

SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE⁽¹⁾

L'objet scientifique se distingue de plus en plus de l'objet concret. Il en est une reconstruction, à travers certains postulats conventionnels, certains instruments (ou plus exactement, les théories de ces instruments) et tout un corps complexe de concepts. On peut donc très bien concevoir que le savant reste dans son domaine – celui de sa spécialisation, physique, psychologique ou sociologique – de façon à substituer progressivement au monde concret, qui est incohérent (ou "absurde", comme disent les existentialistes), un monde, logique (celui de la "légalité") et prenant un sens pour lui.

Mais ce concret que je chasse, il continue à me hanter quand même. Le vieux débat médiéval sur le nominalisme et le réalisme a pu changer de forme ; il se poursuit toujours. La science est certes une langue ; plus exactement chaque science constitue une langue différente, spécifique ; mais nous ajoutons qu'elle est "une langue bien faite", et nous mettons dans ce "bien faite" toute l'ambiguïté que l'expression recouvre : "bien faite", c'est-à-dire faite suivant les règles de la syntaxe scientifique ? "Bien faite", c'est-à-dire permettant la traduction, au début et à la fin, de l'abstrait au concret, des mots à la réalité ? Volontairement, nous laissons flotter l'équivoque entre ces deux sens ; nous allons successivement de la science-discours à la science-praxis ; Bachelard définit admirablement ce jeu de cache-cache quand il parle de "rationalisme appliqué".

Ce sera naturellement dans les sciences humaines, où nous nous sentons plus impliqués que dans celles de la nature, que cette hantise du concret prendra ses formes les plus obsessionnelles. Il semble qu'ici, ce soit la médecine qui donne au savant le modèle à suivre, et non plus la linguistique. Il ne s'agit sans doute pas de nier le discours pour réduire la compréhension de l'homme (comme pour le médecin, la connaissance de la maladie) à une intuition ineffable ou à la pure empathie. Mais à tendre vers la singularité, par une critique incessante du langage même que l'on emploie, de son vocabulaire, de ses lois grammaticales ou de ses connexions logiques. On comprendra mieux ce que nous voulons dire, en comparant la connaissance de l'individu chez Lévi-Strauss, dans *La Pensée Sauvage*, et la connaissance du malade par son médecin traitant. Pour Lévi-Strauss, l'individu est une espèce, comme toutes les autres, mais qui est réduite à une extension minimum (c'est une espèce qui ne comprend qu'une seule personne) ; il obéit pourtant aux mêmes lois générales que les autres espèces, plus étendues. Pour le médecin, au contraire, la nomination de la maladie n'est jamais qu'un à peu près⁽²⁾, car il se trouve en présence d'un réseau de causes et effets dans un organisme complexe, si ténu, qu'il équivaut souvent à de la contingence pure. Et c'est pourquoi le médecin a été obligé de se créer une autre méthode, qui est celle dite "clinique". C'est cette "méthode clinique" qui, parfois d'ailleurs sous d'autres appellations, comme "méthode des cas", a été acceptée par les sciences humaines – non comme modèle unique (puisque ces sciences continuent à hésiter entre le discours et la praxis, la distance vis-à-vis de l'objet et son appréhension quasi-amoureuse, la transformation du subjectif en une espèce de minéral que l'on peut cataloguer, fichier, étiqueter et sa saisie comme *Alter* à travers le dialogue), mais toutefois, comme un de ses modèles fondamentaux.

Or, il apparaît tout de suite que cette méthode clinique (gardons-lui cette belle désignation médicale), qu'elle s'applique à la connaissance de l'individu (psychologie), d'une institution (sociologie) ou d'une communauté comme d'une culture (ethnologie), implique la multiplicité des discours : la critique, en effet, du langage, qui ne saisit qu'un aspect du réel, en le découpant d'après des postulats de base, se fait d'abord le plus facilement par l'introduction en un seul parler de vocabulaires différents, souvent opposés, pour mieux cerner la réalité dans sa singularité et arriver, à partir de là, puisqu'il faut tout de même aboutir à une certaine cohérence-incohérente, à la création, non plus d'un langage, mais de ce que l'on me permettra d'appeler un "métalangage". C'est ici que se situe le problème que nous voudrions traiter dans cet article, des rapports entre la psychanalyse et la sociologie. Bien entendu, il se s'agit que d'un cas particulier de la recherche pluridisciplinaire, qui doit engager bien d'autres disciplines encore, la biologie, la biochimie, etc. Mais comme c'est un cas qui a déjà donné lieu à de nombreux efforts de rapprochement, il peut nous servir d'exemple significatif.

