

Théorie des pulsions et anthropologie critique

Louis Moreau de Bellaing
Juillet 2009

La théorie des pulsions, c'est celle que Freud développe tout particulièrement dans *Malaise dans la Civilisation*, mais qui constitue dans toute son œuvre une sorte de limite entre l'humain et le non-humain. L'anthropologie comme science de la culture (au sens habituel du terme : « mœurs et manières ») – l'une des définitions de l'anthropologie – devient critique lorsqu'elle se livre à un approfondissement spécifique de ses concepts. Or l'un des modes de cet approfondissement peut se faire vers la psychanalyse.

Nous n'insisterons pas sur les auteurs qui, outre Freud dans son rapport à l'anthropologie, se sont intéressés en tant qu'anthropologues à la dimension analytique. Le premier est sans doute Malinowski, mais on peut ajouter Geza Roheim et surtout Linton et Kardiner, aujourd'hui Adler et Zempleni, la revue PTAH, le Collège International de Psychanalyse et d'Anthropologie fondé par Jean Nadal, la revue *Psychologie clinique* dirigée par Olivier Douville.

Il s'agit, chez les anthropologues, d'emprunter des concepts psychanalytiques (mais non la démarche) pour approfondir leurs analyses : il s'agit, chez les psychanalystes, de demander à l'anthropologie une ouverture notamment spatiale qui permette à la psychanalyse de pénétrer en des lieux où, jusqu'à maintenant, dans les analyses, elle n'a pas accès.

En tout état de cause et pour nous en tenir ici à l'anthropologie dans ses rapports avec la psychanalyse – le deuxième versant, psychanalyse et anthropologie, n'étant guère de notre compétence – , tout recours à la psychanalyse dans une anthropologie que nous appelons critique (au sens d'analyse approfondie) ne peut qu'être précédée d'un travail empirique sur terrain et sur documents. C'est ce qu'ont fait, nous semble-t-il, les anthropologues précités. Cela nous paraît nécessaire également pour n'importe quelle science humaine critique quand elle a recours, d'une manière ou d'une autre, à la psychanalyse : l'histoire par exemple, avec les travaux d'Alain Corbin.

Mais l'anthropologie peut-elle vivre de rencontres avec la psychanalyse, comme c'est le cas jusqu'à aujourd'hui ? Autrement dit, un ou une anthropologue suffisamment au fait de la démarche psychanalytique peut-il, peut-elle, se satisfaire d'emprunts isolés aux concepts psychanalytiques, sans reconnaître l'importance de cette démarche ? Cela nous paraît de plus en plus impossible, y compris dans des travaux anthropologiques ou anthropographiques qui ne font pas d'emprunts à la psychanalyse. La question, depuis Freud, demeure posée : quel sens peut avoir un fait culturel, un fait social, un fait économique, etc.?

Or ce sens n'est pas unique, il est pluriel. Lorsqu'il s'agit d'un fait culturel, l'anthropologie et sa démarche vont d'abord tenter de le cerner, de le définir, de le circonscrire. Mais ce travail débouche nécessairement sur des questions (qui actuellement sont rarement posées) : d'où vient ce phénomène culturel, comment se met-il en place ? Est-ce seulement par un pouvoir, une volonté et un désir déclarés de groupes et d'individus ? Quel espace, quel temps, quelle mémoire (collective ou individuelle) requiert-il ? Comment se fait le choix ? Mène-t-il ou non à l'acte et comment ?

Car, le plus souvent, le phénomène culturel surgit d'actes collectifs ou/et individuels. C'est celui que nous avons sous les yeux, plus ou moins confus, plus ou moins connu.

En anthropologie, ce qui nous intéresse, ce n'est pas directement les rapports sociaux comme en sociologie, ni le temps comme en histoire, ni les choses comme en économie ; c'est plutôt – parmi d'autres objets de science possibles – ce que les anthropologues appellent cultures et qui est la substantification de rapports socio-historiques en œuvres et la substance de chaque

phénomène social. L'approche sociologique, elle, privilégie les rapports sociaux et ne retrouve que secondairement substantification et substance.

