilité où la possibilité du mal paraît inscrite dans la constitution la plus intime de la réalité humaine. L'idée que l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir, cette idée est, selon notre hypothèse de travail, entièrement accessible à la réflexion pure; elle désigne une caractéristique de l'être de l'homme⁴⁵.

Mais cette "hypothèse de travail (Ricoeur) fournit une direction à l'enquête, mais non pas encore un programme

44 Idem, L'homme faillible, op. cit., p. 9 et p. 64.

45 Idem, ibid., p. 21.

de recherches. Comment déterminer le point de départ dans une anthropologie philosophique placée sous l'idée directrice de la faillibilité? Où chercher la précompréhension de l'homme faillible?

Encore une fois Ricoeur s'en remet à une réflexion pure, et à une réflexion de style "transcendantal".

Pour accéder à ce commencement méthodique, il faudra, au début du chapitre suivant, opérer une réduction du pathétique et amorcer une anthropologie qui soit vraiment philosophique, par le moyen d'une réflexion de style "transcendantal", c'est-à-dire d'une réflexion qui parte non de moi, mais de l'objet devant moi, et de là, remonte à ses conditions de possibilité⁴⁶.

Mais le résultat pratique que ce cheminement offre, la synthèse qu'il opère entre l'entendement et la sensibilité, entre le sens et l'apparaître reste toujours formelle et non pas concrète. Elle est conscience, mais elle n'est pas conscience de soi. La synthèse transcendantale est seulement intentionnelle, elle est unité en intention.

La conscience dont parle la philosophie dans son étape transcendantale ne constitue sa propre utilité qu'hors d'elle-même, sur l'objet.... C'est en ce sens que nous disions plus haut que la synthèse transcendantale est seulement intentionnelle: elle est unité en intention; nous savons maintenant ce que cela veut dire: la conscience se dépense à fonder l'unité du sens et de la présence "dans" l'objet⁴⁷.

Elle ne met en lumière qu'un aspect de la disproportion, celle

46 Idem, ibid., p. 25; voir aussi p. 35-36.

47 Idem, ibid., p. 63.

du connaître, et elle est, donc, insuffisante.

Mais en même temps que le transcendantal fournit le premier moment d'une théorie philosophique de la "disproportion", il reste en défaut à l'égard de la substantielle richesse dont le mythe et la rhétorique donnaient une compréhension pathétique. Il y a un surplus qu'une réflexion simplement transcendantale ne permet pas de porter au niveau de la raison⁴⁸.

Une seconde étape d'une anthropologie de la disproportion est constituée par le passage du théorique au pratique⁴⁹. Cette deuxième synthèse met en évidence, selon Ricoeur, la disproportion de l'agir⁵⁰. Mais le moment pratique exige une prolongation, celle du moment affectif⁵¹. Pour enfin retourner à l'hypothèse initiale: le sentiment révèle la non-coïncidence de soi à soi, l'homme comme conflit

48 Idem, ibid., p. 63.

49 Idem, ibid. (p. 64): "La seconde étape d'une anthropologie de la 'disproportion' est constituée par le passage du théorique au pratique [...]. On peut dire en gros que ce passage est celui d'une théorie de la connaissance à une théorie de la volonté, du Je pense au Je veux, avec tout son cycle de déterminations spécifiques: je désire, je peux, etc."

Voir aussi idem, ibid., p. 65-67.

50 Idem, ibid. (p. 84): "L'idée de totalité n'est donc pas seulement une règle pour la pensée théorique; elle habite le vouloir humain; elle devient aussi l'origine de la 'disproportion' la plus extrême: celle qui travailla l'agir humain et le distend entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur."

51 Idem, ibid. (p. 96): "Il reste à prolonger cette constitution du moment 'pratique' du respect par une constitution de son moment 'affectif', bref à dévoiler la texture du Gemüt, du sentiment en tant que tel."

originaires.

C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle; le sentiment est conflit et révèle l'homme comme conflit originaires; il manifeste que la médiation ou limitation est seulement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une oeuvre, et que pour soi l'homme souffre distension⁵².

Mais faillibilité signifie aussi possibilité concrète de la faute.

La faiblesse rend le mal possible en plusieurs sens que l'on peut classer dans un ordre de complexité croissante de l'occasion à l'origine et de l'origine à la capacité.

En un premier sens on dira que la limitation spécifique de l'homme rend le mal seulement possible; on désigne alors par faillibilité l'occasion, le point de moindre résistance par où le mal peut pénétrer dans l'homme; la médiation fragile apparaît alors comme simple espace d'apparition du mal. L'homme centre de la réalité, l'homme rassembleur des pôles extrêmes du réel, l'homme microcosme, est aussi articulation faible du réel⁵³.

Ricoeur est ainsi amené à retracer le parcours de l'innocence à la faute, paradoxe qui sera au centre de la symbolique du mal.

C'est cette transition de l'innocence à la faute, découverte dans la position même du mal, qui donne au concept de faillibilité toute son équivoque profonde; la fragilité n'est pas seulement le "lieu", le point d'insertion du mal, ni même seulement "l'origine" à partir de laquelle l'homme échoit; elle est la "capacité" du mal. Dire que l'homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coïncide pas avec lui-même est la faiblesse originaires d'où le mal procède. Et pourtant le mal ne procède de cette faiblesse que parce qu'il se pose. Cet ultime paradoxe sera au centre de la symbolique du mal⁵⁴.

52 Idem, ibid., p. 157.

53 Idem, ibid., p. 157-158; voir aussi p. 159, 161, 162.

54 Idem, ibid., p. 162.

S'il est vrai que la pensée existentielle part des expériences fondamentales vécues par l'homme, elle ne peut connaître ces expériences et leur contenu qu'en autant que l'homme lui-même les exprime et les communique. Les expériences intérieures de l'homme ne sont pas des faits observables et inventoriabiles; elles ne sont connues que parce que l'homme les raconte et le langage qu'il choisit pour les raconter est toujours celui du symbole. Alors que la pensée objective a son point de départ dans les objets et les faits perçus par la connaissance empirique, la pensée existentielle part du vécu tel qu'il est exprimé dans les symboles. Il faut partir du symbole et croire que le symbole est "détecteur et déchiffreur de la réalité humaine".

Or si je me sers des symboles de la déviation, de l'errance, de la captivité, comme d'un détecteur de réalité, si je déchiffre l'homme à partir des symboles mythiques du chaos, du mélange et de la chute, bref si j'élabore, sous la conduite d'une mythique de l'existence mauvaise, une empirique de la liberté serve, alors je puis dire qu'en retour j'aurai "déduit"--au sens transcendantal du mot--le symbolisme du mal humain. En effet, le symbole, employé comme détecteur et déchiffreur de la réalité humaine, aura été vérifié par son pouvoir de susciter, d'éclairer, d'ordonner cette région de l'expérience humaine, cette région de l'aveu, qu'on aurait tôt fait de réduire à l'erreur, à l'habitude, à l'émotion, à la passivité [...]⁵⁵.

Le symbole est, selon l'auteur, le "langage du concret". Dans le mythe nous sommes toujours en présence d'une

⁵⁵ Idem, Le symbolique du mal, op. cit., p. 330.

situation singulière, décrite avec les catégories affectives qui l'accompagnent. Le héros ou le personnage singulier est à la fois un homme et tout homme. Par le moyen du symbole, le personnage singulier devient en quelque sorte un "universel concret", et, en lui, c'est la condition humaine qui se trouve.

Cette chronique du premier homme fournit le symbole de l'universel concret, le modèle de l'homme exilé du royaume, le paradigme du mal qui commence. En Adam nous sommes un et tous; la figure mythique du premier homme concentre à l'origine de l'histoire l'unité multiple de l'homme⁵⁶.

Mais Ricoeur, à la fin de cette troisième étape doit faire face à un "cercle" de l'herméneutique, désormais le sort d'une analyse proprement philosophique est mis entre les mains d'un pari.

Ce que nous venons d'appeler un noeud--le noeud où le symbole donne et où le critique interprète--l'herméneutique le fait apparaître comme un cercle. On peut énoncer brutalement ce cercle: "Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre." [...] Comment dépasser ce "cercle de l'herméneutique"? En le transformant en pari.

Je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'indication de la pensée symbolique. Ce pari devient alors la tâche de vérifier mon pari et de la saturer en quelque sorte d'intelligibilité; en retour cette tâche transforme mon pari: en pariant sur la signification du monde symbolique, je parie en même temps que mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent⁵⁷.

56 Idem, ibid., p. 229.

57 Idem, ibid., p. 326-330.

"Le symbole donne à penser".

C'est cette voie que désigne à notre patience et à notre rigueur l'aphorisme proposé en exergue à cette conclusion: "Le symbole donne à penser".

Cette sentence qui m'enchantait dit deux choses: le symbole donne; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser⁵⁸.

et indique la situation concrète de l'homme au sein de l'être.

C'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au coeur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle. Dès lors la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion. Le symbole donne à penser que le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...]⁵⁹.

Picoeur annonçait une élaboration des symboles spéculatifs dans un troisième tome⁶⁰. Cet ouvrage n'a pas encore vu le jour.

II. Critique épistémologique.

Dans ses directives théorétiques fondamentales la phénoménologie veut être surtout une tentative à atteindre les choses elles-mêmes (selon la devise husserlienne: Zu den Sachen selbst!), c'est-à-dire la réalité dans toute sa pureté, sans se laisser fourvoyer par quelque préjugé que ce soit.

Avec Husserl, la phénoménologie pose le problème fondamental que nous avons rencontré à la fin de la première

58 Idem, ibid., p. 324.

59 Idem, ibid., p. 331.

60 Idem, ibid., n. 3, p. 17.

partie de notre recherche et auquel doit répondre toute philosophie contemporaine: la réduction positiviste de la science à une simple série de faits enlève à la science sa signification humaine, car elle exclut le problème du sens et de la valeur de notre existence. Du point de vue de ce scientisme, l'homme, d'après les sciences de la nature, est absent de la nature, et, d'après les sciences dites "humaines", il est réduit à une nature. Dans les deux cas, "les sciences de faits purs et simples produisent des hommes qui ne voient que des faits purs et simples"⁶¹.

Paradoxalement, pour "récupérer" l'humain la phénoménologie oppose à la réduction naturaliste un autre type de réduction, celle du monde extérieur en tant qu'indépendant du sujet.

De l'analyse paradigmatique de Paul Ricoeur deux principales considérations se dégagent: une aisance dans la

61 Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, publié par Martinus Nijhoff, The Hague, 1954, comme Vol. IV des Husserliana, éditées par les Archives husserliens de Louvain.

Il n'existe qu'une seule traduction française de cet ouvrage capital pour comprendre la pensée de Husserl parue dans Les Etudes philosophiques, no 4, 1949, par E. Gerrer, sous le titre de La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Notre référence est empruntée à cette traduction, p. 130.

Une traduction anglaise partielle de cet ouvrage peut être trouvée dans Quentin Lauer, Edmund Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy, New York, Harper and Row, 1965, p. 149-192; une traduction anglaise intégrale a été faite par David Carr, Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evanston, Ill., 1970.

description pure des "essences" et une difficulté extrême face au réel concret.

Dans les pages qui vont suivre nous démontrerons que les difficultés rencontrées par la phénoménologie dans sa pratique prennent origine à un niveau épistémologique et non pas, comme l'affirme Ricoeur, simplement à un niveau méthodologique.

Notre critique se centre sur les points essentiels et ne fait pas directement appel à des éléments théoriques ou des paradigmes étrangers à la phénoménologie. Elle ne fait que tirer les conséquences logiques de ses principes en les confrontant à sa pratique qui exige leur éclatement si le phénoménologue veut atteindre les choses elles-mêmes, telles qu'elles existent indépendamment de la pensée.

"Vouloir c'est penser"⁶², "l'intention du projet est une pensée"⁶³ affirme en toute aisance Paul Ricoeur. D'autre part, l'analyse du vouloir ne peut se faire, selon Ricoeur et la phénoménologie, que sur les bases du vécu⁶⁴.

"Pensée" et "vécu" constituent deux notions clef de la phénoménologie que nous prendrons comme point de repère

62 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 41-42.

63 Idem, ibid., p. 41.

64 Voir l'exposition de P. Ricoeur sur "La méthode descriptive et ses limites" dans Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 8-23.

et que nous questionnerons en premier lieu pour dégager les éléments de notre critique.

Ce point de départ est conforme à la position phénoménologique et en accord avec la doctrine de l'intentionnalité que tout phénoménologue doit sauvegarder s'il ne veut pas se nier en tant que tel. Mais si la phénoménologie n'attribue pas de limites au penser, elle se voit obligée de reconnaître, avec Ricoeur, que le vouloir a, lui, des limites⁶⁵. L'involontaire résiste à la compréhension du Cogito. C'est par le détour du volontaire et du diagnostic que Ricoeur tentera de rendre compte de cet état de choses. L'analyse nous a montré que ce détour est parsemé de difficultés techniques. Il n'y a plus lieu d'hésiter à tirer de ces difficultés leurs conséquences proprement philosophiques.

Faisant un retour au schéma antérieurement élaboré pour dégager les éléments essentiels d'herméneutique⁶⁶ l'on peut observer que trois termes sont toujours présents en tout acte de connaissance: 1) la réalité objective ou monde extérieur; 2) les concepts ou représentations du sujet dans lesquelles cette réalité objective lui est donnée; 3) le sujet connaissant en tant qu'individu concret.

65 Idem, ibid., passim. Le thème des "limites" est présent tout au long de cet ouvrage préparant le terrain à l'ultime sentence "Vouloir n'est pas créer" et justifiant l'introduction de la Transcendance.

66 Voir plus haut, tableau II, p.96.

Entre ces trois termes se posent trois relations:

1) relation de présence entre la réalité objective et le sujet connaissant concret auquel elle est donnée dans ses représentations; 2) relation d' entre le sujet connaissant concret et ses représentations; 3) enfin, relation de conformité ou adéquation entre les représentations et la réalité objective dont elles sont l'image ou reflet. C'est ce mouvement d'ensemble de ces trois relations qui définit gnoséologiquement le rapport entre objet et conscience: la réalité objective est donnée à l'homme dans ses représentations qui en sont l'image ou reflet.

Or pour la phénoménologie au sens strict, les trois termes se réduisent à deux, puisque le monde, comme monde extérieur à la conscience, se trouve ramené à une construction d'images comme données immanentes, c'est-à-dire le donné intentionnel. Cette réduction s'opère par la médiation de la méthode subjective ou réflexion intérieure de la conscience sur elle-même, réflexion où elle ne peut saisir que son propre contenu immanent détaché du monde extérieur. Et elle en conclut qu'il n'y a rien d'autre dans le monde que ce contenu immanent lui-même, ce qui est évident, puisque dès le départ et dans toute sa démarche elle n'a tenu aucun compte de la réalité extérieure en tant que telle, qu'elle met entre parenthèses (ἐνὸς).

Ceci apparaît avec une netteté particulière chez Husserl, qui a porté la réflexion subjective, sous le titre de "réflexion phénoménologique", à un degré suprême de raffinement.

Sans nier l'existence de l'objet réel effectivement visé par la conscience, il le laisse de côté pour s'attacher au seul donné qui lui semble absolument certain: le vécu immanent en tant que tel.

Il apparaît alors que ce donné comprend deux moments: d'une part le sujet avec ses actes vécus ou noésis, d'autre part l'objet visé en tant que visé ou "objet intentionnel", le noéma. En vertu de la réflexion du phénoménologue sur lui-même, l'objet réel s'assimile à l'objet intentionnel, qui n'est en fait que son image, et il en résulte que le monde extérieur se réduit aux intentionnalités de la conscience. Autrement dit, le problème effectif posé par la structure de l'intentionnalité (le monde est idéalement dans ma conscience, alors que je suis réellement en lui) trouve sa solution immédiate dans la transformation du monde dans lequel je suis en un moment de moi-même.

Ces mêmes difficultés se retrouvent au niveau de l'expérience vécue. En effet à ce niveau nous avons affaire avec trois plans: au premier plan se présente l'objet réel, le monde extérieur lui-même, existant hors de la conscience et indépendamment d'elle, ce qui signifie qu'il existait

avant elle et existerait tout aussi bien sans elle; au second plan arrive le vécu du sujet; enfin, au troisième plan apparaît plus ou moins confusément l'image du milieu social⁶⁷.

Or quand, avec la méthode subjective, le regard de l'attention se détourne du monde extérieur, celui-ci se trouve repoussé au second plan et l'image du milieu social s'efface totalement. Sous le prétexte fallacieux d'une "fidélité absolue au donné vécu en tant que tel" la méthode subjective sous sa forme phénoménologique en vient à défigurer systématiquement la totalité du champ de l'expérience vécue.

La connaissance de soi, comme toute connaissance en général, doit procéder sur le plan de l'objet, de la réalité extérieure. En niant cette médiation, la phénoménologie aboutit inévitablement au solipsisme (Ego solus ipse).

Ces quelques éléments gnoséologiques et épistémologiques nous permettent non seulement de comprendre les difficultés rencontrées par Ricoeur dans sa quête chimérique d'une "conciliation" du volontaire et de l'involontaire, mais aussi de les expliquer.

67 Lorsque Ricoeur traite de l'histoire de la décision il se voit obligé de reconnaître la présence de cet élément social mais il le réduit à un "chaos de valeurs" d'où prennent origine "les conflits les plus intimes" et "l'hésitation et ne voit en lui qu'un "Cogito ancien et aboli comme acte". Cf. Paul Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 140-141 et p. 311.

Ayant fait du Cogito le point de départ de toutes ses analyses sans s'être au préalable questionné sur ses origines, il l'érige en juge suprême et se trouve ainsi à inverser l'ordre réel des choses.

L'agir nous paraît pour plusieurs raisons un aspect du penser intentionnel en un sens élargi. La pensée intégrale, qui enveloppe l'existence corporelle, est non seulement lumière mais force. Le pouvoir de produire des événements dans le monde est une espèce de la relation intentionnelle aux choses et au monde⁶⁸.

Ce renversement est à la base de l'illusion ricoeurienne de vouloir trouver en lui-même, dans sa conscience, le fondement de toute la réalité. Désormais il ne fera que projeter ses propres difficultés sur la réalité extérieure en les transformant, métaphysiquement, en une Nature Humaine, universelle et éternelle. La dialectique de la réalité concrète est transformée en une "dialectique intérieure" qui n'a gardé de la dialectique véritable que l'apparence.

[...] c'est dans le contexte social de louange et de blâme que je réfléchis sur la valeur. Mais une méditation sur le "on" et ses évaluations inauthentiques, semblable à celles que nous avons amorcées à propos du jugement d'imputation, nous conduirait à des considérations voisines: l'évaluation sociale n'est que l'occasion, parfois la chance et souvent la dégradation, d'un pouvoir plus primitif d'évaluation constitutif de la volonté individuelle. Il est de l'essence d'une volonté de se chercher des raisons; c'est par elle que passe l'évaluation sociale, c'est en elle qu'elle trouve des racines et un medium [...] ce recueillement, ce retour sur la valeur, peut rester un moment enveloppé dans une dialectique plus vaste de l'élan et de la réflexion⁶⁹.

68 P. Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 193.

69 Idem, ibid., p. 70.

Ici comme ailleurs tout au long de ses analyses, Ricoeur mutile la dialectique et lui enlève ainsi toute force véritable. Premièrement au niveau de la société et de la pensée la lutte des opposés dans ses niveaux de manifestation tant sociaux qu'économiques et idéologiques, est remplacée par une simple - conversio phenomenorum, c'est-à-dire le sujet et l'objet sont réduits aux phénomènes de la conscience individuelle. Deuxièmement, l'existence du monde est rendue dépendante de la conscience individuelle, de la conscience du sujet (le monde existe pour une conscience et grâce à ma conscience) ce qui exclut toute possibilité même d'une dialectique subjective. Troisièmement, malgré la tentative d'identifier la théorie à la pratique et l'activité constitutive du sujet à l'activité pratique, la pratique en tant que telle est exclue non seulement du processus de connaissance mais aussi de l'interaction entre l'homme et la nature, l'homme et la société; c'est-à-dire, elle cesse d'être une relation fondamentale, base de connaissance et critère de vérité. L'approche métaphysique se montre incapable de saisir les contradictions du développement des phénomènes.

En effet, lorsque Ricoeur devra faire face à la dialectique de la liberté et de la nécessité il sera incapable de la maîtriser:

L'intention de ce livre est dès lors de comprendre le mystère comme réconciliation, c'est-à-dire comme restauration, au niveau même de la conscience confuse avec son corps et le monde. En ce sens la théorie du volontaire et de l'involontaire non seulement décrit, comprend, mais restaure [...].

[...] Et si une distance évanouissante sépare toujours la liberté de la nécessité, du moins l'espérance veut-elle convertir toute hostilité en une tension fraternelle, à l'intérieur d'une unité de création.

Connaissance franciscaine de la nécessité: je suis "avec" la nécessité, "parmi" les créatures⁷⁰.

La lutte des opposés comme source de développement est remplacée par une simple "réconciliation" devant laquelle la description phénoménologique doit capituler et s'en remettre à un consentement qui passe par "l'admiration" de la nature et par l'espérance qui attend autre chose:

L'implication de la Transcendance dans l'acte du consentement prend alors une figure toute nouvelle: l'admiration est possible parce que le monde est une analogie de la Transcendance; l'espérance est nécessaire parce que le monde est tout autre que la Transcendance. L'admiration, chant du jour, va à la merveille visible, l'espérance transcende dans la nuit. L'admiration dit: le monde est bon, il est la patrie possible de la liberté; je peux consentir. L'espérance dit: le monde n'est pas la patrie définitive de la liberté; je consens le plus possible, mais j'espère être délivré du terrible et, à la fin des temps, jouir d'un nouveau corps et d'une nouvelle nature accordés à la liberté⁷¹.

Cette conciliation de la liberté et de la nécessité sous l'égide d'une invocation de la Transcendance exige des options métaphysiques qui, à la rigueur, ne sont plus du

70 Idem, ibid., p. 21 et p. 452.

71 Idem, ibid., p. 451.

ressort du phénoménologue en tant que tel.

Option sur la faute: alternativement la faute se pose comme une flétrissure sur le vœu d'envergure absolue que la condition humaine dément, et sur le consentement qui rompt ce vœu.

Option sur la Transcendance: il n'est pas possible d'achever une doctrine de la conciliation sans mettre en jeu les dernières décisions en face de la Transcendance⁷².

Ricoeur se condamne à une tâche impossible: découvrir la transcendance à l'intérieur de l'immanence. Il croira apporter une solution en essayant d'établir que poser la transcendance ce n'est pas établir une relation entre deux termes hétérogènes, mais reconnaître une nécessité à l'intérieur de la subjectivité.

Notre dessein se limite à montrer comment à partir de cette philosophie de la Transcendance la philosophie de la subjectivité s'achève comme doctrine de la conciliation. Mais en montrant--plus qu'en démontrant--cet achèvement, nous lisons à l'envers cette philosophie de la Transcendance qui fait irruption de haut en bas. En la lisant ainsi de bas en haut nous découvrons la réponse de la subjectivité à un appel ou à une prise qui la dépasse⁷³.

Dès lors le phénoménologue se transformera en herméneute dont la tâche sera la mise en évidence de la "disproportion" de l'homme faillible, qui ne coïncide pas avec lui-même, et du souvenir confus d'une faute opaque et absurde à

72 Idem, ibid., p. 439.

73 Idem, ibid., p. 441.

partir du mythe⁷⁴.

En aboutissant à une herméneutique "mythologique" Paul Ricoeur ne fait que porter l'orientation phénoménologique à ses conséquences extrêmes. En effet pour la phénoménologie la philosophie ne doit pas chercher à connaître les lois de l'Histoire parce qu'elle doit être une création libre de l'esprit (dans le cas de Ricoeur, de Dieu) qui s'est coupé, une fois pour toutes, des relations matérielles, des intérêts, en un mot, des conditions concrètes de l'existence humaine.

Non seulement Ricoeur ne lève pas l'abstraction qu'il se voyait obligé d'introduire au début de ses analyses, mais la porte à un degré encore plus élevé. Non par une faiblesse personnelle, mais en raison de sa position fondamentale: la phénoménologie qua se souffre d'une triple limitation, d'une triple abstraction, qui la rend impuissante face

74 Idem, L'homme faillible, op. cit. (p.9-10): "La nature de cette nouvelle thématique et de cette nouvelle méthodologie n'était que brièvement indiquée dans l'introduction du premier volume. On entrevoyait alors la liaison entre deux idées directrices: selon la première, la nouvelle description ne pouvait être qu'une empirique de la volonté, procédant par convergence d'indices concrets et non une eidétique--une description essentielle--en raison du caractère opaque et absurde de la faute; la faute, disions-nous, n'est pas un trait de l'ontologie fondamentale qui soit homogène aux autres facteurs que la description pure découvre: motifs, pouvoirs, conditions et limites; elle reste un corps étranger dans l'eidétique de l'homme. Selon la seconde idée directrice, le passage de l'innocence à la faute n'est accessible à aucune description même empirique, mais à une mythique concrète."

à la réalité concrète.

a) Impuissance de la phénoménologie à sortir de la subjectivité individuelle. Cela apparaît clairement chaque fois que l'on parle de l'existence d'autrui. J'entre dans l'expérience d'autrui par "intropathie". Autrui, en tant qu'il est un centre d'initiative, un autre "moi", ne peut être assimilé aux objets qui se profilent à l'horizon de mes expériences vécues. Mais, par ailleurs, je ne puis rien saisir que je ne constitue par mon activité propre. Autrui, comme toute autre transcendance, ne peut donc être que le corrélat de mes expériences vécues. L'existence d'autrui pose alors un problème insurmontable.

b) Impuissance de la phénoménologie de rendre compte de la réalité de la société et de l'histoire, qui ne sont pas pour elle des réalités originales. Elle en vient à extrapoler la société dans l'intersubjectivité, et l'histoire dans la temporalité psychologique. Il n'y a rien de spécifique dans le social et cette méconnaissance de la spécificité du social conduit la phénoménologie à faire abstraction de l'histoire en tant qu'oeuvre des hommes.

c) Impuissance, enfin, à comprendre le rôle de la pratique. Le sens des choses dépend, il est vrai, d'intentions humaines, mais ce sens a été inscrit dans les choses et leurs rapports par d'autres consciences, par d'autres hommes venus avant moi, par le travail et ses conflits,

moteurs de l'Histoire.

La conscience dont la phénoménologie fournit l'analyse, sans engagement ni compromis avec la réalité, apparaît sous son vrai jour dans sa modalité du volontaire: elle est un mythe.

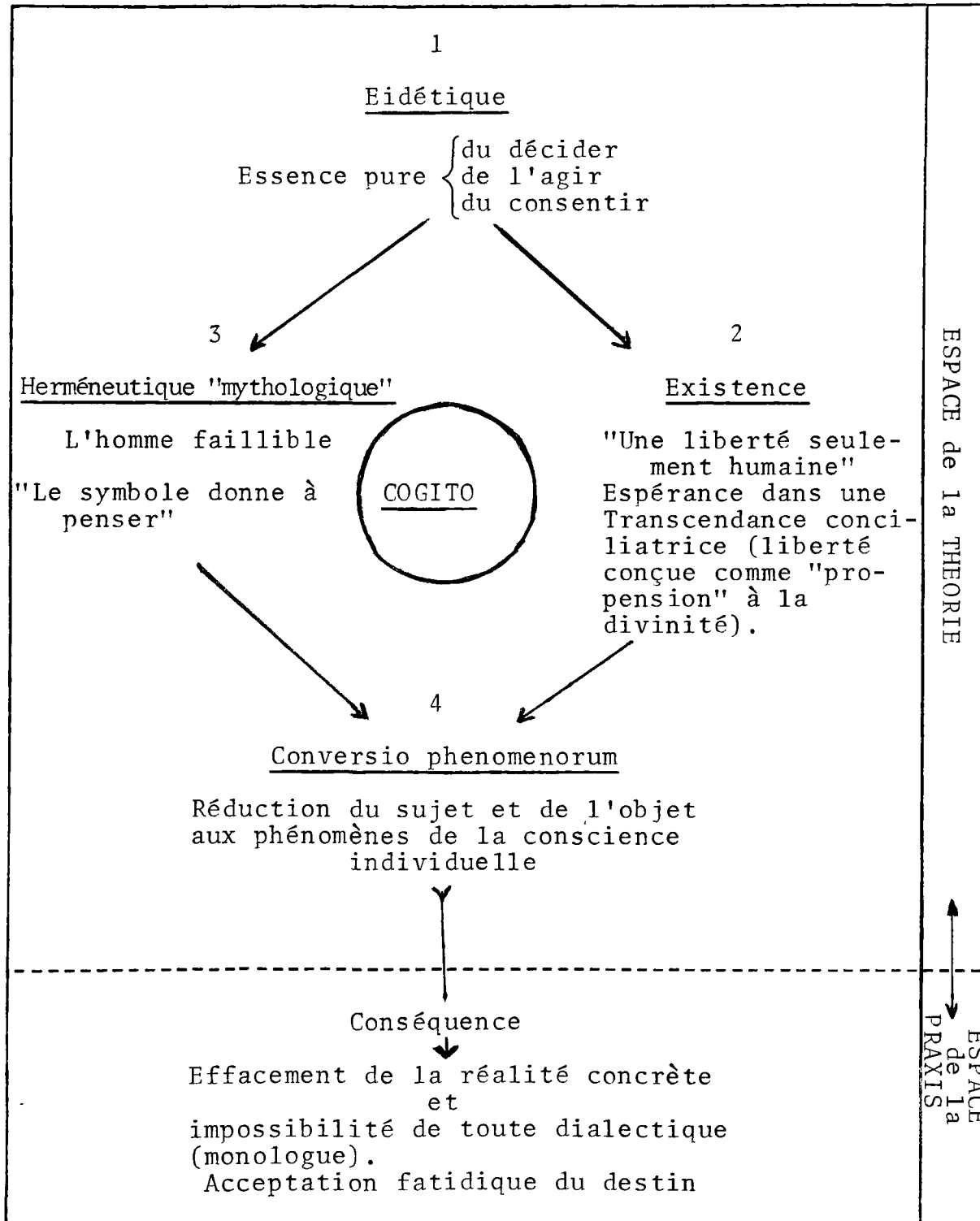
Cependant, le mérite principal de la phénoménologie fut d'avoir mis en évidence, dans son effort de décrire le contact originaire avec l'Etre, le paradoxe de la conscience: ce contact ne peut être ni reflet passif, ni relation causale unilatérale, mais tension et réciprocité, dans laquelle s'expriment le rôle actif et la responsabilité du sujet.