Nous avons déjà consacré au problème des rapports de la sociologie et de la psychanalyse un livre, et un chapitre spécial du *Traité de la Sociologie*, dirigé par G. Gurvitch. Nous avons, dans les deux cas, envisagé ces rapports sous la forme d'un système concurrentiel entre deux sciences, l'une – la psychanalyse – voulant bâtir toute une sociologie nouvelle à partir du complexe d'Œdipe et du complexe de castration, l'autre - la sociologie - voulant créer autant de psychanalyses particulières qu'il y a de "cultures" de par le monde (ou tout au moins deux psychanalyses, celle des sociétés patrilinéaires et celle des sociétés matrilineaires), voire à la limite, qu'il y a de classes ou de strates à l'intérieur de la société occidentale. Mais cette concurrence s'avérait finalement féconde pour l'une et l'autre discipline, chacune jetant un défi à sa voisine, ou le relevant. Ce qui amenait un progrès sur les deux fronts, une sociologie plus apte à saisir le tragique humain sous le cristallisé – une psychanalyse de plus en plus fine dans la recherche du "caché".

(1) in *The Human Context*, Martinus Nijhoff, The Hague, Londres, vol 1, n°1, août 1968, pp. 23/36.

(2) C'est ce que l'on veut dire quand on affirme qu'il n'y a pas de maladies, mais des malades.

L'exemple de ce qui s'est passé pour le marxisme constitue une bonne illustration de ce régime de concurrence créateur. A première vue le marxisme, la psychanalyse, il faudrait y ajouter la sociologie de Pareto, semblaient voués à l'entente ; ces trois théories ne recherchaient-elles pas également, derrière les rationalisations, les idéologies ou les mythologies, une infrastructure qui les expliquerait et les conditionnerait ; ces trois théories ne tentaient-elles pas, au fond, à découvrir les mécanismes inconscients qui règlent le passage de ces infra aux superstructures ? Il est vrai que chacune d'entre elles le faisaient différemment ; Marx ne songeait qu'aux formes de production ; Freud qu'à l'action de la libido ; entre les deux, Pareto, qu'aux "résidus", c'est-à-dire à l'affectif et à l'instinct.

Cependant, on sentait bien à l'époque qu'une certaine "communauté" d'esprit rejoignait ces théories pour les souder en un même mouvement révolutionnaire. Une révolution d'ailleurs sans épithètes. Pareto rejoindra le fascisme. Le surréalisme partant de Freud au contraire l'extrême-gauche communiste. Mais il s'agissait de trouver dans ces doctrines une dynamite toujours, pour faire sauter le monde de l'histoire, le freudisme permettant la conquête du sur-réel, le marxisme celle d'une société qui en rendrait possible l'éclosion. Mais les savants - toujours en retard sur les poètes - se bornaient (au lieu d'aller à l'essentiel, au foyer brûlant, jaillissant d'étincelles) à échafauder des synthèses superficielles, comme celles de R. et Y. Allendy en France, qui préconisaient la lutte contre le capitalisme (de caractère anal) par le développement des tendances oblatives, ou comme Seidel en Allemagne qui appelait ses concitoyens à lutter contre le Kaiser, substitué du père cruel, pour bâtir une société de frères (communiste). Dans les deux tentatives, l'économie disparaissait pour laisser place à la seule politique, ce qui était ignorer l'apport fondamental de Marx. On comprend, dans ces conditions, que les savants russes, après une courte tentative de rapprochement entre la réflexologie de Bechterew et la psychanalyse orthodoxe, se soient écartés, violemment, de cette dernière, en dénonçant finalement dans le freudisme « le reflet à la fois de la morale bourgeoise et de la crise qu'elle subit ». Mais qui ne voit qu'en transformant ainsi le freudisme en "symptôme", ils se refusaient à le considérer comme un ensemble de découvertes ; nul plus que moi n'est attaché à la sociologie de la connaissance, mais si celle-ci situe nos divers savoirs dans les cadres sociaux qui en expliquent l'apparition, les changements, et parfois les distorsions, elle laisse à l'épistémologie le soin d'en juger la valeur scientifique ou pragmatique ; elle ne peut changer en une condamnation *a priori*. Il est possible, il est même probable, que la morale bourgeoise ait conduit au freudisme, dans la mesure où elle fortifiait la "censure sociale" et où elle forçait la libido à inventer, d'une façon plus manifeste pour l'observateur, de nouveaux moyens de passage ; il est possible, il est même probable qu'il fallait par conséquent attendre son apogée, pour que les découvertes de la psychanalyse (entrevues d'ailleurs avant, mais d'une façon sporadique et sans trait d'union qui rejoigne tous ces pressentiments en un système solide) soient rendues possibles ; mais la valeur des découvertes n'est entachée en rien par cette constatation : elles restent des découvertes éclairantes et vérifiées, qui transcendent le moment où elles ont été faites.