Or si nous reconnaissons qu'il faut partir, en anthropologie, de la substantification et de la substance du phénomène (par exemple la culture, au sens agricole, et la vente des figues en Algérie, ou la vie d'un groupe d'adolescents à Tunis), il nous apparaît que, même si nous voulons borner l'analyse à une anthropographie et une anthropologie bien faites (elles sont inséparables), il reste à se demander le comment et le pourquoi de ces phénomènes, autrement dit le sens que leur donnent les groupes et les individus qui les produisent.

Nous voulons seulement montrer ici, pour ceux et celles que cela peut intéresser, comment il est possible d'aller plus loin, d'introduire des concepts transculturels de la psychanalyse qui permettent de travailler sur un non-dit et un non-su et de tenter de le faire apparaître. Mais cela suppose aussi de présenter la démarche psychanalytique qui rend possible, dans une recherche anthropologique, une analyse approfondie du sens.

La théorie des pulsions

Il s'agit beaucoup plus d'une philosophie que d'une théorie, puisque Freud la met en quelque sorte en exergue de ses recherches à partir de son matériau clinique. Il la déduit, dans *Malaise dans la Civilisation*, de son travail antérieur. Nous tentons ici de lui donner, avec des ajouts qui ne sont pas dans le texte de Freud, toute son extension, pour la rendre opérante dans les sciences humaines.

Le postulat

Freud fait de la pulsion un concept-limite entre ce qu'on peut appeler la nature et la culture. Tout en penchant parfois du côté de la nature. Notre postulat est que la pulsion, une fois produite, est humaine. Telle quelle, elle n'apparaît que par et dans l'humain, et non pas seulement chez les animaux comme le croyait Heidegger. Elle est précisément ce qui permet d'humaniser des corps appareillés humains, c'est-à-dire comportant non seulement la station debout (et non pas courbée comme les singes), la pronation et la supination c'est-à-dire la possibilité de replier ou d'écarter le pouce des autres doigts, la commande du cerveau à la main (qui demeure, même si l'informatique peut donner l'illusion que le cerveau est complètement remplacé), mais et surtout, très précisément, un cerveau développé d'une certaine manière non équivalente à celle des grands singes anthropoïdes.

Ces caractéristiques ne sont pas exclusives de toutes autres à découvrir où déjà découvertes.

Nous postulons que le pulsionnel humain apparaît par et dans ces corps appareillés humains lorsqu'ils sont en face à face. La pulsion est à la fois collective et individuelle, mais elle n'est individuelle que parce qu'elle est d'abord collective, produite par un ensemble d'humains. Les premiers hommes – *homo sapiens sapiens* – élevés sans doute par des *homo sapiens* (pas complètement humains physiquement) se repèrent autour de 40 000-35 000 ans avant J.-C., peut-être avant. Ils fondent très vite des communautés et des blocs de communautés. *Homo sapiens* survécut jusqu'à 35 000 ans avant J.C. et disparut.

Nous employons les termes courants (*homo sapiens* et *homo sapiens sapiens*) pour nous faire comprendre. Les êtres humains d'aujourd'hui ne sont pas différents, comme producteurs du pulsionnel, de ceux de la préhistoire, c'est-à-dire de l'*homo sapiens sapiens*

La mise en œuvre du pulsionnel par Freud

Ce que Freud met en scène dans sa philosophie des pulsions ce sont la pulsion de vie et la pulsion de mort dont il dit qu'elles sont une figure de Janus ayant un socle commun. C'est d'elles que, nous semble-t-il, en anthropologie comme en d'autres sciences humaines et sociales on peut repartir, à condition de laisser sa part grandissante à l'anthropologie et à l'anthropographie. Mais complémentirement, et notamment dans l'analyse des représentations, des mythes, des affects,

des passions et des sentiments, il paraît souhaitable que, lorsque c'est possible, une anthropologie critique admettant le postulat du pulsionnel vienne compléter le travail anthropologique et anthropographique.

