

Théorie des pulsions et anthropologie critique : la légitimation et la légitimité

La théorie des pulsions, c'est celle que Freud développe tout particulièrement dans *Malaise dans la Civilisation*, mais qui constitue dans toute son oeuvre une sorte de limite entre l'humain et le non humain. L'anthropologie comme science de la culture (au sens habituel du terme : "moeurs 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 et la démarche de Freud dans sa métapsychologie 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) requière-t-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. Celui que nous avons choisi depuis longtemps est la légitimation - mot que l'on trouve dans les paroles et les écrits non seulement de sociologues ou d'anthropologues, mais de tout un chacun, avec celui de légitimité -. Mais ce qui nous a frappé c'est qu'il était toujours employé, sauf en droit, avec ce qu'on peut appeler du relativisme, ou, pour celles et ceux qui combattent les excès dans les sociétés, avec la signification d'une légitimation et d'une légitimité idéologiques. Chez Bourdieu par exemple, sauf à la fin de sa vie, l'interrogation sur la légitimation est bornée - on le comprend un peu - par l'excès de domination. Du coup la légitimation comme telle, ce que nous appelons, lorsqu'elle se produit, le légitime approximatif, n'apparaît guère. Ajoutons que la conceptualisation et la problématique que nous proposons ici, même si nous souhaitons qu'elles puissent servir au moins de référence à d'autres phénomènes sociaux et culturels, ne concernent en l'occurrence que la légitimation. 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 l'altérité et, dans l'altérité, ce que les anthropologues appellent cultures et qui est la substantification de rapports socio-historiques en oeuvres 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 figes en Algérie, ou la vie d'un groupe d'adolescents à Tunis, ou celle d'un groupe d'ouvriers dans une usine en France), 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 et sociales.

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 ou 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 commune et individuelle, mais elle n'est individuelle que parce qu'elle est d'abord commune, produite par un ensemble d'humains. Les premiers hommes - homo sapiens sapiens - élevés sans doute par des homo sapiens - 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 disparaît.

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, grosso modo, de l'homo sapiens sapiens, même si l'on peut penser que le social et le culturel peuvent agir positivement ou négativement dans le long terme sur le corporel, notamment sur le cerveau. Or c'est de l'inverse - l'action du corps sur le culturel et le social - que, depuis deux siècles, on nous rabat les oreilles, action causale dont les preuves se font attendre. Alors qu'une attitude plus prudente - celle par exemple d'anthropologues (Godelier) ou de psychanalystes ou celle de Touraine en sociologie - permet d'apporter quelques preuves individuelles et collectives sur ce qui se passe entre êtres humains, groupes ou/et individus, compte tenu de leurs corps.

La mise en oeuvre 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 ou plus exac-

tement les limites qui sont produites par l'investissement des choses et des corps humains, l'envahissement 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, une décision, une responsabilité par lesquels 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 produites par le pulsionnel lorsqu'il s'investit. 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.

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 notamment 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 limites produites par le pulsionnel lorsqu'il s'investit.

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 ou social et politique implicites

Voilà un usage peu 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 ou social implicite 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 sociaux implicites, non explicités par l'individu ou le groupe.

Le métapolitique ou politique implicite est précisément les limites que le jeu des pulsions apporte au pulsionnel pour que le métasocial ou social implicite puisse apparaître. Nous désignons le métapolitique ou politique implicite comme l'ensemble des codages (processus) et des codes (états) ou encore comme l'ensemble des processus et états de légitimation et de légitimité 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 ou processus et états de légitimation et de légitimité 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 codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité inauguraux. Nous en sélectionnons quatre, sans savoir s'il y en a d'autres : le sacré, la prohibition de l'inceste, le don, le sacrifice. Ces quatre codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité 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 en commun.

Les autres codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité

Ils sont articulés aux codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité 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, autrement dit du social implicite et du social explicite - ; elle est elle-même légitimée hors excès par les codages et codes ou processus et états de légitimation et

de légitimité inauguraux. Alors peut se manifester l'altérité qui n'est plus le face à face d'êtres appareillés humains produisant la pulsion humaine, compte-tenu des codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité inauguraux et de l'autorité, *mais la construction de l'un par rapport à l'autre et réciproquement. Cette construction est un don que nous nous faisons entre nous et à nous-même. Le don est, comme l'a vu Caillé mieux que Mauss, l'enclencheur du politique et, par le politique, il entre dans le social.* L'altérité est un codage et un code ou processus et état de légitimation et de légitimité 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 codage et ce code de la reconnaissance que se produit, selon les conjonctures et les conjectures, la possibilité future d'un don sans retour, autrement dit d'un don politique (donner et recevoir). Notons que l'altérité peut être l'un des objets de science de l'anthropologie.

La réciprocité est éventuelle. Mais on peut ajouter qu'à 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 aussi l'enclencheur. Mais la réciprocité, se manifestant à minima, peut faire du don un don sans retour ou don politique (donner et recevoir).

Enfin l'identité - tant galvaudée - est, en anthropologie critique et dans les autres sciences humaines critiques, un codage et un code ou processus et état de légitimation qui rend possible la classation. 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 ou social implicite que nous avons brièvement défini plus haut. Il prend tout son sens d'être articulé au métapolitique ou politique implicite. En effet, le pouvoir n'est pas d'abord un pouvoir sur, mais un pouvoir de. Il conjoint à la pulsion les codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité 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 ou processus et états de légitimation et de légitimité (altérité, reconnaissance, 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 codages et codes ou processus et états de légitimation et de légitimité inauguraux, l'autorité, l'altérité, la reconnaissance, 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 conjoncturellement 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 ou processus et état de légitimation et de légitimité) 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 et je désire, dans ces mêmes limites, telle personne ou telle chose).