Mais après ces échecs maladroits, et leur refus communiste, Fromm élabore une synthèse valable ; cependant, il est obligé, pour l'établir, de modifier à la fois la psychanalyse et le marxisme. La psychanalyse, car on ne peut tout expliquer à l'aide d'une nature immuable et universelle ; notre personnalité est le lieu de rencontre entre les causes cachées (les pulsions) et les causes extérieures, d'ordre social et économique – le marxisme aussi, en ce sens que les conditions économiques, les changements du système de production n'agissent qu'à travers les processus psychiques ; or si les forces psychiques sont bien modelées, du dehors, par les situations sociales, il n'en reste pas moins qu'elles ont un dynamisme propre. Aussi bien pour étudier la Réforme protestante que le Nazisme, Fromm, dans *La Peur de la Liberté*, se servira, dialectiquement, à la fois de Marx et de Freud (à travers le concept de personnalité modale).

La concurrence est donc, finalement créatrice, puisqu'elle aboutit à des révisions ou des changements. Il est vrai que l'on peut se demander si ces révisions ou ces changements ne sont pas des infidélités. Toute création est, par certains côtés, trahison. Lacan y insiste, quand il dénonce dans le néofreudisme un effet du culturalisme nord-américain : l'*Ego* a pris la place du *Ça*, c'est-à-dire que la psychologie tend à remplacer la psychanalyse – l'accent est mis sur les "mécanismes de défense" du Moi et non sur les pulsions de l'inconscient (ou plus exactement sur les "paroles" du *Ça*, que le psychanalyste doit déchiffrer). Et cette remarque est vraie pour Fromm autant que pour les "culturalistes" : il y a glissement, dans son œuvre, à travers la personnalité modale, du *Soi* vers le *Moi*.

Mais d'autres synthèses sont possibles, qui restent plus orthodoxes. Nous en avons tenté une dans notre livre, *Sociologie et Psychanalyse*, à propos d'un point particulier : le racisme. Nous avons expliqué le racisme selon la ligne de Marx, comme une rationalisation à partir des conditions économiques, et sous sa forme moderne, à partir du capitalisme ; mais nous avons dû constater que si les manifestations du racisme prenaient une forme si virulente, en particulier celle de la castration effective du Noir de la part de blancs qui se sentaient châtrés par leur Père culturel (tandis que le Nègre, resté pour eux dans la Nature, ne l'était pas), il fallait bien – pour rendre compte de cette violence – faire appel à un autre facteur, que le freudisme justement nous fournissait. Marxisme et psychanalyse devenaient ainsi complémentaires, chacune expliquant un aspect particulier d'un phénomène

total, sans qu'il soit besoin de faire subir à l'une ou l'autre une modification quelconque. Ce que nous avons établi sur un point particulier, nous pourrions, aujourd'hui, facilement le généraliser.

Car tout homme fait obligatoirement partie de deux systèmes, puisqu'il est à la fois reproducteur et producteur, d'un système de parenté qui agit sur l'enfant à travers sa socialisation - et d'un système économique, qui exerce ses contraintes sur l'adulte (sur l'enfant seulement à travers la médiation de ses parents, donc en se pliant aux règles du premier système). Sans doute, comme le notent Engels, et après lui Lévi-Strauss, le système de parenté à une importance plus considérable chez le "primitif" que chez nous, tandis que l'influence des systèmes de production va croissant dans nos sociétés industrielles ; il n'en reste pas moins que, si les formes de famille changent avec les régimes économiques, on ne peut éliminer la triade père-mère-enfant, en aucune manière, et qu'elle joue partout un rôle, mis en lumière par Freud. On pourrait même constater, avec quelque ironie, que les Soviétiques ont conservé, dans un régime de production socialiste, en grande partie le type de la famille bourgeoise, qu'ils l'ont même consolidée, par certaines mesures puritaines, et qu'il y a une contradiction certaine dans ce décalage des deux structures. Mais même si le communisme était allé jusqu'au bout de sa Révolution, il y aurait toujours - puisque l'enfant est *immaturatus*, un substitut du Père biologique (représentant de l'Autorité) comme un substitut de la Mère éducatrice (représentant de l'affectivité sécurisante). Et par conséquent l'Œdipe se retrouverait encore ; n'oublions pas que si l'Œdipe a eu, comme tout individu, un "complexe" œdipien, ce complexe, il a pu le jouer effectivement ou le "répéter" dans les faits, au cours de sa vie adolescente, mais il s'est constitué d'abord dans sa famille d'adoption, en relation avec une "fausse" mère et un "faux" père. Nous le retrouverions donc dans le communisme des femmes et des enfants - comme nous le retrouvons dans la "famille étendue" étudiée, de ce point de vue, par M. Mead (le communisme des femmes et des enfants devant forcément prendre un aspect institutionnel pour survivre, qui le rendrait proche par certains côtés de la famille étendue archaïque). Et sans doute, dans le régime soviétique, les pulsions du Ça se voient canalisées, à cause de la forme bien spéciale qu'y prend la censure sociale, soit vers les maladies psychosomatiques (la névrose pure apparaissant trop, à cause de son caractère purement psychique, comme une espèce de pathologie de l'idéalisme, qui est considéré comme une philosophie bourgeoise), soit vers la délinquance (houliganisme), suivant les personnes. Mais les racines profondes de ces deux phénomènes, il faut bien les chercher, si on veut les comprendre, dans le système de la parenté - non dans le système de la production économique.