Elle n'a pas toutefois réussi à mener loin sa tentative de rechercher, au-delà des objets, les actes humains qui les constituent comme objets. Dans son souci de prendre pleinement conscience des actes de l'homme dans la connaissance, elle a fini par perdre de vue ce sur quoi ils s'exerçaient.

Malgré la complexité de la pensée ricoeurienne et les détours qu'elle est obligée d'entreprendre dans la recherche d'une conciliation de la contradiction fondamentale entre liberté et nécessité, il est possible d'en dégager les pas essentiels que nous représentons comme synthèse de la démarche phénoménologique de Ricoeur et de sa conséquence ultime dans le tableau ci-dessous.

Tableau IV

La démarche phénoménologique selon Ricoeur



PARTIE III

LA DIALECTIQUE DE LA PRISE DE DECISION

1. Problématique et méthode.

Dans les deux premières parties de notre recherche sur les fondements épistémologiques de la prise de décision nous avons tenté de dégager les éléments de deux tendances philosophiques contemporaines qui, bien qu'opposées doctrinairement entretiennent des liens de parenté quant à leur origine historique et quant aux résultats pratiques auxquels elles aboutissent en dernière analyse: elles sont deux formes d'occultation voire d'escamotage de la réalité concrète.

Le béhaviorisme néo-positiviste nord-américain s'en appelle aux "faits" et à l'expérience. Au nom d'une description "objective" des faits et des événements il renonce à toute recherche des lois du développement social et à toute signification et importance historique de ces événements et relègue la motivation et les jugements de valeurs à un statut "non-scientifique" lequel, selon ses représentants, pervertirait la vérité conçue comme vérification théorique. Le positivisme se condamne ainsi à ne reconnaître qu'une connaissance de surface, que des phénomènes ou faits d'expérience pris dans leur extériorité, et non pas les objets eux-mêmes dans leur essence et origine.

Cette attitude présuppose sa propre philosophie, son propre dogmatisme. De plus, la devise "la science est intéressée uniquement aux faits" ne peut signifier dans sa forme positiviste, comme le fait remarquer l'éminent historien Anglais de la science, Professeur J. D. Bernal, qu'une

[...] reluctance to face facts; for facts, especially social facts, were becoming increasingly hard for bourgeois intellectuals to face. Positivism did indeed provide an admirable alibi for those who wished to be above battle on the right side. As the Irishman said, "I know you were impartial in this fight but which side were you impartial on?"¹.

L'on sait en effet que les faits "purs" des sciences surgissent lorsqu'un phénomène du monde réel est placé dans un environnement où ses lois peuvent être analysées sans interférence venant du dehors ("contrôle" des variables). Ce processus est aussi réenforcé par la réduction des phénomènes à leurs aspects purement quantitatifs (expression en nombres et relations numériques).

Il est important ici de souligner qu'il est dans la nature même de la société industrielle de traiter les phénomènes de cette façon, c'est-à-dire les phénomènes séparés les uns des autres et abstraitement.

Sur ces bases, le néo-positivisme contemporain vise, tant dans le domaine des sciences physico-naturelles, que

¹ J. D. Bernal, Science in History, London, Penguin Books, 1954, p. 755-756.

dans celui des sciences humaines et de l'éducation, à re-trancher toute question sur la réalité (la "chose en soi" kantienne) du domaine de la science, il rejette ces questions en les qualifiant arbitrairement de "non-scientifiques" et en même temps il affirme la validité indiscutable de toutes les conclusions de la technologie et de la science. L'on introduit ainsi la notion que la technologie est le principe qui gouverne objectivement le progrès dans le développement des forces de production. Cela introduit de toute évidence à une forme de "fatalisme" historique, à l'élimination de l'homme intégral et de l'activité sociale créatrice de valeurs matérielles et spirituelles, à une société technologique qui fonctionne comme une force autonome obéissant à des lois "naturelles" qui s'accomplissent sans aucune intervention humaine².

Cela conduit inévitablement, comme le fait remarquer Jürgen Habermas, à une séparation entre raison et décision, c'est-à-dire à la "raison mécanique".

2 Dans la visée nord-américaine du néo-positivisme tantôt apparaît une position fataliste, tantôt une position volontariste pragmatiste. Ces deux catégories ne sont mutuellement contradictoires que pour une pensée non dialectique et non historique. Dans l'interprétation dialectique de l'histoire elles apparaissent comme des opposés nécessaires et complémentaires, des réflexes intellectuels exprimant les antagonismes sociaux et leur impossibilité de faire face aux problèmes lorsque la société telle que perçue par les néo-positivistes ou les phénoménologues, les conçoit en ses propres termes.

Dans ses emplois particuliers la Raison est ramenée au niveau de la conscience subjective, soit comme un moyen de vérifier empiriquement des hypothèses, comme un moyen de compréhension historique ou comme un moyen de contrôle pragmatique du comportement. En même temps, l'intérêt et les penchants sont chassés du champ de la connaissance parce qu'ils sont des moments subjectifs. [...] Nous avons affaire à une Raison aseptisée, purifiée des moments qui caractériseraient le vouloir éclairé; existant en dehors de soi-même, elle s'est dépouillée de sa vie. Et cette vie dépouillée d'esprit mène l'existence fantomatique de l'arbitraire - tout en portant le nom de "décision"³.

La réduction épistémologique entraîne ainsi une réduction axiologique. D'après les principes de l'épistémologie néo-positiviste, les problèmes qui ne se laissent pas formuler ni résoudre sous la forme de tâches techniques (définitions opérationnelles) ne sauraient recevoir une solution théorique ni sérieuse ni valable. Ainsi s'établit une frontière close entre la connaissance et le jugement de valeur, chaque valeur particulière renvoie à la subjectivité des besoins et des penchants⁴, des jugements de valeur et des

3 J. Habermas, Théorie et Pratique, Paris, Payot, 1975, vol. 2, p. 95; voir aussi idem, Connaissance et intérêt, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 101-219.

4 Voir par exemple l'intérêt croissant au U.S.A. depuis une vingtaine d'années dans l'application de méthodes psychologiques dans l'industrie et la publicité qui ont donné origine à une branche spéciale de recherche connue sous le nom de "motivation research". Louis Cheskin, directeur d'un de ces centres de recherches à Chicago, décrivait son travail comme suit: "Motivation research is the type of research that seeks to learn what motivates people in making choices. It employs techniques designed to reach the unconscious or subconscious mind because preferences generally are determined by factors of which the individual is not conscious. [...] Actually in the buying situation the consumer generally acts

décisions, apparaissant ainsi comme un amas de sens incompréhensible et entaché d'irrationalité tel que la priorité d'une valeur par rapport à une autre ne peut tout simplement pas être fondée ni comprise. Paradoxalement, l'accroissement du pouvoir technique dans la manipulation des choses ne s'obtient qu'au prix d'un accroissement proportionnel de l'irrationnel dans le domaine même de la pratique, c'est-à-dire une forme d'aliénation ou réification négative. Les directives de l'action sont scindées en une détermination opérationnelle de techniques et en un choix irrationnel de "systèmes de valeurs"⁵.

La phénoménologie, de son côté, s'en appelle à une réflexion "pure" du sujet, à une science "sans présuppositions", désengagée et neutre. Son point de départ c'est une critique de l'objectivisme, une critique de la conception positiviste et pragmatiste de la science.

Son fondateur affirme:

Nous prenons notre point de départ dans un changement d'appréciation relative aux sciences, survenue à la fin du siècle dernier. Ce changement d'appréciation ne concerne pas le caractère scientifique des sciences, mais ce que les sciences, ce que la science prise absolument, a signifié et peut signifier pour l'existence humaine⁶.

emotionally and compulsively, unconsciously reacting to the images and design which in the subconscious are associated with product." Tiré de V. Packard, The Hidden Persuaders, New York, D. McKay, 1957, p. 7-8.

5 Voir J. Habermas, Théorie et pratique, op. cit., vol. 2, p. 95-100.

6 E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit., p. 129.

Le message essentiel de la phénoménologie pourrait se traduire de la façon suivante: libérons la science de ses postulats positivistes et nous retrouverons sa dimension humaine.

Mais la lutte pour l'humain se transforme en tentative de conciliation de l'intériorité en elle-même (noèse, noème; intentionnalité, transcendance, etc.) visant l'acceptation de l'extériorité (les objets, le monde concret) comme une fatalité mystérieuse sur les bases de la foi et de l'espérance, en tant que qualités irréductibles du sujet. Ceci est valable pour la position "classique" de Husserl et devient plus transparent encore chez Ricoeur.

Dans le cas de la phénoménologie comme dans le cas du néo-positivisme nord-américain, l'on aboutit à une position métaphysique, c'est-à-dire l'on considère la nature et la société comme immuables, l'on interprète leur développement uniquement comme une augmentation ou diminution de ce qui existe sans changements qualitatifs des contenus. L'on tente de fournir une description objective des faits et du vécu, en renonçant à toute recherche sur les lois du développement social, sur la signification des événements historiques dans lesquels l'on ne voit qu'irrationalité, opportunisme et manipulation. L'on renonce à tout traitement conscient direct et intégral des origines sociales de la connaissance et de ses bases philosophiques.

Dans un cas comme dans l'autre l'on se tourne vers la notion illusoire d'une science supposément "pure", sans parti pris, étrangère aux luttes et contradictions réelles⁷.

Dans un cas comme dans l'autre l'on fait appel à une logique purement formelle qui, en coupant le contenu de la forme, se base sur des définitions et des distinctions nominales qui, faisant abstraction du contenu et de l'objet réel désigné par eux, détermine par la seule formalisation les règles de leur emploi correct, c'est-à-dire les règles générales de la cohérence, de l'accord de la pensée avec elle-même,

⁷ C'est un fait acquis aujourd'hui pour les scientifiques eux-mêmes qu'il n'existe aucune pensée "pure", indépendante de la réalité concrète. Du reste, la pratique de ces positions soi-disant "pures" démontre qu'elles aboutissent toujours, de façon détournée, à des explications et interprétations de ce qui existe pour le justifier comme quelque chose d'inévitable et qui ne laisse d'autre alternative que la résignation. La thèse d'une science au-dessus des luttes sociales a été avancée et développée à partir des années '50 par les tenants de la théorie de la "Fin de l'Idéologie" sous ses diverses formes et applications. L'on peut citer: E. Shils, "The End of Ideology?", dans Encounter, vol. 5, no 5, livraison de novembre 1955, p. 127-152; D. Bell, The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York, The Free Press, 1960; S. M. Lipset, Political Man. The Social Bases of Politics, New York, Doubleday, 1960; W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto, Cambridge, Harvard University Press, 1960; C. I. Waxman (ed.), The End of Ideology Debate, New York, Funk & Naguelles, 1968.

Pour une étude critique de cette position voir P. Thuillier, Jeux et enjeux de la Science. Essais d'épistémologie critique, Paris, Editions Robert Laffont, 1972, surtout p. 13-54; 255-264; J. R. Ravetz, Scientific Knowledge and its Problems, Oxford, Claredon Press, 1971; L. N. Moskvichov, The End of Ideology Theory: Illusions and Reality, Moscow, Progress Publishers, 1974. Dans le contexte nord-américain il faut citer l'oeuvre bien connue de T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

et tombe finalement dans le formalisme⁸. En effet la logique formelle aboutit, en dernière analyse, à un ensemble de formes logiques et de règles de procédure. Elle est la science des formes de la pensée, des lois et des formes d'inférence d'un jugement à un autre. Elle examine les formes de la pensée du point de vue de leur structure, sans

8 La théorie dite de la "cohérence", diffusée au xxe siècle spécialement par les néo-positivistes, avance en général qu'il n'existe que le critère formel en vertu duquel la vérité s'établit par la correspondance d'une connaissance avec une autre établie sur la base du principe logique de la non-contradiction.

Mais la logique formelle ou logique du penser (Aristote - Scholastique-Kant) ou logique des pensées soit "classique" ou "pure" (Husserl-Pfänder, etc.) soit symbolique, mathématique ou logistique (depuis ses origines chez Leibniz, en passant par Boole, Frege, Russell et Whitehead, et en arrivant à Tarski, Carnap, et bien d'autres) ne garantit que la véracité du jugement déduit si les prémisses desquelles il découle sont objectivement vraies en faisant appel au principe "extra-logique" de la "raison suffisante" historiquement énoncé par Christian Wolff (1579-1754) dans sa Philosophia rationali, sive Logica (1728) quand il parle de ses trois racines (ratio essendi, ratio fiendi, ratio cognoscendi) et complété par Arthur Schopenhauer (1788-1860) dans sa thèse doctorale Sur la quadruple racine du principe de la raison suffisante (1813), qui ajoutera la notion de "devenir" (Werden) ou causalité d'origine volitive selon lui. L'on déduit "b" de "a", "c" de "b", et ainsi de suite. Mais d'où déduit-on les principes universels, les axiomes et les règles elles-mêmes de la déduction qui servent de base à toute démonstration? Si l'on suit la théorie de la cohérence il ne reste qu'une seule possibilité: considérer les accords conventionnels et ainsi annuler toute tentative de fonder la vérité objective de la connaissance, et fléchir vers le subjectivisme ou l'agnosticisme en gnoséologie. Pour une lucide critique philosophique de cette position l'on peut voir, entre autres, Carlos Astrada, Dialéctica y positivismo lógico, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1961; H. Lefebvre, Logique formelle et logique dialectique, Paris, Editions Anthropos, 1969.

prendre en considération leur source ou développement objectifs. Elle part de certaines lois, à savoir les lois d'identité, de contradiction, du tiers exclu et de la raison suffisante. Elle n'a donc qu'une portée relative et une application limitée. Est formaliste logiquement, le logicien qui s'en tient à l'application des règles, sans s'occuper du contenu, le penseur qui réduit l'activité de la pensée ou ses produits (les pensées) à un seul de ses moments, c'est-à-dire le moment de l'abstraction. Il est évident qu'une telle position est loin de pouvoir offrir les fondements épistémologiques de la prise de décision en tant qu'activité humaine intégrale même dans le cas où l'on tient en considération l'objet intentionnel ou idéal (noêma) comme dans la phénoménologie.

Dans ce contexte, le courant nord-américain néo-positiviste se veut centré sur la pratique et l'efficacité. De son côté, la visée phénoménologique se présente, dans les auteurs les plus rigoureux, comme attitude théorique, rationnelle et contemplative.

Tout en suivant des chemins différents, et la phénoménologie et le néo-positivisme aboutissent à une convergence négative: tous deux, ayant dissocié la théorie de la pratique, se voient obligés à reconnaître que le réel dans ses nexi, déterminantes et mouvements concrets, leur échappe et ne se laisse pas encadrer par les lois que la pensée se donne

à elle-même. Chacune à sa façon, ces tendances transforment en crise de conscience et de connaissance ce qui, en réalité, devrait être conscience et connaissance de crise.

Leur échec vient à confirmer l'un des principes de base de la dialectique, c'est-à-dire l'indissolubilité de la pratique et de la théorie. La théorie et la pratique, bien que constituant des moments distincts du processus de la connaissance humaine, sont inséparables.

Nous pouvons à ce point tirer les conclusions logiques de cette double faillite qui s'avèrent riches en enseignements et en conséquences pour la démarche que nous aurons à suivre.

Il devient clair que l'on n'est pas confronté simplement à un conflit entre méthodes scientifiques appliquées à l'étude de la prise de décision, mais que l'on se trouve en présence d'un phénomène social avec la complexité et richesse qu'il implique et que seule une philosophie de la praxis peut l'interpréter en tant que tel et indiquer les voies de dépassement.

Ce serait donc une simplification que de qualifier ces théories de pure fantaisie sans relations aux problèmes historico-sociaux du monde contemporain. C'est ce qui rend leur étude nécessaire.

Elles sont, en effet, des miroirs concaves/convexes qui reflètent le monde actuel en y introduisant des

distorsions: ces théories consistent en des notions fragmentaires et présentent un manque de clarté dans leur fondements et aboutissent à une extrapolation injustifiée du particulier au général, des caractéristiques d'un groupe particulier à une époque donnée à la nature de l'être humain, des problèmes d'une société particulière à la condition humaine.

En tant que produits de l'évolution historique les "faits" sont sujets à un changement continu. Mais cela signifie aussi que dans leur structure objective ils sont les produits d'une époque historique donnée. Par conséquent lorsque la science, tel que vue par le néo-positivisme et par la phénoménologie, maintient que le mode sous lequel les données se présentent immédiatement constitue le fondement adéquat pour la conceptualisation scientifique, et que a) la forme actuelle de ces données constitue le point de départ approprié pour la formation de concepts scientifiques (néo-positivisme), ou b) le cogito est lieu et juge de ce qui est réel et de ce qui ne l'est pas (phénoménologie), elle prend appui dogmatiquement sur les bases abstraites de la société en général. La science (tant positiviste que phénoménologique) accepte la nature de l'objet tel qu'il est donné et les "lois de la société" comme piliers immuables, inaltérables et sans transformations qualitatives réelles.

Si l'on veut s'élever à partir de ces "faits" aux faits dans le vrai sens du mot il est nécessaire de prendre en considération leurs conditions historiques et d'abandonner le point de vue qui les considère comme immédiatement donnés: il faut soumettre la prise de décision à l'examen dialectique.

Il est évident qu'aucune tentative de suppression et de dépassement pour que la dialectique puisse absorber le néo-positivisme en tant que tel est impensable dans la praxis. Il resterait la possibilité d'une intégration de la phénoménologie, ne serait-ce que comme moment propédeutique en tant qu'instrument d'analyse pour entrer dans l'intériorité du vécu. Cette entreprise a effectivement été tentée tant par des dialecticiens que par des phénoménologues, mais dans les deux cas elle s'est avérée infructueuse⁹.

9 Pour ce qui concerne les dialecticiens il faut citer l'important ouvrage de Tran Duc Thao, Phénoménologie et Matérialisme dialectique, Paris, Ninh Tân, 1951. L'auteur devait toutefois reconnaître après plusieurs années de recherche qu'une telle tentative menait à l'impasse. En effet 24 années plus tard, dans l'article "De la phénoménologie à la dialectique matérialiste", dans La Nouvelle Critique, livraison de décembre 1974 - janvier 1975, p. 37, il se voyait contraint à écrire: "La suite devait montrer qu'en réalité 'le temps ne fait rien à l'affaire', car ce fut pour de longues années que je tombai dans une stérilité philosophique totale. Un résultat pratique aussi négatif imposait une remise en question du projet même de Phénoménologie et Matérialisme dialectique".

L'on peut aussi découvrir certains éléments de la phénoménologie dans K. Kosik, La dialectique du concret, lorsqu'il traite du "pseudo-concret" et de la "reproduction intellectuelle" en les rapprochant au "retour aux choses

Une discussion détaillée sur la dialectique n'entre évidemment pas dans le but de la présente recherche. Nous ne ferons, dans les pages qui suivent, que signaler les points essentiels en guise d'encadrement de notre discussion sur l'essence de la prise de décision.

Le terme "dialectique" revêt des acceptions variées¹⁰. Etymologiquement, c'est l'art de la discussion et du dialogue,

elles-mêmes" et à "l'intentionnalité".

Pour ce qui concerne les phénoménologues les tentatives sont plus nombreuses mais aussi peu concluantes. L'on peut citer J.-P. Sartre duquel l'on peut voir surtout sa Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, 1960. Pour une présentation critique des plus complètes sur sa pensée et de ses contradictions, en particulier pour ce qui concerne son interprétation de la dialectique, voir Z. Tordai, Existence et réalité, Budapest, Akadémiai Kiado, 1967. Il faut aussi citer M. Merleau-Ponty qui est obligé de faire appel à une hyperdialectique ou dialectique sans synthèse à l'intérieur du cadre de la philosophie de l'ambiguïté; l'on peut voir surtout Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, Résumés de Cours, Paris, Gallimard, 1968; "Interrogation et dialectique", dans Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, p. 75-141; voir aussi J. A. A. Muñoz, La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty, Madrid, Fragua, 1975, p. 177-204; Enzo Paci, Funzioni delle scienze e significato dell'uomo, Milano, il Saggiatore, 1963; idem, "Towards a New Phenomenology", dans Telos, no 5, livraison du printemps 1970, p. 58-81; Paul Piccone, "Phenomenological Marxism", dans Telos, no 9, livraison d'été 1971, p. 3-31; Michael Kosok, "The dialectical matrix: towards phenomenology as a science", dans Telos, no 5, livraison du printemps 1970, p. 115-159.

10 Voir Nicola Abbagnano, Dizionario di Filosofia, Torino, Unione tipografico-editrice Torinese, 1968; J. Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1975; José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía; Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, en collaboration avec Raymond Saint-Jean, Paris, P.U.F., 1962; C. D. Kernig (id.), Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos

l'habileté à conduire un raisonnement par questions et par réponses. Cette étymologie place nettement cet art sur le plan de la logique, de l'ordonnance de la pensée discursive.

Pour Aristote cet art apprend à discuter, tout en évitant la contradiction, sur tout problème à partir de propositions communes ou probables. La dialectique constitue cette partie de la logique qui a pour sujet le raisonnement basé sur des prémisses probables. Par suite, elle ne conduit qu'à des conclusions elles-mêmes probables. Elle s'oppose à l'analytique qui étudie le raisonnement basé sur des prémisses vraies, principes de conclusions certaines. Les Topiques, ouvrage consacré à la dialectique, s'ouvrent par les lignes suivantes:

Le but de ce traité est de trouver une méthode qui nous mette en mesure d'argumenter sur tout problème proposé, en partant de prémisses probables, et d'éviter, quand nous soutenons un argument, de rien dire nous-mêmes qui y soit contraire. Il nous faut donc indiquer d'abord ce que c'est qu'un syllogisme et quelle sont ses variétés, de façon à saisir ce qu'est le syllogisme dialectique, car c'est lui qui sera l'objet de notre investigation dans le présent traité¹¹.

básicos. Filosofía, (version espagnole de Sowietsystem und Demokratische Gessellschaft. Philosophie, Frankfurt, Herder, 1973), Madrid, Ediciones Rioduero, 1975, 5 vols.; Armando Plebe, Dizionario di Filosofia, Padova, Editrice R.A.D.A.R., 1969; O. Jorge Ruda, Lexique Philosophique-Scientifique, Ottawa, Université d'Ottawa, 1977; à la voix "Dialectique". Voir aussi Paul Foulquié, La dialectique, Paris, P.U.F., 1969; Paul Sandor, Histoire de la dialectique, Paris, Les éditions Nagel, 1947; Robert Lonzon, La dialectique scientifique, Paris, Les éditions Syndicalistes, 1970; Livio Schirollo, Dialettica, Milano, Isedi, 1973.

¹¹ Aristote, Topiques, I, ch. 1, 100a 18-24; voir aussi Thomas d'Aquin, In I Posteriorum Analyticorum, leçons 1 et 20; In II, leçon 3; In IV Metaphysicorum, leçon 4.

Cette conception de la dialectique comme ensemble de règles propres aux démarches de la raison et non à l'évolution des choses naturelles s'est maintenue jusqu'au siècle dernier. Avec Hegel, en effet, la dialectique cesse d'appartenir uniquement au plan de la logique formelle. Elle s'élargit de façon à englober et le plan de la logique et le plan de l'histoire à désigner un ensemble de traits généraux qui sont communs au mouvements des choses naturelles, des sociétés et de la pensée. Mais Hegel résout la question du rapport de l'être et de la pensée dans le sens idéaliste objectif, c'est-à-dire il conçoit la pensée comme créatrice du contenu et du monde.

Nous avons déjà dégagé les conséquences que l'idéalisme phénoménologique (Husserl, Ricoeur, etc.) entraîne pour la prise de décision. D'autre part, du point de vue épistémologique, la primauté conçue comme appartenant à la subjectivité et à la connaissance vient à détruire l'unité du sujet et de l'objet: en effet, si l'être est mis avant tout dans l'idée, l'on ne peut plus comprendre d'où il vient¹².

12 H. Lefebvre et N. Guterman, ¿Qué es la dialéctica?, Buenos Aires, La Pléyade, 1975, p. 35. Certains croient que l'idéaliste est celui qui se dévoue à une cause, à une idée, de manière désintéressée. On croit souvent aussi que le réaliste ou le matérialiste sont ceux qui ne se soucient que de leurs avantages personnels, qui ne sont absorbés que par leurs intérêts matériels. Ces interprétations n'atteignent pas le niveau de la critique philosophique.

Pour comprendre le sens philosophique du réalisme et de l'idéalisme, il faut savoir qu'il existe deux sortes de phénomènes: les phénomènes matériels et les phénomènes idéaux, spirituels. Quel est le rapport qui existe entre eux? Quelle

La dialectique scientifique renverse cet ordre: elle est la conscience et la prise de conscience du caractère dialectique de la réalité. Elle considère ces lois comme présentes tout d'abord dans la nature et ensuite seulement comme reflet dans la pensée. Les principes qui expliquent la nature matérielle et l'histoire humaine doivent être tirés de cette nature et de cette histoire, et s'y conformer.

Non seulement cette dialectique se rencontre dans les choses aussi bien que dans la pensée, mais c'est dans la matière qu'elle existe tout d'abord et premièrement. Les découvertes scientifiques, écrit l'astronome Ambartsoumian, "[...] révèlent toujours une profonde dialectique dans la réalité objective qui existe indépendamment de nous [...]"¹³.

est la donnée première de tout le réel? La "nature", l'"être" ou bien l'"esprit", la "raison", la "conscience"? Cette question est le problème fondamental de toute philosophie.

Les penseurs y répondent de manière différente. Ainsi, grosso modo, pour les uns la conscience, l'esprit, sont la donnée première; et l'être, la nature sont la donnée dérivée. Pour les uns la nature est engendrée par un facteur spirituel. On appelle ces philosophes des idéalistes. Pour les autres, l'être est une donnée première; il engendre l'esprit, la conscience. On appelle ces philosophes des réalistes ou des matérialistes.

Pour une description plus détaillée voir entre autres B. Kedrov, Dialectique, logique, gnoséologie: leur unité, Moscou, éditions du progrès, 1970, p. 31-66; P. Kopnine, Dialectique, logique, science, Moscou, éditions du progrès, 1976, surtout p. 60-72; O. Jorge Ruda, Lexique philosophique-scientifique, à la voix "dialectique", op. cit., p. 37-40.

13 S. A. Ambartsoumian, "La méthode en cosmogonie", dans Recherches Internationales, livraison d'octobre 1959, p. 26.

Cette dialectique objective de la nature et de l'histoire, ces formes du mouvement du monde concret, se reflètent ensuite dans la dialectique de la pensée.

Les progrès des sciences naturelles révèlent un univers en devenir ininterrompu, dans un incessant processus de transformations. La dialectique considère la matière comme étant en mouvement et en changement perpétuels, de renouvellement et de développement incessants, où toujours quelque chose naît et se développe, quelque chose se désagrège et disparaît. De là, pour la méthode dialectique, la nécessité de regarder les choses du point de vue de leur mouvement, de leur changement, de leur développement, du point de vue de leur apparition et de leur disparition.

Henri Lefebvre exprime ce point de la façon suivante:

La méthode dialectique cherche à pénétrer--sous les apparences de stabilité, d'équilibre--ce qui déjà tend vers sa fin, et de qui déjà annonce sa naissance. Elle cherche donc le mouvement profond (essentiel) sous le mouvement superficiel. La connexion logique (dialectique) des idées reproduit (réfléchit) de plus en plus profondément la connexion des choses¹⁴.

