

Le moment français de l'anthropologie culturelle

Mikel Dufrenne, philosophe sociologue

Une contribution de Frédéric Fruteau de Laclos



numéro 14 - volume 1

<https://www.berose.fr/article3365.html>

pp. 332-355

<https://www.berose.fr/article3143.html>

Les Années 50

Aux origines de l'anthropologie française contemporaine

sous la direction de Christine Laurière

Cet ouvrage est une publication du Ministère de la culture (Direction générale des patrimoines et de l'architecture, Délégation à l'inspection, la recherche et l'innovation), avec le soutien de l'UMR9022 Héritages : Culture/s, Patrimoine/s, Création/s (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture).

ISBN 978-2-11-167948-1 – CC BY-NC-ND 4.0 – berose.encyclopedie@gmail.com

Illustration de couverture, Nicolas de Staël, *La Ciotat*, 1952.

© Adagp, Paris, 2024 - Cliché : Jean-Louis Losi/Adagp images



Les Carnets de Bérose



Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie
BEROSE International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

LE MOMENT FRANÇAIS DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE
Mikel Dufrenne, philosophe sociologue

Frédéric Fruteau de Laclos

MIKEL DUFRENNE (1910-1995) est aujourd'hui connu et reconnu comme philosophe, plus précisément comme un représentant de la phénoménologie française (Jacquet 2014). Pourtant, il a lui-même procédé à un dépassement spéculatif en règle de la phénoménologie. Ce dépassement a été mené en esthétique (Dufrenne 1973 ; Fruteau de Laclos 2011). Or, Dufrenne n'est pas seulement philosophe de l'art, il est également sociologue. Dès 1953, à sa thèse principale, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, répondait sa thèse complémentaire, *La personnalité de base. Un concept sociologique*. Cette thèse constituera un des volumes de la collection « Bibliothèque de sociologie contemporaine » fondée par Georges Gurvitch (Dufrenne 1953b). Maryvonne Saison, qui fut l'élève et l'amie de Dufrenne, affirme que s'est manifestée chez le jeune Dufrenne une « tentation sociologique » (Saison 2016, 2019). Il ne serait pas exagéré de dire qu'il y eut aussi une réalisation sociologique du jeune Dufrenne, tout autant que des rebonds ou des relances de cette réalisation par-delà les thèses initiales.

Dufrenne a commencé une carrière de sociologue en même temps qu'il se nourrissait de phénoménologie, comme on le voit à ses premiers textes sur la nécessité d'une jonction entre sociologie et existentialisme, sur la tradition, sur les rapports entre histoire et historicité. Très vite, il s'est emparé de l'« anthropologie culturelle américaine » – comme il l'appelle lui-même, à l'enseignement de ses contemporains français (Dufrenne 1952) – pour la faire jouer dans la conjoncture théorique de son époque. Cela n'a pas échappé à Roger Bastide qui, tout en soulignant le risque de dogmatisme de Dufrenne, a loué sa volonté d'introduire une telle anthropologie dans les débats sociologiques français. Cette volonté est manifeste dans la compréhension philosophique que Dufrenne propose de l'anthropologie culturelle : il choisit de parler à son propos de « sociologie

psychologique ». Ce que les chercheurs étatsuniens appréhendent à travers la culture, à savoir la tradition, les représentations collectives, les symboles et les valeurs, équivaut à une appréhension vécue du social. Dufrenne va cependant prendre peu à peu conscience que certains philosophes hexagonaux, notamment les défenseurs d'un marxisme structuraliste dans les sciences humaines, se font une tout autre idée du social. La confrontation paraît inévitable, et Dufrenne ne va pas reculer devant la tâche.

De l'existentialisme à la sociologie

Sociologie du public et phénoménologie de l'expérience esthétique

Dufrenne a d'abord conçu sa philosophie de l'art, plus précisément sa phénoménologie de la réception de l'œuvre d'art, sous la forme d'une « sociologie du public » esquissée dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. Réagissant, comme il le dit lui-même, à un « brillant » article d'Étienne Souriau paru en 1948 dans ces mêmes *Cahiers*, « L'art et la vie sociale » (Souriau 1948), Dufrenne propose en effet dès 1949 une contribution intitulée « Sociologie du public » (Dufrenne 1949 : 101). Il y aurait beaucoup à dire sur le texte de Souriau lui-même, qui d'emblée prend ses distances à l'égard des excès de la sociologie durkheimienne : trop intéressée par les *déterminants* sociaux de l'activité artistique, cette sociologie tend à négliger ses *effets* sociaux. Cette entrée en matière anti-durkheimienne ne signifie pas pour autant que Souriau soit un adversaire de la sociologie. Il estime seulement que celle-ci doit élargir ses perspectives.

Il n'est pas anodin que des publications de ce genre soient accueillies par les *Cahiers internationaux de sociologie* : Souriau n'intervient pas dans un quelconque organe de psychologie sociale dû à des disciples de Gabriel Tarde qui tenteraient de prendre leur revanche sur l'école durkheimienne. On n'est pas réduit à l'alternative « ou Durkheim ou Tarde », comme voudraient le faire croire certains lecteurs actuels de Souriau (Latour & Stengers 2009). La sociologie de Gurvitch se situe par-delà cette alternative. Elle représente une tentative originale de microsociologie, attentive à la foule des médiations dialectiques qui irriguent nos existences quotidiennes et constituent un *Nous* fondamental auquel nous participons tous (Gurvitch 1962). Les *Cahiers internationaux de sociologie* abritent ainsi des réflexions à la jonction de l'art et de la

société, c'est-à-dire de l'esthétique et de la sociologie. Et il n'est pas innocent non plus que l'article de Souriau soit suivi d'un texte de Pierre Francastel (Francastel 1948), défenseur lui aussi d'une sociologie non déterministe de l'art, contributeur de la *Revue d'esthétique*, proche de l'interdisciplinarité du *Journal de psychologie normale et pathologique*, inspirateur de toute une génération qui dans les années 1960-1970 cherchera une voie originale, à égale distance de l'« art pour l'art » et d'un certain réductionnisme sociologique, d'Olivier Revault d'Allonnes à René Passeron, de Marc Le Bot à Daniel Arasse.

Déclarant que, dans la ligne de Souriau, il voudrait œuvrer à la sociologie du « groupe social centré autour d'un objet esthétique », Dufrenne précise dans sa « Sociologie du public » : « Nous ne songeons pas à entreprendre ici une étude empirique de ce groupe – il y faudrait un travail de recherche considérable –, mais à en amorcer une phénoménologie, à en décrire quelques aspects et à en indiquer la signification humaine » (Dufrenne 1949 : 101). Cette remarque introductive n'a l'air de rien, mais elle est décisive. Dufrenne donne l'impression de se défaire d'un travail de terrain, et la qualification de « phénoménologie » paraît vouloir donner une certaine dignité théorique à ce qui n'est en réalité que défaut d'investigation empirique. Un tel usage était courant dans les années 1950. Pourtant, chez Dufrenne, l'emploi du terme ne représente pas un cache-misère spéculatif au regard de la pratique sociologique. On connaît Dufrenne comme phénoménologue, et l'on sait qu'il ne prend pas la chose – en l'occurrence la phénoménologie – à la légère : ce qui s'annonce ici n'est rien moins qu'un pan entier de la thèse principale de 1953, *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Dufrenne 1953a : 81-110). Il faut mesurer la portée considérable de cette insertion du phénoménologique dans le sociologique. Il ne signifie pas que la phénoménologie devrait prendre le relais de la sociologie : s'il n'est pas dit que la phénoménologie est de la sous-sociologie, ou une sociologie non garantie empiriquement, il n'est pas davantage question d'affirmer à l'inverse que la sociologie est insuffisante et appelle la phénoménologie comme son dépassement nécessaire. En vérité se signale alors une certaine sociologie, de type phénoménologique, qui serait une sociologie compréhensive du phénomène de la réception des œuvres d'art. On devrait relire la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, non comme le complément esthétique de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty dans une optique interne à l'histoire de la discipline philosophique (Merleau-Ponty 1945), mais comme le prolongement, et même l'aboutissement, d'une sociologie du public commencée, à titre

d'esquisse, dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. On comprend que Dufrenne, initialement aiguillé par les remarques stimulantes de Souriau, lui ait demandé d'assurer la direction de sa thèse de philosophie de l'art.