L'utilisation de la méthode clinique, dans la recherche de ce que G. Gurvitch appelait les "causalités singulières", nous entraîne donc, dès ce premier exemple, celui des rapports entre la psychanalyse et le marxisme, vers une double lecture, complémentaire, de chaque "cas" envisagé. Il nous faut maintenant examiner le problème de la recherche pluridisciplinaire (et de la place qu'on doit y laisser à la psychanalyse) de plus haut, et sous ses formes les plus récentes.

Nous laisserons de côté, dans cette étude des relations entre la sociologie et la psychanalyse, deux aspects dont nous avons traité longuement dans des ouvrages antérieurs,

Le premier, où la psychanalyse domine au détriment de la sociologie, et qui consiste dans le passage de certaines techniques de psychothérapie individuelle à des situations de crises collectives, de conflits inter-ethniques ou interstrates, et d'une façon plus générale, à la pathologie sociale ; Moreno pourrait ici servir d'exemple, le sociodrame apparaissant comme un prolongement du psychodrame, et en utilisant le même système conceptuel ;

Le second, où la sociologie domine la psychanalyse, car elle consiste dans ce déplacement auquel nous avons fait allusion plus haut, de la théorie de la *Libido*, à celle des mécanismes de défense de l'*Ego*, ce qui fait que le problème de l'adaptation sociale devient le problème central et que l'anxiété, contrairement à l'interprétation (ou aux interprétations) de Freud, est ramenée au sentiment, préconscient, de l'échec, par l'individu, de ses tendances adaptatives.

Ces solutions de rapprochement continuent certes à avoir leur intérêt, et sont toujours utilisées, surtout aux États-Unis ; mais elles se rapportent plus à la science du passé (courant positiviste) qu'à la science en train de naître. Même une théorie qui, malgré certaines oppositions, recueille un accueil triomphal dans toutes les sciences humaines en Amérique du Nord qu'elle y apparaît comme une véritable nouveauté, celle de Parsons, ne fait que prolonger ce courant positiviste, puisqu'elle consiste, en les englobant dans l'expression de "stylisation d'éléments" très généraux, à suggérer une double lecture des mêmes faits, une lecture sociologique (en termes d'apprentissage), une lecture psychanalytique (en termes d'identification) ; nous sommes dans le domaine de la coexistence pacifique, alors que ce que nous cherchons, c'est une inter-pénétration.

Il est curieux de noter cette espèce d'accrochage de la psychanalyse au courant positiviste du XIX^e siècle, alors que justement la psychanalyse a constitué la première rupture - vraiment révolutionnaire - avec ce courant, en transformant un système de faits en système de signes. Elle est donc, indubitablement, à l'origine du mouvement auquel nous faisons allusion au début de cet article, quand nous parlions de la science comme langage. Il faut ajouter tout de suite qu'elle ne tombait pas cependant dans le danger qui menace la science-langage, c'est-à-dire le nominalisme, elle se trouvait tout de suite vaccinée contre ce péril, par sa méthode même, qui restait la

méthode clinique, donc par son ancrage dans le concret. Ce qui se manifeste dans son vocabulaire même, auquel, personnellement nous tenons ; elle ne parle pas de "signes", mais de "symboles". Nous y reviendrons.

En tout cas, c'est sur le terrain du formalisme logique que les penseurs actuels conçoivent une possible réconciliation ou unification des sciences humaines. Le premier exemple que nous prendrons sera celui de Michel Foucault qui, dans un livre récent, *Les mots et les choses*, pressent la constitution d'un langage commun à toutes les sciences humaines ; or ce langage commun, ce serait justement celui de la psychanalyse et de l'ethnologie ; car M. Foucault entrevoit la possibilité d'une ethnologie psychanalytique qui, contrairement à celle des Freudiens « n'assimilerait pas les mécanismes et les formes d'une société à la pression et à la répression des fantasmes collectifs », mais qui « chercherait son objet du côté des processus inconscients qui caractérisent les systèmes d'une culture donnée », c'est-à-dire du côté des « structures formelles qui rendent signifiants les discours mythiques, donnent leur cohérence et leur nécessité aux règles qui régissent les besoins, fondent autrement qu'en nature les normes de la vie » ; tandis que la psychanalyse de son côté mettait en lumière d'autres structures formelles, celles du discours de l'Inconscient. Ainsi l'ethnologie et la psychanalyse aboutiraient à une théorie pure du langage, qui rendrait possible l'unité des sciences humaines, « les choses n'accédant à l'existence que dans la mesure où elles peuvent former les éléments d'un système signifiant ». Mais, au fond, nous n'avons encore qu'une espérance d'unification plutôt qu'une réalité ; et en plus, une espérance qui cache des ambiguïtés graves. Car qu'entendons-nous par langage ? Est-ce un système grammatical particulier ; dans ce cas, il n'est pas étonnant que l'on puisse trouver, au fur et à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des formalismes, un système grammatical unifié, car on atteint ainsi finalement, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, les catégories de l'Esprit qui conditionnent toute l'expérience ; l'unité des systèmes grammaticaux est le signe seulement de l'unité de l'Esprit humain⁽³⁾. Mais si on entend par langage un système de significations, alors - sur le plan sémantique - toutes les oppositions peuvent se faire jour (tout comme dans la vie ordinaire, les gens qui parlent une même langue et qui suivent les mêmes règles, se disputent et se dressent les uns contre les autres). Une conciliation entre la sociologie (ou l'ethnologie sociale) et la psychanalyse, qui se fait dans l'Empyrée, ne peut nous contenter ; car les chemins qui en descendent, vers le concret ou le clinique, retrouvent le débat, que nous voulions surmonter.