Les sciences naturelles ont aussi démontré un autre fondement de la dialectique: c'est le fait de l'interrelation objective entre les phénomènes et les processus de la réalité, c'est-à-dire les liens qui les unissent dans une

14 H. Lefebvre, op. cit., p. 221.

totalité unique. Par conséquent, lorsque l'on se place sous le point de vue de la dialectique scientifique l'on étudie les choses et les êtres dans leur mouvement, dans leur changement, dans leurs transformations et dans la multiplicité de leurs rapports à différents niveaux, impliquant toujours l'unité du sujet et de l'objet dans l'acte de la connaissance.

Rien n'est à part. Isoler un fait, un phénomène et puis le maintenir par l'entendement dans cet isolement, c'est le priver de sens, d'explication, de contenu. C'est l'immobiliser facticement, le tuer. C'est aussitôt transformer la nature--par l'entendement métaphysique--en une accumulation d'objets extérieurs les uns aux autres, en un chaos de phénomènes. [...]

En cessant d'isoler les faits et les phénomènes, la méthode dialectique réintègre dans leur mouvement: mouvement interne, qui vient d'eux-mêmes--mouvement externe, qui les emporte dans le devenir universel, les deux mouvements étant inséparables¹⁵.

L'histoire de la philosophie n'apparaît plus ainsi seulement comme une lutte entre réalisme ou matérialisme et idéalisme subjectif ou objectif, mais comme lutte entre la dialectique et la métaphysique.

La dialectique considère les choses, leurs propriétés et relations, de même que leur reflet mental (sensations, perceptions, représentations, concepts, et raisonnements, etc.), en une connexion mutuelle, en mouvement; dans leur

¹⁵ H. Lefebvre, op. cit., p. 221; voir aussi B. Kédrov, op. cit., p. 118-132; P. Kopnîne, op. cit., p. 120-130. L'importance de la totalité a été particulièrement mise en évidence par K. Kosik, op. cit., surtout p. 4-44.

surgissement, leur développement contradictoire et leur transformation. La dialectique est la science des lois les plus générales du mouvement et du développement de la nature, de la société et de la pensée; la science de la liaison universelle et essentielle de tous les phénomènes et processus qui existent dans le monde.

La métaphysique¹⁶, au contraire, considère le monde comme se trouvant dans un état immuable, figé, donné une fois pour toute. Elle envisage les liens qui existent essentiellement dans les objets comme étants purement extérieurs, contingents. Et, ce qui est plus important encore, lorsqu'elle accepte le mouvement de la réalité, la métaphysique ne peut

16 "Métaphysique" vient de l'expression grecque metà tà physikà "ce qui vient après la physique" (science de la nature). Dans la littérature actuelle on entend par ce terme une méthode de connaissance qui était propre à la science des XVII^e et XVIII^e siècles. Cette méthode a pour particularité d'absolutiser des aspects différents du monde objectif. Son application a donné des résultats positifs à l'époque où la science avait pour tâche principale de rassembler, de décrire et de classer les faits, où elle n'était pas encore passée à l'étude approfondie et à l'interprétation des processus complexes de la nature et de la vie de la société. Cette explication du terme "métaphysique" vient de Hegel. Parfois se pose le dilemme suivant: ou bien la métaphysique qui prétend donner une explication universelle du monde et qui puise ses connaissances dans d'autres sources que les différents domaines de la science moderne, ou bien le positivisme dans ses versions les plus diverses, qui rejette le problème de l'être et de ses lois universelles. La dialectique réaliste conséquente est justement une philosophie qui refuse à la fois la scholastique d'une métaphysique spéculative et le positivisme.

le concevoir que sous une forme mécanique¹⁷.

Affirmer le primat de l'être sur la pensée et que l'être est en continuel changement, en devenir, conduit inévitablement à postuler deux séries de lois¹⁸: celles du

17 Nous faisons évidemment référence au matérialisme métaphysique dont le défaut essentiel se situe dans son anti-historicisme et son réductionnisme mécaniste. La métaphysique ne voit pas et ne peut pas comprendre le caractère évolutif de la matière et de la pensée. Elle considère les choses et leurs concepts comme déjà prêts, donnés et est incapable de les analyser du point de vue de leur origine et de leur évolution. C'est pourquoi le métaphysicien n'aborde pas la question fondamentale de la philosophie historiquement, mais comme s'il s'agissait d'un rapport immuable, donné une fois pour toute, de la pensée à l'être. Aussi le métaphysicien argumente ses réponses sur la base d'une conception linéaire tant de la nature que de la pensée.

Pour une discussion plus détaillée sur ce point voir M. Cornforth, *Science Versus Idealism. In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1955, surtout p. 235-239; B. Kedrov, *op. cit.*, p. 31-47; P. Kopnine, *op. cit.*, p. 57-72.

18 Du point de vue dialectique, la loi est l'expression des liaisons déterminées que les objets et les phénomènes du monde entretiennent entre eux. La loi est toujours expression de la nécessité, c'est-à-dire d'une relation qui détermine, si certaines conditions sont réalisées, le caractère du développement. La loi est aussi la forme de l'universalité, c'est-à-dire elle n'agit pas dans quelques phénomènes seulement, mais dans tous les phénomènes d'un ordre donné. La loi, enfin, existe objectivement. Les lois de la nature agissaient sur la terre bien avant l'apparition de l'homme et de la société humaine, elles ne dépendent ni de la volonté ni de la conscience des hommes. On peut en dire autant des lois de l'évolution sociale. Les hommes ne peuvent ni créer, ni supprimer ces lois, ni les transformer à leur gré. Certains philosophes à orientation idéaliste tentent de nier le caractère objectif des lois en les considérant comme le fruit de la raison. Telle est la position kantienne qui affirme que seule la raison de l'homme introduit l'ordre, la régularité dans la nature. L'on peut voir sur ce point K. Pearson, *The Grammar of Science*, London, Black, 1911; aussi K. Popper,

monde extérieur et celles de la pensée, lois qui coïncident¹⁹ par leur contenu (la pensée étant le reflet de l'être) et différent par la forme, par le fonctionnement (la pensée ne s'identifiant pas à l'être).

C'est en fin de compte affirmer l'unité et l'indissolubilité de la dialectique, de la théorie de la connaissance et de la logique, c'est-à-dire toute question philosophique, de la question fondamentale aux questions particulières de méthodologie, de gnoséologie et de logique, doit être explicitée en tenant compte simultanément des exigences

néo-positiviste contemporain bien connu, qui soutient que la vérification doit être remplacée par la falsification, c'est-à-dire par la recherche de données expérimentales qui ne confirment pas la théorie et qui la réfutent. Au fond, cette position n'est qu'une variété actuelle du scepticisme, qui a ses racines non seulement dans le scepticisme classique ancien (Pirron, Carneades ...) mais spécialement dans l'agnosticisme de Hume et dans le criticisme idéaliste kantien.

19 Gnoséologiquement, le terme de "coïncidence" peut conduire à des ambiguïtés. C'est toutefois le terme communément employé dans ce contexte. "Coïncider" a deux sens totalement différents: 1. être identique; 2. correspondre, s'accorder. Le premier sens peut être appliqué à la conception hégélienne de "l'identité de l'être et de la conscience", car d'après Hegel les concepts existent objectivement comme essence de toutes choses et phénomènes du monde (idéalisme objectif). Le second sens, et c'est celui que nous employons ici; connote la coïncidence du sujet à l'objet, de la conscience à l'être, et soutient non leur identification mais la correspondance des représentations conceptuelles avec la réalité objective sur le plan du contenu. C'est-à-dire, la dialectique scientifique affirme la coïncidence sur le plan du contenu et la diversité sur le plan de la forme, des catégories fondamentales du sujet et de l'objet. Sujet et objet constituent donc dialectiquement une unité des contraires.

Voir O. Jorge Ruda, Lexique, op. cit., p. 147-149.

de la dialectique, du réalisme et de la logique sans s'enfermer dans les cadres d'un seul des trois aspects.

Aucune question, ni celle de la vérité de l'unité du monde, ni celle de la matière et de ses formes de vie, ni celle des lois de la nature, des catégories philosophiques telles que nécessité et contingence, essence et accident, forme et contenu, ni celles des méthodes d'investigation (analyse et synthèse, induction et déduction, etc...), aucune question, disons-nous, ne peut être résolue ni même posée dans les cadres d'une seule méthode (celle de la dialectique), ni d'une seule théorie de la connaissance ou d'une seule logique. Tous les problèmes théoriques sont posés et résolus en se basant sur le fait que, premièrement, notre conscience reflète le monde extérieur existant indépendamment d'elle, sous forme de concepts, de catégories, hypothèses, théories, systèmes, idées, doctrines scientifiques, etc... et que, deuxièmement, aussi bien le monde extérieur que ses représentations conceptuelles, c'est-à-dire son reflet dans notre conscience, se meuvent, changent, se développent constamment²⁰.

La dialectique étant la science des lois les plus générales de l'évolution de la nature et de la société, donc un monde objectif, est en même temps une logique, une théorie de la connaissance des lois de la pensée. Les lois du développement de l'être que la dialectique formule, sont simultanément les lois les plus générales de la connaissance, au moyen desquelles la pensée saisit la réalité.

²⁰ B. Kedrov, op. cit., p. 8-9; voir aussi H. Lefebvre, op. cit., p. 57.

Les lois de la dialectique comprennent aussi l'activité sensorielle-matérielle et, sur cette base, se transforment en lois de la connaissance. Dans le processus de l'activité cognitive, l'homme reflète de façon idéelle les nexi et les lois dialectiques, lesquelles appartiennent objectivement aux choses. La connaissance elle-même agit comme un processus complexe d'assimilation croissante du monde objectif, c'est-à-dire d'approfondissement de l'essence de la réalité.

Pour que la dialectique du monde objectif soit comprise dans la pensée, les formes logiques (les concepts, les jugements, les raisonnements, etc.) doivent être flexibles et entendues dans leur développement et pouvoir se transformer les unes dans les autres. [...]

L'unité de la dialectique, de la logique et de la gnoséologie est basée, par conséquent, dans les lois dialectiques qui agissent non seulement dans le monde objectif mais aussi dans la connaissance et la pensée humaines. Cette unité est un processus de coïncidence qui se réalise au cours de l'activité pratique et théorique de l'humanité²¹.

C'est dans les lois générales de la dialectique que se reflètent comme en condensé la savoir acquis sur le mouvement de la réalité sous ses différentes formes au cours de l'histoire.

La première loi est celle de l'unité et lutte des contraires, aussi désignée par les expressions: interpénétration des contraires, unité des opposés, identité des contraires, etc. C'est la loi la plus importante: elle forme le noyau de la dialectique. Etudier les choses de cette façon c'est étudier la contradiction dans leur essence même.

²¹ O. Jorge Ruda, Lexique, p. 158-159; voir aussi B. Kedrov, op. cit., P. Kopylov, op. cit., passim.

Cette loi dit que la contradiction est objectivement présente dans tout objet et dans tout phénomène. Dans la nature, dans la société et dans la pensée, tout est composé d'aspects et de tendances qui s'opposent et qui s'excluent mutuellement. Ces contradictions ne représentent pas des abstractions ou des créations de l'esprit, mais elles existent objectivement, c'est-à-dire toute réalité est formée de l'union de parties contraires.

L'évolution historico-sociale elle-même possède un caractère dialectique et s'accomplit dans des contradictions et par voie de contradictions.

Même si l'unité des contraires, ou leur coexistence dans l'unité, engendre parfois un équilibre ou repos, soit dans la nature, soit dans la société, cet équilibre ou repos reste relatif et temporaire. La contradiction est universelle et absolue, elle conditionne tous les processus; les contradictions particulières que renferme une chose déterminent ses caractères spécifiques.

Par conséquent, tout changement en tant que processus prolongé qui subsiste pendant une certaine durée a donc de la stabilité. Cependant, même s'ils sont liés indissolublement, ils n'ont pas la même signification. Le mouvement a un caractère absolu, décisif; le repos est relatif. Le caractère relatif du repos consiste principalement dans sa manifestation exclusive par rapport à certains objets matériels, mais non par rapport à toute la matière. L'état de repos est temporel et limité à l'égard de n'importe quel corps; c'est-à-dire qu'il représente seulement un des moments de leur existence, tandis que le mouvement, au contraire, est inséparable de toute l'existence des corps en général²².

22 Idem, ibid., p. 109.

Ces parties ou aspects contradictoires dans tout objet et dans tout processus tendent d'une part à s'exclure mutuellement; d'autre part, ils sont unis et se conditionnent réciproquement. Cette situation engendre une lutte.

En plus de la notion de coexistence, la loi de l'identité des contraires contient aussi l'idée de leur conversion l'un dans l'autre. Coexistence et conversion, tel est le sens du concept d'identité des contraires dans toute son acception. Par exemple, le déterminisme et la liberté, la cause et l'effet, la nécessité et la contingence, se convertissent l'un dans l'autre, comme il sera montré dans la section 3 de ce chapitre.

Les oppositions immuables établies par la métaphysique ne résistent pas à la critique dialectique; en effet, l'expérience révèle que l'un des opposés contient déjà l'autre et qu'à un moment déterminé de son développement il se convertit en l'autre.

Ces contradictions internes fournissent l'impulsion première, constituent la cause de l'auto-mouvement de la nature, de la société, et de la pensée. Grâce à elles, la source du mouvement réside dans les objets eux-mêmes et non pas dans quelque principe extérieur.

La première loi dialectique se présente donc non seulement comme une généralisation concernant la composition des choses et des phénomènes, mais aussi comme une explication

de l'origine du mouvement dans la nature, la société et la pensée.

La deuxième loi, ou la conversion de la quantité en qualité et vice versa, entend montrer comment des choses nouvelles surgissent au cours du mouvement et comment apparaissent de nouvelles qualités. Elle souligne la discontinuité dans l'évolution, le passage par bonds d'une qualité à une autre; des changements qualitatifs radicaux viennent couronner les changements quantitatifs graduels. La conception dialectique se distingue des conceptions métaphysiques de l'évolution de la nature, dans l'explication du passage d'un niveau à l'autre, par exemple, le processus qui conduit de la matière inerte à la matière vivante, et, de là, à la conscience. La seule évolution quantitative ne peut rendre compte de l'ascension vers quelque chose de neuf et de supérieur: elle n'engendre que le mouvement circulaire²³.

L'unité des aspects quantitatifs et qualitatifs des objets est indiqué par le concept de mesure: la qualité de

23 Nous faisons évidemment référence à la conception élaborée au cours du XIXe siècle surtout par oeuvre de Herbert Spencer, Roberto Ardigò, Ernst Haeckel et d'autres encore, et soutenue dans les temps modernes par Henri Bergson et qui s'appuie sur la thèse de l'existence d'une substance unique en mouvement évolutif linéaire, c'est-à-dire continu et ininterrompu présupposant un caractère unitaire de la réalité et de la direction substantiellement progressive de son développement graduel. L'évolutionnisme théiste du Père Teilhard de Chardin constituerait un cas particulier d'évolutionnisme à base biologique non exempt de caractères dialectiques.

l'objet ne saurait former unité avec n'importe quelle quantité, et inversement sa quantité ne saurait former unité avec toute qualité quelle qu'elle soit. Elles correspondent toujours l'une à l'autre, mais seulement dans les limites de leur mesure.

La qualité, est l'ensemble des traits et des propriétés de l'objet intégral structurellement. La qualité exprime la détermination des choses dans toutes leurs particularités concrètes-sensorielles. Elle est inséparable de l'existence réelle de l'objet. Ce terme s'applique aussi aux systèmes des rapports entre les objets. [...]

La quantité représente avant tout les propriétés spatiales et temporelles de l'objet, qui se manifestent dans leurs connexions avec d'autres objets. Chacun d'eux se distingue des autres par sa grandeur, sa durée, son rythme de développement, etc. [...]

La quantité et la qualité sont en unité dialectique dans la mesure d'un objet, et se transforment incessamment l'une dans l'autre. Ceci est reflété par la loi du passage des changements quantitatifs au qualitatif et vice versa²⁴.

La première loi de la dialectique explique l'origine du mouvement. La deuxième expose le processus selon lequel apparaissent de nouvelles formes ou de nouvelles qualités. Dans le processus ininterrompu du devenir et du périr, il reste à décrire la relation qui existe entre l'ancien et le nouveau, entre les qualités qui se succèdent les unes aux autres. C'est là l'objet de la troisième loi, celle de la négation de la négation.

24 O. Jorge Ruda, Lexique, op. cit., p. 127.

Le processus décrit dans la seconde loi entraîne essentiellement la négation d'une première qualité. Mais le développement ne se termine pas avec cette première négation. Les contradictions internes du phénomène transforment cette nouvelle qualité en son opposé. La première négation est à son tour niée et dépassée par une nouvelle négation.

La négation qui fit disparaître une qualité est à son tour abolie, mais de telle façon que la qualité ou la forme première détruite réapparaît à un niveau plus élevé. Le point de départ n'est pas totalement détruit; ses aspects durables et toujours valables sont conservés et intégrés dans une synthèse supérieure. En d'autres termes, la négation dialectique ne signifie pas la destruction d'une chose d'une manière quelconque. La première négation doit être instituée de telle sorte que la seconde reste possible.

Par négation elle entend la transformation d'un phénomène dans un autre. La négation dialectique est la transformation d'un objet de telle sorte que, même en l'éliminant en tant que tel, on ouvre en même temps la voie à un développement ultérieur. C'est-à-dire qu'elle n'est pas une négation "inutile", un simple anéantissement: il s'agit de la négation comme "moment de développement", où il y a conservation du contenu positif des paliers parcourus. [...]

Ainsi, la théorie de la relativité d'Einstein, qui a découvert les lois du mouvement des corps aux vitesses proches de la lumière, a nié la mécanique classique et, en même temps, l'embrassait comme un cas extrême (i.e. qu'en utilisant certaines règles, il est possible de dériver à partir des équations de la théorie de la relativité les équations de la mécanique classique)²⁵.

25 Idem, ibid., p. 113-114.

Dans la nature, les lois dialectiques exercent leur action objectivement. Par contre l'esprit humain peut les prendre pour guides et les appliquer consciemment. Elles jouent alors le rôle d'une méthode²⁶. En raison de leur caractère universel les lois de la dialectique ont une valeur méthodologique nécessaire. Elles fournissent un fil conducteur pour la recherche. Elles constituent une partie essentielle de la méthode scientifique générale qui fournit à toutes les disciplines particulières sans exception des principes d'opération, leur montre comment elles doivent aborder les phénomènes et comment elles doivent les examiner. En effet, comme le remarque le Professeur Ruda,

[...] il faut signaler qu'il est impossible d'amplifier et d'absolutiser une méthode scientifique particulière et de la transformer en méthode philosophique sans tomber dans une extrapolation métaphysique illégitime et dogmatique. Précisément, l'absolutisation de la méthode métaphysique apparu dans l'histoire de la philosophie comme le résultat de l'absolutisation des lois de certaines formes de mouvement de la matière selon la nécanique classique (Newton) transférées aux autres formes de mouvement²⁷.

26 Le mot même de "méthode" qui, dans son étymologie grecque, signifie "voie qui conduit vers quelque chose", indique l'importance de ce point. La notion de méthode ne signifie rien d'autre qu'une manière d'aborder la connaissance, l'étude et la transformation du monde. Francis Bacon (1561-1626) a très judicieusement, pour ne citer qu'un exemple, comparé une théorie correcte avec une lanterne éclairant le chemin du voyageur. Selon lui le savant dépourvu de méthode d'investigation ressemble au voyageur qui erre dans les ténèbres et qui cherche sa voie à tâtons. La réalité ne se laisse connaître que par une méthode correcte.

27 O. Jorge Ruda, Lexique, op. cit., p. 98.

Considérée comme principe méthodologique, la première loi dialectique enjoint de rechercher les contradictions propres à tel objet de connaissance (dans notre cas la prise de décision), et de mettre en évidence comment elles naissent, se développent et se transforment. Il faut montrer aussi comment elles déterminent un mouvement dans lequel elles sont finalement surmontées et résolues. La méthode dialectique considère que le processus du développement s'accomplit sur la base de la mise à jour de contradictions inhérentes aux objets, aux phénomènes, se manifestant à travers la lutte des tendances contraires.

La seconde loi générale aide particulièrement à comprendre les processus d'évolution. En effet, elle explique l'apparition de qualités nouvelles sans laquelle il n'y a pas de développement qualitatif. Elle invite à porter une attention spéciale aux "bonds" dans le développement, aux passages à la qualité nouvelle. Cette loi apprend à déceler non seulement les changements quantitatifs mais aussi la nouvelle qualité qui surgit aux diverses étapes sous l'effet de changements graduels quantitatifs.

Entre "nivel" y "nivel" del desarrollo de la materia, hay diferencias cualitativas plasmadas en el hecho de que su evolución no esté regulada por las mismas leyes, sino por leyes cualitativamente distintas. El desarrollo no es simple, puramente cuantitativo, sino que en el punto crítico de cada nivel, hay un salto que cambia cualitativamente el nivel superior que domina sobre las del nivel inferior en razón del mayor ritmo de estas últimas²⁸.

²⁸ Adolfo C. Lértora, Estructura del hombre, Buenos Aires, Sílabo, 1974, p. 17.

La troisième loi rappelle que l'évolution ne se réalise pas de façon linéaire, mais sous la forme d'une spirale. Elle réfère au va-et-vient entre l'expérience et les théories scientifiques, entre la pratique et la théorie et à la manière dont elles évoluent. L'expérience suggère des théories qui, à leur tour font songer à de nouvelles expériences, lesquelles forcent le savant à inventer une théorie plus large, capable d'expliquer et les faits anciens et les faits nouvellement découverts. Cette loi met en garde contre une attitude nihiliste et contre une foi aveugle à la fois. C'est le mouvement de la pensée qui va du concret dans la perception à l'abstrait, et de l'abstrait de nouveau au concret, mais compris cette fois sur une base nouvelle, supérieure.

La reproduction de l'objet dans la pensée en tant qu'un tout vivant, n'est pas une simple énumération mécanique des abstractions qui reflètent les différents aspects de l'objet. Dans le processus de la connaissance, le divorce du concret et de l'abstrait est dépassé; les abstractions évoluent dans une logique dialectique qui reflète le nexus des aspects de l'objet même et du processus de son développement. [...] Lors de la reproduction de l'objet par moyen de cette méthode, différents modes de pensée s'appliquent, c'est-à-dire, différentes formes d'abstraction: l'analyse et la synthèse, l'historique et le logique, et d'autres. Nonobstant, la connaissance ne doit pas rester dans un encadrement purement théorique; elle doit utiliser le matériel des observations empiriques, elle doit s'en remettre aux faits réels, à la pratique, pour placer d'une façon correcte l'objet comme un tout concret²⁹.

29 O. Jorge Ruda, Lexique, op. cit., p. 3.

A la suite de H. Lefebvre nous pourrions résumer comme suit les principales règles pratiques de la méthode dialectique:

- a) Aller à la chose elle-même. Pas d'exemples extérieurs, pas de digressions, pas d'analogies inutiles; donc analyse objective;
- b) Saisir l'ensemble des connexions internes de la chose--de ses aspects; le développement et le mouvement propre de la chose;
- c) Saisir les aspects et moments contradictoires; la chose comme totalité et unité des contradictoires;
- d) Analyser la lutte, le conflit interne des contradictions, le mouvement, la tendance (ce qui tend à être et ce qui tend à tomber dans le néant);
- e) Ne pas oublier--il ne faut pas se lasser de le répéter--que toute chose est reliée à toute autre; et qu'une interaction insignifiante, négligeable parce que non essentielle à un moment, peut devenir essentielle à un autre moment ou sous un autre aspect;

... La méthode dialectique se révélera ainsi à la fois rigoureuse (puisque s'attachant à des principes universels) et la plus féconde, capable de détecter tous les aspects des choses, y compris les aspects par où les choses sont "vulnérables à l'action"³⁰.

D'autre part, pour être adéquate, une méthode ne doit pas accorder la primauté aux constructions de la pensée pure (idéalisme), ni considérer les définitions comme intangibles, séparées et établies une fois pour toutes (métaphysique), ni tenter d'en déduire abstraitement le réel (formalisme logique). La dialectique scientifique évite aussi que l'on transforme les conditions de vie, les rapports sociaux concrets, en conditions idéelles, en déterminations découlant de la notion

30 H. Lefebvre, op. cit., p. 224-225.

abstraite de l'être humain, c'est-à-dire d'une nature immuable et a-historique de l'homme.

Centrée sur le mouvement et le devenir, la dialectique scientifique oeuvre en contact constant avec le concret et développe une philosophie de la praxis ayant pour principe que le moyen de dépassement et progrès réside dans le changement pratique des rapports sociaux réels et non pas dans la seule critique spéculative ou théorique.

Ainsi, seulement une philosophie de la praxis peut nous fournir une voie adéquate pour trouver les fondements de la prise de décision.

Dans ce contexte elle permet: a) Du point de vue épistémologique, d'expliquer scientifiquement l'opposition et l'unité dialectiques de l'objet et du sujet et de réconcilier théorie et praxis dans leur interaction et interdépendance dynamiques. b) Du point de vue ontologique, de retrouver la prise de décision en tant qu'activité typiquement humaine, comme lien nodal et condition du dépassement de la contradiction entre nécessité et liberté contre laquelle buttent et capitulent tant le néo-positivisme que l'idéalisme phénoménologique. c) Du point de vue axiologique, d'obtenir une appréciation correcte des valeurs dans leurs sources objectives et subjectives et dans leur développement historique-social.

2. Philosophie de la praxis et prise de décision.

Dans la prise de décision une vaste gamme de questions fondamentales se présentent au décideur qu'aucune technique basée sur des sciences spéciales ne peut éluder ni éclaircir.

Qu'est-ce qui constitue l'essence du monde qui nous entoure? Quelle relation existe entre la nature et la conscience? Est-ce que l'homme peut connaître et transformer la réalité? Qui suis-je en tant qu'individu et quelle est ma place dans la société?

Ce sont là des questions auxquelles les sciences particulières ne répondent pas et ne pourront jamais y répondre. Leur vastitude échappe à leurs méthodes et ne se laisse pas encadrer dans leurs limites respectives.

Il ne s'agit pas d'effectuer une recherche sur l'homme pour arriver soit à une vision purement métaphysique, soit à une vide description fonctionnelle de son comportement. Il s'agirait alors toujours de deux abstractions opposées. Or, dans l'homme, il n'existe pas, si on le considère en tant qu'intégralité, de dimensions qui s'opposent ou s'excluent les unes les autres. Le monde actuel souffre historiquement les conséquences de cette scission et de cette fausse conception polarisée; de façon analogue au temps du positivisme du XIXe siècle, le néo-positivisme d'aujourd'hui réduit l'homme à une pure naturalité. [...] Ainsi, aujourd'hui, nous avons tendance à opposer au concept concret et intégral de l'homme, des notions purement exprimables par moyen de formules ou de modules mathématiques ou logico-formels. Parce que ces derniers ne peuvent pas contenir la synthèse vivante des éléments constitutifs de l'homme, on refuse son concept existentiel et on considère

seulement ses rapports qui, eux, sont susceptibles d'une schématisation à l'infini selon les opérations de calcul, à partir de formules avec lesquelles on représente le rapport le plus simple comme point de départ conventionnel³¹.

Ces questions fondamentales exigent une conception du monde dans sa totalité, spécifique par son contenu et par sa forme dont seule la philosophie est en mesure d'illuminer. Mais à quelle philosophie s'adresser?

L'évolution de la pensée contemporaine présente un processus de différenciation continu: les disciplines philosophiques se multiplient, la philosophie embrasse les problèmes théoriques issus des découvertes scientifiques, de la vie sociale, des expériences individuelles, du développement de l'art et de la littérature, etc. De nos jours une nécessité se fait sentir: celle d'embrasser les divers problèmes théoriques découlant des sciences naturelles et sociales, auxquels viennent s'ajouter les problèmes épistémologiques posés par les sciences et par l'histoire de la philosophie, l'éthique, l'esthétique, etc. par suite du processus de multiplication et de différenciation intra, inter et transdisciplinaire.

Comme le démontre l'histoire de la pensée, tous ces problèmes convergent en dernière analyse dans la question

31 O. Jorge Ruda, Dialectique de la personnalité, Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1973, p. 30-31.

"qu'est-ce que l'homme?" (Kant et d'autres).

Cependant les fondements épistémologiques de la prise de décision ne pourront être fournis que par une philosophie de l'homme concret et agissant. Une philosophie qui dans sa multilatéralité sache concilier une objectivité lucide et une valorisation de l'homme, la nature et la liberté, l'existence et la finalité: une philosophie de la praxis³².