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 possibilité, la virtualité de la liberté humaine : l'amorce du droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Mais pour que ce droit s'explicite et "s'agisse", il y faut, selon nous, le libre arbitre collectif et individuel et l'institution de la liberté humaine. Dans la modernité, le libre arbitre n'a pas perdu son sens théologico-politique. D'où son effacement dans les sciences humaines et sociales où il détonne. Pour nous, il est moment et mouvement, choix, décision, jugement et raison. ¹

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. ²

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, à moins d'interroger et d'analyser en analyse de discours ce que disent de leur métier, de leurs conditions de vie, de leur salaire, etc. ceux et celles qui cardent la laine

L'objet choisi, il s'agit d'accumuler sur lui du matériau comme pour n'importe quel autre objet choisi par un anthropologue. Il s'agit ensuite, après avoir classé ce matériau (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.

1 Cf. notre ouvrage *La Fonction du libre arbitre, Légitimation II*, aux Editions L'harmattan, 2000, Coll. Psychanalyser et civilisations dirigée par Jean Nadal. Grâce à des discussions avec Michel Brouta et Emmanuel Diet, nous est mieux apparu ce que le libre arbitre conservait, comme concept du théologico-politique dans la société moderne, son impossibilité dans le politique et le social implicites et sa fonction d'institution explicite, dans l'écart entre désir et loi, de la liberté humaine.

2 Nous ne pouvons développer ici, ce serait trop long, la question du social et du politique explicites ni celle de la politique. Nous l'avons fait dans des ouvrages parus à l'Harmattan, *Le don et l'échange*, *Le pouvoir*, *L'accès au social*, *La Genèse de la politique*. .

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 oeuvre (*La Gradiva de Jensen*, *Un rêve de Léonard de Vinci*). 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, à travers le temps des verbes, à travers les mots qui n'apparaissent pas alors qu'ils devraient apparaître, à travers 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 a fini par nous apparaître comme l'idéologie de l'autorité.

Les «résultats»

Ils sont des commencements de preuve par rapport aux hypothèses. Nous ne parlons de résultats que pour nous faire comprendre et toujours avec des guillemets. Nous sommes de ceux qui pensons que, dans *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber a apporté un commencement de preuve à son hypothèse sur les affinités entre éthique protestante et esprit du capitalisme, ce qui permet de reprendre ses «résultats» pour une compréhension du capitalisme à partir de ce que nous appelons son illégitimation et son illégitimité comme phénomène global d'excès transgressif du politique approximativement légitime.

Ces «résultats» obtenus en analyse de discours 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 réserveraient 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 le 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 peut produire l'analyse de discours. Elle ajoute aux analyses contextuelles ou à celles de contenu une dimension qu'elles n'ont pas. Elle n'a 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 oeuvre (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 sur la légitimation 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 hypothèses à partir d'un objet choisi emprunte successivement deux chemins. celui du visible : oeuvre, 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'in-

visible : désir, volonté, pouvoir implicites, identité, réciprocité (éventuelle), altérité, autorité, don, prohibition de l'inceste, sacré., sacrifice. Curieusement, ce travail a été commencé par certains anthropologues, Adler, par exemple, et Zempleni. 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 socio-anthropologie critique qui fasse droit à l'analyse de discours et à l'inspiration psychanalytique.³

Références bibliographiques

- Adler A. Zimpleni A. Divination et pouvoir chez les Moundang du Tchad, Paris, Herman, 1972
- Corbin A. Le miasme et la jonquille, L'odorat et l'imaginaire social, 18°-19° s., Paris? Flammarion, 2008 (réédition Livre de poche)
- Feud S. L'interprétation des rêves, Paris, PUF, 1980 (1° édition : 1900)
- Freud S. Malaise dans la civilisation, Paris, Flammarion, 2008 (réédition Livre de poche)
- Guillaumin C. L'idéologie raciste, Genèse et langage actuel, Paris, Gallimard, 2003 (1° édition : Mouton, 1972)
- Lefort C. Le Travail de l'oeuvre Machiavel, Paris, Gallimard, 1972
- Lefort C. Ecrire à l'épreuve du politique, Paris, Calmann-Levy, 1992
- Linton R. Kardiner A. L'individu dans sa société, Paris, Gallimard, 1989 préface de C. Lefort (1° édition : 1938)
- Malinowski B. Une théorie anthropologique de la culture, Paris, PUF, 1934 (réédition Livre de Moreau de Bellaing L. La Fonction du libre arbitre, Paris, L'Harmattan, 2000)
- Roheim G. Psychanalyse et anthropologie, Paris, Gallimard, 1967 (1° édition : 1950)

Résumé

Complémentaire aux sciences humaines et sociales actuelles, il est nécessaire de créer, par la démarche psychanalytique, des sciences humaines et sociales *critiques* au sens d'analyse approfondie (histoire, anthropologie, droit, etc.). Cet article s'efforce de montrer que cette tentative est possible et déjà commencée.

Mots-clefs: psychanalyse, métasocial, métapolitique, processus et états de légitimation et de légitimité, pouvoir, volonté, désir, libre arbitre, autorité, altérité, reconnaissance, réciprocité, identité, analyse de discours

³ Cet article, très largement remanié, a été publié, dans une première version, par *Le Journal des Anthropologues*, Anthropologie, Psychanalyse et Etat, 116-117, 2009

Summary

Drive Theory and Critical Anthropology

In addition to the existing social and human social sciences it is necessary to create, through the psychanalytical approach, *critical* social and human sciences in the sense of in-depth analysis (history, anthropology, law, etc.). The article aims to show that this endeavour is possible and is in fact already underway.

Key-words : psychoanalysis, metasocial, metapolitical, power, will, desire, free will, authority, alterity, reciprocity, identity, discourse analysis

.