Cependant, dans la révolution psychanalytique, il y a un autre aspect, plus important pour nous (car il se situe dans la démarche clinique elle-même), c'est son aspect structuraliste. L'activité du psychanalyste ne consiste-t-elle pas en effet, à l'intérieur d'un monde clos, celui du psychanalysé, à utiliser tout un matériel d'images, de symboles, de réseaux, de mots (ceux du "*ça qui parle*", pour employer une expression chère à Lacan) pour en découvrir l'organisation ; ne s'agit-il pas pour lui de définir des structures entre les choses disparates (et combien !), de déceler des rapports invisibles, ce que les surréalistes ont appelé "*le tissu capillaire*", entre des rêves, des gestes, des délires ou des silences ? Or le sociologue n'agit-il pas exactement de la même façon ? Nous prendrons ici l'exemple de Lévi-Strauss, d'autant plus significatif que Lévi-Strauss, après avoir "flirté" un moment avec la psychanalyse, au début de sa carrière, s'en est, assez violemment, écarté par la suite.

Le premier moment de la démarche de Lévi-Strauss est identique à celle du psychanalyste ; elle consiste à transformer les objets culturels (même les plus matériels, comme la hache de pierre) en signes, c'est-à-dire à les interroger, pour les faire parler. Sur cette base, une complémentarité est possible entre l'anthropologie sociale et la psychanalyse, dont Lévi-Strauss tentera d'élaborer le système de communication. Dans son premier livre, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, le système social apparaît le premier, car il est la conséquence du passage même de la nature à la culture ; mais le triomphe de la culture n'empêche pas la nostalgie de la nature surmontée, qui se marque par le désir du "contre-ordre" ; la psychanalyse devient ainsi l'inverse de la sociologie, en ce sens qu'elle définit la structure de ce contre-ordre (le contre-ordre ayant bien en effet une structure, il n'est pas absence, mais seulement renversement de l'ordre). Dès lors, on peut passer, par transformation, d'un système à un autre, par exemple du système sociologique de l'exogamie, comme échange des femmes entre deux groupes, au système psychanalytique de l'inceste. Dans son second livre, *l'Anthropologie Structurale*, Lévi-Strauss reprend le problème abordé avant lui par les ethnologues, des rapports entre la cure psychanalytique et la thérapie des sorciers ; il en conclut que le rôle du psychanalyste consiste moins à rattacher des états confus à une cause objective (qui serait un traumatisme infantin réel, mais qui, ne l'oublions pas, reste toujours une interprétation, puisqu'il est, par définition, oublié) que de les articuler sous la forme d'un système cohérent ; la différence est que le sorcier manipule, pour cela, des symboles sociaux ; il introduit la cohérence du dehors - alors que le psychanalyste construit une mythologie individuelle. La réconciliation de la psychanalyse et de l'ethnologie se fait donc ici à un niveau supérieur, puisqu'on découvre maintenant le lieu où ils s'interfèrent, le niveau symbolique, et que les lois du symbolisme sont unes.

(3) R. Bastide, "La nature humaine - Le point de vue du sociologue et de l'ethnologue", in *Existence et Nature*, Presses Universitaires de France, 1962.