Dufrenne n'a jamais renoncé à ses attaches sociologiques, même après qu'il s'est enfoncé en esthétique et qu'il a procédé, sur la base d'une originale métaphysique de la présence, à un dépassement de l'esthétique phénoménologique en direction d'une authentique *Naturphilosophie* de l'art (Dufrenne 1973). Ces attaches ont été très activement mobilisées et retravaillées dans les polémiques dans lesquelles il s'est successivement engagé, d'abord contre le structuralisme, ou « pour l'homme », comme il le dit lui-même (Dufrenne 1968), puis contre l'« anarchie du désir » ou certains de ses excès éthiques, de ses nuisances existentielles : *Art et politique* (Dufrenne 1974) et *Subversion, perversion* ensuite (Dufrenne 1977), tout en s'appuyant sur les réflexions politiques de Jean-Paul Sartre et de Maurice Merleau-Ponty, continuent de se nourrir d'anthropologie culturelle américaine, couplent en permanence existentialisme français et sociologie psychologique anglo-saxonne.

Pour bien comprendre ce couplage, on ne doit pas se précipiter, mais ralentir le mouvement et suivre de près les productions des *Cahiers internationaux de sociologie*. S'y effectue chez Dufrenne un premier nouage, auquel il ne renoncera jamais, et dont on peut trouver des équivalents dans les écrits de Claude Lefort et de Georges Balandier. La démarche de Dufrenne est de ce point de vue emblématique de ce qui s'est tenté après la guerre entre philosophie et sciences humaines, de ce qui s'est joué pour un philosophe ayant pris la peine de se tourner vers les sciences humaines après avoir constaté l'impossibilité pour la philosophie de résoudre par ses seuls moyens les problèmes posés par l'observation de l'existence humaine. Sans doute les enjeux se présentaient-ils différemment à un sociologue comme Balandier. Mais le besoin de l'autre discipline, dans le cas de ce dernier la philosophie, devait être bien réel, puisqu'on le voit se tourner vers Sartre, à qui il reprend le concept de « situation » pour l'engager dans la description des ravages du colonialisme : nous autres, Européens, avons créé une « *situation* coloniale » (Balandier 1951 : 22-23, 29-30). Autant la philosophie a besoin d'ancrage concret, autant la sociologie ne parviendra à y voir clair qu'en s'armant de concepts empruntés aux philosophes : les « humanités » doivent se soutenir les unes les autres. Il est dommage que cette leçon sur les services rendus des unes aux autres soit aujourd'hui négligée, tant du côté des savants de terrain que des philosophes.

Le nœud du problème et les moyens philosophiques du bord

Le point de départ des réflexions de Dufrenne se trouve dans le repérage d'une opposition entre l'objectivité de la sociologie durkheimienne et l'irréductibilité de la subjectivité promue par la phénoménologie existentielle, notamment la conception récente de l'intentionnalité (Dufrenne 1946 : 161-162). Pourtant, pour commencer, « on ne peut dire avec Sartre qu'il [le corps] soit "tout entier psychique" » (*ibid.* : 168), qu'il soit entièrement libre, car il est aussi nature, en tant que siège de l'involontaire. Bien plus, la « situation sociale » de l'homme est sa « première détermination » (*ibid.* : 169). Plus généralement enfin, le projet de l'homme, « au moment qu'il le forme, lui échappe et prend hors de lui une signification nouvelle » (*ibid.* : 170). La philosophie existentielle refuse que le pour-soi puisse être « réduit » à l'en-soi ; elle préfère le « condamner à être libre » (*ibid.*), en quoi elle a tort et s'illusionne. La liberté ne saurait être donnée, elle doit se conquérir : « toute connaissance de subjectif n'est possible que sur fond d'objectivité » (*ibid.* : 168). Mais c'est que la philosophie de Sartre est « intransigeante » (*ibid.* : 164-165, n. 2). D'autres philosophies, y compris existentialistes, de Martin Heidegger à Merleau-Ponty, sont bien plus disposées que la sienne à faire des « concessions » (*ibid.* : 167, n. 3).

Le repérage de l'opposition sans appel entre liberté existentielle et déterminations sociologiques est ainsi immédiatement complété par l'encouragement à un dépassement fondé sur d'autres pensées. Dufrenne insiste sur la nécessité de faire une place aux considérations sur le groupe ou l'être-ensemble, la communauté constituant dans l'ordre *inter*-subjectif l'analogue du corps d'un point de vue *intra*-subjectif, du point de vue des relations qu'entretiennent pour un seul et même sujet son « âme » et son « corps ». De même qu'un Merleau-Ponty s'est intéressé, après Gabriel Marcel et Maurice Pradines, à la présence étrange du corps au moi, de même le collectif mériterait d'être interrogé par la phénoménologie comme cette altérité qui me fait et par laquelle je suis : « Les liens ambigus qui relient l'individu à son corps ne sont point tellement différents de ceux qui l'unissent au groupe social. [...] La relation du moi au corps est analogue à la relation du moi au groupe. [...] j'existe social comme j'existe corporel » (*ibid.* : 163-164). S'il est vital aux pensées de l'existence de se nourrir de l'enseignement des sociologues, il est indispensable aussi à la sociologie de s'ouvrir aux problématiques dévoilées par les existentialismes philosophiques. Il leur incombe en particulier de devenir sensible à l'irréductibilité des individus, de plier leur méthode en vue d'appréhender la singularité des sujets. En ce point, Dufrenne en appelle à une sociologie « compréhensive » « au sens où Jaspers parle d'une psychologie "compréhensive" » (*ibid.* : 166).

« Point de science rationnelle, dirions-nous, sans une connaissance existentielle » ; « réciproquement, point de connaissance existentielle sans une science rationnelle » (*ibid.* : 171). Dufrenne parle alors d'« insurmontable tension » ou de « fossé » entre les disciplines, mais aussi et surtout de « rapport dialectique ». Il n'exclut pas la possibilité d'une « réconciliation » de la philosophie existentielle et du rationalisme. Un ensemble de faits théoriques incite à l'optimisme : « un certain nombre d'écrits récents semblent d'ailleurs ouvrir les négociations » (*ibid.* : 170-171). Il y a là un mouvement comparable à celui que Georges Devereux identifiera comme relevant d'une relation de « dialectique complémentariste » entre le niveau psychologique et le niveau sociologique de l'explication en sciences humaines. Chaque explication est valable, même si les deux niveaux ne peuvent valoir en même temps : entre une voie et l'autre, il faut dans chaque cas choisir, tout comme, en mécanique quantique, entre la localisation d'une particule ou la détermination de sa vitesse ; seuls les petits groupes pourraient ouvrir à une lecture qui fasse également droit aux perspectives psychique et sociale (Devereux 1985 : 142-144). Dufrenne est conduit grâce à Gurvitch sur de comparables sentiers. De nombreuses références sont faites à son « empirisme radical », et l'intimité du moi est dite, conformément à son enseignement, « transpersonnelle » : « je participe à autrui par mes fibres les plus secrètes », car « je pense avec autrui comme je pense avec mon corps ». La pluralité et le *Nous* me sont « immanents », et l'intérêt de Gurvitch tient à ce qu'il se penche sur les « multiples modes concrets de la réciprocité des consciences » (Dufrenne 1946 : 162-165). Il est plus que probable que les « écrits récents » susceptibles d'ouvrir les « négociations » appartiennent au courant des études de Culture et Personnalité dans lequel s'inscrit l'œuvre de Devereux, qui sera cité par Dufrenne dans *La personnalité de base* (Dufrenne 1953b : 337).