Pulsion de vie et pulsion de mort investissent des objets, y compris des objets humains (des individus, des sujets, des personnes)). Mais ce qui nous paraît essentiel, c'est d'admettre que la pulsion de mort limite la pulsion de vie qui lui résiste. Quand pulsion de vie et pulsion de mort dépassent, transgressent leurs limites, l'invasion des êtres humains et des choses par l'une ou par l'autre est mortel. Nous appelons excès accompli cette transgression des limites que la pulsion de mort donne à la pulsion de vie et que la pulsion de vie, en lui résistant, donne à la pulsion de mort. Cette transgression peut se produire toujours et partout, mais elle suppose un choix par lequel l'excès s'accomplit et est accompli.

Nous proposons d'appeler fait culturel d'excès le fait culturel qui est manifestement marqué par la transgression des limites du pulsionnel. Mais tous les faits culturels, et *a fortiori* les faits sociaux, ne sont pas transgressifs. Ils peuvent, par choix délibéré de groupes et d'individus, le devenir.

Les conséquences de la mise en œuvre du pulsionnel dans les sciences humaines et notamment en anthropologie

Introduire une sociologie, une histoire, une anthropologie critiques de ce type change les perspectives. Non qu'elles annulent la sociologie, l'histoire, l'anthropologie telles qu'elles sont faites. Bien au contraire, elles peuvent obliger ces dernières à approfondir leurs analyses, à déployer autrement leurs résultats.

Donnons un exemple qui ne peut avoir que valeur d'hypothèse. En travaillant sur l'excès, nous nous sommes aperçu que tous les auteurs, y compris Marx en premier lieu, confondaient le capitalisme avec la société moderne, en particulier dans sa dimension économique. S'appuyant aujourd'hui sur la mondialisation et la globalisation que le capitalisme serait censé produire à lui seul, les commentateurs oublient que, si la société moderne notamment économique c'est-à-dire *grosso modo* le Marché est apparue au XVI^e siècle en même temps que le capitalisme, on ne peut dire qu'elle se confonde avec lui. Tout simplement parce que le capitalisme est l'excès s'accomplissant et accompli de cette même société. Parler de « capitalisme sauvage » par rapport à un capitalisme qui serait, lui, civilisé est peu convaincant. Il nous semble que l'analyse des phénomènes d'excès dans le capitalisme et de la manière dont ils se produisent, en partant d'une société moderne notamment économique qui n'est pas, de part en part, capitaliste, apporterait beaucoup plus à l'anthropologie économique que la recherche inlassable de solutions alternatives à l'excès capitaliste.

Telles sont les bases d'une anthropologie critique introduisant le pulsionnel dans ses analyses. On y voit la genèse de la loi symbolique dans le fait que pulsion de vie et pulsion de mort s'autolimitent, avec un effet de la pulsion de mort marqué du côté de la loi. Nous appelons degrés d'excès les degrés du pulsionnel non transgressifs, c'est-à-dire demeurant en deçà des limites¹.

Une conceptualisation minimale, transculturelle et transhistorique en sciences humaines et notamment en anthropologie, à partir de la théorie des pulsions

Cette conceptualisation est minimale, mais peut s'extensifier, si nécessaire. En effet, à partir du moment où est admis le postulat du pulsionnel, de nombreux concepts, s'ils ne changent pas de signification, changent de sens : social, politique, pouvoir, volonté, désir, libre-arbitre, attitudes et comportements, échange, etc.

D'abord plus aucun de ces concepts ne peut être envisagé seulement dans sa positivité, autrement dit dans sa signification visible. C'est le sens de ces concepts qui est recherché. Nous donnons donc ici un premier aperçu d'une conceptualisation minimale.

Le métasocial et le métapolitique

Voilà un usage peut courant des concepts de social et de politique. Présupposant que le social a toujours sa part d'inconscient individuel et collectif, nous le nommons le métasocial et l'analysons comme tel. Nous y montrons le travail de la pulsion lorsqu'elle mène les individus et les groupes vers ce que nous osons appeler le libre-arbitre - concept qui n'est plus admis depuis longtemps en sciences humaines, sauf par un philosophe comme Ricoeur -. Ce travail de la pulsion concerne le pouvoir, la volonté et le désir lorsqu'ils sont métasociaux c'est-à-dire non explicités par l'individu ou le groupe.

Le métapolitique est précisément les limites que le jeu des pulsions apporte au pulsionnel pour que le métasocial puisse apparaître. Nous désignons le métapolitique comme l'ensemble des codages (processus) et des codes (états) qui naissent de l'action de la pulsion de mort sur la pulsion de vie par rapport à l'objet, et qui permet la forme de sublimations constituant l'inconscient politique (au sens du politique).