Si nous avons insisté davantage sur Lévi-Strauss que sur Foucault, c'est que, comme on vient de le voir, Lévi-Strauss ne se borne point à formuler quelque programme d'avenir, mais qu'il aborde le problème des rapports entre deux sciences de l'homme, directement, et à l'intérieur de la perspective qui est la nôtre, celle de la démarche "clinique". Mais de la démarche seulement, ce qui fait qu'après le rapprochement, va venir la rupture. Au fur et à mesure en effet que Lévi-Strauss abordera, sans nier bien entendu les structures formelles, au contraire en les y reliant, les structures sémantiques (c'est-à-dire dans ses *Mythologiques*), on s'apercevra que les "significations" des faits collectifs s'écartent radicalement des significations psychanalytiques. Les lois de transformation ne sont utilisées que dans un seul domaine, celui qui permet la liaison des mythes entre eux, par transposition des codes, inversion, etc. – jamais, comme dans les *Structures Élémentaires*, pour passer d'un domaine dans un autre. Et à plusieurs reprises, dans son œuvre, comme dans la correspondance que j'ai eue avec lui, il se refuse à envisager cette possibilité. Ce qui fait qu'en définitive nous ne dépassons guère le point de vue de Foucault, les rapports sont plus méthodologiques et formels (au niveau, si l'on préfère, des démarches du savant) que réels ; dès que l'on aborde les significations (et non plus le signifiant), les routes à nouveau s'écartent. Or que la conciliation soit possible sur le plan méthodologique, rien d'étonnant puisque – comme nous l'avons dit plus haut – toute la science moderne sort de la révolution psychanalytique, que c'est elle qui a appris (même à ses opposants) une nouvelle façon de penser, dont on peut apprécier, dans le renouvellement actuel des sciences sociales, toute la fécondité créatrice.

Le problème de la conciliation sur le plan sémantique reste cependant toujours ouvert - ou nié. Or, qu'on le veuille ou non, il nous faut bien descendre jusque là. Pas de sciences humaines sans utilisation de la "méthode clinique", car c'est seulement en touchant le concret, dans sa singularité même, que l'on s'enrichit, par les problèmes posés, par les nouveautés à apprendre, par les obstacles rencontrés. Comme Antée, la science doit toucher la terre pour prendre de nouvelles forces – ce sont les défis en effet du concret à l'abstrait qui marquent les étapes des progrès de la pensée. Il nous faut donc tenter d'aller plus loin, sans rien toucher aux points acquis plus haut.

Or il nous semble que, dans notre livre *Sociologie et Psychanalyse*, nous avons donné le principe qui, tout en étant en accord avec Lévi-Strauss, puisque nous partions tous les deux de la même source de réflexion, Durkheim et Mauss, nous conduirait à cette réconciliation sémantique. Nous y distinguons en effet deux types de symbolismes, le symbolisme social, qui naît du rassemblement des hommes entre eux, et le symbolisme libidineux, qui naît de la parenté et de l'alliance. Cette distinction éclaire, ou confirme les données citées plus haut de Lévi-Strauss, à propos de la cure magique, dans ses relations avec la cure psychanalytique. Les représentations mythiques dont se sert le sorcier n'ont pas une origine psychanalytique, elles appartiennent au contraire au domaine du premier symbolisme, social – elles servent seulement à introduire la cohérence dans l'incohérent du pathologique. Par contre, le psychanalyste utilise l'autre symbolisme, le seul qui lui soit accessible, d'abord parce que la fragmentation actuelle de la société a émiétté la mythologie, qui a cessé d'être unifiante, pour devenir au contraire un signe de la discorde ; et, en second lieu, parce que le psychanalyste descend du social vers le parental, le parental étant le seul à pouvoir parler dans l'inconscient personnel (le social ne joue en effet de rôle que sur la zone frontière entre le conscient et l'inconscient). Quand il s'est intéressé au freudisme, Lévi-Strauss postulait donc, nous semble-t-il, la distinction que nous avons formulée entre les deux symbolismes.

Mais nous affirmions, dans le même ouvrage, que ces symbolismes entraînent en rapports dialectiques l'un avec l'autre. Ce sont ces rapports, qui consistent dans les transferts de sens, que nous allons suivre maintenant, permettant l'utilisation des deux disciplines dans l'étude des mêmes "cas". On nous permettra de reprendre deux des exemples que nous avons précédemment donnés, mais en les prolongeant aujourd'hui, pour essayer de leur faire dire un peu plus que nous leur avons fait dire autrefois. L'un emprunté aux civilisations dites "primitives", l'autre à notre civilisation occidentale.

1. Le rêve et le Mythe

Rappelons d'abord les deux conclusions auxquelles nous sommes arrivés. La première, c'est que nous devons nous méfier des facilités de l'interprétation psychanalytique des mythes, qui ne sont pas plus solides que les anciennes interprétations par l'Aurore ou par l'Orage. Une civilisation ne se couche sur un divan pour être interrogée ; le contre-transfert domine ici le transfert ; le mythe ne peut résister à l'imagination de l'analyste, qui lui fait dire ce qu'il veut – non ce qu'il dit, en réalité. Mais ce rejet de la méthode réductionniste ne nous empêchait pas, tout au contraire, de tisser entre les images des rêves et celles des fables des réseaux divers de communication. Le rêve, en effet, relève de deux systèmes de référence à la fois, un système sociologique⁽⁴⁾ et un système psychologique, c'est-à-dire qu'il utilise les représentations venues de la nature ou de la culture (les images sensi-