Mais les considérations de Dufrenne demeurent à ce stade théoriques, la demande d'entraide reste formelle, encore ignorante du détail des doctrines sociologiques susceptibles de satisfaire à l'exigence de compréhension existentielle. Dans la « Note sur la tradition » (Dufrenne 1947), Dufrenne s'essaie directement à une telle sociologie, avec les moyens du bord, souvent philosophiques, à travers notamment la sollicitation d'Auguste Comte et Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Quel rapport, demandera-t-on, entre une note sur la tradition et le désir de tenir compte de l'existence individuelle autant que des déterminations sociales dans la considération du fait humain ? C'est que « la tradition donne aux actes humains leur visage social : elle est le lien du groupe parce que c'est par elle que l'homme reconnaît l'homme et qu'une continuité de l'histoire

humaine se dessine » (*ibid.* : 169). La tradition représente l'héritage humain du groupe, dont les individus se nourrissent pour faire l'histoire, pour la continuer ou la bouleverser. Trois points méritent ici d'être signalés, qui marquent un progrès par rapport à la réflexion entamée par le philosophe dans « Existentialisme et sociologie ».

D'abord, Dufrenne introduit le concept de culture, qu'il lie à celui de tradition : « L'homme a besoin d'être défriché, cultivé : les traditions sont un élément essentiel de la culture » (*ibid.* : 168). Ce faisant, Dufrenne procède à une distinction *de facto* entre culture et société. Ensuite, il pointe l'importance d'une articulation du culturel (ou traditionnel) et de l'individuel (ou existentiel). Et cette articulation doit se méfier de tout mécanisme, pour se fier au mouvement d'une véritable dialectique : avec la tradition, « nous sommes au nœud des rapports du social et de l'individuel » (*ibid.* : 162), mais il faut renoncer à une conception « mécaniste » de l'action du milieu sur l'individu. En un sens, la tradition, qui est « de l'humain désindividualisé », « passe par l'individu » (*ibid.* : 161, 163). Cela ne veut pas dire que l'individu subit la culture traditionnelle, car, aussi bien, il agit par elle et en elle, il la traverse et la dépasse autant qu'elle le fonde en le transcendant : elle est une « norme immanente à [l'] action » de l'individu et l'on doit dire qu'il y a une « appartenance réciproque de la tradition et de l'individu » (*ibid.* : 163-164).

Dufrenne ajoute encore – troisième et dernier point remarquable – que ce n'est pas parce qu'il y a tradition, un certain ordre légué, transmis, imposé, qu'il n'y a pas histoire, nouveauté ou progrès : « Car le recours aux traditions n'exclut point le progrès et n'implique point le traditionalisme, c'est-à-dire le refus de toute nouveauté » (*ibid.* : 169). Au contraire, il paraît à Dufrenne qu'admettre la tradition, c'est se rendre capable de comprendre le changement : il n'y a pas de contradiction entre les traits hérités et les transformations introduites à partir de cet héritage. C'est même parce qu'il existe un fonds reçu que de nouvelles formes humaines peuvent émerger. Tel est le sens qu'il faut donner à la maxime comtienne « Ordre et Progrès ». D'où, aussi bien, le lien intime, pour ne pas dire intrinsèque, qui existe entre cette « Note sur la tradition » et l'article « Histoire et historicité. Un aspect de la sociologie de Marx » (Dufrenne 1948), lequel inaugure une série importante de recherches et de publications, dans les *Cahiers internationaux de sociologie* et au-delà, sur les relations entre histoire et historicité, faits historiques et conscience du passage du temps, sociétés dites « sans histoire » et diversité des régimes d'historicité.

Le renfort des Cahiers internationaux de sociologie

Alors paraissent coup sur coup deux articles essentiels, non pas de Dufrenne, mais l'un de Balandier – son unique participation à la revue *Esprit*, après qu'il a rédigé pour *Critique* un compte rendu enthousiaste des travaux de l'anthropologie culturelle au retour d'un terrain chez les pêcheurs lébou du Sénégal (Balandier 1948, 1950) – et l'autre de Lefort (Lefort 1951 repris in Lefort 1978 : 69-79). Ces textes portent sur l'anthropologie culturelle américaine.

On relève d'abord la satisfaction manifestée par Balandier de voir le culturalisme américain se donner les moyens de comprendre les transformations sociales – l'anthropologie culturelle est, à sa manière, une sociologie dynamique, ou offre des vues utiles à une sociologie qui se voudrait dynamique. Rendant compte des conclusions d'Abram Kardiner et de Ralph Linton, Balandier note ainsi que « la personnalité se forme et se transforme sous l'influence de la "culture" » (Balandier 1950 : 600) ; « la personnalité est dynamique : elle a une histoire », et la « culture » est elle-même une « résultante historique » (*ibid.* : 606-607) : « Il importe, maintenant, d'insister, tout comme nos auteurs, sur le caractère dynamique de la personnalité et de la culture. Que celle-là doive sa structure à celle-ci, nous venons de le voir, mais cela ne l'empêche pas d'avoir son propre mouvement. [...] C'est le choc continu des individus et de la "culture" propre à la société où ils vivent qui provoque l'histoire de la personnalité et celle des institutions » (*ibid.* : 609). Car il ne suffit pas d'étudier la façon dont les individus s'adaptent à « leur » culture ; aussi bien, il est possible de montrer que « les institutions, à leur tour, s'adaptent aux individus » (*ibid.* : 610). Chez Lefort se manifeste la critique du « mécanisme » de Kardiner dans l'articulation de l'individuel et du culturel. Le péché originel de Kardiner est d'avoir traité l'individu et la société comme s'il s'agissait d'entités différentes. Kardiner a beau s'employer à les rabouter ou à les ajointer, à les croiser ou à les superposer en faisant la navette de l'un à l'autre, le résultat ne sera jamais qu'un mixte maladroit, qu'un composé inerte, qu'une réalité duale mal formée : le « dualisme individu-société » implique une malheureuse et contre-productive « méthode "causale" » ; « on peut bien alors parler d'action réciproque et multiplier les liens entre eux, on garde la notion de deux objets, *en soi* séparés » ; « on déduit mécaniquement d'institutions jugées primaires la personnalité et les autres institutions » ; on fait « évoluer la causalité dans un cercle » (Lefort 1978 : 78). Il faut par conséquent s'opposer à la « tendance mécaniste » de Kardiner, s'ériger contre son « langage franchement mécaniste » qui s'efforce de *déduire* la personnalité d'institutions dites primaires,

d'*expliquer* la personnalité par ces institutions (*ibid.* : 72, 76). La conclusion que Kardiner devrait tirer des différents aspects de la vie sociale est que « le milieu social tout entier reflétant une certaine configuration de la personnalité, aucun élément de ce milieu ne peut changer sans que celle-ci ne soit elle-même transformée » (*ibid.* : 75). La culture est une « structure indécomposable » : tout individu communique avec elle « dans sa totalité », « il participe d'une manière qui lui est propre de la personnalité de base » (*ibid.* : 77). Le rapport entre individu et société est « d'expression ou de symbolisation, chacun jouant pour l'autre successivement le rôle de signifiant et de signifié » (*ibid.* : 79). En vérité, on ne saurait rendre compte de telle ou telle « institution » qu'en se référant au « social tout entier » ; les différentes « institutions », qu'elles soient « primaires » ou « secondaires », ne sont que des « aspects au fond identiques d'une seule réalité » sociale. D'une institution à une autre, il n'existe « qu'un seul et même sens évoluant de l'implicite à l'explicite » (*ibid.* : 72). Par conséquent, il faut déplorer la contradiction fondamentale entre la « méthode réductive étroitement "causale" » de Kardiner et son ambition par ailleurs affichée, parfaitement justifiée, de ressaisir le fait social dans sa totalité, comme le demandait Marcel Mauss, en le traitant selon une « inspiration phénoménologique et "compréhensive" » (*ibid.* : 69).