Les codages et codes inauguraux

Notre hypothèse est que des sublimations collectives - dont les contenus varient, ce qui donne à l'anthropologie l'en deçà de ses objets de science, trop souvent négligé, - mettent en place, partout et toujours, chez les êtres humains et seulement chez eux, ce que nous appelons des codes inauguraux. Nous en sélectionnons trois sans savoir s'il y en a d'autres : le sacré, la prohibition de l'inceste et le don. Ces trois codages et codes sont communs à tous les ensembles sociaux, quels que soient les temps ou les lieux où ils se manifestent. Le sacré n'est pas seulement la religion, ni ce que nous appelons avec Ortigues le sacré extérieur (mythes, ancêtres), mais ce que des groupes et des individus, notamment dans la société moderne qui a, à partir de 1789, intériorisé le sacré, reconnaissent comme un minimum indispensable à la possibilité et à la durée de leur vivre-ensemble.

Les autres codages et codes

Ils sont articulés aux codages et codes inauguraux et y prennent leur sens. Nous avons sélectionné d'abord l'autorité - qui ne légitime le pouvoir qu'à travers la légitimation du métasocial et du social - : elle est elle-même légitimée hors excès par les codes inauguraux. Alors peut se manifester l'altérité qui n'est plus le face à face d'êtres appareillés humains produisant la pulsion humaine, mais la construction de l'autre par rapport à l'un et réciproquement, compte-tenu des codes inauguraux et de l'autorité. L'altérité est un codage et un code essentiel, en ce sens qu'il comporte la reconnaissance de l'autre comme autre par l'un et la reconnaissance de l'un comme autre par l'autre. C'est dans ce code que se produit, selon les conjonctures et les conjectures, la possibilité future d'un don sans retour. Notons que l'altérité peut être l'un des objets de science de l'anthropologie.

La réciprocité est éventuelle. Mais on peut ajouter qu'*a minima* elle est toujours nécessaire. Cependant, il faut noter que le don, en devenant réciprocaire, s'incline vers ce qui sera plus tard l'échange dont il sera l'enclencheur. Mais la réciprocité, se manifestant *a minima*, peut faire du don un don sans retour.

Enfin l'identité - tant galvaudée - est, en anthropologie critique et dans les autres sciences humaines critiques, un codage et un code qui rend possible la classiation. En effet, l'identité n'est pas seulement l'identification, le même, l'identique, mais la marque, le nom sur l'objet qui le distingue de tout autre objet.

Revenons au métasocial que nous avons brièvement défini plus haut. Il prend tout son sens d'être articulé au métapolitique. En effet, le pouvoir n'est pas d'abord un pouvoir sur, mais un pouvoir de. Il conjoint à la pulsion les codes inauguraux, l'altérité, éventuellement la réciprocité, l'identité. Il n'y conjoint pas directement l'autorité qui, avant de le légitimer, légitime les codages et les codes (altérité, réciprocité, identité) qui le rendent possible.

La volonté ne se conçoit pas sans le pouvoir. En revanche, le pouvoir peut se concevoir sans la volonté. J'ai le pouvoir d'agir, mais n'en ai pas la volonté. Elle conjoint, comme le pouvoir, à la pulsion les codes inauguraux, l'autorité, l'altérité, éventuellement la réciprocité, l'identité, mais lui ajoute l'obligation (dont les formes sont notamment l'agressivité, la contrainte, la force, la violence, la puissance et la domination). Notons que le pouvoir peut conjonctuellement s'assortir d'une forme d'obligation et devenir pouvoir sur, alors que la volonté s'assortit toujours d'une des formes de l'obligation.

Le désir pose un problème difficile. On ne peut désirer sans pouvoir désirer, mais on peut désirer sans volonté de désirer. Plus largement nous définissons le désir comme l'expression de la loi (les codages et les codes) et la loi comme expression du désir. C'est la loi qui transforme la pulsion en désir. En effet, elle inscrit implicitement le désir en elle-même (elle interdit de tuer, de voler, de torturer), mais le désir inscrit cette loi en lui (je ne désire pas être tué, volé, torturé).