(4) R. Bastide, "Sociologie du Rêve", in *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, 1967, pp. 177-188. (en anglais, éd Von Grunebaum and Cailliois, *The dream and Human Societies*, Univ. of California Press, 1966)

bles d'un côté, les représentations collectives de l'autre) pour les insérer dans une trame structurelle qui en modifie les significations premières pour leur donner un second sens, celui-là même que Freud nous a révélé. Nous retrouvons donc les deux symbolismes signalés un peu plus haut, également agissant dans l'élaboration onirique, mais dans le passage de la vie diurne à la vie nocturne, une métamorphose sémantique s'opère. Comme nous l'écrivions alors : « Le symbolisme nécessite... des images visibles. Où ces images, derrière lesquelles nous dissimulons les secrets honteux de notre enfance, sont-elles prises ? Forcément dans nos expériences de la veille, dans ce que nous avons vu ou senti. Dans le monde de la nature ou dans le monde social. Les images seront choisies selon les analogies qu'elles présentent avec les choses que nous voulons cacher ... les huttes du village, les instruments de pêche, de chasse, de guerre, les autels et les fétiches des dieux, enfin les propres symboles de la société ... Il est naturel que le churinga, avec ses dessins totémiques ... puisse devenir un substitut du sexe masculin. Il est facile de comprendre que le totem, qui est un signe de ralliement, étant considéré comme un animal ancestral ou lié à l'ancêtre, peut être choisi par la libido, quand elle voudra exprimer, en la cachant, l'idée de père ». Le churinga et le totem n'ont pas pour cela une origine sexuelle ; mais dans la mesure où la libido s'ensert, pour passer la censure, elle donne à ces symboles un sens différent.

Mais le rêve peut faire retour sur la société qui lui a fourni une partie de son matériel ; le libidineux alors s'intègre dans le collectif, pour en devenir partie intégrante, quitte, bien entendu ici aussi, à subir de nouvelles métamorphoses, inverses des premières.

Ceux qui étudient la mythologie commencent d'abord par faire subir à des informations orales le supplice de l'écriture ; ce faisant, ils immobilisent le mouvement et le transforment en "récit". En fait, le mythe n'est pas, chez la plupart des peuples, quelque chose de figé ; c'est une réalité ouverte, qui s'adapte à la variété changeante des situations sociales, et qui entretient avec le monde qui lui ressemble, celui des rêves (d'autant plus facilement que les rêves sont considérés par les "primitifs" comme des révélations surnaturelles) tout un ensemble d'échanges, dans les deux sens. D'un côté le rêve continue le mythe ethnique, s'en souvient, en individualise certains fragments ; de l'autre le mythe englobe des morceaux de rêve, racontés, et cela d'autant plus qu'ils sont, par leur contenus, homogènes, pour enrichir le mythe collectif, ou – parfois – pour l'orienter vers de nouvelles directions. Il faut ici distinguer ce qui se passe dans les sociétés où l'organisation est plus ou moins stable et celles qui sont en état de crises.

C'est justement parce que – avant l'extension des contacts traumatiques des sociétés primitives avec notre société occidentale – les sociologues ont été conduits à étudier de plus en plus les phénomènes de "crises" que l'inter-communication entre le monde des rêves et celui des mythes, ou encore le caractère dynamique, et non plus figé, des récits mythiques, nous est apparu de plus en plus clairement. Ceux qui sont allés le plus loin dans l'analyse du messianisme ont bien mis en relief ce phénomène, en particulier Burridge, dans *Mambu*⁽⁵⁾. Ce dernier ne va-t-il pas même jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux parler d'un "monde mythique" que de mythes ; les indigènes de la Nouvelle Guinée, étudiés par cet auteur, ne dressent pas de barrières rigides entre le rêve et le mythe ; les rêves sont en effet, pour eux, dépositaires de vérité et toujours pertinents ; ils s'articulent sur les mythes traditionnels, tout comme les mythes traditionnels se répètent au cours des rêves. De là la formation de ce monde que Burridge désigne du terme de *myth-dream*, et qu'il définit comme « un corps de notions dérivées d'une variété de sources telles que rumeurs, expériences personnelles, désirs, conflits et idées à propos de l'environnement total qui trouve son expression dans les mythes, rêves, histoires populaires et anecdotes ». Il s'agit en somme d'une formation analogue à celle des délires psychotiques, aussi bien schizophréniques que paranoïaques, qui eux aussi se gonflent, s'allongent, se modifient au gré des expériences du malade – mais avec cette différence, capitale, que le délire psychotique est un délire individuel, alors que le *myth-dream* est collectif, donc un instrument de communion et de solidarité. Nous trouverions un autre exemple dans le livre de Peter Lawrence sur le culte du Cargo dans une autre région de la Nouvelle Guinée, le district de Madang⁽⁶⁾, où nous voyons un mythe traditionnel, celui des deux frères divins, Kilibob et Manuy, suivre les variations des contacts entre Blancs et indigènes, pour répondre à la diversité des situations acculturatives.