Lefort reviendra en 1969 sur cette première lecture de la méthode de Kardiner. Mais sa lecture sera alors plus partielle et plus partielle encore que celle de 1951. À l'occasion de la traduction en français de *L'individu dans sa société* (Kardiner 1969 ; Lefort 1978 : 80-111), il précisera en effet avoir voulu délester la conception de Kardiner de son scientisme, qu'il n'y avait qu'à laisser de côté sa définition de l'individu et de la société comme des réalités séparées, sa vaine tentative pour établir entre ces termes une relation mécanique de causalité réciproque. L'opération lui paraissait suffisante pour obtenir une formule sociologique satisfaisante. Il lui semblait possible de fournir à la doctrine ainsi « expurgée » le « langage phénoménologique qui lui manquait, pour faire droit à l'idée de réversibilité de l'individuel et du social qui la fondait toute entière ». La personnalité de base repensée en ces termes était appelée à devenir ce concept « où s'échangent individu et société, où le plus particulier et le plus général virent l'un dans l'autre, où se constituent simultanément deux ordres de phénomènes, symboliques l'un de l'autre, où les déterminismes se croisent et s'inversent dans la figuration d'une réalité irréductible à toute objectivation » (*ibid.* : 83). Par où Lefort était conduit à penser la vie sociale sur le modèle, aux allures très merleau-pontiennes, d'un « chiasme » des déterminations. Il opérerait ainsi une transposition dans le registre social du registre ontologique du *Visible et de l'invisible* – notes de Merleau-Ponty

que Lefort s'était chargé d'éditer à titre posthume (Merleau-Ponty 1964b) – et, ce faisant, proposait la fondation d'une nouvelle ontologie sociale, correspondant à la juste appréhension du « fait social total » cher à Marcel Mauss (Mauss 1950 : 274). Cette ontologie sociale avait pour vocation de dévoiler l'immanence du sens à la totalité des structures de la vie sociale ; en elle, grâce à elle, apparaissaient comme communiquant et se renversant perpétuellement les unes dans les autres les perspectives personnelles et collectives. Lefort ne cachait rien de ce qu'il devait à Merleau-Ponty, rappelant que ce dernier avait été l'un des premiers en France, certainement le premier parmi les philosophes, à s'intéresser aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine, dans ses cours de psychologie d'après-guerre à la Sorbonne : « L'originalité de notre auteur [Kardiner] a retenu l'attention de Maurice Merleau-Ponty qui lui a consacré de longues analyses dans son enseignement en Sorbonne [M. Merleau-Ponty, *Bulletin de psychologie*, XVIII, 236, 1964 (Merleau-Ponty 1964a)] » (Lefort 1978 : 82).

Le sujet d'une thèse

Le « coup d'œil » de Dufrenne

En 1952 paraît l'article de Dufrenne « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine » (Dufrenne 1952). Ce « coup d'œil » a sans doute été rendu possible par Balandier et Lefort, mais aussi Roger Bastide, qui a fait paraître en 1950 *Sociologie et psychanalyse*, ouvrage dont une partie importante est consacrée à l'analyse de l'anthropologie culturelle (Bastide 1950). Dufrenne a découvert là une approche des sociétés susceptible de concilier les droits de l'individu et les effets du tout, de faire droit à l'irréductibilité du subjectif en même temps qu'à la prégnance du culturel. L'anthropologie culturelle lui a fourni les ressources théoriques pour marier l'existentialisme et la sociologie, tout en lui permettant de renvoyer dos à dos l'égoïsme spontané des phénoménologues français et l'objectivisme chosial de l'école durkeimienne. Il signale en note l'« intéressant exposé critique de M. Lefort » (*ibid.* : 41). En retour, dans la même livraison des *Cahiers*, Lefort produit avec « Société "sans histoire" et historicité » (Lefort 1952, repris in Lefort 1978 : 30-48) ce qui pourrait passer pour une synthèse de deux articles de Dufrenne, « Histoire et historicité » et « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine » (Dufrenne 1948, 1952). Mais cette synthèse de Lefort, loin de consister en un simple abouchement de Dufrenne sur Dufrenne, représente un enchaînement des problèmes débattus par ce dernier en 1948 et des réflexions qu'il a ensuite

menées sous influence lefortienne : elle propose une relance par Lefort lui-même de son article de 1951 compte tenu de sa reprise par Dufrenne en 1952 ! On aura compris que, dans le creuset des *Cahiers internationaux de sociologie*, les emprunts sont perpétuellement croisés, et la fécondation réciproque sur tous les sujets.

Dans l'anthropologie culturelle, explique Dufrenne en 1952, le psychique n'est pas un simple effet du social, ainsi que le voudrait une sociologie objective. En se concentrant sur la culture, l'anthropologie culturelle s'attache au côté humain du social. Elle est, pour reprendre une expression de Mauss, une « sociologie psychologique » (Dufrenne 1952 : 28). Car social et culturel ne se distinguent pas comme la « condition d'existence » et le « mode d'existence » (*ibid.* : 29). Il est bien vrai que la société préexiste à la culture, que la culture appartient à la société au sens où c'est la société qui a (ou développe) une culture, et non pas l'inverse. De ce point de vue, toute étude compréhensive supposera des études plus objectives auxquelles elle s'adossera, la compréhension humaine en appelant à des considérations préalables sur la géographie, l'économie ou la politique des peuplements humains. Mais comme, inversement, la relation que les collectifs entretiennent à l'égard de ces conditions d'existence n'est pas entièrement déterminée par ces dernières, il importera de toujours se rapporter à l'attitude des individus et à la signification qu'ils attachent à leur situation. Il n'est pas de société sans culture, au point qu'on peut dire que le social est seulement une abstraction au regard des comportements culturels : « la société, c'est la culture en tant qu'on fait abstraction de ces comportements » (*ibid.* : 30). D'où la nécessité de s'attacher aux comportements individuels et, plus largement, aux cultures humaines. Kardiner définit très justement la culture par les institutions, et les institutions comme « ce que les hommes pensent, sentent et font » (Kardiner cité par Dufrenne, *ibid.* : 29). Il en découle une autre conséquence : « L'examen de la culture invite donc la sociologie à se psychologiser » (*ibid.* : 30).

Dufrenne annonce ici le plan qui sera celui de *La personnalité de base*. Il y montrera en effet que le chercheur s'attache soit aux relations que les individus entretiennent avec leur culture – et alors il s'engage en psychologie sociale –, soit à la culture elle-même – et il propose une anthropologie culturelle, laquelle se présentera comme une sociologie psychologique compréhensive (*ibid.* : 32 ; Dufrenne 1953b : 44-68, 86-124). De toutes les prétendantes disciplinaires ou sous-disciplinaires au titre de la psychologie impliquée dans ces démarches sociologiques, celle qui mérite particulièrement de retenir l'attention est la psychanalyse : par son souci du

« dynamisme et de la temporalité de l'humain », elle est une bien meilleure candidate que les psychologies de l'apprentissage ou de l'adaptation, théories dites du *learning*, qui dépendent de la psychologie topologique et statique de Kurt Lewin, laquelle descendait directement des psychologies de la forme (Dufrenne 1952 : 34, 1953b : 34-43).