32 La philosophie qui se fonde sur l'activité pratique sociale prend origine dans la philosophie classique allemande, en particulier dans J. G. Fichte (1762-1814) et G. W. F. Hegel (1770-1831). En développant de façon conséquente le principe kantien du primat de la raison pratique sur la théorie, Fichte conçoit un "Je" qui se différencie et se divise en un "Je" théorique qui finalement résulte limité et conditionné par un "non-Je"--l'objet--et en un "Je" absolu et pratique qui, à travers son activité, dépasse toutes les limites établies et crée un monde idéal infini. La praxis est ici conçue d'une façon entièrement abstraite et formelle, comme activité absolument libre du sujet abstrait, indépendant de tout conditionnement historique et social.

Hegel, de son côté, compris que la volonté et l'activité, détachées des situations réelles concrètes, ne peuvent être autre chose que vides abstractions. Pour Hegel le vouloir se donne ses propres règles en chaque circonstance et la praxis vise toujours la solution de tâches concrètes. Il arrive même parfois à concevoir la relation sujet-objet non seulement comme relation théorique, mais aussi comme relation propre au travail dans le sens de production réelle. Toutefois, la praxis, dans le meilleur des cas, continue à être pour lui "une astuce de la raison", une activité médiatrice, qui suit ses propres buts tout en laissant que les objets influencent les uns les autres mais sans s'intégrer elle-même dans ce processus, c'est-à-dire sa conception de l'esprit absolu implique en dernière analyse une compréhension 'mythologique' de la praxis comme activité autonome consciente, qui ne dépend pas du point de vue logique des conditions matérielles ni de la situation historique.

L'on peut voir à ce sujet E. Bloch, Subjekt-Objekt, Frankfurt im Main, Suhrkamp, 1962; Bernard Quelquejeu, La volonté dans la philosophie de Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1972.

Devant ces problèmes auxquels certains auteurs n'hésitent pas à proposer tour à tour des solutions extrêmes et particularisées, la nécessité de la dialectique s'impose. Sans soustraire l'homme en tant qu'objet d'étude de la biologie, de l'anthropologie, de la psychologie, de l'éthique, de la sociologie, etc., la philosophie de la praxis, qui groupe en un faisceau unique les différents problèmes et données relatifs à l'humain, et qui prend son point de départ de l'activité pratique individuelle et sociale historiquement donnée, est susceptible de souligner avec force le rôle de premier plan qui appartient à l'homme concret.

En effet, comme le fait remarquer Mihailo Markovic, la philosophie est la conscience totale, rationnelle et critique que l'homme possède du monde dans lequel il vit, et des objectifs fondamentaux de son activité: totalité du savoir mais aussi projet de ce qui devrait être:

El hombre se diferencia del resto de los seres vivientes no solo porque crea algo y porque modifica el entorno mediante su actividad, sino también porque se propone objetivos, porque el mismo determina la dirección y la escala de su actividad y, de ese modo, también se crea a sí mismo. El hombre es el único ser que puede tener un ideal. [...] La filosofía es la expresión teórica del ideal humano total de una época histórica. La conciencia del ideal da sentido a cada suceso y a cada acto. La filosofía es, pues, el intento de explicación de toda la vida humana. Por otra parte, la conciencia del ideal es asimismo la conciencia de la limitación del ideal actual³³.

³³ Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, p. 7-8.

Trois éléments principaux ressortent ici qui peuvent et doivent s'appliquer à la prise de décision: a) conscience totale d'une époque historique; b) conscience de l'idéal; c) conscience des limites ou conscience critique. Comprise dialectiquement cette dernière ne signifie ni destruction, ni négation absolue, ni attitude négative outrancière. Contrairement au nihilisme, la critique de la philosophie de la praxis est une forme théorique du dépassement, la découverte des limites, le dévoilement de tout ce qui entrave le développement et tend à fixer les formes transitoires existantes d'une société concrète. Elle est en même temps tendance vers ce qui n'est pas encore, vers ce qui pourrait déjà être réel et qui devrait l'être, en fonction des nécessités humaines fondamentales d'une époque historique donnée. Le dépassement est, donc, le troisième terme qui vient résoudre la contradiction initiale entre "ce qui est" et "ce qui devrait être", entre réalité et nécessité. La réalité s'affirme mais l'homme en prenant conscience de ses besoins, de la non-coïncidence de la réalité et de ses nécessités, la nie en lui opposant "ce qui devrait être", cette négation doit elle-même être niée, c'est-à-dire la réalité doit être transformée en une nouvelle réalité dépourvue des limites précédentes, la négation de la négation.

H. Lefebvre et N. Guterman soulignent l'importance du dépassement (superación) pour l'éthique et la praxis

humaine, laquelle ne peut être créatrice qu'en niant ce qui a déjà été réalisé:

La idea de superación es la única que proporciona un principio ético aceptable para el individuo moderno. Este fin ético no puede ser un ideal exterior a él: semejante valor tampoco puede ser un valor de ascetismo. [...] El problema de la superación ética se plantea para cada hombre en función de su vida práctica y cotidiana. La realización de sí se une a la acción transformadora del mundo. La libertad coincide con el movimiento de la fuerzas sociales. Las formas sociales--la familia, la nación--, tienen que dejar de ser impuestas desde afuera como normas "morales" transcendentales y como conductas obligatorias. Devienen formas de la unidad del instinto y de lo lúcido, de lo individual y de lo social, formas y medios de superación. En vez de negar la libertad del individuo se manifiestan como fines de sus aspiraciones más libres. La superación da, así, una ética sin moralismo³⁴.

Le dépassement devient ainsi un concept clé d'une théorie normative fondée sur la tradition d'un humanisme authentique dans sa lutte contre l'aliénation où "être aliéné" signifie que l'homme historique n'est pas ce qu'il pourrait et devrait être, c'est-à-dire un être social libre, créateur et maître de son développement.

Mais ce dont l'homme est aliéné ne peut être compris ontologiquement comme une essence ou une nature figée que l'homme aurait possédée dans un lointain passé supra-historique et qu'il aurait ensuite perdue. Cela ne serait qu'une métaphysique superficielle, une idéalisation empiriquement fausse

34 H. Lefebvre y N. Guterman, op. cit., p. 97. Voir aussi Mihailo Markovic, op. cit.; K. Kósik, op. cit.

d'une société primitive parfaite, idéelle et mythologique.

Voilà comment s'exprime sur ce même point le grand philosophe italien Antonio Gramsci:

[...] ce qui intéresse la science est donc la culture, c'est-à-dire la conception du monde, c'est-à-dire le rapport de l'homme et du réel par la médiation de la technologie. Même pour la science, chercher la réalité hors des hommes--cela entendu dans un sens religieux ou métaphysique--n'apparaît rien d'autre qu'un paradoxe. Sans l'homme que signifierait la réalité de l'univers? Toute la science est liée aux besoins, à la vie, à l'activité de l'homme. Sans l'activité de l'homme, créatrice de toutes les valeurs, y compris des valeurs scientifiques, que serait l'"objectivité"?³⁵

Mais il ne s'agit pas ici de l'homme abstrait, seul, l'"Homme en soi", indéterminé et a-historique, qui ne peut jaillir que de l'imagination, mais bien de l'homme concret et déterminé, l'homme entier, l'individu vivant, saisi dans l'ensemble de ses manifestations et rapports sociaux. Le concept de la nature humaine doit être lui-même appréhendé de façon dialectique:

Le problème: "qu'est-ce que l'homme?" est donc toujours le problème dit de la "nature humaine" ou encore celui de "l'homme en général", c'est-à-dire la tentative de créer une science de l'homme (une philosophie) qui partirait d'un concept initialement "Unitaire", d'une abstraction dans laquelle pourrait contenir tout l'"humain". Mais l'"humain" est-il un point de départ ou un point d'arrivée en tant que concept et fait unitaire? Ou bien cette tentative n'est-elle pas plutôt un résidu "théologique" et

³⁵ Gramsci dans le texte, recueil réalisé sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant, Paris, Editions Sociales, 1975, p. 216; voir aussi Mihailo Markovic, op. cit., p. 29-35.

"métaphysique", dans la mesure où il est posé comme point de départ? La philosophie ne peut être réduite à une "anthropologie" à caractère naturaliste, c'est-à-dire que l'unité du genre humain n'est pas donnée par la nature "biologique" de l'homme. [...] Que la "nature humaine" soit le "complexe des rapports sociaux", est la réponse la plus satisfaisante, parce qu'elle inclut l'idée du devenir: l'homme devient, change continuellement avec le changement des rapports sociaux et parce qu'il nie l'"homme en général" [...]³⁶.

Ce concept de "nature humaine" se réalisant progressivement en faisant l'histoire, et non pas donnée une fois pour toute, est central pour comprendre la philosophie de la praxis. Il est, par ailleurs, condition sine qua non de toute interprétation valable de la prise de décision, car seule une dialectique historique concrète permet de sauvegarder l'activité créatrice de l'homme en dépassant à la fois et le volontarisme³⁷ et le fatalisme³⁸. Il est nécessaire, affirme

36 Gramsci dans les textes, p. 182; voir aussi A. Lértora, op. cit. (p. 147): "Se trata de que la esencia del hombre no debe ser buscada adentrándose en los individuos humanos sino saliendo de ellos: si la conciencia sólo es el reflejo subjetivo de las relaciones económicas sociales objetivas entre los hombres y es esta realidad objetiva la que tiene prioridad y determina el reflejo, el secreto de la conciencia se oculta en esa realidad objetiva. Se trata de la exterioridad de la esencia del hombre".

37 Le volontarisme affirme que les actions humaines sont libres parce que l'activité du vouloir ou fonction volontative n'est assujettie à aucune loi causale. C'est donc une position métaphysique unilatérale en philosophie et en psychologie déclarant que la volonté est un principe suprême de l'être, et l'opposant aux lois objectives de la nature et de la société, tout en affirmant l'indépendance du vouloir humain face à la réalité. Cette tendance remonte à Duns Scoto, et, dans les temps modernes, à Kant, Schopenhauer, Nietzsche,

Gramsci, de mettre les hommes à la place de l'homme, c'est-à-dire la société à la place de l'individu, passage de la

Wundt, James, Bergson, Dewey et l'existencialisme en général.

Trois traits particuliers caractérisent le volontarisme: a) idéisme: dans sa réponse à la question fondamentale de la philosophie l'on accorde la primauté à la pensée sur l'être; il en vient ainsi à nier les lois de la nature et de la société et à considérer la volonté comme essence du réel et de toute activité; b) indéterminisme: lorsque les volontaristes affirment que la liberté est "possibilité subjective d'un choix arbitraire qui n'est déterminé par aucune cause", ils ignorent le fait d'expérience évident que l'activité humaine est limitée par ses circonstances externes. Puisque l'activité libre inclut l'accomplissement d'un but, les circonstances externes deviennent capitales. Si par ailleurs nous nous tournons vers sa structure interne, l'acte de volonté, le choix lui-même, ne peut être complètement indéterminé. Si la volonté peut se détourner, rejeter certains motifs, elle ne peut le faire que parce qu'elle est influencée par d'autres motifs. Et la relation entre l'acte de volonté et l'exécution de l'intention dépend elle aussi du principe du déterminisme; c) irrationnalisme: la volonté n'est pas libre parce qu'elle peut choisir indépendamment de toute raison comme l'affirme le volontarisme qui sépare ainsi la pratique de la théorie et la réduit à une manifestation de l'instinct et de l'irrationnel. Pour une discussion plus détaillée voir C. Piat, La liberté. I. Historique du problème au XIXe siècle; II. Le problème, Paris, Lethielleux, 1894-1895; G. Calò, Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo, Palermo, Sandron, 1907; H. Dandiu, La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques, Paris, P.U.F., 1950; R. Zavalloni, La libertà personale. Psicologia della condotta umana, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

38 Le fatalisme est une doctrine philosophico-religieuse qui croit à la dépendance totale de l'homme soit à des forces supérieures, invisibles, imaginées, soit à l'action inévitable des lois de la réalité et auxquelles les hommes doivent se soumettre sans conditions. La racine du fatalisme origine dans le développement insuffisant de la connaissance scientifique, c'est-à-dire dans la solution incorrecte du problème de la causalité et de la corrélation entre nécessité et hasard. Le fatalisme surestime et absolutise le rôle de la nécessité; il nie l'importance de l'action libre des hommes dans la réalisation sociale. Voir les différents dictionnaires plus haut cités et en particulier O. Jorge Ruda, Lexique, op. cit., p. 56.

nature à l'histoire, à une nature humanisée³⁹.

Dans la position a-historique (telle que nous la rencontrons dans la visée néo-positiviste et la visée phénoménologique plus haut analysées) on peut même arriver à admettre une sorte d'avancement progressif de l'humanité sur les obstacles et les difficultés de la connaissance et de l'action; mais, à la rigueur, ces obstacles sont des limites toujours essentiellement les mêmes (c'est-à-dire, la nature conçue comme une éternelle identité statique). Même si l'on accepte en principe que l'humanité est en continuel processus de développement des deux termes de l'antithèse, d'où devrait résulter l'histoire, l'un est "dynamique" et ayant en réserve de nouvelles énergies et formes d'action, et l'autre est "statique" et toujours identique. L'homme, tout en se transformant continuellement aurait devant lui toujours la même nature. L'obstacle et la limite sont à l'extérieur; la lutte serait, donc, entre deux adversaires nettement séparés et distincts: l'un change et l'autre reste ce qu'il était. Une telle conception permettrait uniquement une chronologie mécaniste de la science et des conceptions philosophiques, mais jamais une histoire intégrale de l'homme social.

39 Voir aussi A. Lértora, op. cit., passim; Alberto L. Merani, De la praxis a la razón, Barcelona, Grijalbo, 1975; Mihailo Markovic, op. cit. (p. 30): "La naturaleza en que vive el hombre está 'humanizada', es una naturaleza transformada por el trabajo humano".

L'histoire de l'humanité n'est pas seulement la chronologie des sciences naturelles et de la philosophie des sciences. Les luttes, qui s'entremêlent pour la constituer, ne sont pas uniquement celles menées contre les forces dominant la vie physique humaine. Elle est de fait une continue éducation des êtres humains concrets qui doivent se projeter sur le fond réel des rapports sociaux complexes dans leurs formes et variations historiques; c'est-à-dire, le processus dialectique objectif de l'Histoire⁴⁰.

De cette façon, les idéaux et les besoins humains--éléments essentiels de la prise de décision--deviennent explicables et intelligibles.

L'autotrasformazione si produce attraverso il processo della trasformazione che l'uomo compie nella costituzione sociale. Ma in questa trasformazione l'uomo dev'essere stimolato da motivi; e i motivi che possono spingerlo al superamento della situazione esistente debbono esser bisogni che l'uomo sente, devono essere una insoddisfazione della situazione attuale che determina nell'uomo un'esigenza di superamento, solo così si può raggiungere una vera comprensione della storia⁴¹.

40 K. Kosik, op. cit. (p. 162): "Dans l'histoire, l'homme se réalise lui-même. Avant l'histoire et indépendamment d'elle, l'homme ne sait pas ce qu'il est; qui plus est, c'est dans l'histoire seulement qu'il devient homme: il se réalise, c'est-à-dire s'humanise, dans l'histoire". Déjà durant la Renaissance le cardinal Nicoló Cusano affirmait que l'histoire humaine fournit l'explication de ces "possibilités" dans le temps. "Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas". Voir à ce sujet E. Cassirer, Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1963, p. 87.

41 Rodolfo Mondolfo, Umanismo di Marx, op. cit., p. 316.

La philosophie de la praxis reconnaît l'importance de l'activité transformatrice des hommes; elle est une conception critico-pratique de l'histoire, une compréhension de ses conflits internes qui déterminent dans les hommes l'exigence d'un dépassement, c'est-à-dire réveillent la force d'impulsion pour modifier la situation existante.

Cette force d'impulsion est la conscience des besoins. Les besoins sont des réalités que l'homme ressent dans son intériorité, dont il se rend compte dans sa conscience; ce sont des nécessités subjectives. Mais ces nécessités prennent origine dans l'extériorité et, lorsqu'elles se communiquent à une multiplicité de personnes, elles deviennent des nécessités objectives, c'est-à-dire forces d'impulsion sociale (passage dialectique de la quantité à la qualité).

Sous la stimulation des besoins, les hommes dépassent successivement les obstacles, modifient les conditions naturelles, construisant l'Histoire. C'est-à-dire suivent un processus dialectique de développement et de transformation de la réalité objective et subjective se dépassant en spirale. Les besoins ne sont donc pas, comme le dit le naturalisme mécaniste, des répétitions toujours identiques. A la répétition statique, la philosophie de la praxis oppose le développement dynamique des besoins toujours nouveaux. Ceci avait été déjà entrevu par Giordano Bruno (1548-1600): "[...] nate le difficultadi [...] sempre di giorno in giorno

per mezzo dell'egestade, dalla profondità dell'intelletto umano si eccitano nuove invenzioni⁴²."

De la nécessité naissent les nouvelles inventions produit du penser et du faire humains.

Les difficultés d'où naît la conscience des besoins ne dérivent pas uniquement de l'extériorité de la nature mais aussi de l'intériorité-même des créations historiques, de la société humaine et de ses formes, des rapports et des conditions qui la constituent; de sorte que l'incitation au mouvement et à la transformation ne vient pas seulement du dehors, mais aussi de l'intérieur, c'est l'automouvement:

Il bisogno, per tal modo, da esigenza naturale è convertito in forza generatrice e motrice della storia; al posto dell'astratto uomo della natura appare l'uomo reale e vivo nella storia; reale e vivo, in quanto collettività associata; nella storia, che è opera sua e, nel tempo stesso, condizione e stimolo continuo dell'opera successiva⁴³.

Mais comment les besoins peuvent-ils devenir forces motrices de l'Histoire? Encore une fois seule une pensée dialectique peut donner une réponse satisfaisante à cette question en expliquant les liens étroits entre idéaux et besoins réels.

En effet, la raison d'être de l'idéal est éminemment dialectique: ses conditions sine quibus non résident dans

42 Giordano Bruno, Spaccio de la bestia trionfante, Milano, Marzorati, 1970, p. 162.

43 Rodolfo Mondolfo, Umanismo di Marx, op. cit., p.60.

les carences de la réalité externe et interne dont l'homme est conscient; dans le malaise des besoins, d'où surgissent les aspirations. Ces aspirations, illuminées par les idéaux deviennent les buts des efforts de l'activité pratique. Les idéaux se chargent ainsi d'un contenu normatif qui explique sa puissance en tant que stimuli à l'action. Unité dialectique des idéaux et de l'action, de la théorie et de la praxis, unité des contraires. Les idéaux ne peuvent exister qu'en opposition à la réalité externe et interne. Une justice sociale idéale, par exemple, qui ne s'opposerait pas à une injustice sociale réelle, n'aurait aucune signification, elle serait vide et stérile.

Dépasser le volontarisme et le fatalisme signifie donc, affronter le problème des rapports entre base et supra-structure⁴⁴ non plus sous forme unidirectionnelle mais sous forme dialectique, c'est-à-dire substituer, dans la détermination des rapports entre base et supra-structure, au concept

44 Pour l'approche dialectique scientifique les rapports de production sont la base sur laquelle s'érige l'édifice d'une société quelconque et permettent la formation des autres rapports sociaux. C'est-à-dire, la base et les rapports de production ont tous deux le même contenu. Mais le concept de base caractérise les rapports de production dans leur connexion non pas avec les forces productives mais avec la supra-structure. Cette dernière est formée par les idées reflétées par la base et par les rapports idéologiques qui naissent en correspondance avec ces mêmes idées, ainsi que par les organisations et institutions, comme l'état, les tribunaux, l'école, etc.

Toute société a une structure économique-sociale déterminante en dernière analyse, et une supra-structure relative-ment indépendante et rétro-agissante sur cette structure.

de dépendance (domination) et d'indépendance (anarchie) celui d'interdépendance. C'est aussi affronter le problème des rapports des hommes réels, concrets, historiques, théoriques et pratiques, dans le milieu social, où ils ont à oeuvrer, et découvrir que le milieu social qui fait les hommes est à son tour fait par eux.

En partant du concept clé de renversement de la praxis (Mondolfo) ou d'action en retour (Kedrov), l'on peut ainsi trouver les déterminations essentielles de la prise de décision qui se polarisent comme couples autour de l'opposition principale de sujet et objet: v.g. passivité et activité, passé et présent, moment précédent et moment conséquent, conditions objectives et conditions subjectives interliées, qui agissent à la fois comme limite et comme stimulus, reflet et action créatrice vers de nouvelles conditions.

En somme, éléments objectifs et éléments subjectifs en continuelle et réciproque relations et intégration, dépassement des conceptions mécanistes de l'Histoire a parte objecti, et des visions déterministes a parte subjecti. L'Histoire n'est pas le théâtre de forces motrices purement naturelles: elle est, à la fois, histoire naturelle de l'homme et histoire humaine de la nature.

Les catégories traditionnelles d'objet et de sujet perdent leur caractère unilatéral car l'homme est à la fois sujet et objet: objet en tant que produit des conditions

matérielles, sujet en tant que ces conditions sont continuellement produites par lui. Si l'Histoire est processus réel de transformation dont les hommes sont protagonistes et créateurs, elle est, en même temps, processus de transformation de ses propres protagonistes et créateurs. Décider c'est autant transformer que se laisser transformer.

Mais l'analyse des successives déterminations du noyau central constitué par les catégories du sujet de l'objet ne serait pas complète si l'on ne se rendait pas compte que l'élément subjectif se déroule lui-même en deux moments: le moment pratique et le moment théorique. En un premier temps le concept de praxis dans son sens le plus ample comprend le moment théorique. Mais, en un deuxième temps, le terme "praxis" est chargé de deux significations: a) une plus générale d'"activité", qui inclut la connaissance à ses différents niveaux et modalités; b) l'autre plus spécifique d'"action" ou processus d'objectivation concrète. Mais doublement pratique-théorique ne signifie pas scissure: au contraire, la distinction entre moment pratique et moment théorique de l'activité humaine sert à montrer l'indissolubilité de la théorie et de la praxis.

Indissolubilité ou unité dialectique qui possède un double sens: a) logiquement, la théorie sans la praxis est stérile, et la praxis sans la théorie est aveugle; b) historiquement, c'est-à-dire, génétiquement, la praxis provoque

la théorie et cette dernière dirige la praxis.

D'autre part, si la prise de décision doit viser en dernier ressort la libération des hommes, il ne suffit pas de critiquer théoriquement les conditions aliénantes, il faut les transformer pratiquement.

Ainsi la philosophie de la praxis signifie philosophie qui est aussi critique et philosophie de la critique qui devient praxis (Markovic): rapport dialectique entre agir humain et conditions objectives, mais aussi rapport dialectique entre faire et comprendre, entre transformer pratiquement et interpréter critiquement. La philosophie de la praxis inclut une conception générale de l'histoire (nature et société) et une conception générale de l'homme (travail et besoin).

3. Essence de la prise de décision.

La dialectique scientifique répond à une double exigence d'objectivité: du point de vue de la méthode et, ce qui est plus vital encore, du point de vue du contenu. En effet, toute conception ne peut être concrète quand l'objet est abstrait. Or exiger que l'étude de la prise de décision soit concrète, objective quant à son contenu, c'est exiger qu'elle aille jusqu'à l'essence de son objet, et donc qu'elle prenne pour objet non seulement tel ou tel aspect du psychisme, mais tout l'ensemble de la structure et du

développement des décisions humaines réelles, qu'elle se donne pour tâche de nous aider à nous reconnaître comme décideur théoriquement et à intervenir pratiquement dans le perfectionnement de ces décisions, non pas dans telle ou telle condition artificielle et aléatoire (workshops, "laboratoires" de prise de décision, sessions de "perfectionnement", etc.) ou sous tel ou tel angle particulier, mais dans la vie même et globalement, dans toute sa riche variété de détermination.

A cet égard, le néo-positivisme et la phénoménologie manquent foncièrement à l'axiome d'objectivité parce qu'ils théorisent dans l'abstrait et loin de toute pratique. Même lorsque ces tendances tentent d'introduire la pratique, elles le font à partir de pratiques elles-mêmes "théoriques" et peu concrètes, dans la mesure où elles ne réussissent pas à saisir l'activité personnelle que de façon pragmatiste, marginale, sinon artificielle, parce qu'elles laissent de côté les conditions de la vie réelle, et sa source fondamentale qui est le travail social. Et c'est pourquoi l'énoncé principal de l'axiome d'objectivité pourrait être: l'étude de la prise de décision est science de la vie réelle des individus, autrement elle reste un mélange d'illusion et d'idéologie.

Or, s'il en est ainsi, le matériel de base de toute recherche scientifique objective sur la prise de décision

est constitué par les diverses déterminations concrètes; et le rapport pratique avec ce matériel consiste dans l'ensemble des interventions ordonnées à modifier les déterminations "spontanées" des décisions. Cela signifie considérer la prise de décision en tant qu'activité libre d'hommes réels, c'est-à-dire activité sociale, consciemment orientée vers un but dans un monde régit par des lois objectives et ainsi dépasser théoriquement et pratiquement et le volontarisme et le fatalisme. Cela signifie aussi affirmer que l'étude de la prise de décision en tant que totalité ne peut s'effectuer par la simple exposition de mécanismes de stimuli-réponse, ni par l'étude d'une psychologie abstraite mais bien par une psychologie dialectique concrète.

De ce point de vue la remarquable analyse critique de la psychologie abstraite opérée il y a quarante ans déjà par Georges Politzer conserve sa validité. Il est à noter que Politzer ne rejette pas l'abstraction scientifique de tout concept comme le prétend Louis Althusser, pour qui Politzer aurait commis l'erreur majeure de méconnaître la nécessité de l'abstraction en toute science⁴⁵.

En effet Politzer écrit:

45 Voir L. Althusser, Lire le Capital I, p. 48, note 18; idem, Lire le Capital, II, Paris, François Maspero, p. 100, note 26; idem, "Freud et Lacan", dans La Nouvelle Critique, no 161-162, livraison de décembre 1964, p. 105.

La psychologie concrète n'est pas un nouveau romantisme: elle n'est ennemie que de l'abstraction telle que nous l'avons définie et seulement des concepts mythologiques de la psychologie spiritualiste⁴⁶.

Est abstraite en un sens inacceptable, explique-t-il à maintes reprises, une psychologie qui remplace l'activité personnelle par des processus impersonnels, c'est-à-dire l'individu par le psychisme, et qui prétend expliquer le premier par le second. Ainsi, donc, une analyse de la prise de décision qui ne ferait que présenter le processus psychologique et le substituerait à la totalité, resterait abstraite. Une analyse concrète de la prise de décision n'est possible qu'enchaînée dans la vie réelle des hommes et c'est pour cette raison qu'elle suppose toutes les connaissances acquises par la philosophie de la praxis et doit constamment s'appuyer sur elles.

Comme l'affirme Politzer dans une formule devenue désormais classique,

Nous disons qu'une psychologie qui remplace les histoires de personnes par des histoires de choses; qui supprime l'homme et, à sa place, érige en acteur des processus; qui quitte la multiplicité dramatique des individus et les remplace par la multiplicité impersonnelle des phénomènes est une psychologie abstraite⁴⁷.

46 G. Politzer, "La crise de la psychologie contemporaine", dans Revue de Psychologie concrète, no 1, livraison de février 1929, p. 106.

47 Idem, ibid., p. 51.

Une interprétation adéquate de la prise de décision s'intéresse évidemment aux individus, mais tels qu'ils sont réellement, c'est-à-dire tels qu'ils agissent et produisent à l'intérieur des limites et conditions matérielles déterminées indépendantes de leur volonté. Elle part ainsi du concret, c'est-à-dire: les activités des hommes sous des conditions matérielles historiquement déterminées.

Dialectiquement considérée, la prise de décision est donc un processus spécifique dont le noyau central est constitué par la contradiction fondamentale entre nécessité et liberté. Cette contradiction se manifeste (a) du point de vue de l'objet, comme dialectique entre réalité et possibilité (dimension ontologique), (b) du point de vue du sujet, comme dialectique entre nécessité et liberté (dimension épistémologique; et (c) de la rencontre de l'objet et du sujet prend naissance un nouveau développement dialectique, celui de la valorisation.

A. La dimension épistémologique de la prise de décision

La question fondamentale, une question théorique que la vie nous pose et que nous ne pouvons éluder si nous voulons donner des réponses exhaustives, philosophiquement et scientifiquement fondées, est: comment une décision humaine devient-elle libre?

La réponse à cette question suppose une théorie philosophique de la liberté, complète et développée.

La thèse populaire hégélienne de la liberté comme conscience de la nécessité reste, dans le meilleur des cas, unilatérale puisqu'elle réduit l'homme à l'intellect et fait une ébauche uniquement des limites à l'intérieur desquelles une activité peut être libre. D'autre part une sérieuse déficience réside dans le fait que ces limites sont considérées comme si elles étaient tout simplement données, et à l'intérieur desquelles l'homme s'oriente vers un état conformiste et conservateur d'autosatisfaction dans des cadres établis au lieu de s'efforcer, dans la mesure du possible, pour les modifier.