Dans la marge entre le désir et la loi - ce que je peux et désire faire, ce que je ne peux pas faire, même si je désire le faire - s'éploie la liberté humaine : le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.

C'est bien une conceptualisation minimale que nous présentons, en reprenant des concepts de la philosophie, de la science politique, de la sociologie et de l'anthropologie. Pouvoir, volonté, désir peuvent mener au libre-arbitre, à partir duquel les faits (culturels, sociaux) sont explicites.

L'analyse de discours

C'est de l'explicite qu'il faut repartir, si nous voulons comprendre comment une anthropologie critique reconnaissant le postulat du pulsionnel peut se mettre en place.

Elle suppose d'abord des objets d'étude choisis en fonction du degré d'affects, de sentiments, de représentations qu'ils peuvent susciter (au moins empiriquement). S'il s'agit d'étudier le cardage de la laine, ses pratiques, etc., dans telle région de France ou d'ailleurs, une anthropologie critique telle que nous la concevons y trouvera peu son compte.

L'objet choisi, il s'agit d'accumuler sur lui du matériel comme pour n'importe quel autre objet choisi par un anthropologue. Il s'agit ensuite, après avoir classé ce matériel (aspects juridiques, statistiques, économiques, etc), en rompant avec lui, de construire une conceptualisation, une problématique et des hypothèses. Puis un cheminement de l'explication (un plan). Ce que fait l'anthropologie comme n'importe quelle science humaine et sociale.

Le travail de l'anthropologie critique commence lorsque sont obtenus les résultats de l'analyse anthropologique. Il va consister à partir des hypothèses et des conclusions produites, à sélectionner un petit nombre de textes d'entretiens, d'observations relevées, de séquences de vidéo, etc, pour les analyser en analyse de discours. Le critère de choix est, répétons-le, que le degré d'affect, de sentiments, etc. soit suffisant pour permettre cette analyse.

Le présupposé de l'analyse de discours

Le présupposé de l'analyse de discours est emprunté à Freud, celui de *L'Interprétation des rêves* : mais on le retrouve ailleurs dans son œuvre. Il consiste à mettre à part ce qu'on peut appeler les dénotations, c'est-à-dire les significations claires ou implicites de telle phrase ou de telle observation et de se borner à ce qui relève de la connotation, c'est-à-dire du sens. Celle-ci peut apparaître à travers la place de tel mot comme sujet ou comme complément, le temps des verbes, les mots qui n'apparaissent pas alors qu'ils devraient apparaître, ceux qui apparaissent alors qu'ils ne devraient pas apparaître, etc.

Les démarches

Elles partent toutes de ce présupposé, mais peuvent varier selon les auteurs. ou les objets choisis. Barthes disait, dans la perspective de Freud, que le discours de l'histoire, qu'il fut celui

de Thucydide ou celui de Michelet, se construisait *grosso modo* selon les mêmes procédures. Colette Guillaumin, qui a connu Barthes, privilégie, dans l'analyse de l'idéologie, les absences ou les redondances au niveau des qualifications. Lefort part de ce que nous appellerions volontiers les « pivots silencieux » c'est-à-dire de mots ou groupes de mots à connotation faible, pour repérer du sens dans un événement ou dans certains textes (par exemple, dans la phrase de Tocqueville : « Que ne leur ôte-t-il (l'Etat) pas le trouble de penser », il repère trouble).

Pour notre part, nous avons choisi, pour le paternalisme, une méthode qui, connotant les termes de petits *corpus* entre eux, montrait leur fixité ou leur transformation. Nous tentions déjà d'orienter nos résultats vers l'explication d'une conceptualisation. C'est ainsi que le paternalisme finit pas nous apparaître comme l'idéologie de l'autorité.

Les résultats

Ils sont très différents de l'analyse contextuelle ou de contenu. Par exemple, Lefort, travaillant, avec sa démarche sur des textes de comités au moment de la Révolution hongroise de 1956, parvint à montrer que, abordant l'articulation du politique à l'économique et au social, ils réservaient pour l'avenir le problème de la politique.