Le jeune philosophe convie à une déduction transcendantale de l'anthropologie culturelle :

[...] compte tenu de ce dont nous avons besoin pour fonder une approche compréhensive du social, voici comment nous allons la déduire. Ce faisant, nous atteindrons aux conditions de possibilité d'une étude de l'humain inséré dans sa société. Tous les traits théoriques distinctifs, mais aussi bien toutes les variétés historiques avérées, de l'anthropologie culturelle américaine sont ainsi retrouvés et justifiés, en apparaissant à leur place, selon l'ordre des raisons, dans le cours de la déduction. Tantôt, préoccupés de saisir analytiquement le devenir d'un trait culturel particulier, les anthropologues s'emploient à en dégager l'évolution historique – c'est l'école *évolutionniste*, héritière des philosophies européennes de l'histoire – ou à en traquer la diffusion – telle est la conception *diffusionniste* qui se manifeste chez Franz Boas et ses successeurs ; tantôt, au contraire, elle est soucieuse d'appréhender les cultures comme des totalités, et l'on retrouve l'hypothèse fonctionnaliste de Bronislaw Malinowski, qui tâche de rendre compte du fonctionnement d'une culture comme d'un « tout où chaque partie répond à l'ensemble et tient son sens de lui » (Dufrenne 1952 : 36, 1953b : 91-100).

Dufrenne ne peut pas alors ne pas s'en prendre à l'interprétation du fonctionnalisme avancée par Claude Lévi-Strauss au même moment dans son introduction à l'œuvre de Mauss (Mauss 1950 : IX-LII). Il est faux de dire que l'œuvre de Malinowski se réduit à un « empirisme naïf » (Lévi-Strauss cité par Dufrenne 1952 : 37). On rencontre chez Malinowski un intérêt pour la morphologie des groupes, qui reconnaît à la forme de ces derniers une réalité *sui generis* irréductible à l'analyse biologique et psychologique des besoins humains. Il n'en est pas moins vrai que l'ambition du fonctionnalisme n'est pas de tout ramener à des raisons mathématiques, mais, ajoute Dufrenne contre Lévi-Strauss, « si la raison du social est en dernière analyse une raison mathématique, on peut se demander si la science humaine ne s'engage pas vers la négation de l'humain » (*ibid.*). Le fonctionnalisme n'est pas davantage condamné au statisme, en dépit de son attrait pour les totalités culturelles : l'œuvre de Ruth Benedict *Patterns of Culture*, introduite par Boas, est attentive au dynamisme dont témoignent les « échantillons de culture » qu'elle prend

pour objet (Benedict 1950). Et non seulement l'histoire n'est nullement négligée par l'anthropologie culturelle américaine, mais celle-ci est conduite par le fonctionnalisme lui-même à mettre le « vécu » au centre de ses visées : « Le fonctionnalisme s'oriente vers une sociologie psychologique qui cherche à comprendre la culture en fonction de la nature humaine, non seulement en ce qu'il appuie l'analyse fonctionnelle à une théorie des besoins primaires ou dérivés, mais plus profondément en ce qu'il considère la culture en tant que vécue, et vivante parce que vécue » (Dufrenne 1952 : 39).

Il existe deux manières de se rapporter au vécu des individus : soit on cherche à retracer des destins individuels concrets, et l'on valorise l'approche biographique, à la façon de William Isaac Thomas et Florian Znaniecki, qui ont fait de l'autobiographie le « type parfait du matériel sociologique » (Thomas & Znaniecki cités par Dufrenne, *ibid.* : 39) ; soit on tente de définir au-delà des individus concrets un « individu-type », mieux, « la norme de l'individualité » : on parlera avec Ruth Benedict de l'« homme idéal », avec Margaret Mead de l'« individu standard », ou encore, avec Abram Kardiner de la « personnalité de base », laquelle retrouve au fond la notion de « caractère national » récemment réactivée par Erich Fromm (*ibid.* : 40-41). Telle est du moins l'idée que s'en fait Dufrenne, et l'on pourrait à bon droit douter de la légitimité du rapprochement. La « personnalité de base », ajoute encore Dufrenne, n'est pas tant une moyenne qu'un dénominateur commun à l'ensemble des individus d'un groupe. Sans doute aurait-il été plus juste de dire que la personnalité de base est « à la base », qu'elle oriente le processus de socialisation primaire. Ce qui est sûr, c'est que, comme le dit Dufrenne, Kardiner part du principe que l'individu est à la fois produit par la culture et producteur de culture. On dira que la personnalité est à la fois déterminée par des institutions, qu'on définira comme « primaires », et déterminante à l'égard d'autres institutions, qualifiables de « secondaires ».

On parvient avec la déduction philosophique de cette distinction à ce qui deviendra le cœur problématique de *La personnalité de base*, à savoir la critique de la séparation trop franche d'une primarité et d'une secondarité des institutions humaines (Dufrenne 1953b : 281-327). Car Dufrenne a bien du mal à s'accorder avec le partage voulu par Kardiner entre le primaire et le secondaire, l'originnaire et le dérivé. Comment en effet suivre le psychanalyste lorsqu'il décrit par exemple « l'enchaînement psychologique qui conduit de l'éducation, institution primaire, à la religion, institution secondaire » (*ibid.* : 43) ? Ne faudrait-il pas déclarer plutôt que « la religion est primaire parce qu'elle fournit les normes les plus générales et souvent les plus impérieuses, et qu'au contraire l'éducation est secondaire parce que la façon dont l'adulte considère et traite l'enfant

dépend de ses croyances religieuses » (*ibid.* : 45) ? Il reviendra à *La personnalité de base* de revenir sur ces questions, d'approfondir et finalement de dissoudre ce problème : l'essentiel n'est pas tant dans la distinction tranchée d'institutions primaires d'un côté, secondaires de l'autre, que dans l'analyse des boucles d'actions et de rétroactions qui mènent à la constitution de l'humain, à la définition réciproque du vécu et des institutions, à la détermination des individus par la culture et, dans le même temps, de la culture par les individus. Dans ses publications ultérieures, Kardiner lui-même reconnaîtra que la distinction était trop tranchée, ce qu'évidemment Dufrenne ne peut savoir au moment où il rédige *La personnalité de base*, et qu'il ne relèvera pas lorsqu'il reviendra, bien plus tard, sur les acquis de l'anthropologie culturelle.

La position même du problème de la personnalité de base dans le « Coup d'œil sur l'anthropologie américaine » de 1952 résulte de la résolution d'une autre difficulté, qui s'était imposée à Dufrenne lorsqu'il s'interrogeait sur les possibilités de réconciliation de l'existentialisme et de la sociologie. Rien ne l'indique mieux que cette déclaration faite au seuil du développement critique sur la définition de la personnalité de base :

Causalité circulaire qui nous paraît à la fois répondre aux exigences d'une étude scientifique qui ne saurait récuser la causalité, et aux avertissements d'une anthropologie philosophique qui n'admet point que l'homme soit réduit à l'être d'un objet, et considéré seulement comme le produit de déterminismes biologiques et sociaux. Ce qu'il y a d'incomparable dans la relation de l'homme au monde extérieur, naturel ou social, est ici assumé, autant que faire se peut, par une étude scientifique qui n'abdique rien de sa positivité (*ibid.* : 42).

Le enjeu était de concilier une sociologie compréhensive faisant une place au vécu cher aux philosophies de l'existence et une sociologie objective insistant sur l'ancrage préalable de ce vécu dans des structures rationnellement saisies. L'analyse du concept sociologique-clef de l'anthropologie psychanalytique de Kardiner est précisément née de l'embarras d'abord éprouvé par un jeune chercheur qui hésitait entre philosophie et sciences humaines : malgré ses difficultés, elle représente un essai de résolution de ce problème.