L'idéalisme objectif de Hegel doit toutefois être considéré comme une contribution historique fondamentale: pour la première fois il a montré qu'il existe une relation dialectique entre liberté et nécessité. Liberté et nécessité avaient radicalement été divorcées par Kant (noumène et phénomène)⁴⁸: la nature étant déterminée, nécessaire, l'esprit étant libre.

En dépassant la dychotomie entre noumène et phénomène Hegel surmonta cette conception "abstraite" de la liberté et

48 Voir D. Lecourt, Une crise et son enjeu, Paris, François Maspero, 1973, p. 52-58.

aboutit à une formulation dialectique: une liberté qui ne renferme aucune nécessité, et une nécessité séparée de la liberté, sont abstraites et, par conséquent, des déterminations fausses. Cette formulation offre une prémisse fondamentale: tant la liberté que la nécessité doivent être acceptées comme réelles, et comprises dans leur relation réciproque⁴⁹.

Hegel est un des premiers à élaborer une approche historique pour la solution du problème de la liberté et de la nécessité, après Nicolò Cusano (1401-1454), Spinoza (1632-1677), Vico (1668-1744) et d'autres. Pour lui, la liberté n'est pas quelque chose de donné une fois pour toutes, mais elle est le produit du développement historique, c'est-à-dire la connaissance de la nécessité n'est pas essentiellement un

49 En affirmant la relation dialectique entre nécessité et liberté Hegel montre l'inconsistance de la notion classique du "libre arbitre". Selon Hegel, le choix est sans aucun doute une composante de l'acte libre, mais cela n'est pas la liberté elle-même, c'est seulement son aspect formel. L'on ne peut séparer l'acte de choix de son contenu, comme s'ils étaient indépendants. Le contenu d'un acte de choix est donné; son fondement ne doit pas être recherché dans la volonté elle-même, mais dans les circonstances extérieures. Et le contenu est extrêmement important; là où il n'est pas déterminé avec précision, la liberté de l'acte est abstraite et minimale. Celui qui déciderait uniquement sur les bases de ses propres désirs et caprices s'apercevrait que ses actions donneraient des résultats complètement différents de ceux qui étaient prévus (les conséquences "non anticipées" du formalisme bureaucratique en sont un exemple). Voir Bernard Quelquejeu, *op. cit.*, p. 143-214; Tamás Földesi, *op. cit.*; G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Osswald (Winter), Heidelberg, 1830, surtout p. 417-482.

processus individuel mais un processus social et historique objectivement conditionné. En cela c'est une acquisition d'un savoir authentique.

Cependant, la position hégélienne est épistémologiquement incorrecte:

a) Selon Hegel, en effet, une pleine et authentique liberté appartient uniquement à l'Idée absolue. L'homme est libre uniquement dans la mesure où il soumet ses désirs à la marche vers l'auto-conscience de l'Absolu. Dans cette conception la liberté se transforme en fatalité, et la liberté de l'homme y est dépouillée de son rôle créateur de l'Histoire. D'autre part, il existe une pluralité de sujets de la liberté, c'est-à-dire les hommes individuels qui, bien qu'ils ne puissent réaliser leur liberté séparément, possèdent dans un sens primaire la liberté et non uniquement en un sens dérivé.

b) Hegel renverse l'ordre de priorité en affirmant que la liberté est première et la nécessité secondaire. Qu'est-ce que cela signifie? Pour lui, l'essence de la réalité est en fin de compte Esprit; le monde empirique n'est rien d'autre que le produit de l'Esprit à un de ses stades de développement. Mais qu'est-ce que l'essence de l'Esprit? La liberté. La nature et la nécessité se réduisent ainsi à un statut dérivé.

c) Hegel réduit la liberté à la connaissance de la nécessité: toute l'histoire de l'Humanité n'est au fond que l'histoire de la connaissance de l'auto-conscience de l'Absolu. Mais cela n'est pas suffisant, en effet il en vient à bannir ou à escamoter l'activité pratique qui fait partie essentielle du concept de liberté dialectiquement compris: si la connaissance de la nécessité est une des conditions pour la liberté, elle n'est pas la liberté même. Cette hyperbolisation de la connaissance (du Logos) est unilatérale et débouche en une vision contemplative et fataliste.

La prise de décision est une activité libre dans la mesure où elle est maîtrise pratique de la nécessité, réalisation consciente et réfléchie de la nécessité.

Cela nous conduit à approfondir le rôle de la connaissance dans la prise de décision et à mettre en évidence certaines présuppositions épistémologiques qui entraînent des conséquences très importantes pour les dimensions ontologique et axiologique.

A ce point, une remarque générale s'impose: la connaissance ne remplit pas la fonction de réconciliation entre soi-même et la nécessité; elle n'est qu'un moyen dans l'utilisation et le contrôle de la nécessité en accord avec les besoins et intérêts de l'être humain. La connaissance est une composante de la prise de décision en tant que connaissance pratique et non pas en tant que connaissance

contemplative; l'accroissement de la connaissance est le moyen par lequel l'homme se libère de la nécessité.

Cette remarque générale abstraite se concrétise lorsqu'on la replace dans le cadre épistémologique de la dialectique scientifique.

I) La nécessité de la nature et de la société est première, la volonté et la conscience humaines sont deuxièmes.

La prise de décision apparaît ainsi dans sa vraie nature de processus socio-historique. Elle se forme au cours de l'activité pratique de l'individu humain, et se base sur la connaissance tant des objets du monde extérieur que des possibilités personnelles subjectives.

Comme l'explique l'éminent neuro-psychologue argentin Adolfo Lértora,

La conciencia no es algo "natural" sino algo "social" y es la evolución de la estructura social la que condiciona, en último término, la evolución de la super-estructura de la conciencia. Una nueva formación económico-social origina un nuevo ser humano⁵⁰.

C'est là le correspondant de la pensée de la philosophie de la praxis qui affirme la primauté de la matière et l'aspect second de la conscience, la primauté temporelle de la matière et l'aspect temporellement second de la conscience, l'infinité spatiale de la matière et la limite anthropologique

50 Adolfo C. Lértora, Estructura del hombre, Buenos Aires, Ediciones Sílabas, 1974, p. 99.

de la conscience, l'indépendance absolue de la matière par rapport au non matériel et la dépendance de la conscience par rapport au cerveau humain⁵¹.

[...] la conciencia se da en función de la realidad natural (objetos materiales), de las leyes biológicas (cerebro humano) y de la realidad social (estructura y superestructura): no hay identidad entre el ser social y la conciencia social sino secundariedad de esta respecto también del ser social cuyas leyes son objetivas, independientes de la conciencia y la voluntad de los hombres⁵².

II) Reconnaissance de l'existence du monde objectif en tant qu'indépendant de la volonté. En particulier, cela implique que la nature et l'histoire se développent suivant des lois objectives qui, loin d'être le produit de la pensée, existent réellement dans la réalité extérieure.

El hecho de que la praxis humana sea tantas veces repetida e intersubjetivamente eficaz solo puede explicarse, racionalmente por el supuesto de que ella, en todos esos casos, estuvo guiada por la descripción objetiva y fiel de las partes correspondientes del universo⁵³.

La valeur de cette présupposition réside dans le fait que si l'homme veut maîtriser son environnement en découvrant ses lois, il est nécessaire que ces lois régissent

⁵¹ Il faut noter que le problème de la matière se pose pour la science dans le cadre de la relativité de la connaissance de sa structure, alors que pour la gnoséologie il se pose d'une façon absolue en tant que réalité objective, existant indépendamment de la conscience humaine et reflétée par elle.

⁵² Adolfo C. Lértora, op. cit., p. 35.

⁵³ Mihailo Markovic, op. cit., p. 46.

actuellement la réalité. Nier cette présupposition conduit à un pragmatisme agnostique, et à un pluralisme axiologique aboutissant au scepticisme.

III) L'être humain est capable de connaître la réalité objective dans son essence. Toute forme d'agnosticisme en vient à saper dans sa base même toute explication adéquate de la prise de décision. L'homme peut décider parce qu'il peut connaître la réalité et ses capacités. Mais cette connaissance a un caractère dialectique, c'est-à-dire l'homme atteint une connaissance véritable mais qui reste toujours relative⁵⁴.

Appliqué à la nécessité: les nécessités des lois tant physiques, biologiques, que sociales non seulement apparaissent sous des formes différentes, mais changent elles-mêmes, impliquant ainsi un nouvel effort pour connaître la nouvelle réalité. Cela a une conséquence pour le concept de

54 La philosophie de la praxis, en niant à la fois le dogmatisme et le relativisme, reconnaît l'existence tant de la vérité absolue que de la vérité relative, mais elle établit leur lien réciproque dans le processus de l'acquisition de la vérité objective, c'est-à-dire la connaissance dont le contenu ne dépend ni de l'homme ni de l'humanité et qui est acquise à travers l'activité pratique. La vérité objective est le processus du mouvement de la connaissance dans son adéquation successive à la réalité objective, elle est unité dialectique de l'absolu et du relatif. La vérité absolue existe, puisque dans notre connaissance objectivement vraie il y a quelque chose qui ne sera pas réfuté par le développement ultérieur de la science. En même temps, notre connaissance est relative: fondamentalement elle reflète fidèlement la réalité, mais d'une manière incomplète, à l'intérieur de limites déterminées, et se précise et s'approfondit tout au long du développement du processus cognitif.

liberté et par conséquent pour celui de la prise de décision: si la liberté est réalisée comme résultat de la connaissance de la réalité objective, et si cette connaissance reste toujours relative, il sera impossible de parler de "liberté absolue", ou de "maîtrise absolue de la nécessité naturelle et sociale".

IV) Indissolubilité de la pratique et de la théorie:

la liberté apparaît non pas comme pure connaissance, mais comme maîtrise pratique de la nature et de la société rendue possible par la connaissance et réalisée par le travail social. Il ne s'agit pas évidemment d'une connaissance de la nécessité souveraine qui assujettit l'homme à la situation donnée; ce genre de connaissance ne développe que la capacité d'adaptation à la nécessité (réductionnisme biologique de l'homme), et non pas de libération (homme en tant qu'être social et régi par des lois sociales). La connaissance de la nécessité, en tant que condition de liberté, doit être entendue comme possibilité objective de remonter le courant, de dépasser la nécessité donnée.

La libertà è cognizione della necessità, il che appunto significa anche questo: mediante la cognizione, nel processo storico generale, si progredisce dal regno della necessità verso il regno della libertà. Ciò significa sfruttare le sempre crescenti possibilità materiali per procurare sempre più possibilità di agire a un numero sempre crescente di uomini⁵⁵.

55 Robert Havemann, Dialettica senza dogma, Torino, G. Einaudi, 1965, p. 145.

C'est dans ce sens que dans la prise de décision l'acte de connaissance créateur se manifeste dans sa fonction libératrice. Non seulement la prise de décision, sous son aspect d'acte libre, n'est pas uniquement une sous-espèce de la connaissance, mais, d'une certaine façon, la connaissance elle-même est subordonnée à la liberté.

Le schéma "connaissance objective plus pratique égal liberté" (v. g. béhaviorisme; idéalisme objectif, etc.) reste abstrait et mécanique. La liberté est déjà présente, en quelque façon, dans la connaissance en tant qu'acte créateur.

Puisque le problème de la liberté concerne les possibilités et potentialités humaines d'exercer une influence sur son environnement, il est intimement lié à la solution du problème de l'homme lui-même, de son essence. Or une des caractéristiques fondamentales de l'homme est celle de pouvoir transformer le monde en se transformant lui-même par la praxis, c'est-à-dire le travail social et la création d'instruments de travail.

Es pues justa la rectificación de esta tergiversación biologista en especial cuando nos referimos al hombre "actual":

a) el hombre "no se adapta" al medio social sino que lo asimila y trasforma el mundo,

b) para cumplir lo cual no crea nuevos órganos (biológicos) sino instrumentos de trabajo y

c) su evolución no se cumple por herencia biológica de los caracteres adquiridos sino por herencia cultural⁵⁶.

56 Adolfo C. Lértora, op. cit., p. 53.

C'est le travail social qui a créé l'homme et ce travail productif qui a conduit à l'hominisation est régi dans son évolution non seulement par des lois biologiques mais aussi, et principalement, par des lois sociales.

La evolución de la materia en nuestro planeta se realiza en sucesivos niveles: su forma específica de movimiento se rige por leyes específicas: estas son las leyes del mundo sub-atómico, las mecánicas, las físicas, químicas, biológicas. Pero con la sociedad humana vienen a la existencia nuevas leyes que rigen el movimiento social de la materia. Entre aquellas leyes "naturales" y estas leyes "sociales" no hay continuidad, hay un salto, hasta una "oposición". El hombre no es un ser que "se adapta" al medio, el hombre es un ser que transforma el mundo. Y, si el psiquismo "elemental" regía por similares leyes en la animalidad y en el hombre, el psiquismo superior humano se rige por nuevas leyes, leyes que se asientan en el trabajo social⁵⁷.

Les fonctions psychiques supérieures de l'homme ont leurs racines à l'extérieur de son organisme biologique, dans les conditions objectives de son existence sociale; elles se développent suivant un long processus de formation sociale. L'homme descend du monde animal mais prend origine véritable et se développe par le travail social.

Sans entrer dans une analyse détaillée du processus d'hominisation et de formation du psychisme supérieur eux-mêmes⁵⁸, nous pouvons dégager brièvement les points essentiels

57 Idem, ibid., p. 39.

58 L'on sait, après les études de biologie, de neurophysiologie et de psychologie réalisées par A. I. Oparin, P. Anokhin, A. Leontiev, L. S. Vygotsky, A. Merani, etc., que

concernant la formation des actes volontaires fondamentaux pour l'explication de la prise de décision.

De tout ce qui précède il apparaît clairement qu'il n'est pas nécessaire de recourir à une hétérogonie mystérieuse pour expliquer l'apparition du psychisme supérieur

le reflet est une propriété de la matière sous toutes ses formes. Mais au cours de l'évolution un saut qualitatif s'opère du reflet au réflexe, c'est-à-dire la matière sous l'influence de facteurs s'inscrivant dans la structure spatio-temporelle du monde (réitérabilité absolument ou relativement stable des actions) acquiert une nouvelle propriété, celle de pouvoir anticiper, de façon extrêmement rapide les phénomènes extérieurs qui se succèdent et se répètent lentement. C'est là la base historique du développement de toutes les formes d'adaptation par signalisation, c'est-à-dire de la préparation de l'organisme à des événements à venir comme conséquence des propriétés absolues de la structure temporo-spatiale du monde (continuité-réitérabilité). La forme élémentaire du réflexe propre à tous les organismes vivants est l'excitabilité, c'est-à-dire possibilité de réaction sélective face aux influences externes. A un niveau d'organisation plus élevé, l'excitabilité se transforme en une propriété qualitativement nouvelle, la sensibilité, c'est-à-dire, la capacité de refléter les propriétés des choses sous forme de sensations, apparition de la psyché comme fonction du système nerveux. Ce sont là les prémises biologiques de la conscience humaine apparue sur les bases du travail social et du langage, passage de la praxis à la raison, forme hautement organisée de l'anticipation auto-consciente socialement déterminée. La conscience en tant que forme spécifique humaine de l'activité nerveuse supérieure dispose d'une autonomie relative, d'un mouvement propre qui apparaît dans les lois du processus logique (rôle subjectif), et dans l'activité (rôle objectif).

Voir A. I. Oparin, Origin of Life, New York, Dover Publications, 1953; P. Anokhine, Biologie et neurophysiologie du réflexe conditionné, Moscou, Editions MIR, 1975; L. S. Vygotsky, Thought and Language, Cambridge, M.I.T. Press, 1962; A. Merani, De la praxis à la razón, Barcelona, Grijalbo, 1975; A. Leontiev, Le développement du psychisme, Paris, Editions Sociales, 1976; S. L. Rubinstein, El ser y la conciencia, La Habana, Editora Universitaria, 1965, surtout p. 47-48.

chez l'homme. De fait, il est la "solution" d'une contradiction entre objet et sujet consistant en un saut qualitatif permettant le passage des fonctions élémentaires (animales) aux fonctions supérieures (humaines) par la médiation du travail social produisant une nouvelle contradiction mais à un niveau plus élevé, celle entre la nécessité et la liberté.

Tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme a ses racines dans le travail: passage de la nécessité biologique à la nécessité sociale. L'homme ne travaille pas parce qu'il est social mais est social parce qu'il travaille. C'est par le travail que naît et se développe la liberté.

Comme l'affirme Adolfo Lértora dans un passage qui constitue un vrai condensé des principes de la dialectique:

Es la práctica del trabajo productivo la que saca al hombre de la animalidad y da origen al hombre. Es esa práctica la que plasma al hombre, todo lo que de humano (histórico) tiene el hombre. Es esa práctica la que origina y desarrolla correlativamente la evolución del lenguaje cristalizando la misma lógica del pensamiento humano, porque es la práctica el origen y el criterio de la verdad y el último fundamento de las relaciones entre los hombres, condicionadas por el nivel alcanzado por la capacidad productiva del trabajo social⁵⁹.

L'on voit comment le travail, à travers le langage, et le passage de l'intellect sensible (animal) à la pensée

59 Adolfo C. Lértora, op. cit., p. 93. Cf. aussi H. Lefebvre et N. Guterman, op. cit., surtout p. 107-121.

abstraite-généralisée (humaine: subjectivité de l'objectivité du langage, contenu de l'enveloppe du langage), se constitue sur la base pratique de l'expression idéelle (conscience-logique) des lois qui régissent les choses, phénomènes et processus de la nature. Il devient clair ainsi que la conscience ou élément subjectif de la prise de décision est le reflet de la réalité naturelle et historique à son niveau supérieur, basé sur la pratique du travail social et qu'elle évolue avec l'évolution de ce travail en se concrétisant dans l'objectivité du langage lequel à son tour, en structurant la psyché individuelle, constitue la conscience individuelle.

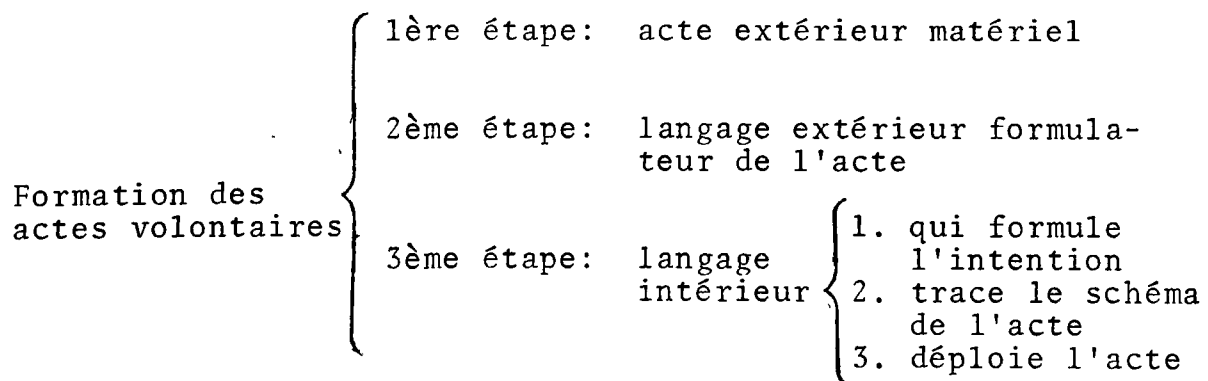
La palabra sintetiza la relación acto-pensamiento, y el conjunto lenguaje-conocimiento al lenguaje como modalidad dialéctica del pensamiento: base y expresión del mismo, permite que la praxis se vuelva intencionada, persiga un fin ajeno a los estímulos que naturalmente puedan provocarla y engendra el trabajo, acción también intencionada y finalista que asienta en el lenguaje, porque este transmite a todos, y también de generación en generación, la síntesis de los conocimientos adquiridos a través del acto y del pensamiento individuales. La intervención del lenguaje en la evolución del género humano permite fijar lo general en los fenómenos percibidos, establecer las diferencias con lo particular y determinar sus relaciones. Al condicionar el origen del pensamiento, al suplantarlo el estímulo directo de la praxis por la gnosia, la palabra adquiere la función de instrumento del pensamiento⁶⁰.

Lorsque l'on veut rendre compte de la formation dans l'homme des actes volontaires, conscients, proprement humains,

60 Alberto Merani, op. cit., p. 141.

il faut aussi nécessairement signaler l'action éducative, formatrice de l'homme, de l'interaction entre les éducateurs et l'enfant: l'action proprement créatrice de la personnalité humaine. L'enfant doit accomplir au tout début de sa vie un acte extérieur déterminé, et produire dans le milieu extérieur des changements matériels; en leur obéissant, il gouverne sa conduite. Après cette étape--acte extérieur matériel ou matérialisé, qui constitue la structure de départ de l'acte volontaire le plus simple--une deuxième étape surgit, au long de laquelle à l'acte matériel extériorisé succède le langage extérieur, qui signale l'ordre nécessaire des actes et formule son programme. Enfin, dans la troisième étape le langage extériorisé se réduit, prend le caractère de langage intérieur et s'avère suffisant pour formuler l'intention, tracer le schéma des actes futurs et se déployer en programme d'activité complexe.

En résumé:



Ainsi naît et se développe la conscience humaine sur le substrat du langage intérieur qui préformule les actes,

les organise et oriente leur accomplissement⁶¹.

Cela permet aussi de comprendre l'origine de la logique: ce sont les actes productifs (travail) répétés des millions de fois qui constituent la source et l'essence des lois de la pensée humaine.

Es la lógica de los actos la que, ínsita en el lenguaje formulador de los mismos, se constituye en la lógica del pensamiento, como que ésta solo es la subjetividad de la objetividad del lenguaje. Y la ontogenia de las funciones psíquicas superiores solo es la interiorización de esa nueva realidad social objetiva que es el lenguaje. He ahí la concepción materialista de la génesis y desarrollo de las funciones psíquicas superiores⁶².

L'origine et le développement des fonctions psychiques supérieures, élément subjectif de la prise de décision, sont ainsi expliquées sur les bases épistémologiques de la dialectique scientifique sans la nécessité de recourir à l'intervention de forces mystérieuses aux origines diverses et scientifiquement inexplicables. La logique de la prise de décision est la logique de son histoire, c'est-à-dire de l'évolution de l'homme luttant pour son humanisation.

Nous pouvons, à ce point, faire une ébauche synthétique des principes épistémologiques d'une étude de la prise de décision:

61 Voir L. S. Vygotsky, Thought and Language; A. H. Leontiev, "The development of voluntary attention in the child", dans Journal of Genetic Psychology, 40, 1930, p. 52-83; A. R. Luria, "The problem of the cultural behavior of the child", dans Journal of Genetic Psychology, 39, 1929, p. 493-505; A. Lértora, op. cit., p. 37-46.

62 Adolfo C. Lértora, op. cit., p. 42.

a) La pratique (praxis) est la manifestation essentielle de la nature spécifique de l'homme, elle est son mode d'être-humain-dans-le-monde. Si donc la raison de ses décisions doit résider dans son mode spécifique d'être, toute recherche de la nature de la prise de décision doit se baser sur l'analyse de la structure de la pratique.

b) Le psychique émerge comme produit de l'évolution de la matière vivante lorsque apparaissent, en opposition à l'excitabilité face à des stimuli physico-chimiques (réflexes absolus, immédiats ou irritabilité), des réactions médiatees à des stimuli "conditionnés" liés aux réflexes absolus (réflexes conditionnés médiatees, conditionnés par l'expérience individuelle ou sensibilité). Il n'y a pas de continuité entre l'animalité et l'être humain, mais un saut ou bond qualitatif. C'est pourquoi toute interprétation de la prise de décision comme réponse mécanique à un stimulus repose sur une biologisation de l'être humain et est par conséquent fausse.

c) L'être humain est le premier être biologique qui fabrique des instruments de travail avec lesquels il produit ce qui est nécessaire à sa subsistance: le travail social est le facteur qui a créé l'homme. Avec la production, l'être humain est le premier être qui ne s'adapte pas au milieu, mais le transforme en se transformant simultanément lui-même en se créant. C'est le travail social qui pousse l'homme à

créer le langage, base de la pensée abstraite-générale, rendant ainsi possibles les actes pré-projetés, c'est-à-dire de la conscience, qui conditionne désormais la conduite humaine. Ainsi, dans son évolution, l'être humain accroît et oriente la productivité du travail social en héritant les nouvelles capacités productives non pas biologiquement mais culturellement. C'est-à-dire que ce ne sont pas les lois biologiques qui régissent l'évolution de l'être humain, mais les lois sociales enracinées dans l'évolution de la productivité croissante du travail social.

Ainsi l'être humain est un être à descendance biologique mais d'origine sociale, il est un être social. Le développement de la nature humaine est donc sociogénique et les lois qui le régissent sont des lois sociales qui indiscutablement priment sur les lois biologiques.

d) Etant donné que l'objet de l'étude de la prise de décision est aussi constitué par la conscience sociale, et que cette conscience sociale constitue une partie de la suprastructure qui reflète la structure économique-sociale (la relation fondamentale entre les hommes dans le processus de production sociale), et en tenant compte du fait que cette structure est qualitativement distincte avec chaque formation économique-sociale, ce qui est donné supra-structurellement dans une formation sera qualitativement distinct de ce qui est donné dans une autre. A la rigueur, l'étude

des décisions prises à l'intérieur d'une société donnée ne reflètera pas adéquatement ce qui existe dans une autre société. Cela signifie l'impossibilité d'expliquer la prise de décision par l'accumulation systématique des simples données factuelles (data collection), comme le prétendent les empiristes et les néo-positivistes, qui absolutisent des "métrologies de façade".

C'est là la limite historique, ou principe de l'historicité de la dialectique de la prise de décision.

e) Etant donné qu'il existe une réalité sociale objective, et que la conscience sociale est un reflet psychosocial, expliquer les décisions concrètes par la psychologie des individus c'est renverser l'ordre réel des choses: ce n'est pas la psychologie des individus faisant partie d'une société qui conditionne les relations objectives entre ces individus mais ce sont ces relations qui conditionnent cette psychologie. Il est toutefois juste d'accepter que cette psychologie ait une autonomie relative et peut avoir une action en retour sur les relations objectives. Il s'agit ici du principe anti-psychologiste de la dialectique de la prise de décision.

f) Etant donné que l'homme est un être social, ses besoins, ses tendances fondamentales, ne sont pas quelque chose d'instinctif de nature biologique, mais sont toujours de nature sociale. L'évolution sociale n'est pas régie par

des lois biologiques mais par des lois sociales et la structure sociale (relations objectives entre les hommes) aussi bien que la suprastructure (institutions et conscience) ont leur origine et leur explication scientifique dans les lois sociales. Il s'agit ici du principe anti-biologiste de la dialectique de la prise de décision.

Ne pas tenir compte de ces principes épistémologiques de la dialectique, conduit à escamoter et occulter ce que toute science doit découvrir: les lois objectives qui, par-dessus la conscience et la volonté des individus et à travers cette conscience et cette volonté, régissent les phénomènes objectifs et subjectifs des sociétés actuelles.

Seulement le principe de mettre en évidence dans l'investigation la forme sous laquelle les relations sociales objectives déterminent la conscience sociale, peut conduire à une étude authentiquement scientifique de la prise de décision.

B. La dimension ontologique de la prise de décision

La prise de décision, qui a pour but la transformation de l'état présent de la réalité, pointe toujours vers le futur. C'est-à-dire une de ses conditions essentielles est l'anticipation du futur. Non pas simplement la connaissance de l'ensemble des possibilités qui pourraient être réalisées, mais ces possibilités qui correspondent à ses

besoins. C'est là un genre de sélection du futur. Par conséquent, le deuxième élément de la prise de décision, le premier étant la connaissance des lois objectives, est constitué par la liberté de choisir, c'est-à-dire cette activité libre qu'est la prise de décision n'est possible que parce que l'activité cognitive à travers laquelle l'on conçoit les directions futures de l'action inclut une composante de choix libre. La réflexion sur la dimension épistémologique a déjà mis en évidence ce point en montrant que la connaissance n'est pas un reflet passif, mais actif, c'est-à-dire en conformité avec les besoins et les intérêts humains (rôle libérateur de la connaissance créatrice). En tant que transformation idéale de la réalité, la connaissance l'enrichit d'une signification spécifique qui sert de base pour toute pratique, en particulier pour la prise de décision.

Il est évident que ce libre choix en tant qu'élément de la pensée créatrice n'est pas un choix arbitraire (volontarisme). Ce choix est, au contraire, déterminé suivant des critères objectifs qui toutefois ne sont pas fondés uniquement sur l'état présent des choses, mais aussi sur un état futur, la possibilité. En d'autres mots, le choix libre gnoséologique n'est valide que si d'une certaine façon il appréhende une forme de détermination qui dérive du futur (et non pas exclusivement, comme c'est le cas dans le

déterminisme fataliste, du présent ou du passé). Ceci pré-suppose que l'être humain est capable de refléter la dialectique du réel et du possible, de refléter non seulement ce qui est, mais aussi ce qui n'est pas encore mais qui sera ou pourra être.