On pourrait citer également des exemples tirés du *Machiavel* où Lefort montre, à partir de textes en italien de l'auteur, comment le Prince oscille entre « la force du lion et la ruse du renard », sa cruauté n'étant ni approuvée, ni condamnée. Les machiavélistes se sont servis et se servent encore de cette cruauté pour justifier les actes de tyrans sanguinaires.

Guillaumin parvint à montrer, elle, comment, dans l'idéologie raciste, l'invisible rendait possible le visible. La « ravissante » madame X au côté de monsieur Y (qui n'est ni ravissant, ni qualifié) vient spécifier idéologiquement la distinction des sexes. Le gabonais Mohammed, à côté de Dupont (que l'on ne qualifie pas) spécifie la distinction raciste (elle purement imaginaire). A l'origine, les petites annonces d'emplois, faites apparemment pour tout un chacun, étaient en réalité destinées et réservées aux hommes.

On voit quels résultats peuvent produire l'analyse de discours. Elle ajoute aux analyses contextuelles ou à celles de contenu une dimension qu'elles n'ont pas. Elles n'ont rien d'obligatoire. Ce qui l'est en revanche, du point de vue de la déontologie de la science, c'est de poser des questions en ce sens pour la continuation de la recherche, ce que les auteurs ne font quasiment jamais.

Nos exemples sont empruntés, on l'a vu, à la philosophie politique, à la sociologie ou, pour Guillaumin, à la socio-anthropologie. Tout simplement parce que, à notre connaissance, il y a peu d'exemples d'analyses de discours en anthropologie.

La conceptualisation et la problématique de la recherche du sens

La philosophie politique fournit des concepts à analyser et à reprendre à la lumière des résultats de l'analyse de discours. C'est ce qui apparaît dans le *Machiavel* de Lefort ou, par exemple, dans son article sur *Orwell*. C'est la seule œuvre (complète), celle de Lefort, que nous connaissions, où le travail ait suffisamment avancé autour d'une conceptualisation et d'une problématique globale à partir d'analyses de discours.

Dans les autres sciences humaines, il reste à construire une conceptualisation, une problématique, des hypothèses à partir de résultats d'analyses de discours faites dans la science choisie. Sur ce point, sur des objets choisis, il y en a peu en anthropologie. En socio-anthropologie, nous avons tenté cette conceptualisation, cette problématique et ces premières hypothèses. Autrement dit quelqu'un qui, après des analyses classiques de matériaux en anthropologie, veut s'engager en anthropologie critique, peut aujourd'hui non seulement faire des analyses de discours, mais, à partir des résultats, tenter une explication conceptualisée, problématisée et hypothétique de l'objet choisi. A cette nuance près que n'ont pas été réinterrogés des concepts comme acculturation, endo-culturation, etc. Travail qui reste à faire.

Cette explication comme démonstration de premières hypothèses² à partir d'un objet choisi emprunte successivement deux chemins. Celui du visible : œuvre, désir, volonté, pouvoir, échange, don, attitudes et comportements, institution, libre-arbitre collectif et individuel, voire d'autres jalons du chemin. Puis il emprunte celui de l'invisible : désir, volonté, pouvoir implicites, identité, réciprocité (éventuelle), altérité, autorité, don, prohibition de l'inceste, sacré. Curieusement, ce travail a été commencé par certains anthropologues, Adler, par exemple, et Zemleni. Mais il n'est pas reconnu comme tel. Sa spécificité n'est pas explicitée.

Répetons-le, nous ne pensons pas qu'il soit obligatoire. Mais il l'est de poser des questions en ce sens.

En l'état actuel des rapports entre théorie des pulsions et anthropologie critique, on ne peut rien conclure, du moins pour l'anthropologie. On peut néanmoins souhaiter que des anthropologues (pas tous) aient le courage de tenter réellement une anthropologie critique qui fasse droit à l'analyse de discours et à l'inspiration psychanalytique³.

¹ que chacun connaît par des principes et des lois écrits et enseignés : ne pas dire, ne pas faire, etc

² dans trois ouvrages parus à l'Harmattan

³ Nous n'abordons pas dans ces pages la question de la politique qui fait pourtant partie de la conceptualisation et de la problématique de la recherche du sens.