L'apport d'une approche « dogmatique »

Le projet de l'anthropologie culturelle américaine est reformulé en termes de sociologie psychologique compréhensive en ouverture de *La personnalité de base* en 1953. Que l'ouvrage ait pour visée

d'intervenir dans les débats alors en cours en France entre sociologie et existentialisme n'a pas échappé à Roger Bastide, qui en rend compte dans les *Cahiers internationaux de sociologie* en 1954. Il souligne le contraste avec le livre, historiquement plus fiable, de Roger Girod paru la même année, *Attitudes collectives et relations humaines. Tendances actuelles des sciences sociales américaines* (Girod 1953). Mais le risque de dogmatisme de Dufrenne ne nuit pas, selon Bastide, à l'intérêt théorique de son entreprise.

Girod, explique en effet Bastide, est « moins personnel », Dufrenne « plus systématique, mais – ajoute-t-il – en repensant la théorie de Kardiner à travers une certaine philosophie, il risque d'en déformer l'esprit » (Bastide 1954: 181). Bastide précise pourtant immédiatement que c'est à travers « notre » pensée – des « réflexions philosophiques comme celles des existentialistes, sur la transcendance de la conscience humaine, sur le destin et sur la liberté », qu'on ne trouve pas chez Girod – que Dufrenne étudie le concept de personnalité de base: « Cela nous vaut un livre suggestif, personnel, vivant, mais où Kardiner est plus une toile de fond que le centre de recherche » (*ibid.*: 182). Dufrenne a pensé « existentiellement » ce que Kardiner a pensé « pragmatiquement », mais « ne le regrettons pas, cela nous vaut un débat, une lutte contre l'informe ou plutôt le mobile pour le systématiser et le couler dans les moules d'une pensée logique »: une démarche plus intellectuelle qui « justifie » une démarche expérimentale. À cet égard, la sociologie étatsunienne agit comme un « excitant intellectuel » pour la philosophie française. Malgré ses libertés, « la démarche de Dufrenne nous paraît légitime »; les deux démarches, de Dufrenne et de Kardiner, sont de ce fait « complémentaires », même si elles présentent l'une et l'autre des dangers, « d'un côté l'équivoque, de l'autre le dogmatisme ». Mais « notre » pensée, c'est aussi la sociologie française, « notre propre sociologie » (*ibid.*: 183). Dufrenne, estime Bastide, aurait pu se contenter de se référer à Gurvitch, dont la thèse sur la « réciprocité des points de vue, psychologique et sociologique », est très proche des idées avancées dans *La personnalité de base*. Mais il a préféré remonter jusqu'à Durkheim pour élaborer la distinction entre « sociologie objective » et « sociologie psychologique ». Aux États-Unis, la sociologie étudie les rapports entre l'*ego*, l'*alter* et la collectivité, cependant qu'à l'anthropologie culturelle américaine revient l'analyse des traditions, des représentations collectives, des symboles et des valeurs. Or, c'est la sociologie qui, en France, prend en charge ces derniers objets. Dans ce contexte, il était peut-être utile de rebaptiser l'anthropologie culturelle, ainsi que le fait Dufrenne, en « sociologie psychologique ». La sociologie française y gagnera à cette confrontation avec la sociologie

étatsunienne, elle parviendra à comprendre que si, selon l'adage durkheimien, « les faits sociaux doivent être traités comme des choses », ils doivent l'être comme des « choses vécues » (*ibid.* : 183).

Ce compte rendu favorable laisse de côté le pan de l'analyse de ce que Dufrenne nommait la « sociologie objective ». Cette dernière représente, sous la plume de Dufrenne, « notre » sociologie, la sociologie durkheimienne, à laquelle manque malheureusement la substance psychologique des relations de l'*ego*, de l'*alter* et de la collectivité, substance étudiée en détail par l'anthropologie culturelle. Si Dufrenne s'en était tenu à cette substance, il mériterait d'être présenté comme un penseur existentiel, ainsi que le fait Bastide. Mais il ne s'est pas contenté de développer un genre de sociologie qui manque aux durkheimiens : il a montré comment anthropologie étatsunienne et sociologie française avaient intérêt à collaborer pour parvenir à embrasser dans toute leur complexité la diversité des faits de culture et de société.

L'adieu à l'anthropologie culturelle ?

Une ultime boucle bibliographique a donné lieu au cours de l'année 1956 à un autre nouage théorique. Dufrenne rend compte avec enthousiasme des livres issus des deux thèses de Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* et *Brazzavilles noires* (Balandier 1955a, 1955b). Il souhaite que ces ouvrages « remarquables » « trouvent bientôt l'audience qu'ils méritent » (Dufrenne 1956a : 512, 515). Il pointe la différence à l'égard de la trop simple « psychologie de la colonisation » tentée par Octave Mannoni, et il loue la réintroduction, par-delà le culturel cher aux Américains, du social, ce dernier étant abordé comme une totalité. Pour autant, la sociologie de Balandier n'est pas réductible au structuralisme alors en cours d'élaboration : elle ne néglige pas la diversité des cultures, elle ne les ramène pas à l'unicité de structures de survol, mais insiste au contraire sur leur irréductibilité, car les cultures sont le moyen par lequel le Noir peut espérer transcender les affres de sa situation pathogène de colonisé, « “revendiquer cette part africaine”, que Sartre appelait sa négritude » (*ibid.* : 514). Il se pourrait bien que la sociologie différentielle qui se dégage alors en vienne à remédier à une carence pratique déplorée par Dufrenne : la sociologie s'est jusqu'à présent fort peu engagée politiquement, or « la sociologie doit être pratique ; elle doit être normative » (*ibid.* : 512).

C'est sur ces phrases que s'ouvrira un autre article de Dufrenne, « Bilan de carence de la sociologie » (Dufrenne 1956b), le tout dernier donné aux *Cahiers internationaux de sociologie*. On

peut à bon droit le tenir pour une explicitation du compte rendu des thèses de Balandier. Il est d'ailleurs fait référence à ces thèses, en particulier à la critique que Balandier adresse à l'anthropologie culturelle : « Et précisément, M. G. Balandier l'exprime à propos de la situation coloniale, situation pathologique, disait déjà Maulnier [René Maunier], où les rapports de force sont prédominants. Alors les stéréotypes ne sont que des rationalisations, au sens freudien, d'un état de fait, dont il faut examiner les expressions ou les incidences sur tous les plans, démographique, économique, social, aussi bien que culturel » (*ibid.* : 136). Sans doute serait-il exagéré de voir dans cette adhésion à la critique « balandienne » une influence à sens unique, dans la mesure où la relation est à double sens, où les emprunts sont croisés. L'article qui précédait le « Bilan » de Dufrenne dans les *Cahiers* n'était autre qu'une contribution de Balandier, « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication ». Balandier s'y présentait comme un « sociologue » ou, à tout le moins, un ethnologue très peu « typique » (Balandier 1956 : 114). Exposant les travaux des ethnologues, il se demandait ce que ces travaux pouvaient apporter à la « sociologie ». Dans ce cadre, une distance était prise avec l'anthropologue-ethnologue Lévi-Strauss. Après avoir rendu compte d'un apport possible de l'ethnologie à la sociologie, Balandier signalait la prétention à identifier une objectivité de « type supérieur », selon l'expression de Lévi-Strauss, qui correspondrait au dépassement des conceptions de sa propre société et à la tentative pour élaborer des catégories de pensée valables pour tout collectif : apport « très ambitieux [...] et certainement très critiquable [*sic*] » (*ibid.* : 126). Gurvitch le premier avait formulé de « sévères » critiques sur la place prise par le concept de « structure » dans les travaux de Lévi-Strauss. Elles sont ici reprises (Gurvitch 1955 : 4, 14-16, 19-21 ; Balandier 1956 : 120).