C'est sur ces bases que peut s'effectuer une réflexion sur la discussion ontologique de la prise de décision.

La dialectique scientifique affirme que le monde est une unité et qu'il existe des lois universelles qui gouvernent la totalité du réel.

Cela signifie que le principe du déterminisme s'applique à la totalité de la réalité, l'activité humaine en général et la prise de décision en particulier comprises.

Un sérieux problème semble surgir. Comment la liberté trouvera-t-elle une place dans une philosophie qui affirme l'universalité du principe du déterminisme?

Nous avons brièvement touché et répondu à ce problème lors de la critique du déterminisme fataliste auquel débouche en dernière analyse la pensée hégélienne⁶³.

63 L'analyse du problème du déterminisme tant du point de vue historique que logique et de solution dialectique dans toute son extension peut être trouvée dans Tamás Földesi, op. cit., p. 81-89. Voir aussi: J. Ferrater Mora, op. cit., p. 431-434, N. Abbagnano, op. cit. J. L. Rubinstein, El ser y la conciencia, surtout p. 18-25, 380-389; O. J. Rudá, Lexique philosophique-scientifique, op. cit., p. 35-36.

En guise de récapitulation nous pouvons dégager deux points essentiels:

a) la dialectique rejette le réductionnisme et affirme qu'à chaque niveau du développement de la matière l'on rencontre une forme de détermination irréductible aux autres formes;

b) la dialectique rejette la notion de pré-détermination selon laquelle les événements sont uniquement déterminés par quelque état précédent de l'univers.

Cette formulation négative prend toute sa valeur positive lorsqu'on prend en considération les catégories ontologiques de la nécessité et de la contingence, de la réalité et de la possibilité, de la cause et de l'effet⁶⁴.

64 Du point de vue dialectique la nécessité et la contingence forment une unité dialectique. La nécessité ne peut se manifester que sous la forme de la contingence. La nécessité est un nexus interne et substantiel qui découle des caractéristiques essentielles de l'objet ou du phénomène. Elle est ce qui, dans des conditions données, va arriver obligatoirement. La contingence, au contraire, a un caractère externe, elle est conditionnée par des facteurs secondaires qui ne sont pas liés à l'essence de l'objet ou phénomène.

Ces deux catégories sont intimement liées à celles de cause et effet qui reflètent les connexions universelles et nécessaires entre les objets et phénomènes. Si nous considérons deux événements qui se trouvent reliés causalement, l'un d'eux est cause seulement en tant qu'il produit un effet. Un effet, inversement, est quelque chose qui a été causé. C'est de cette considération que Hegel déduisait l'identité de cause et effet. La cause et l'effet sont identiques dans le sens que l'identité d'un processus s'active par le constant va et vient de cause et effet. Mais en même temps cause et effet sont séparés, dans l'effet la cause est dépassée et

Il existe effectivement un déterminisme dans l'histoire, mais il consiste dans la détermination des possibilités réelles et non pas des succès ou faillites de réalisation. C'est de la pratique de chaque individu que dépend la réalisation de telle ou telle alternative possible, c'est-à-dire chaque individu est relativement libre et par conséquent moralement responsable.

L'étude des processus physiologiques et psychologiques du vouloir a montré clairement que l'homme, le sujet lui-même, joue un rôle essentiel dans sa détermination. Mais comme l'affirme Tamás Földesi,

annulée. La question de la nécessité et de la contingence se pose donc de la façon suivante: dans ce va et vient de cause à effet existe-t-il une liberté, de sorte que l'effet puisse aussi présenter une contingence dans son rapport avec la cause?

Les catégories de la réalité et de la possibilité permettent de résoudre ce problème. Comme déjà Hegel le faisait remarquer, le réel doit être possible. Si un fait est possible, nous ne pouvons le définir comme possible que s'il peut arriver mais ne doit pas arriver. D'autre part ce qui est possible est déterminé par nécessité. C'est dans le possible que résident les lois du monde et des phénomènes. En effet, les lois nous disent ce qui peut arriver en des circonstances données, c'est-à-dire pourquoi quelque chose est possible. Le possible est établi, suivant des lois. Mais si quelque chose est déterminé suivant des lois et par nécessité uniquement en tant que possible, alors cette chose, dans la réalité, ne peut apparaître que par le hasard des contingences.

La conception dialectique du lien entre nécessité et contingence permet de comprendre notre possibilité réelle d'agir sur les choses, de les transformer et les modifier. Nous augmentons notre liberté en modifiant les nécessités et en créant de nouvelles possibilités, en augmentant le degré de possibilité de certains faits et en diminuant celui d'autres faits.

If we apply the results of the psychological and physiological examination of will to the classical problem of free will we find that human will is also necessarily determined even if the subjective factor is an indispensable condition in the determinateness.

The human will is distinguished from the determinateness of non-conscious phenomena by the manner of its determinateness and not by determinateness itself⁶⁵.

Les catégories de la nécessité et de la contingence, en affirmant qu'il existe une contingence réelle, c'est-à-dire qu'il peut exister des événements qui ne sont pas causalement déterminés d'une façon nécessaire permettent d'établir au niveau de l'activité humaine, une dialectique véritable du déterminisme et de la liberté sans exclusion réciproque.

La libertad es una autodeterminación; pero dialéctica histórica. El hombre deviene libre englobando la naturaleza cada vez más ampliamente en las espirales de su acción y de su conocimiento, concentrando en sí la totalidad de la naturaleza y de la vida, convirtiéndose él mismo en una totalidad específica, lúcida, organizada sobre su propio plano. [...] Como la conciencia es superación activa y fundada sobre la acción, supera todos los determinismos, precisamente conociéndolos, es decir, utilizándolos y dominándolos⁶⁶.

Les catégories de la réalité et de la possibilité, en affirmant qu'il existe une possibilité réelle qui ne se réalisera qu'en des conditions données, présentent un monde ouvert à l'influence de la praxis humaine. Le possible est

65 Tamás Földesi, op. cit., p. 191.

66 H. Lefebvre et N. Guterman, op. cit., p. 89-90.

une composante indissoluble du réel. Sur la base de la dialectique, possibilité et réalité forment une unité et ne peuvent être séparées que conceptuellement. Le réel s'érige continuellement sur le possible et c'est sur le possible que l'homme doit agir avant et pour qu'il devienne réalité. Par ses décisions, l'être humain forme et modifie le monde en changeant ses possibilités.

La catégorie de possibilité, fondamentale pour l'étude de la prise de décision, signifie donc que tout objet ou phénomène en des conditions particulières et suivant des lois déterminées peut devenir autre; c'est-à-dire ils renferment des possibilités objectives pour devenir quelque chose de différent. Dans la réalité il existe toujours une variété de possibilités objectives innombrables, ce qui permet au sujet de sélectionner des possibilités et fonder la dimension axiologique de la prise de décision.

Contre le déterminisme mécaniste, qui prétend lire le futur dans le présent, et contre le volontarisme qui pense qu'il est possible de commander à l'Histoire et disposer de son exécution, la dialectique scientifique affirme que non seulement l'on ne peut lire le caractère exact des événements futurs (certains scénarios futurologiques) mais aussi que les possibilités elles-mêmes sont sujettes à des changements.

Sans la dialectique de la nécessité et de la contingence et de la possibilité et de la réalité nous ne pouvons

comprendre en quoi consiste vraiment l'essence de la prise de décision et le rôle joué par la connaissance de la nécessité.

Certains voudraient provoquer suivant un plan chaque cause de sorte qu'elle arrive à son effet (déterminisme linéaire). Tout devrait être calculé d'avance (a priorisme néo-positiviste des "constructs"). La planification du futur consisterait à maintenir en mouvement une machine où tout serait déterminé. Et si cette machine ne fonctionne pas selon les désirs individuels ou de groupe, s'il surgit une difficulté quelconque, il suffira de réajuster les engrenages (system of checks and balances ou tuning-up of individuals and groups).

Ce mode de pensée mécanique cherche dans le processus des développements sociaux les erreurs qui peuvent être corrigées et éliminées en vue d'une société sans heurts fonctionnant selon les "lois éternelles du marché". Dans un tel contexte, où tout but spirituel disparaît, l'être humain ne peut pas, à la rigueur, intervenir librement ni créativement dans les nexi des choses et des personnes, mais seulement opérer de façon utilitaire et manipulateur.

La liberté n'est pas connaissance de la nécessité dans le sens que l'on doive toujours faire une seule chose nécessaire, mais présence d'une large échelle de possibilités réelles.

Le passage de la possibilité à la réalité ne se fait pas, la plupart du temps, de la même façon dans la nature et dans la société. Dans le premier cas il peut se faire sans l'intervention de l'homme. Dans la société, au contraire, il est toujours nécessaire que l'homme réalise activement les possibilités inhérentes. Cette distinction entre ces deux sortes de transformations est significative sous deux rapports: a) elle fournit une base ontologique pour distinguer les lois sociales des lois naturelles; b) elle implique que le comportement humain, qui est toujours un comportement social, ne survient pas spontanément à partir uniquement de facteurs objectifs, qu'ils soient physiologiques ou environnementaux. Le développement social implique comme élément essentiel la libre décision de l'individu.

Nous pouvons, à ce point, présenter les éléments essentiels de la structure de la prise de décision:

I. La structure de la prise de décision est finalisée. C'est là une activité propre à l'être humain. En effet, bien que dans tous les organismes y compris les supérieurs il existe une adaptabilité aux conditions de leur vie, cette adaptabilité est explicable dans les limites du déterminisme naturel. Alors que l'activité humaine comporte un élément propre d'anticipation cognitive des résultats. Le facteur clé est ici le but en tant que "forme idéale du futur", construit par la conscience en accord avec les

besoins et intérêts de la personne, eux-mêmes reflets actifs des conditions réelles de la vie concrète. Ce qui signifie, d'une part, que les buts en sont pas arbitraires, et que, d'autre part, ils fonctionnent en tant que causes mais de façon différente que les facteurs naturels, c'est-à-dire ne produisent pas automatiquement un effet, soit la décision de l'agent à les choisir, soit leur exécution.

Les buts surgissent à partir d'une situation comme réponse aux besoins actuels de l'homme. Mais dans la mesure où ils sont des entités idéelles ils n'ont pas une réelle efficacité par eux-mêmes. Ils ne peuvent exercer leur effet précisément que parce qu'ils sont choisis et exécutés par l'agent.

II. Avant qu'une personne puisse choisir des buts ou les réaliser, il doit avoir perçu les conditions de son milieu (nécessité externe), c'est-à-dire connaître les possibilités réelles qui s'offrent à lui, et il doit avoir une certaine connaissance des lois de la réalité (nécessité interne) s'il veut les réaliser effectivement.

Ainsi, la formulation dans l'activité humaine des buts et des tâches concrètes du progrès de l'humanité ainsi que la possibilité d'une telle formulation sont totalement conditionnées par l'être matériel de l'homme qui sous ce rapport aussi devance la conscience⁶⁷.

67 B. Kedrov, op. cit., p. 69-70.

Toute décision est prise à l'intérieur d'une situation qui a ses propres tendances déterminées par son degré de développement socio-historique et dont on ne peut faire abstraction.

III. La prise de décision, en tant qu'activité libre implique toujours un choix réel. Plusieurs buts sont présentés par l'appréhension cognitive et un seul peut être poursuivi, il faut choisir. Bien que les lois de l'histoire déterminent le développement d'une société, elles ne constituent pas un facteur de pré-sélection des buts adoptés par l'individu. Ce dernier a toujours la possibilité de choisir consciemment une position particulière.

IV. Puisque la prise de décision est une activité libre finalisée dans la mesure où elle vise la réalisation d'un but, et que ce but a été formulé de sorte à satisfaire des besoins et des intérêts réels, la chaîne de l'activité ne peut s'arrêter au choix, mais doit passer du domaine du psychique à l'activité pratique. L'homme se sentant poussé par un besoin intérieur de réaliser son choix, agit et crée, c'est-à-dire dépasse sa propre subjectivité, s'objectivise.

C'est là la transition de l'activité interne à l'activité externe, du subjectif à l'objectif. Le besoin assouvi permet la naissance de nouveaux besoins. La possibilité réalisée crée de nouvelles possibilités et de nouvelles nécessités objectives.

C. La dimension axiologique de la prise de décision

Dans le sens quotidien, est pratique ce qui convient aux intérêts immédiats, quand bien même se réduiraient-ils aux intérêts personnels les plus égoïstes. La pratique ainsi entendue est certainement une réalité, un type d'activité ou de relation où les hommes se meuvent par intérêts personnels en marge de toute évolution historique et sociale. Ce genre de pratique se dissocie de toute réflexion proprement humaine et est le résultat de la séparation entre travail de production et travail d'idéation, entre pratique et théorie (pragmatisme individualiste et utilitarisme hédoniste).

La "connaissance routinière" (qui englobe la familiarisation avec les choses, leur apparence superficielle et la technique de leur manipulation) est créée par la praxis utilitaire de tous les jours, elle en est une forme d'existence et de mouvement. Bref, la connaissance de sens commun est la forme idéologique de l'activité humaine de tous les jours. Cependant, le monde tel qu'il se manifeste à l'homme, dans l'activité et le trafic, au travers de sa praxis fétichisée, n'est pas le monde réel, bien qu'il en ait la "consistance" et l'"efficacité". C'est le "monde de l'apparence"⁶⁸.

En atteignant le niveau philosophique de réflexion, la dialectique scientifique a montré que le concept de pratique a et doit récupérer un autre sens, celui de praxis, c'est-à-dire en tant que concept d'une activité qui, en mettant en relation l'homme avec le monde, définit a) ce que

68 Karel Kosik, op. cit., p. 14.

l'homme est; b) ce que le monde est pour l'homme; c) ce qu'est proprement la connaissance humaine; et d) ce qu'est la pratique comme voie de transformation non seulement du monde, mais aussi des relations et institutions sociales.

Dans ce sens la praxis désigne, dans son acception plus vaste, l'activité transformatrice du monde en tant que monde naturel et social, c'est-à-dire, nature et société.

Détruire le pseudo-concret n'est donc pas déchirer un voile pour découvrir la réalité qu'il dissimulerait et qui existait toute prête et indépendamment de l'activité de l'homme. Le pseudo-concret est l'existence autonome des produits de l'homme et l'abaissement de celui-ci au niveau de la praxis utilitaire. La destruction du pseudo-concret est le procès de création de la réalité concrète, celle-ci étant vue de manière consciente⁶⁹.

Le travail humain constitue une forme d'activité sociale où l'on retrouve de façon exemplaire les éléments de la pratique proprement humaine. C'est une relation entre l'homme et la nature à travers laquelle l'être humain transforme la matière offerte par la nature à l'aide d'instruments ou moyens matériels pour faire surgir ainsi un objet ou produit qui n'est plus la matière donnée, mais la matière produite ou créée, c'est-à-dire inexistante de soi en marge du processus de travail. Mais cette activité matérielle, objective, et ces instruments et conditions matérielles de sa production, ne suffisent pas à caractériser le travail en tant

⁶⁹ Idem, ibid., p. 17.

que travail proprement humain. Son produit est un produit voulu, projeté, c'est-à-dire que sa production se fait conformément à un projet ou but designé par l'homme.

Déjà sous cette forme exemplaire de pratique, l'on voit qu'il ne s'agit pas d'une activité purement extérieure, mais qu'il y a une intervention de la conscience: l'on y trouve, dès le début et tout au long du processus, des idées ou projets idéels et une connaissance du but que l'on doit réaliser, de la matière que l'on veut transformer et des moyens que l'on utilise. C'est-à-dire, il y a un élément idéel, conscient ou théorique et, par conséquent, le processus pratique ne peut se réduire à son aspect purement matériel, objectif, extérieur.

C'est pourquoi le concept de pratique, comme activité transformatrice du monde, comme praxis, implique nécessairement le problème de son rapport dialectique avec la théorie, puisque sans cette dernière l'on ne peut, à la rigueur, parler de pratique humaine (indissolubilité de la pratique et de la théorie).

Se situer, donc, du point de vue de la pratique, signifie considérer le monde non seulement comme objet qu'il faut contempler, mais transformer. Cela signifie aussi considérer l'homme comme un être qui par son activité pratique en transformant le monde se transforme lui-même, transforme le monde social dans lequel il vit. Cela signifie, enfin,

considérer que les problèmes de la connaissance doivent être nécessairement abordés en relation avec cette activité pratique de transformation.

Trois éléments essentiels sont nécessairement présents dans toute activité transformatrice: le sujet, l'objet et la relation sujet-objet.

Considérée du point de vue du sujet, la prise de décision nous apparaissait plus haut comme développement de la contradiction entre nécessité et liberté (dimension épistémologique de la prise de décision); considérée du point de vue de l'objet, elle nous apparaissait comme développement de la contradiction entre possibilité et réalité (dimension ontologique de la prise de décision).

Mais l'essence de la prise de décision n'apparaît dans sa totalité que dans la rencontre du sujet de l'objet, c'est-à-dire en tant qu'introjction de la réalité et projection du sujet dans celle-ci (ce qui est et ce qui doit être).

L'homme se trouve, dans une situation⁷⁰ et avec une attitude vis-à-vis cette situation. Il s'agit ici d'un

70 Tout événement, dans la mesure où il est de nature dialectique, est un processus qui s'insère dans le réel. Mais l'expression "dans le réel" est ambiguë et doit être substituée par cette autre: tout événement est un processus de la réalité. Cela signifie que le processus qui y a lieu ne se sépare en aucun instant d'elle. C'est la réalité objective elle-même, qui se développe sous forme de processus. Cette considération est indispensable si l'on veut rendre

rapport modal dialectique et non formel. C'est là un élément essentiel lorsque l'on traite de la décision, de la conduite comme expression possible de la liberté. En effet, la façon avec laquelle l'homme s'insère dans une situation donnée est le critère profond qui détermine la qualité normative et éthique de la décision.

Comme le fait remarquer Mihailo Markovic,

Puesto que el hombre vive en un universo en el cual coexisten el orden y el azar, está en condiciones de comportarse libremente en la medida en que a) se vuelva consciente de las dos clases de factores determinantes: las factores de tipo externo (condiciones objetivas, leyes naturales y sociales), y las factores determinantes de tipo interno (rasgos de carácter, intereses, convicciones) que limitan sus posibilidades de elección y de acción, y en que b) esté dispuesto a adoptar una posición crítica, a resistir la presión externa e interna, y a tomar las decisiones que más de acuerdo estén con sus convicciones y su propia escala de valores⁷¹.

compte du fait que le monde est une totalité unique, et que c'est lui qui, grâce à la dialecticité des éléments qui le composent, est en changement et en mouvement constants (unus mundus movens). Les différents moments se définissent comme "situation". Le processus à travers lequel le changement de la réalité se rend visible s'exprime dans la succession des situations. Parmi les objets du monde l'homme est le seul, par sa nature, à posséder les qualités de sujet ayant conscience de soi. Il y a déjà plusieurs années, José Ortega y Gasset, éminent philosophe espagnol, développait ce point sous le thème de "l'homme et ses circonstances". Tout en montrant l'importance des liens que doit conserver la raison avec la vie (Razón vital) Ortega y Gasset s'oriente vers une position historiciste et vitaliste se rapprochant plus à la phénoménologie qu'à la dialectique scientifique. L'on peut consulter ses volumes The Modern Theme, New York, Harper and Row, 1961; The Revolt of the Masses, New York, Norton, 1960; History as a System, New York, Norton, 1962; Man and Crisis, New York, Norton, 1962.

71 Mihailo Markovic, op. cit., p. 49.

Autrement dit, toute décision est prise à partir d'une conception du monde (Weltanschauung), c'est-à-dire, à partir du système intégral des points de vue sur le monde (nature, société et pensée) qui exerce une influence sur l'activité humaine⁷². En tant que telle la connaissance en général n'est pas encore conception du monde. Les connaissances ne peuvent se transformer en conceptions du monde que lorsqu'elles s'incarnent en des convictions, en des actes, en activité pratique.

Estar convencido no significa "tener la impresión", "creer", "sentir", u otras cosas semejantes. Estar convencido quiere decir tener razones cuya veracidad es indudable para el sujeto dado⁷³.

Dans la prise de décision la connaissance atteint le niveau de l'idée, c'est-à-dire cette forme supérieure de la cognition du monde extérieur qui non seulement reflète l'objet mais qui s'oriente vers sa transformation. L'homme élabore initialement dans l'idée l'objet dont il a besoin et ensuite, en correspondance avec elle, il le crée dans la réalité.

72 Nous avons vu plus haut que ces points de vue divers se forment dans l'individu tout au long de son activité pratique, du processus d'assimilation de l'expérience humaine accumulée. Tous les hommes possèdent une conception du monde, mais chez certains elle se forme de façon a-critique et en d'autres consciemment. Le caractère de la conception du monde est déterminé en dernière instance par le niveau du développement social, par le rôle qui y est joué par la science et l'éducation.

73 Mihailo Markovic, op. cit., p. 160.

Dans l'idée sont confondus deux moments: l'objet idéal créé par la théorie et le plan de sa réalisation, et c'est ce qui caractérise l'idée en tant que forme de connaissance. C'est pourquoi afin de s'affirmer dans le monde, la connaissance doit devenir idée⁷⁴.

L'objet s'élève ainsi au niveau des buts et des aspirations du sujet et l'image vraie et objective devient nécessité interne, ce qu'il doit apporter au monde par son activité pratique. En même temps, les buts et les aspirations de l'homme acquièrent, dans l'idée, un caractère objectif; non seulement ils ne sont pas étrangers au monde concret, mais à force d'être vrais, au moyen de l'activité pratique concrète, ils deviennent réalité objective.

L'idée, en concevant l'objet ou processus, le considère dans son développement et dans ses liens universels avec les autres objets ou processus. Cela permet de connaître l'objet ou processus non seulement tel qu'il est, mais encore tel qu'il peut être dans son évolution ultérieure; de savoir ce que l'on peut en faire objectivement. La connaissance peut reconstituer non seulement l'objet réel, mais aussi l'objet idéal qui peut se transformer en objet réel par suite de l'activité pratique ou praxis.

Dans toute idée, en plus de l'objet existant, se reflète l'objet devant être, c'est pourquoi, d'une part, elle

74 P. Kopnine, op. cit., p. 474.

est identique à l'objet et, d'autre part, elle ne le recouvre pas. Pour que l'idée ait une signification pratique et puisse être réalisée elle doit nécessairement contenir ces deux moments. Si elle ne donne pas un reflet vrai et objectif de l'objet tel qu'il est, l'activité pratique sera vaine. Si l'on prive l'idée de tout principe créateur exprimé dans l'aspiration à créer l'image de l'objet idéal futur, cette activité sera stérile. L'idée montre au sujet les imperfections de l'objet et ainsi justifie le besoin de le modifier, transformer ou dépasser.

Toute conception du monde implique donc une vision du monde tel qu'il est mais aussi tel qu'il devrait être. Aux dimensions ontologique et épistémologique il faut, par conséquent, ajouter la dimension axiologique.

La réalité concrète offre à chaque moment donné des possibilités potentiellement infinies. Cependant, à tout moment, dans la situation donnée, l'homme doit accomplir un acte parfaitement déterminé et fini qui lui permettra de transformer cette situation ou s'y adapter. Par conséquent, dans toutes les conditions, il a à opérer le choix d'une activité parfaitement déterminée et finie excluant toutes les autres possibilités en puissance.

C'est sur la base d'une hiérarchie des valeurs que le choix en vient à être déterminé: l'activité humaine dirigée vers un but a toujours une dimension axiologique;

c'est-à-dire, elle implique une considération et une affirmation des valeurs.

Comme le rappelle Mihailo Markovic, le concept de valeur constitue une catégorie fondamentale de toute philosophie.

El concepto de valor es una de las categorías filosóficas fundamentales. No solo porque los términos de valor "bueno", "bello", "progresivo", "justo", son conceptos fundamentales de la ética, la estética, las ciencias políticas y el derecho, sino porque aun en los fundamentos de la lógica y la epistemología encontramos ciertas exigencias valorativas como las de claridad, exactitud, simplicidad, adecuación, objetividad, perfección, elegancia, etc. La verdad misma es un valor cognoscitivo de los enunciados o teorías⁷⁵.

Le problème soulevé dans toute la philosophie relativement aux concepts d'objectivité et de subjectivité n'est pas absent de la question axiologique. Il se pose de la façon suivante: les valeurs sont-elles des entités objectives ou bien sont-elles des produits de la subjectivité? De la réponse à cette question dépendra la position axiologique assumée. L'objectiviste soutiendra que les valeurs sont des entités ayant une existence et une autonomie propres; le subjectiviste, au contraire, affirmera d'une façon

75 Mihailo Markovic, op. cit., p. 51.

ou de l'autre que les valeurs sont le produit du sujet⁷⁶.

Ces deux tendances prennent une position extrême qui consiste, dans le premier cas (objectivisme), dans le dogmatisme qui matérialise la valeur et l'immobilise par une hypostase ontologique selon laquelle elle est donnée dans l'objet indépendamment de la valorisation subjective. Dans le deuxième cas (subjectivisme), l'accent unilatéral mis sur le sujet débouche dans le scepticisme et réduit la valorisation aux circonstances psychologiques dans lesquelles elle s'effectue, rendant ainsi impossible tout point de vue suffisamment défini pour sortir des oscillations circonstancielles du caractère et de la personnalité individuelle.

En dépassant toute forme d'éclectisme (mélange agrégatif et a-critique des doctrines), la position dialectique affirmera que les valeurs ne sont ni objectives ni subjectives dans le sens strict de ces termes.

76 L'axiologie ou théorie des valeurs acquiert une importance toujours croissante dans la philosophie moderne et contemporaine. La philosophie allemande de la première moitié du XXe siècle, a adopté le plus souvent un point de vue gnoséologique et abstrait (v.g., Rickert, Windelband) ou phénoménologique (M. Scheler, N. Hartmann, etc.). Ces orientations ont négligé l'aspect historique concret des valeurs. Les écoles sociologiques française et américaine développent surtout les coordonnées sociales des valeurs (E. Durkheim, E. Bouglé, H. Mauss, G. Gurvitch). A la position subjectiviste se rattachent les diverses formes d'existentialisme et la déontologie anglosaxonne (O. A. Johnson, W. Ross, H. A. Prichard).

Pour l'orientation objectiviste l'on peut voir M. Scheler, Le formalisme éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Paris, Gallimard, 1955.

En effet, pour la dialectique scientifique, les valeurs sont des phénomènes ayant un caractère matériel aussi bien que spirituel capables de satisfaire les besoins d'une personne, d'une classe ou de la société, de servir leurs intérêts et buts.

Alors que l'objectivisme considère les valeurs comme des essences abstraites immuables et séparées de l'homme (métaphysiques), et le subjectivisme nie leur source objective en les faisant dépendre exclusivement des goûts et des états d'âme subjectifs (psychologisme), la position dialectique les examine sous leur forme historique-concrète qui seule permet d'expliquer leur apparition et leur dépérissement. Cela signifie que le problème des valeurs ne saurait être résolu dans la simple perspective axiologique prise isolément.

Les valeurs sont l'expression à la fois du conditionnement et de la liberté humaine; elles contractent toujours une union dialectique avec la nécessité, mais représentent aussi un novum, quelque chose qui s'ajoute aux simples relations de production, aux rapports établis entre l'homme et la nature, entre l'homme et la société.

A force d'agir, d'inventer, de construire, l'homme se dépasse en tant qu'être "subjectif": la conscience humaine ne reflète pas passivement le monde objectif, mais est capable de le modifier. La subjectivité devient ainsi

simultanément limite et dépassement, existence et finalité, nécessité et valeur.

Le besoin d'agir, de se manifester, d'objectiver les tensions, répond à l'état subjectif. Mais dès que ces états d'âme déclenchent une action, c'est le plan objectif des valeurs qui se trouve atteint.

Mais ce passage qualitatif allant du subjectif à l'objectif ne se fait pas d'une façon automatique ni mécanique: l'homme se limitant à agir pour créer "spontanément" les valeurs.

Le monde extérieur oppose, au contraire, de la résistance aux tendances que veut lui imposer l'homme.

Dans l'esprit d'un subjectiviste "se réaliser" revient à dialoguer avec soi-même, à aller jusqu'au bout de ses désirs, de ses ambitions, de ses virtualités, sans égard à rien d'autre. Mais l'accomplissement de soi ou développement multilatéral de la personnalité, se réalise au cours du processus de confrontation dialectique entre le sujet et l'objet, entre l'homme et la société où il vit.

La réalisation de soi est la réalisation des valeurs objectives. C'est là le rapport concret existant entre le général et l'individuel sur le plan axiologique.

La réalisation de soi est le dépassement de la subjectivité impliquant le maintien du subjectif.

Pour ce qui est de la création et de la réalisation de soi, l'homme ne trouve ses normes qu'au sein de la vie sociale, parmi les buts et les normes de la collectivité à laquelle il appartient.

C'est pourquoi l'on peut affirmer que tout échec dans la réalisation des valeurs a pour cause soit le mépris de la réalité objective soit l'appréciation utopiste ou subjectiviste des réalités historiques et sociales. Cependant connaître la réalité et s'intégrer à la vie sociale ne revient pas à accepter passivement tout ce qui est donné. C'est là qu'intervient la catégorie de la valeur qui n'existe pas encore, mais qui est susceptible d'exister.

Les états subjectifs sont, de par leurs origines et leurs tendances, les prémisses de l'objectivation; ils reflètent de façon plus ou moins adéquates ou correctes les exigences sociales concrètes ainsi que l'effort de l'homme qui traduit son dynamisme interne en activité.

La prise de décision ou dialectique de l'objectivation a pour prémisse la situation réelle de l'individu dans la société et démontre l'absurdité d'une opposition métaphysique entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. C'est là encore appliquer la dialectique de l'individuel et du général comme principe fondamental de la praxis: nous comprenons ainsi que le général peut s'incarner dans l'individuel et que les normes et les devoirs sociaux sont

à la fois impératifs et possibles pour chaque individu. On ne nie pas les contradictions entre les intérêts individuels et l'intérêt général, mais on pose la question pratique du dépassement des contradictions.

Du reste, l'histoire prouve que ce sont toujours des "particuliers" qui ont créé "l'intérêt général".

Outre la résistance objective des obstacles opposés à la réalisation des valeurs, il y a une résistance subjective ou intérieure. De même que la source des valeurs se trouve à la fois dans la réalité objective et dans les tendances du sujet à s'intégrer socialement et à répondre aux exigences extérieures, de même le sens et le non-sens, la perfectibilité et l'imperfection dans le monde objectif et dans la subjectivité.

La dialectique scientifique actuelle basée sur les travaux de la biologie et de la neurophysiologie a démontré de manière irréfutable que le système nerveux central est l'instrument de la prise de décision.

A cet égard, l'éminent professeur P. Anokhine, biologiste et neurophysiologue, affirme dans son volume fondamental Biologie et neurophysiologie du réflexe conditionné:

Le sens physiologique de la "décision" dans la formation du comportement consiste donc en trois effets de la plus grande importance:

1. La "décision" est le résultat de la synthèse afférente effectuée par l'organisme sur la base de la motivation dirigeante.

2. La "décision" libère l'organisme des degrés de liberté superflus et favorise ainsi la formation d'un ensemble intégral d'excitations efférentes nécessaires ayant un sens adaptatif pour l'organisme au moment et dans la situation donnés.

3. La "décision" est un moment transitoire après lequel toutes les combinaisons d'excitations acquièrent un caractère exécutif, efférent⁷⁷.

Il est ici évidemment impossible d'entrer dans le détail de la problématique de la recherche dans ce domaine scientifique, il suffira de signaler les points essentiels venant éclairer la nécessité d'une dimension axiologique et fonder son explication.

A la lumière de la neurophysiologie dialectique, il apparaît donc,

a) que la prise de décision prend son point de départ dans l'environnement objectif, c'est-à-dire dans l'existence matérielle de la société;

b) que la personne joue un rôle actif consistant dans la systématisation et évaluation des afférentations (contre le modèle stimulus-réponse basée sur l'interprétation mécaniste de l'arc-réflexe);

c) que les critères de systématisation et d'évaluation ont une origine socio-historique, c'est-à-dire dans la

77 P. Anokhine, op. cit., p. 284-285.

praxis comme interaction créatrice entre l'homme et la nature (Accepteur de l'action; programme d'action; résultats de l'action; paramètres de l'action; afférentation en retour)⁷⁸.

Les schémas élaborés par le professeur Anokhine et que nous reproduisons au Tableau V sont des plus instructifs à cet égard.

Le premier schéma (1) représente l'action qui s'accomplit pour la première fois, c'est-à-dire que, dans le passé, il n'y avait pas de conditions pour la formation de l'accepteur de l'action (appareil destiné à percevoir l'information sur les résultats obtenus et à les comparer avec ceux des paramètres établis lors de l'anticipation ou prédiction).

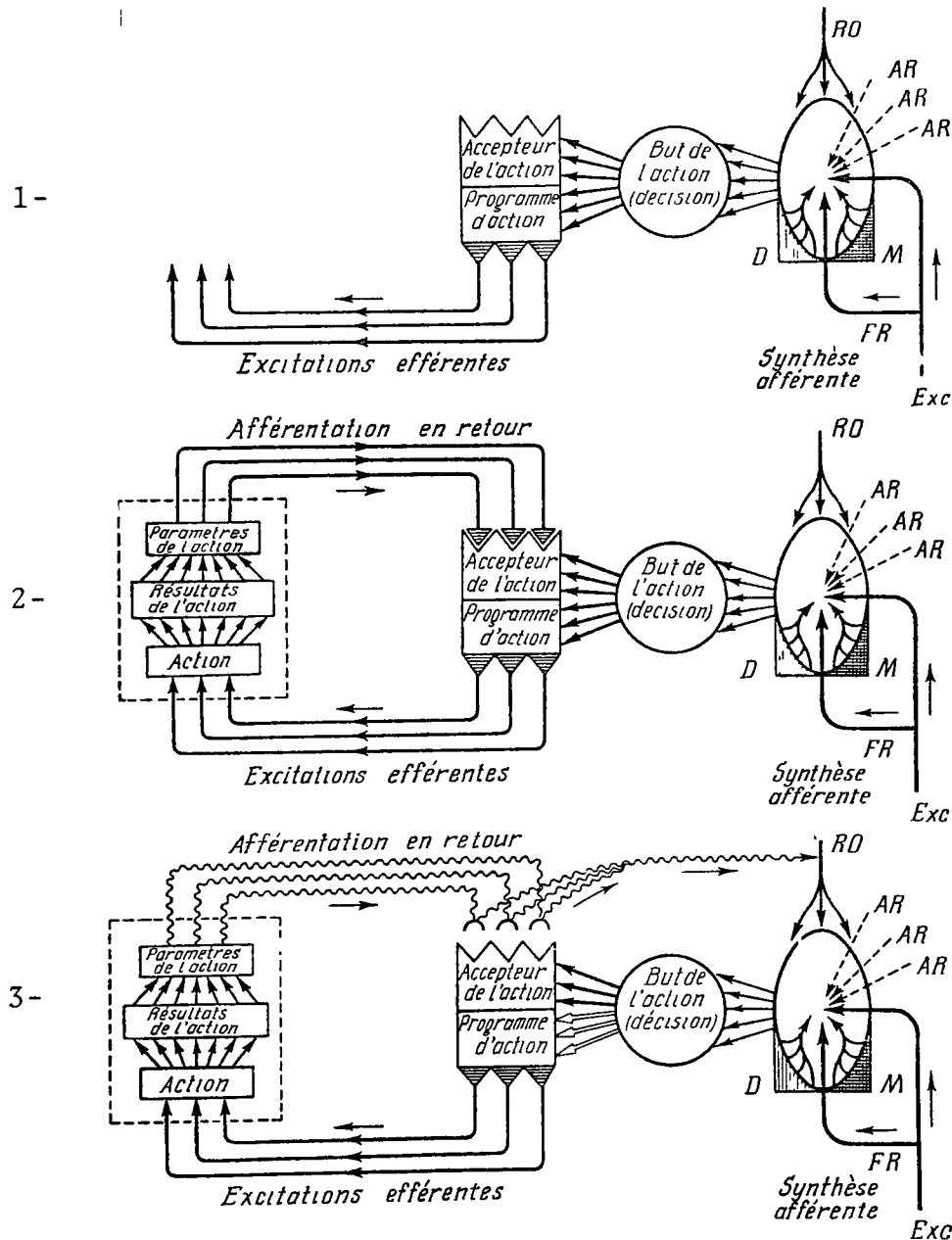
Le deuxième schéma (2) représente l'apparition d'une formation afférente complexe conservant les propriétés des résultats obtenus auparavant. C'est cette formation afférente qui est l'accepteur d'action.

La troisième schéma (3) représente l'appareil complet de la prédiction des résultats, qui peut effectuer la comparaison de ce qui a été prédit, c'est-à-dire de la décision et du but de l'action, avec les résultats réels de l'action donnée.

⁷⁸ Ces points sont développés dans P. Anokhine, op. cit., Ch. VI, p. 237-320.

Tableau V

Architecture de la prise de décision selon P. Anokhine.



Exc - excitation; FR - formation réticulée; AR - afférentation en retour; RO - réaction d'orientation; D - motivation dominante; M - mémoire.

Conjointement à la découverte de la nature du processus d'inhibition comme "arme universelle" servant à résoudre la lutte entre deux systèmes d'excitation⁷⁹, ces données de la biologie et de la neuro-physiologie constituent les bases psycho-physiologiques expérimentales pour une explication adéquate et intégrale de la prise de décision et des valeurs en particulier et viennent confirmer les positions épistémologiques de la philosophie de la praxis et de la psychologie dialectique⁸⁰.

La pensée scientifique tire donc profit des résultats de la praxis, résout les problèmes théoriques fondamentaux des valeurs, ceux touchant leur origine et leur fonction et crée elle-même, en prenant conscience des nécessités du monde actuel, de nouvelles possibilités de réalisation pour l'homme.

Dans leur aspect qualitatif, les réactions effectives acquièrent ainsi un caractère proprement humain, elles entrent en relation avec des objets ou des personnes, et par

79 Voir P. Anokhine, op. cit., surtout p. 351-405; voir aussi S. Diamond, R. Baldwin, F. Diamond, Inhibition and Choice, New York, Harper & Row, 1963.

80 Comme nous l'avons déjà rappelé, la psychologie dialectique a été surtout développée principalement par L. S. Vygotsky, A. N. Leontiev, A. R. Luria, J. L. Rubinstein, Henri Wallon, René Zazzo, et d'autres encore. Pour une excellente exposition du point de vue historique de cette orientation voir John McLeish, Soviet Psychology: History, Theory, Content, London, Methuen, 1975.

conséquent possèdent une finalité. Elles sont intrinsèquement unies à des nécessités qui sont apparues au cours du développement historique de l'humanité et se transforment en sentiments ou capacités de reconnaître les valeurs en dépendance des conditions et des nécessités culturelles et sociales.

a. Les valeurs sont simultanément quelque chose qui est donné et accessible à l'homme, "donné" en tant que qualité virtuelle, susceptible d'être réalisée au prix d'un effort. Les catégories de possibilité et réalité sont ici centrales. Entre les valeurs et la nécessité il n'y a pas de fait une opposition rigide. Tout en possédant un caractère émotif, subjectif, les valeurs ont des bases objectives, sociales et historiques.

b. En découvrant le sens éthique du concept de nécessité, la philosophie de la praxis met en lumière les deux places des valeurs considérées concrètement: le plan de la réalité subjective et le plan de la réalité objective. Elle dépasse ainsi les conceptions bornées du monisme axiologique qui absolutise l'alternative métaphysique et anti-dialectique: valeur-valeur, nécessité-nécessité, toute synthèse étant impossible entre ces termes pris séparément.

c. Loin de n'être que limite, la nécessité est aussi extension. Les valeurs ne surgissent pas d'un monde autre que le réel, elles sont des qualités réelles généralisées

bien qu'elles n'existent qu'en dépendance de certains comportements et états individuels et sociaux de la conscience. En créant les valeurs, l'individu se subordonne à leurs exigences, il ne les crée pas à son gré, mais selon les lois du développement de la société et de la nature.

d. Toute valeur plonge sa double racine dans la nécessité historique et dans la nécessité subjective. Les valeurs, en effet, représentent des qualités ou des attributs réels, humains, déterminés par les relations sociales et les besoins économiques, politiques et spirituels. Certaines de ces qualités réelles deviennent des valeurs suprêmes, tandis que d'autres se transforment en valeurs secondaires, selon les exigences de l'évolution de la pratique sociale (hiérarchisation des valeurs).

Le sujet se réalise lorsqu'il dépasse la subjectivité et la manière dont se déroule ce processus dialectique varie selon le déterminisme historique sur lequel il se fonde.

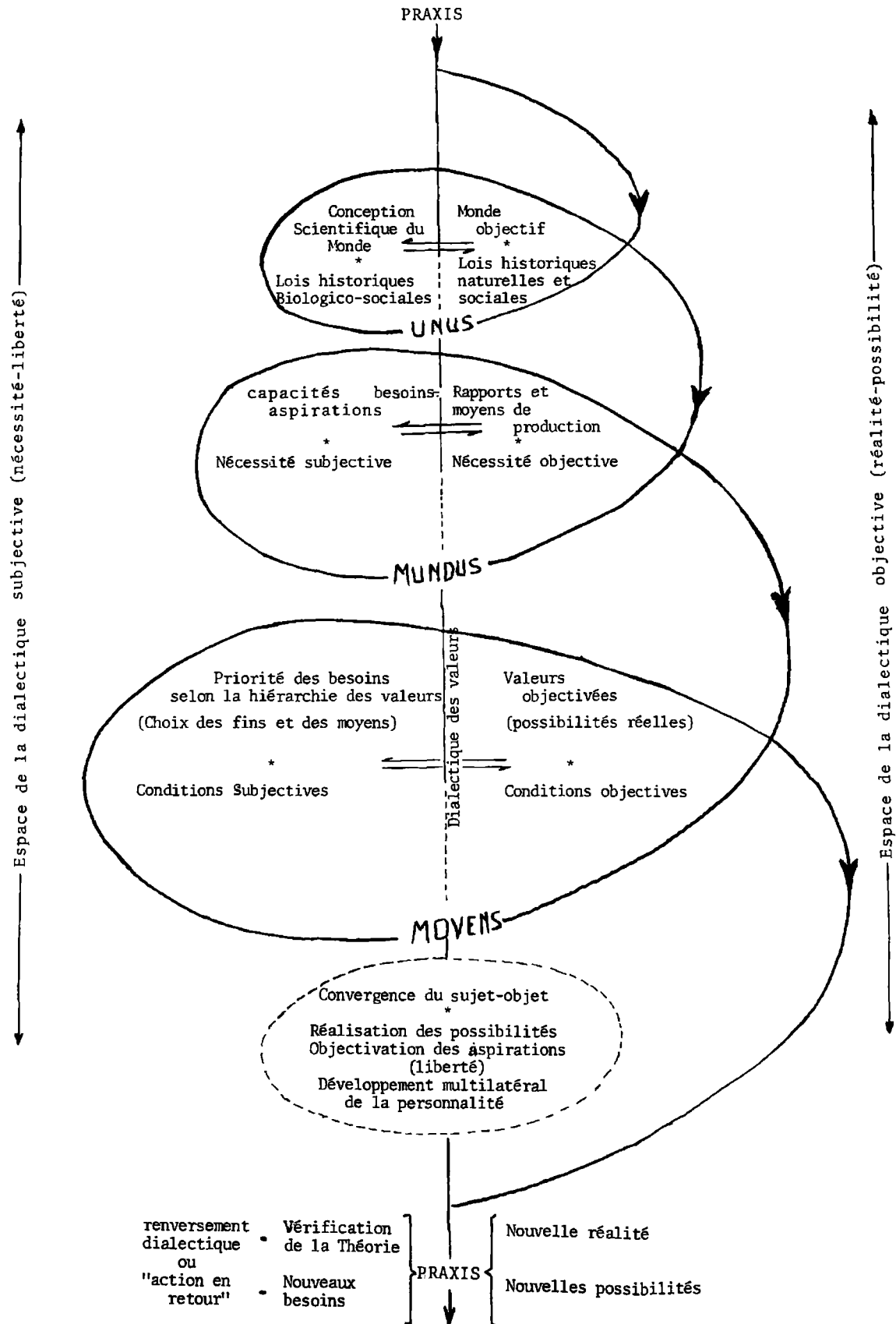
Ainsi la philosophie de la praxis nous permet de rendre compte de la prise de décision en tant que totalité et dans sa qualité typiquement humaine, c'est-à-dire comme activité consciente dirigée vers un but selon les lois de développement du monde objectif.

En s'appuyant sur les fondements épistémologiques de la dialectique scientifique l'homme peut guider son activité théorique et s'enrichir d'un savoir authentique sur la

prise de décision dans sa triple dimension (ontologique, épistémologique et axiologique) pour aboutir à une praxis véritablement humaine, c'est-à-dire par laquelle il devient maître de son propre développement par une transformation efficace et conséquente du monde et de soi-même.

Tableau VI

Diagramme de la Dialectique de la Prise de Decision



CONCLUSIONS

Une constatation générale s'impose à ce point: n'ayant pas su ni voulu reconnaître les contradictions objectives suivant lesquelles se développe toute réalité, le néo-positivisme dans sa version nord-américaine et la phénoménologie se trouvent dans l'obligation d'introduire des contradictions logiques pour sauvegarder l'apparence d'une cohérence de la pratique arbitraire (néo-positivisme) ou de la théorie (phénoménologie).

Dans un cas comme dans l'autre, au nom d'une science prétendûment asceptisée de toute idéologie l'on aboutit, en dernière analyse, à une déformation de la réalité concrète, à une métamorphose et extrapolation des contradictions réelles en contradictions exclusivement psychologiques.

Dans la première partie (Chapitre I et sections correspondantes) on a montré qu'à l'abri de l'"objectivité" positiviste, les auteurs nord-américains analysés soutiennent qu'un savant ne peut que "constater" les faits, sans avoir le droit de se prononcer sur leur interprétation et évaluation. Pour pouvoir justifier cette coupure des "droits de l'homme de science", le pragmatisme néo-positiviste se voit obligé à recourir au triple réductionnisme ontologique, épistémologique et axiologique, aboutissant ainsi au subjectivisme et à l'arbitrariété dans les prises de décision.

Dans ce contexte les auteurs analysés en arrivent à annuler tant l'objet que le sujet et aboutissent à des "prises de décision" qui ne sont ni logiques ni décisives tant en théorie qu'en pratique.

Dans la deuxième partie (Chapitre II et sections correspondantes) on a montré, à travers l'étude paradigmatique de Paul Ricoeur, que la phénoménologie en général, et Ricoeur en particulier, ayant opté pour le Cogito idéaliste, rencontre des difficultés insurmontables devant le réel concret et les transforme en des problèmes formels de méthode.

Dans son effort de redécouverte du sujet elle perd, épistémologiquement, l'objet.

En absolutisant la conscience, la phénoménologie aboutit à des décisions qui doivent être prises "dans le monde" mais qui prennent leurs bases "hors du monde", et tombe ainsi dans une position paradoxale où l'homme se découvrant étranger au monde concret trouverait, par une prise de décision fondamentale, sa liberté dans une aliénation totale.

Tant dans le cas des néo-positivistes nord-américains analysés, que dans le cas de la phénoménologie, le manque de perspective historique véritable et critique de la réalité sociale est apparu évident dans cette thèse.

Dans la troisième partie (Chapitre III et sections correspondantes) on a montré comment la philosophie de la praxis dépasse les approches néo-positiviste, pragmatiste,

et phénoménologique et résout dans son intégralité le problème de la prise de décision.

A cet égard elle apporte sa solution aux aspects fondamentaux suivants: 1) Récupération ontologique, épistémologique et axiologique du sujet et de l'objet.

2) Reconstruction du monde et de son histoire (unus mundus movens).

3) Affirmation des lois objectives régissant tant l'objet que le sujet et orientation méthodologique adéquate dans leur découverte.

En incorporant les connaissances scientifiques élaborées par les diverses disciplines, la neurophysiologie et la psychologie dialectique en particulier, la philosophie de la praxis dépasse à la fois le volontarisme et la fatalisme dans la prise de décision.

Cette dernière est apparue sous son essence véritable, c'est-à-dire comme effort théorique et pratique de réalisations et dépassements successifs des possibilités offertes par le monde objectif et du développement multilatéral de la personnalité.

Du point de vue ontologique, la prise de décision se fonde sur l'existence d'alternatives réelles et l'absence de coercition pour une seule d'entre elles.

Du point de vue épistémologique, elle se fonde sur la connaissance objective de la situation dans laquelle elle

est prise.

Du point de vue axiologique, la prise de décision se fonde sur l'auto-conscience critique des valeurs sociales qui répondent à des nécessités authentiques individuelles et collectives.

La dialectique scientifique accomplit, donc, une analyse et une synthèse de la prise de décision là où le néo-positivisme fait une analyse sans synthèse et la phénoménologie une synthèse prématurée, c'est-à-dire celle d'un sujet purement théorique et d'un objet pratiquement inconnu.

Appliquée au domaine de l'administration éducationnelle la philosophie de la praxis offre les fondements pour le dépassement de la bureaucratie laquelle représente le volontarisme lorsqu'elle parle du futur et le déterminisme lorsqu'elle parle du passé. La pensée dialectique ouvre ainsi la voie à l'autogestion véritable.

Dans le cadre général de l'éducation la philosophie de la praxis clarifie le sens authentique des valeurs vers une formation intégrale de l'être humain, active et positive, épurée et de l'idéalisme et de l'utilitarisme pédagogique.

Ces conclusions ne peuvent s'atteindre et se réaliser qu'à la lumière d'une authentique philosophie de la praxis.

Dans ce contexte l'on peut se rappeler, en évitant toute exagération historiciste, les paroles d'un logicien du

XIII^e siècle presque oublié et auteur du premier traité médiéval de psychologie lorsque, courageusement, il affirmait que la dialectique était:

Ars artium et scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens.

(Petrus Hispanus, Summulae logicae,
I, ii (1016-2-3), c. 1215-1277.)

BIBLIOGRAPHIE CONSULTEE

Abbagnano, Nicola, Dizionario di Filosofia, Torino, Unione tipografico-editrice Torinese, 1968, 908 p.

Althusser, L., Lire la Capital I et II, idem, "Freud et Lacan", dans La Nouvelle Critique, nos 161-162, livraison de décembre 1964.

Ambartsoumian, S. A., "La méthode en cosmogonie", dans Recherches Internationales, livraison d'octobre 1959, p. 19-42.

Anokhine, P. Biologie et neurophysiologie du réflexe conditionné, Moscou, Editions MIR, 1975, 651 p.

Argyris, Chris, Personality and Organization, New York, Harper, 1957.

Aron, R., World Technology and Human Destiny, New York, Wiley, 1963.

Astrada, Carlos, Dialéctica y positivismo lógico, Tucumán, Universidad Nacional di Tucumán, 1961.

Barnard, Chester, Governmental and Private Telegraph and Telephone Utilities: An Analysis, New York, American Telephone and Telegraph Company, Commercial Engineers' Office, 1914.

-----, The Functions of the Executive, Cambridge, Harvard University Press, 1938.

----- "Comments on the Job of the Executive", dans Harvard Business Review, vol. 18, 1939-1940, p. 295-308.

----- Organization and Management: Selected Papers, Cambridge, Harvard University Press, 1948.

-----, "A National Science Policy", dans Scientific American, vol. 197, livraison de novembre 1957, p. 45-49.

-----, Elementary Conditions of Business Morals, Berkeley, The Regents of the University of California, 1958.

Bavelas, A., "Some Problems of Organizational Change", dans The Journal of Social Issues, vol. 4, no 3, 1948, p. 48-52.

Beach, D. S., Personnel: The Management of People at Work, New York, MacMillan, 2ème ed., 1970 (1968), 844 p.

Beer, Stafford, Cybernetics and Management, London.

Bell, D., The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York, The Free Press, 1960.

Bernal, J. D., Science in History, London, Penguin Books, 1954, 4 vls.

Bloch, E., Subjekt-Objekt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, 524 p.

Boulding, K. E., "General Systems Theory, The Skeleton of a Science", dans Management Science, vol. 2, no 8, livraison d'août, 1956.

Bourgeois, P., Extension of Ricoeur's Hermeneutic, The Hague, Martinus, NIJHOFF, 1975, 152 p.

Bruno, Giordano, Spaccio della bestia trionfante, Milano, Marzorati, 1970, 197 p.

Bruno, Miguel, La esencia del valor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, 175 p.

Bursk, E.C., Human Relations for Management, the Newer Perspective, New York, Free Press, 1956.

Calò, G., Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo, Palermo, Sandron, 1907.

Cassirer, E., Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1963, xiv-191 p.

Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Enciclopedia Filosofica, Firenze, G. C. Sansoni, Editore, 1967, 6 vols.

Churchman, C. West, Prediction and Optimal Decision: Philosophical Issues of a Science of Values, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1961.

Coch, L. and J. French, "Overcoming Resistance to Change", dans Human Relations, vol. 1, no 4, livraison d'août 1948, p. 512-533.

Cornforth, M., Science Versus Idealism. In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1955.

Cyert, R. M. Dill et J. G. March, A Behavioral Theory of the Firm, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963.

Dandieu, H., La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques, Paris, P.U.F., 1950.

Davis, K. and W. Scott (éds), Readings in Human Relations, New York, McGraw-Hill, 1958.

Didier, J., Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1975, 315 p.

Donnelly, D., The Basic Theoretical Contribution of Chester I. Barnard to Contemporary Administrative Thought, Thèse de Doctorat en Education, présentée à la Graduate School of the University of Massachusetts, 1966.

Dunwell, R. R., An Evaluation of Barnard's Statement of Administrative Theory Using Thompson's Criteria, Thèse de Doctorat en Education, présentée à la Graduate School of the University of Kansas, 1961.

Esbrouck, M., Herméneutique, structuralisme et exégèse, Paris, Desclée, 1968, 199 p.

Földesi, Tamás, The Problem of Free Will, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966, 228 p.

Forrester, Joy W., Industrial Dynamics, Ill., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1961.

Foulquié, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, en collaboration avec Raymond Saint-Jean, Paris, P.U.F., 1962, 776 p.

-----, La dialectique, Paris, P.U.F., 1969, 125 p.

Friedland, E. I., The Study of Decisions, Thèse de Ph.D. en Sciences Politiques, présentée à l'University of California, 1968.

Gore, William J., Administrative Decision-Making, New York, Wiley, 1964, 187 p.

Golaszewska, M., "Dialectique des valeurs", dans La Dialectique, Actes du XIVe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue Française, P.U.F., 1969, p. 226-231.

Gramsci, A., Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno, Milano, Giulio Einaudi, editore, 1949.

Gramsci dans le texte, recueil réalisé sous la direction de F. Ricci en collaboration avec J. Bramant, Paris, Editions Sociales, 1975.

Guest, R., The Impact of Changing Technology of Human Relations, Michigan.

-----, The Emerging Environment of Industrial Relations, Michigan, 1957.

Gulick, L. et Lyndall Urwick, Papers on the Science of Administration, New York, Institute of Public Administration, 1937.

Habermas, J., Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, 2 vls.

-----, Connaissance et intérêt, Paris, Ed. Gallimard, 1976, 373 p.

Havemann, Robert, Dialettica senza dogma, Torino, G. Einaudi, 1965, 229 p.

Hayakawa, S. E., Language in Thought and Action, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 3e édition, 1972.

Hegel, G. W. F., Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Osswald (Winter), Heidelberg, 1830.

Herbenick, R. M., C. S. Pierce and Contemporary Theories of the Systems Concept and Systems Approach to Problem-Solving and Decision-Making: Introductory Essay on Systems Theory in Philosophical Analysis, Thèse de Doctorat en Philosophie, présentée à la Graduate School of Georgetown University, 1968.

Herrera, Antonio Linares, Elementos para una crítica de la filosofía de los valores, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, 189 p.

Hill, H., Explorations in Administrative Decision-Making, Thèse présentée à la Faculté de l'Ecole d'Administration Publique à l'Université de Southern California, 1964.

Holt, B., The Concept of Consciousness, London, Allen & Unwin, 1911.

Horowitz, Ira, Decision Making and the Theory of the Firm, New York, Rinehart and Winston, 1970.

Hough, Louis, Modern Research for Administrative Decisions, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970.

Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. par E. Gerrer, dans Les Etudes philosophiques, no 4, 1949.

Ihde, Don, Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur, Evanston, Northwestern University Press, 1971, xx-190 p.

Kedrov, Boniface, Dialectique, logique, gnoséologie: leur unité, Moscou, Editions du progrès, 1970, 400 p.

Kemp, Peter, Theorie de l'engagement, I. Pathétique de l'engagement, Paris, Editions du Seuil, 1973, 313 p.

-----, Théorie de l'engagement, II. Poétique de l'engagement, Paris, Editions du Seuil, 1973, 183 p.

Kepner, Charles H. and Benjamin B. Tregoe, The Rational Manager: A Systematic Approach to Problem Solving and Decision Making, New York, McGraw-Hill, 1965, 252 p.

Kernig, C. D. (ed.), Marxismo y Democracia. Enciclopedia de Comptos básicos. Filosofía, (version espagnole de Sowietssystem und Demokratische Gesellschaft. Philosophie, Frankfurt, Herder, 1973), Madrid, Ediciones Rioduero, 1975, 5 vols.

Kirby, I. T., An Approach to Decision-Making, Thèse de Doctorat en Education au Graduate College of the University of Illinois, 1965.