L'ethnologue donne du sens aux réalités qu'il inventorie, et « c'est ce fait qui a frappé J. P. [*sic*] Sartre analysant la démarche ethnologique et qui l'a conduit à accorder un privilège à l'ethnologue, au détriment du sociologue » (Balandier 1956 : 124). Pour autant, quand bien même le souci de données psychologiques aurait amené Sartre à se pencher sur les significations débusquées par l'ethnologue dans les groupes de dimension restreinte, aucune adhésion complète ne se manifeste à l'égard de l'existentialisme. Apparaît en revanche un allié en la personne de Dufrenne, qui a réfléchi à ce que l'anthropologie culturelle pouvait apporter à la sociologie. Balandier évoque ainsi « les travaux de R. Linton et de A. Kardiner, qui ont défini la notion de personnalité de base ; notion que je ne me permettrai pas d'aborder ici, car un long développement lui a été consacré par M. Dufrenne » (*ibid.* : 121). En dépit des éloges décernés à Margaret Mead – son œuvre est « des plus

considérables », ses matériaux parmi « les plus riches » –, Balandier se montre cependant plus réservé sur l'apport du courant Culture et Personnalité qu'il ne l'avait été en 1948 dans *Critique* et en 1950 dans *Esprit*. Il déplore à présent que l'approche y soit « plus statique que dynamique », tout en relevant que les aspects dynamiques des sociétés ont été analysés de « manière séparée », à travers les phénomènes de contacts ou de conflits entre civilisations et les mécanismes d'« acculturation » auxquels ces confrontations donnent lieu (Balandier 1950 : 122). On pourrait objecter que, même si le dynamisme est pris en compte *séparément*, il est tout de même *pris en compte* par l'anthropologie culturelle américaine. Mais, dans son équivocité même, la précision témoigne d'un enthousiasme moindre qu'au moment de la découverte de l'anthropologie culturelle, et de la prise de conscience qui l'accompagna, des services que pouvaient rendre les *social scientists* étatsuniens à la compréhension des dynamiques de transformation sociale. L'heure du culturalisme a déjà passé, le déclin de sa reconnaissance est amorcé, et bientôt on éprouvera de moins en moins la peine de s'y référer.

Envoi: Le marxisme saisi par le culturalisme

Arrivé en ce point, il resterait à s'engager dans un dernier développement pour montrer que les conclusions du courant Culture et Personnalité ne sont pas réfutées par les modèles de pensée qui se sont succédé depuis la Libération. Bien au contraire, elles ont toutes les chances de se révéler utiles et nécessaires à qui voudrait compléter les modèles en question, voire limiter leurs prétentions théoriques parfois exorbitantes. On le voit dès lors qu'on rend raison des usages ultérieurs dus à Dufrenne de l'anthropologie culturelle dans les controverses franco-françaises, notamment dans ce que l'on a nommé la « querelle de l'humanisme ». Il nous faut pour cela faire un saut dans le temps, et nous installer dans les années 1970, au cœur de la discussion qui opposa Dufrenne au marxisme structuraliste de Louis Althusser. Il est bien vrai qu'on se trouve ainsi projeté à une époque et dans des débats qui diffèrent notablement des échanges des années 1950. Le détour s'impose néanmoins, dans la mesure où il permet seul de prendre la mesure de l'importance philosophique décisive de la première réception française des travaux culturalistes.

En un sens, explique Dufrenne, la distinction culturaliste due à Kardiner entre institutions primaires et institutions secondaires recoupe l'opposition marxiste entre infrastructures et superstructures. Les premières renvoient en effet à l'éducation comme à la production et, à travers cette dernière, au géographique, au démographique, enfin à l'économique : « Par quoi Kardiner retrouve à sa façon la distinction marxiste entre infra et superstructures ; et de fait, ce qu'il met au compte

du primaire, c'est la production (le géographique, le démographique, l'économique) autant que l'éducation » (Dufrenne 1974 : 67). Mais en un autre sens, il subsiste bien des différences entre les structures (infra- ou super-) et les institutions (primaire et secondaire). Car, dans l'analyse marxiste, on n'échappe jamais ni aux déterminations socio-économiques – réalité incontournable de l'infrastructure –, ni aux maléfices de l'idéologie – illusion inhérente aux superstructures. Or, comme les études du mouvement Culture et Personnalité y ont au contraire insisté à travers leur attention aux phénomènes de « déviance » ou de « pathologie sociale », du jeu demeure toujours entre les institutions ou les genres d'institutions : la folie est le signe que les individus ont perçu un hiatus ou une solution de continuité entre la nature des institutions primaires et les caractères des institutions secondaires. Ce hiatus, s'il est mal perçu et mal vécu par certains, peut très bien apparaître pour d'autres comme une faille à approfondir, une marge à exploiter, en lesquelles on pourra voir la possibilité d'une « liberté formelle » si l'on est libéral, mais aussi, si l'on continue de tenir au marxisme, l'opportunité d'actions révolutionnaires aptes à transformer les institutions. Les enquêtes culturalistes révèlent :

[...] que la culture n'est pas toujours cohérente, autrement dit que la logique du système n'a pas cette rigueur qu'on se plaît à lui attribuer. La preuve : c'est que la personnalité de base n'est pas nécessairement équilibrée et harmonieuse. La loi [...] peut être affolante parce qu'incohérente. Mais pour qui est plus vigilant et plus actif, cette incohérence peut au contraire être stimulante ; elle révèle que le système n'est pas invulnérable, et que la lutte peut se mener entre les institutions comme dans les institutions ; elle suggère donc qu'il vaut mieux s'employer à découvrir les failles du système – les contradictions – qu'à en affirmer la cohérence au prix d'identifications acrobatiques (*ibid.* : 71-72).

Le jeu que cette différenciation des institutions « introduit dans la totalité permet de jouer, c'est-à-dire d'aiguiser les différences et d'en tirer profit pour mettre en question le régime de la domination et le pouvoir d'État. Dans une perspective non révolutionnaire, l'indépendance des institutions est une garantie de liberté (de liberté au moins formelle) » (*ibid.* : 72). Le culturalisme est donc nécessaire pour limiter les prétentions « holistes », en termes infrastructuraux autant que superstructurels, de l'interprétation structuraliste du marxisme, dans la mesure où, « à étendre ainsi [comme le fait Althusser] le règne de l'idéologie, on se dispense d'en mesurer à la fois les limites et l'action » (*ibid.* : 71). On ne peut cependant en rester là, se contenter de louer l'apport du

culturalisme au marxisme, car la reconnaissance par le marxisme de l'existence circonscrite mais bien réelle de l'idéologie doit en retour compléter l'analyse culturaliste :

Le terme [d'institution] apparaît aussi dans l'autre théorie, celle de l'anthropologie culturelle, où elle bénéficie d'une définition plus précise. Mais l'intérêt de l'analyse althussérienne, ce n'est pas seulement d'avoir fait le détour par le thème de la reproduction des rapports de production, donc d'avoir décelé la finalité des institutions en les insérant dans la structure du tout social, c'est aussi d'avoir lié la notion d'institution à celle d'idéologie (*ibid.* : 23).

Si la culture oppresse, si des individus souffrent dans la culture, c'est bien souvent de « pathologies sociales », conséquence des structures de domination. Ils ont à se libérer des effets de l'idéologie (interprétation marxiste des relations entre institutions), et s'ils le peuvent, c'est parce que ces effets sont insinuants sans être déterminants, qu'ils prétendent s'étendre à tous et qu'ils n'y parviennent cependant pas (insistance de la perspective culturaliste jusque dans le marxisme).