Kirby, W., An Application of Decision Theory to Education, Thèse de Doctorat en Philosophie, présentée à la Faculty of Graduate School, University of Maryland, 1968.

Kopnine, Pavel, Dialectique, Logique, Science, Moscou, Editions du Progrès, 1965, 499 p.

Kosik, K., La dialectique du concret, trad. de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, François Maspero, 1970, 170 p.

Kosok, Michael, "The dialectical matrix: towards phenomenology as a science", dans Telos, no 5, livraison du printemps 1970, p. 115-159.

Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, xii-210 p.

Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1972, 1323 p.

Leavitt, H. J., Managerial Psychology, Chicago, University of Chicago Press, 1972, 366 p.

Lecourt, D., Une crise et son enjeu, Paris, François Maspero, 1973.

Lefebvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Paris, Editions Anthropos, 1969, 291 p.

----- et N. Guterman, ¿Qué es la dialéctica?, Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1975, 155 p.

Leontiev, A. N., "The development of voluntary attention in the child", dans Journal of Genetic Psychology, vol. 40, 1930, p. 52-83.

-----, Le développement du psychisme, Paris, Editions Sociales, 1976.

Lértora, Adolfo C., Estructura del hombre, Buenos Aires, Sílabas, 1974, 257 p.

Lewin, Kurt, "Frontiers in Group Dynamics", dans Human Relations, vol. 1, no 2, livraison de novembre 1947, p. 143-154.

Likert, R., New Patterns of Management, New York, McGraw-Hill, 1961.

Lipset, S. M., Political Man. The Social Bases of Politics, New York, Doubleday, 1960, 422 p.

Litterer, Joseph A. (éd.), Organizations: Structure and Behavior, New York, Wiley, 1963, 415 p.

Lonergan, Bernard J. F., Insight. A Study of Human Understanding, New York, Philosophical Library, 1957, xxx-748 p.

Luce, R. D. et H. Raiffa, Games and Decisions, New York, Wiley, 1957, xix-501 p.

Lukács, G., History and Class Consciousness, trad. par Rodney Livingstone, Cambridge, Massachussets, The MIT Press, 1971, xxxix-353 p.

Luria, A. R., "The problem of the cultural behavior of the child", dans Journal of Genetic Psychology, vol. 39, 1929, p. 493-505.

Machiavelli, Niccoló, Opere, édition d'Antonio Panello, Roma, Rizzoli Editore, 1938.

Maritain, Jacques, Distinguer pour unir ou les degrés du Savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 8ème édition, 1963, xxii-920 p.

Markovic, Mihailo, Dialéctica de la praxis, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, 163 p.

Maslow, A., Motivation and Personality, New York, Harper and Bros., 1954.

Mayo, E., The Social Problems of an Industrial Civilization, Division of Research, Graduate School of Business Administration, Harvard University Press, 1945.

-----, The Human Problems of an Industrial Civilization, New York, Viking Press, 6e éd., 1968 (c1935), 187 p.

McGregor, D. M., The Human Side of Enterprise, New York, McGraw-Hill, 1960, 204 p.

Merani, Alberto L., De la praxis a la razón, Barcelona, Grijalbo, 1975, 170 p.

Merleau-Ponty, Maurice, Phénoménologie de la Perception, Paris, Editions Gallimard, 1945, 526 p.

-----, Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955, 314 p.

-----, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, 360 p.

-----, Résumés de Cours, Paris, Gallimard, 1968.

Miller, J. R., Professional Decision-Making, New York, Praeger Publishers, 1970.

Mounin, G., Machiavel, Paris, Editions du Seuil, 1958, 239 p.

Mondolfo, Roldolfo, Saggi per la storia della morale utilitaria, La morale di T. Hobbes, Padora, Drucker, 1903-1904.

-----, Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, Torino, Giulio Einaudi, Editore, 1968, 413 p.

Mora, José Ferrater, Diccionario de filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 5e éd., 1969, 2 vols.

Moreno, J. L., Sociometry. Experimental Method and the Science of Society, New York, Beacon House, 1951.

Moskvichov, L. N., The End of Ideology Theory: Illusions and Reality, Moscou, Progress Publishers, 1974.

Muñoz, J. A. A., La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty, Madrid, Fragua, 1975, 214 p.

Newell, Allen and H. Simon, "Heuristic Problem Solving", dans Operations Research, vol. 6, livraison de janvier-février, 1958, p. 1-10.

Newmann, John Von and Oskar Morgenstern, The Theory of Games and Economic Behavior, Princeton, Princeton University Press, 1944.

Oesterle, John A., "The Problem of Meaning", dans The Thomist, vol. 6, no 2, livraison de juillet 1943, p. 180-229.

-----, "Another Approach to the Problem of Meaning", ibid., vol. 7, no 2, livraison de juillet 1944, p. 233-263.

Oparin, A. I., The Origin of Life, New York, Dover, 1953, xv-264 p.

Paci, Enzo, Funzioni della scienza e significato dell' uomo, Milano, Il Saggiatore, 1963, 470 p.

-----, "Towards a New Phenomenology", dans Telos, no 9, livraison d'été 1971, p. 3-31.

Packard, V., The Hidden Persuaders, New York, McKay, 1957, 275 p.

Parsons, Talcott, The Social System, New York, The Free Press, 1951, xviii-554 p.

Paik, C. M., Quantitative Methods for Managerial Decisions, New York, McGraw-Hill, 1973, 403 p.

Pfänder, A. Fenomenología de la voluntad, trad. par Manuel G. Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1931, 230 p.

Piat, C., La liberté. I. Historique du problème au XIXe siècle; II. Le problème, Paris, Lethiellieux, 1894-1895.

Piccone, Paul, "Phenomenological Marxism", dans Telos, no 9, livraison d'été 1971, p. 3-31.

Pino, Carlos Castillo del, Dialéctica de la persona. Dialéctica de la situación, Barcelona, Ediciones Península, 1972, 224 p.

Plebe, Armando, Dizionario di Filosofia, Padora, Editrice R.A.D.A.R., 1969, 604 p.

Politzer, G., "La crise de la psychologie contemporaine", dans Revue de Psychologie concrète, no 1 et 2, livraison de février et de juillet 1929.

-----, Eléments de Philosophie, Paris, Editions Sociales, 332 p.

Ponce, Aníbal, Obras, compilación y prólogo de Juan Marinello, La Habana, Casa de las Américas, 1975, 530 p.

Quelquejeu, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel, Paris, Editions du Seuil, 1972, 340 p.

Rasmussen, David N., Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology; A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur, The Hague, Mouton de Gruyter, 1975, 152 p.

Ravetz, J. R., Scientific Knowledge and its Problems, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Ricci, F. (ed.), Gramsci dans le texte, Paris, Editions Sociales, 1975, 725 p.

Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Paris, Editions du Seuil, 1969, 565 p.

-----, De l'interprétation; essai sur Freud, Paris, Ed. du Seuil, 1965, 535 p.

-----, "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté", dans Problèmes actuels de la phénoménologie, édité par H. L. Van Breda, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

-----, "Philosophy of Will and Action", in The Second Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1967, p. 7-33.

-----, "The Unity of the Voluntary and the Involuntary as a Limiting Idea", dans Readings in Existential Phenomenology, édité par N. Lawrence and D. O'Connor, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967, p. 93-112.

-----, Husserl: an Analysis of his Phenomenology, traduit par E. G. Ballard and Lester E. Fuebue, Evanston, Northwestern University Press, 1967, xxii-238 p.

-----, Philosophie de la volonté. t. 1, Le volontaire et l'involontaire; t. 2, Finitude et culpabilité. L'homme faillible; t. 3, Finitude et culpabilité. La symbolique du mal, Paris, Aubier Montaigne, 1967 et 1968.

-----, Sens et existence, en hommage à P. Ricoeur, recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison, Paris, Seuil, 1975, 217 p.

-----, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Éditions du Temps présent, 1947, 455 p.

-----, "Phenomenology and Hermeneutics", in Noûs, vol. 9, no 1, livraison de mars 1975, p. 85-102.

Ritter Joachim et al., Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel/Stuttgart, Schuade & Co. Verlag, 1971, 3 vols.

Roethlisberger, F. et W. Dickson, Management and the Worker, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1939, xxiv-625 p.

Rose, A., Sociology. The Study of Human Relations, New York, Norton, 1956.

Rosso, Corrado, Figure e dottrine della filosofia dei valori, Napoli, Guida Editore, 1973, 409 p.

Rostow, W. W., The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto, Cambridge, Harvard University Press, 1960, 185 p.

Rubinstein, J. L., El ser y la conciencia, La Habana, Editora Universitaria, 1965, 432 p.

Ruda, O. Jorge, "Cibernética y mecanización del pensar", in Comunicación Audiovisual y Tecnología Educativa, vol. 1, no 5, 1970, p. 27-39.

-----, Dialectique de la personnalité, Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1973, xv-76 p.

-----, "Epistemología del condicionamiento operante de B. F. Skinner", in Perspectivas Pedagógicas, vol. 8, no 31, 1973, p. 389-406.

-----, "Le réel et le concret, être et exister dans la Psychologie", dans Convergence, Journal de la Faculté de Psychologie, Université d'Ottawa, livraison d'avril 1974, p. 4-5.

-----, Lexique Philosophique-Scientifique, Ottawa, Université d'Ottawa, 1977, ix-174 p.

Russell, B., The Analysis of Mind, London, G. Allen & Unwin; New York, Humanities Press, 1921, 310 p.

Sandor, Paul, Histoire de la dialectique, Paris, Les éditions Nagel, 1947, 253 p.

Sartre, J.-P., Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, 1960, 755 p.

Schaefer, J., A General Theory of Organizational Decision-Making, Thèse de Doctorat en Education, présentée à la Faculty of the Graduate School of Marquette University, 1971, 248 p.

Schaff, Adam, Introduction à la sémantique, trad. du polonais par Georges Lisouski, Paris, Editions Dutheghos, 1969, 334 p.

Shils, E., "The End of Ideology?", dans Encounter, livraison de novembre 1955, vol. 5, no 5, p. 127-152.

Simon, Herbert A., Models of Man, New York, Wiley, 1957, xiv-279 p.

-----, "A General Problem Solving Program for a Computer", dans Computers and Automation, vol. 8, livraison de juillet, 1959, p. 10-17.

-----, The New Science of Management Decision, New York, Harper and Row, 1960, xii-50 p.

-----, G. W. Smithburg et V. A. Thompson, Public Administration, New York, Knopf, 1950.

----- and J. C. Shaw, "The Elements of a Theory of Human Problem Solving", dans Psychological Review, vol. 65, livraison de mars, 1958, p. 151-166.

----- et J. G. March, Organizations, New York, Wiley, 1958, 248 p.

Smith, Nichols M., Jr., Stanley S. Walters, Franklin C. Brooks et David H. Blackwell, "The Theory of Value and the Science of Decision: A Summary", dans Operations Research, I, livraison de mai 1953, p. 103-120.

Solimini, Maria, Genealogia e scienza dei valori, Manduria, Piero Lacaita Editore, 1968, 154 p.

Sordi, Italo (éd.), Dizionario di filosofia, Milano, Rizzoli, 1976, xlvii-604 p.

Spiegelberg, Herbert, The Phenomenological Movement, The Hague, Martius Nijhoff, 1960, 2 vols.

-----, Alexander Pfänder: Phenomenology of Willing and Motivation and other Phaenomenologia, Evanston, Northwestern University Press, 1967, xxvii-115 p.

Stricklin, W. D., Toward a Theory of Organizational Decision-Making, Thèse de Doctorat en Business Administration présentée à la Faculty of the Graduate School, University of Southern California, 1966, 425 p.

Thuillier, P., Jeux et enjeux de la science. Essais d'épistémologie critique, Paris, Editions Robert Laffont, 1972, 250 p.

Tolman, G., Purposive Behavior in Animals and Men, New York, Appleton-Century, 1932.

Tordai, Z., Existence et réalité, Budapest, Akadémiai Kiado, 1967, 286 p.

Tran Duc, -Thao, Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, Nihn Tân, 1951, 369 p.

-----, "De la phénoménologie à la dialectique matérialiste", dans La Nouvelle Critique, livraison de décembre 1974 - janvier 1975, p. 37-42; septembre 1975, p. 23-29.

Urwick, L., The Elements of Administration, New York, Harper, 1943, 250 p.

Valenti, Cesare, Problematica del valore, Messina, Editrice Peloritana, 1969, 202 p.

Vygotsky, L. S., Thought and Language, Cambridge, M.I.T. Press, 1962, 274 p.

Watson, J. B., Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, Philadelphia, Lippincott, 1919, 429 p.

Waxman, C. I. (éd.), The End of Ideology Debate, New York, Funk and Wagnalls, 1968, 397 p.

Wayne, Lee, Decision Theory and Human Behavior, New York, Wiley, 1971, 270 p.

Whyte, William F., Money and Motivation. An Analysis of Incentives in Industry, New York, Harper, 1937.

Zavalloni, R., La libertà personale. Psicologia della condotta umana, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1965.

APPENDICE 1

MANUELS D'ADMINISTRATION EDUCATIONNELLE CONSULTES

Abbott, Max G. et John T. Lovell (eds.), Change Perspectives in Educational Administration, Auburn, Alabama, School of Education, Auburn University, 1965, 138 p.

Baron, George et al., Educational Administration: International Perspectives, Skokie, Illinois, Rand McNally, 1968, 334 p.

Baron, George et William Taylor (eds.), Educational Administration and the Social Sciences, Athlone Press, 1969, 193 p.

Bent, Rudyard et Lloyd E. McCann, Administration of Secondary Schools, New York, McGraw Hill, 1960, xv-356 p.

Burr, James B. et al., Elementary School Administration, Boston, Allyn and Bacon, 1963, x-502 p.

Campbell, Roald F. et Russell T. Gregg (eds.), Administrative Behavior in Education, New York, Harper and Row, 1957, xi-547 p.

Campbell, Roald E. et James M. Lipham (eds.), Administrative Theory as a Guide to Action, Chicago, Midwest Administration Center, Chicago, 1960, xi-203 p.

Campbell, Roald F., John E. Corbally, et John A. Ramseyer, Introduction to Educational Administration, quatrième édition, Boston, Allyn and Bacon, 1971, xiv-474 p.

Carver, Fred D. et Thomas J. Sergiovanni, Organizations and Human Behavior: Focus on Schools, New York, McGraw-Hill, 1969, xx-410 p.

Casey, Leo M., School Business Administration, New York, Center for Applied Research in Education, 1964, ix-177 p.

Charters, W. W. et al., Perspectives on Educational Administration and the Behavioral Sciences, Eugene, University of Oregon, Center for Advanced Study of Educational Administration, 1966, vi-120 p.

Corbally, John E. et al., Educational Administration: The Secondary School, deuxième édition, Boston, Allyn and Bacon, 1965, x-405 p.

Cunningham, Luvern L. et Ruderech F. McPhee, The Organization and Control of American Schools, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1965, xviii-553 p.

Douglass, Karl Roy, Modern Administration of Secondary Schools, Boston, Allyn and Bacon, 1963, xii-636 p.

Eye, Glen G. et Lanore A. Netzer, School Administrators and Instruction: A Guide to Self-Appraisal, Boston, Allyn and Bacon, 1969, xvi-304 p.

Getzels, Jacob W., James M. Lipham et Roald F. Campbell, Educational Administration as a Social Process: Theory, Research, Practice, New York, Harper and Row, 1968, xx-420 p.

Gibson, Oliver R. et Harold C. Hunt, The School Personnel Administrator, Boston, Houghton Mifflin, 1965, xiii-493 p.

Graff, Orin B. et al., Philosophic Theory and Practice in Educational Administration, Belmont, California, Woodsworth, 1966, vi-314 p.

Griffiths, Daniel E., Human Relations in School Administration, New York, Appleton-Century-Crofts, 1956, vii-458 p.

----- (ed.), Behavioral Science and Educational Administration, Sixty-third Yearbook of the National Society for the Study of Education, Chicago, University of Chicago Press, 1964, vi-360 p.

----- et al., Organizing Schools for Effective Education, Danville, Illinois, Interstate, 1962, x-338 p.

Halpin, Andrew W. (ed.), Administrative Theory in Education, Chicago Midwest Administration Center, University of Chicago, 1958, xvi-185 p.

Jenson, Theodore J. et David L. Clark, Educational Administration, New York, The Center for Applied Research in Education, 1964, x-118 p.

Knezevich, Stephen J., Administration of Public Education, deuxième édition, New York, Harper and Row, 1969, xiii-578 p.

Lane, Willard R. et al., Foundations of Educational Administration: A Behavioral Analysis, New York, Macmillan, 1967, x-433 p.

McClearn, Lloyd E. et Stephen P. Hendey, Secondary School Administration: Theoretical Bases of Professional Practice, New York, Dodd, Mead, 1965, xi-399 p.

Miller, Van, The Public Administration of American School Systems, New York, Macmillan, 1965, xii-580 p.

Misner, Paul J. et al., Elementary School Administration, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1963, ix-422 p.

Morphet, Edgar, Roe L. Johns et Theodore Reller, Educational Organization and Administration: Concepts, Practices and Issues, deuxième édition, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1967, xiii-569 p.

Mort, Paul R. et Donald H. Ross, Principles of School Administration: A Synthesis of Basic Concepts, deuxième édition, New York, McGraw-Hill, 1957, xi-451 p.

Nolte, Chester M., An Introduction to School Administration, New York, Macmillan, 1966, xvii-413 p.

Ohms, R. E. et W. P. Monahan (eds.), Educational Administration: Philosophy in Action, University of Oklahoma Press, 1965, ix-108 p.

Owens, Robert G., Organizational Behavior in Schools, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1970, ix-246 p.

Pierce, Douglas R., An Analysis of Contemporary Theories of Organization and Administration, dissertation doctorale (non publiée), présentée au Conseil de l'Ecole Supérieure de l'Université de Floride, Floride, Etats Unis, 1963, 316 p.

Reller, Theodore L. et Edgar L. Morphet (eds.), Comparative Educational Administration, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1962, 438 p.

Sachs, Benjamin M., Educational Administration: A Behavioral Approach, Boston, Houghton Mifflin, 1966, xiii-412 p.

Saunders, Robert L. et al., A Theory of Educational Leadership, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1966, xii-174 p.

Sergiovanni, Thomas J. et Robert J. Starratt, Emerging Patterns of Supervision: Human Perspectives, New York, McGraw-Hill, 1971, vi-309 p.

Van Zwold, James A., School Personnel Administration, New York, Appleton-Century-Crofts, 1964, viii-470 p.

Walton, John, Administration and Policy Making in Education, édition révisée, Baltimore, John Hopkins Press, 1969, viii-228 p.

Wilson, Robert F., Educational Administration, Columbus, Ohio, Charles E. Merrill, 1966, xxi-853 p.

APPENDICE 2

RESUME DE

Fondements épistémologiques de la prise de décision¹.

Prenant pour objectif de découvrir les fondements philosophiques de la prise de décision en tant qu'activité typiquement humaine, la Partie I de cette thèse fait une lecture critique et herméneutique de quatre auteurs les plus représentatifs de la visée nord-américaine² sur la prise de décision et montre comment elle ne peut, en perdant épistémologiquement tant le Sujet que l'Objet de la décision, offrir de véritables fondements.

La Partie II (antithèse) s'adresse ensuite à la visée phénoménologique par une analyse critique de certaines oeuvres de Paul Ricoeur, auteur resté fidèle à l'orientation rigoureuse donnée par Edmund Husserl, tant du point de vue méthodologique que doctrinaire.

La lecture phénoménologique du volontaire et de l'involontaire montre l'impuissance de cette doctrine dans sa tentative d'obtenir l'unité réelle du Sujet et de l'Objet, de la Théorie et de la Pratique, de la Liberté et de la Nécessité.

1 Amedeo Cupparoni, thèse de Ph.D. en Education présentée à l'Ecole des Etudes Supérieures de l'Université d'Ottawa, 1977, xi-300 p.

2 Ces quatre auteurs sont, Chester Barnard, Herbert A. Simon, William J. Gore et Benjamin B. Tregoe - Charles H. Kepner.

Dans son essai de récupération du Sujet la phénoménologie perd épistémologiquement l'Objet et, par conséquent, s'avère inapte à rendre compte d'une façon intégrale de la structure de la prise de décision et de son contenu concret.

La Partie III (synthèse) s'ouvre par une nouvelle problématique centrée sur l'indissolubilité des liens entre Sujet et Objet, entre Théorie et Pratique et sur l'importance capitale de l'Histoire qui fait les hommes tout en étant faite par les hommes.

L'on montre ensuite la nécessité d'une approche systématique basée sur une dialectique qui soit en mesure d'offrir tant le support méthodologique qu'une conception scientifique du monde et de résoudre les contradictions objectives fondamentales qui constituent l'élément moteur du processus de décision.

Construite sur ces bases, la Philosophie de la Praxis non seulement peut incorporer les connaissances obtenues par les diverses sciences mais elle offre le cadre pour une interprétation correcte de leurs résultats. Là où le pragmatisme néo-positiviste ne peut que se limiter à une analyse de faits sans signification précise et "ouverte" à un pluralisme soit gnoséologique, soit éthique, soit social, et où la phénoménologie opère une synthèse prématurée et à partir de celle-ci transforme la signification des données objectives, la Philosophie de la Praxis fournit les bases d'une analyse et d'une

Synthèse où Sujet et Objet, Théorie et Pratique peuvent être compris dans leur mouvement et leur dépassement réels.

La dialectique scientifique permet, enfin, de faire apparaître les contradictions fondamentales à l'oeuvre dans le processus de la prise de décision sous ses trois dimensions : épistémologique, ontologique et axiologique.

Du point de vue épistémologique, la prise de décision se présente comme relation dialectique entre Liberté et Nécessité; du point de vue ontologique, elle se présente comme réalisation de la Possibilité; du point de vue axiologique, elle est la convergence du Sujet et de l'Objet, c'est-à-dire, subjectivement, valorisation des possibilités et, objectivement, dialectique des valeurs.

La philosophie de la Praxis, basée sur la dialectique scientifique contemporaine, s'avère ainsi apte à fournir les fondements épistémologiques de la prise de décision et s'ouvre sur une pratique administrative éducationnelle où les hommes sont considérés dans leur intégralité comme Sujets et Objets de l'Histoire, impliqués dans un processus de libération qui comporte nécessairement le développement multilatéral de la personnalité.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

A

Abbagnano, N., 180, 242
 Adler, J. M., 2
 Althusser, L., 219
 Ambartsoumian, S. A., 183
 Anokhine, P., 231, 232,
 264-67, 268
 Aron, R., 106
 Astrada, C., 113, 175
 Azevedo, J. L., 113

B

Babbage, C., 7
 Bachelard, G., 4
 Banfi, A., 113
 Barnard, C., 1, 4-33, 89,
 97, 98, 102, 103, 108
 Bavelas, A., 59
 Beach, D. S., 40
 Beer, S., 105
 Bell, D., 174
 Bernal, J. D.
 Bertalanffy, L. V., 6
 Bloch, E.
 Bochenski, J. N., 115
 Boulding, K. E., 105
 Bourgeois, P. L., 136
 Brentano, F., 123
 Bruno, G., 213
 Bursk, E. C., 40

C

Calò, G., 209
 Cassirer, E., 211
 Churchman, C. W., 6
 Coch, L., 59
 Cornforth, M., 187
 Cossío, C., 113
 Cyert, R. M.

D

Dandin, H., 209
 Davis, K., 40
 Delgado, H., 113
 Dewey, J., 11, 209
 Dickson, W., 40
 Didier, J., 180
 Donnelly, D., 89
 Dunwell, R. R., 89

E

Esbroeck, M. Van, 146

F

Farber, M., 113
 Fechner, G. T., 13
 Fichte, J. G., 203
 Földesi, T., 242, 244-45
 Forrester, J. W., 105
 Foulquié, P.
 French, J., 59
 Friedland, E. I., 89

G

Galván, E. T., 108, 109
 Garrett, H. H., 7
 Gilbert, F. B. et L., 7
 Gore, W. J., 57-73, 97, 103
 Gramsci, A., 103, 207, 209
 Granger, G.-G., 108
 Guest, R., 40
 Gulick, L., 7
 Gurvitch, A., 113

H

Habermas, J., 171, 172
 Hartmann, 113
 Havemann, R., 229
 Hayakawa, S. E., 93
 Hegel, G. W. F., 113, 182, 186,
 188, 203, 222-225, 253, 244

Henderson, L. J., 5
 Herbenick, R. M., 89
 Herrera, A. L.
 Hill, H., 89
 Hobbes, T., 108
 Holt, B., 14
 Horowitz, I., 6
 Hough, L., 6
 Husserl, E., 113, 114, 115,
 116, 122, 123, 130, 144,
 147, 153, 154, 158, 172,
 173, 175

I

Ihde, D., 146

J

James, W., 11

K

Kedrov, B., 183, 185, 187,
 189, 190, 249
 Kemp, P., 146
 Kepner, C. H., 1, 74-86, 97,
 102
 Kernig, C. D., 180
 Kirby, I. T., 89
 Kirby, W., 89
 Knowles, W. H., 40
 Kopnine, P., 183, 185,
 187, 190
 Kosik, K., 91, 179, 185, 211,
 251, 252
 Kosok, M., 180
 Kuhn, T., 174

L

Lalande, A., 114
 Lalonde, M., 4
 Lambert, J. H., 113
 Leavitt, H. J., 98
 Lecourt, D., 222
 Lefebvre, H., 175, 182, 184,
 185, 189, 199, 205, 206,
 233, 245

Leontiev, A. N., 231, 232, 268
 Lértora, A. C., 197, 208, 210,
 226, 227, 230, 231, 233, 236
 Lewin, K., 59
 Likert, R., 98
 Lipset, S. M., 174
 Litterer, J. A., 7
 Lonergan, B. J. F., 93
 Lonzon, R., 181
 Luce, R. D., 6
 Lukács, G., 100
 Luria, A. R., 231, 268

M

Machiavelli, N., 103
 March, J. G., 6, 33, 35, 38,
 53-56
 Maritain, J., 93
 Markovic, M., 204, 206, 207,
 210, 217, 227, 255, 256, 259
 Maslow, A., 98
 Matteson, M. T., 1
 Mayo, E., 40, 98
 McGregor, D. M., 98
 McLeish, J., 268
 Mead, G. H., 12
 Merani, A. L., 210, 231, 232, 234
 Merleau-Ponty, M., 113, 134, 180
 Merton, R., 6
 Miller, J. R., 41
 Mondolfo, R., 108, 211, 213
 Mora, J. F., 180, 242
 Moreno, J. L., 41
 Morgenstern, O., 48
 Moskvichov, L. N., 174
 Mounin, G., 103
 Muñoz, J. A. A., 113, 180

N

Neumann, J., 48
 Newell, A., 36
 Newmann, J. V.

O

Oesterle, J. A., 93-95
 Oparin, A. I., 232
 Ortega y Gasset, J., 255

P

Paci, E., 113, 180
 Packard, V.
 Paik, C. M., 41
 Pareyson, L., 113
 Parsons, T., 6
 Pedroli, G., 113
 Peirce, C., 11
 Pfänder, A., 116, 174
 Piat, C., 209
 Plebe, A., 181
 Politzer, G., 220
 Ponce, A., 102
 Popper, K., 187

Q

Quelquejeu, B., 223

R

Raiffa, H., 6
 Rapoport, A., 6
 Rasmussen, D. N.
 Ravetz, J. R., 174
 Ricoeur, P., 113, 115,
 117-167, 173
 Ritter, J., 114
 Roethlisberger, F., 40
 Romero, F., 113
 Rose, A., 41
 Rostow, W. W., 174
 Rubinstein, J. L., 232, 242,
 268
 Ruda, O. J., 4, 105, 181,
 183, 188, 190, 191, 194,
 195, 196, 198, 202, 209,
 242
 Russell, B., 14

S

Sandor, P., 181
 Sartre, J.-P., 180
 Schaefer, J., 89
 Schaff, A., 93, 95
 Scheler, M., 113, 116, 260
 Schiller, F. C. S., 11
 Schirollo, L., 181

Shils, E., 174
 Simon, J. A., 33-63, 97, 98,
 102, 103, 104
 Skinner, B. F., 13, 14
 Smith, N. M., 41
 Sordi, I., 113
 Spiegelberg, H., 113, 115, 116
 Stricklin, W. D., 89

T

Taylor, F. W., 7
 Thorndike, 13
 Thuillier, P., 174
 Tolman, G., 13, 34
 Tordai, Z., 180
 Towne, H. R., 7
 Tran, D. T., 179
 Tregoe, B., 1, 74-86, 97, 102

U

Urwick, L., 7

V

Vygotsky, L. S., 231, 232, 236, 268

W

Watson, J. B., 13
 Waxman, C. I., 174
 Wayne, L., 41
 Whyte, W. F., 98
 Wolff, C., 175

Z

Zavalloni, R., 209