Pour résumer les conclusions de cette confrontation du culturalisme au marxisme, on insistera, ainsi que le fait Dufrenne, sur la différence qui existe entre le sens de la culture dans l'anthropologie culturelle et l'idée de société développée par Althusser. La culture, déclare Dufrenne, c'est la prise en considération de l'individu :

On voit aussitôt ce que semble impliquer une théorie de la culture : la prise en considération de l'individu et de son comportement. Ainsi dans la définition qu'en donne Linton : « La culture est la configuration des comportements appris, et de leurs résultants, dont les éléments sont adoptés et transmis par les membres d'une société donnée » (*ibid.* : 65).

L'affirmation pourrait surprendre : spontanément, la culture passe pour supra-individuelle. Mais il s'agit ici du concept de culture *dans sa différence avec le concept structuraliste de société*. Le social forme une unité, selon le marxisme althussérien, et une telle unité suppose la cohérence ferme et infaillible dans le fonctionnement des infrastructures économiques et dans la reproduction superstructurelle des illusions idéologiques. L'idée de « totalité » culturelle est en un sens plus floue, mais ce flou implique la complexité des rapports entre les individus et le « tout » dans lesquels leurs comportements s'inscrivent, que l'ensemble de leurs comportements constitue.

Autant il serait ruineux de ne tenir aucun compte de ce que Karl Marx nous apprend des infrastructures, autant il est désastreux de ne pas voir que la substructure socio-économique n'est pas la totalité de l'humain et qu'en elle se dessinent des traits qui relèvent du culturel, lequel vient jouer dans le social et parfois, pour le plus grand bonheur de la transgression et de la subversion politiques, se jouer des déterminations socio-économiques.

La relance tardive par Dufrenne des schémas de pensée culturalistes prouve que des perspectives novatrices, une fois qu'elles ont été tracées, et même si elles ont été recouvertes, peuvent toujours être redécouvertes et exploitées dans d'autres situations que celles de leur première formulation. Ayant participé à la première acclimatation hexagonale des études du mouvement Culture et Personnalité, Dufrenne a assisté à leur déclin puis à leur effacement apparemment complet du paysage intellectuel. Il a cependant refusé de se laisser impressionner par la vague structuraliste qui déferlait sur la France des années 1960 et 1970. Son exemple montre qu'armé de notions qui n'ont plus cours, pour peu qu'on ne cède en rien sur la rigueur argumentative et la portée empirique des consécutives, on peut continuer d'être réflexivement pertinent. C'est que le succès de certains concepts dans la communauté scientifique d'une époque, aussi bien que les effets de ce succès dans le sens commun de cette même époque et des suivantes, sont une chose ; c'en sont une autre que la résistance des systèmes d'idées, leur survivance transhistorique et leur revenance possible dans de nouveaux contextes. La leçon mérite assurément d'être méditée aujourd'hui : il n'est pas de propositions scientifiques qui, si datées ou périmées qu'elles paraissent, ne puissent jouer le plus grand rôle dans les débats du moment. Les meilleurs fruits théoriques de l'anthropologie culturelle américaine sont peut-être encore à venir (Raulin 2016).

BIBLIOGRAPHIE

Balandier Georges, 1948. « La collaboration entre l'ethnologie et la psychiatrie », *Critique*, n° 21, p. 161-174.

Balandier Georges, 1950. « Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'homme », *Esprit*, n° 163, p. 596-612.

Balandier Georges, 1951. « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 44-79.

Balandier Georges, 1955a. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

- Balandier Georges, 1955b. *Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.
- Balandier Georges, 1956. « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 114-127.
- Bastide Roger, 1950. *Sociologie et psychanalyse*, Paris, PUF.
- Bastide Roger, 1954. « Roger Girod, *Attitudes collectives et relations humaines*, préface de Jean Piaget, 1953. Mikel Dufrenne, *La personnalité de base, un concept sociologique*, 1953, 2 vol. de la Bibliothèque de Sociologie contemporaine » [Comptes rendus], *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 16, p. 181-183.
- Benedict Ruth, 1950 [1934]. *Échantillons de civilisations*, trad. fr. W. Raphael, Paris, Gallimard.
- Devereux Georges, 1985. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, trad. fr. T. Jolas et H. Gobard, Paris, Flammarion.
- Dufrenne Mikel, 1946. « Existentialisme et sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, p. 161-171.
- Dufrenne Mikel, 1947. « Note sur la tradition », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 3, p. 158-169.
- Dufrenne Mikel, 1948. « Histoire et historicité. Un aspect de la sociologie de Marx », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 4, p. 98-118.
- Dufrenne Mikel, 1949. « Sociologie du public », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 6, p. 101-112.
- Dufrenne Mikel, 1952. « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, p. 26-46.
- Dufrenne Mikel, 1953a. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, t. 1 – *L'objet esthétique*, t. 2 – *La perception esthétique*, Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1953b. *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1956a. « La sociologie coloniale », *Esprit*, avril 1956, n° 4, p. 512-515.
- Dufrenne Mikel, 1956b. « Bilan de carence de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 21, p. 128-137.
- Dufrenne Mikel, 1968. *Pour l'homme*, Paris, Seuil.

- Dufrenne Mikel, 1973. *Le poétique*, précédé de « Pour une philosophie non théologique », Paris, PUF.
- Dufrenne Mikel, 1974. *Art et politique*, Paris, UGE.
- Dufrenne Mikel, 1977. *Subversion, perversion*, Paris, PUF.
- Franca Castel Pierre, 1948. « Technique et esthétique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 5, p. 97-116.
- Fruteau de Laclós Frédéric, 2011. « Esthétique et politique. De Dufrenne à Lyotard et retour », *Nouvelle revue d'esthétique*, n° 7, p. 199-208.
- Girod Roger, 1953. *Attitudes collectives et relations humaines. Tendances actuelles des sciences sociales américaines*. Préface de J. Piaget, Paris, PUF.
- Gurvitch Georges, 1955. « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, p. 3-44.
- Gurvitch Georges, 1962. *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion.
- Jacquet Frédéric, 2014. *Naître au monde. Essai sur la philosophie de Mikel Dufrenne*, Paris, Mimésis.
- Kardiner Abram, 1969. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr. T. Prigent, Paris, Gallimard.
- Latour Bruno & Isabelle Stengers, 2009. « Le Sphinx de l'œuvre », in Étienne Souriau, *Les différents modes d'existence*, suivi de « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », Paris, PUF, p. 1-75.
- Lefort Claude, 1951. « Notes critiques sur la méthode de Kardiner », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 10, p. 117-127, repris sous le titre « L'idée de "personnalité de base" » in Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 69-79.
- Lefort Claude, 1952. « Société "sans histoire" et historicité », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, p. 91-114, repris in Claude Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 30-48.
- Lefort Claude, 1978. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.
- Mauss Marcel, 1950. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

- Merleau-Ponty Maurice, 1964a. « Résumé des cours de Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne (établi par des étudiants et approuvé par lui-même) », *Bulletin de psychologie*, n° 236, t. XVIII, fasc. 3-6, p. 108-336.
- Merleau-Ponty Maurice, 1964b. *Le visible et l'invisible* suivi de « Notes de travail », Paris, Gallimard.
- Raulin Anne, 2016. *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le bord de l'eau.
- Saison Maryvonne, 2016. « Mikel Dufrenne 1946-1953. Une place difficile à trouver », in Giuseppe Bianco & Frédéric Fruteau de Laclos (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 83-105.
- Saison Maryvonne, 2019. *La nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Souriau Étienne, 1948. « L'art et la vie sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 5, p. 66-96.