Mais si cette double perméabilité du monde onirique et du monde mythique, avec leurs échanges de symboles, qui peut – comme dans le cas de Mambu – aboutir à modifier le mythe traditionnel en y faisant entrer le sentiment (dont la base est d'ordre psychanalytique) de la culpabilité, est surtout apparente dans les périodes de crises, il n'en reste pas moins que ces échanges n'étaient possibles que parce qu'ils étaient la loi même de toutes ces sociétés primitives - aussi bien dans leurs périodes d'équilibre que dans les autres ; la crise ne fait que faire ressortir une règle générale, qui n'avait pas suffisamment mise en lumière par les anciens ethnologues, mais que Bergson pourtant avait bien pressentie lorsqu'il a parlé de la prolifération du mythique (sans en découvrir, d'ailleurs, les mécanismes institutionnels). Il suffit de songer aux civilisations amérindiennes, qui se grossissent, au cours du temps, de nouvelles danses, de nouveaux cantiques, voire de variantes rituelles, donnés par les

(5) London, 1960.

(6) *Road belong Cargo*, Manchester Univ. Press, 1964.

Esprits protecteurs, Génies ou Totems individuels, pendant les rêves – aussi bien les rêves spontanés que les rêves provoqués (au cours de l'initiation). Les mythes croissent aussi par additions successives (compensées par les pertes ou les reniements) et les symboles de la libido se transforment en symboles sociaux. Ce faisant, ils tendent à changer de fonction ; les paroles de l'inconscient deviennent en effet désormais des paroles de la solidarité collective ; ne pouvant plus se lire, de par leur communication à tout un groupe, par référence à un *Ça* individuel, ils ne sont plus compris que par référence à l'organisation sociale. Mais ils garderont naturellement toujours, jusque dans leur nouvel usage, les cicatrices visibles de leur arrachement à la libido.

2. L'érotisation du social

Ici encore, on nous permettra de prendre notre point de départ dans notre *Sociologie et Psychanalyse*, où nous montrions que l'individu peut vivre le social sur le mode érotique : « Durkheim a parlé, écrivions-nous, de la contrainte sociale. Eh bien ! il y a des gens qui acceptent, qui recherchent avec une certaine satisfaction masochiste cette contrainte de la collectivité sur l'individu, qui fréquentent les foules, les meetings, les cercles révolutionnaires, ces rassemblements dans lesquels se forme une âme commune ... rien que pour se sentir violés en quelque sorte dans leur for intérieur, pour se dissoudre voluptueusement dans la masse. D'autres y cherchent ... un retour à l'utérus, par delà le traumatisme de la naissance, un refuge, un climat de chaleur affective ... (qui ne laisse plus) subsister que la joie cénesthétique du contact vaginal avec la fouleLa société est érotisée. Nous pouvons faire entrer dans cette première catégorie de faits les idées de Zillboorg sur "le retour du réprimé", se servant de la division de la société en groupes pour que ce qui est réprimé dans un groupe puisse s'épancher par ailleurs, ou encore ... les résultats des travaux de Lasswell. À côté donc du processus de la "déssexualisation" du sexuel en social, bien mise en lumière par Freud, il y a une sexualisation possible du social, préexistant, par la libido des individus, membres de la société ». En gros : « les institutions sont des ensembles de règles, de formes coutumières, de liaisons, qui sont cristalliséesElles ne vivent que de la vie des individus et, par conséquent, en descendant en eux, elles réveillent le sexuel et désormais le sexuel les pénètre. C'est une conséquence même de la réciprocité de l'individuel et du collectif ou de leur interprétation ».

Ces remarques que nous formulions, il y a un peu plus de 15 ans, se trouvent justifiées par les travaux des psychiatres ou des psychologues contemporains, comme ceux de l'école de M. Sivadon, qui montrent que l'institution psychiatrique peut jouer vis à vis du malade mental, le même rôle que le psychanalyste vis à vis de son sujet. On parle de plus en plus du "contre-transfert institutionnel", c'est-à-dire que l'on fait jouer aux institutions sociales, dans leur dialogue avec les individus, un rôle d'ordre psychologique – et qui plus est, de caractère inconscient. Il y a d'ailleurs déjà longtemps que l'on parlait, à propos des asiles, du "maternage", ce qui donnait à une institution le rôle de la mère par rapport à son enfant ; ou encore, de l'agressivité du thérapeute. On a pu montrer, plus récemment, que l'utilisation des drogues chimiques n'agissaient pas, en fait, tant chimiquement sur le malade mental que suivant la façon dont elles étaient utilisées – bénéfiques lorsqu'elles apparaissent comme un geste d'amour de la mère protectrice et nourricière ; sans aucun effet au contraire si elles apparaissent comme un acte d'agressivité sadique de la part de ceux qui les octroient ; non que nous nions, certes, les processus biochimiques ; mais l'inconscient alors fait "barrage", et la drogue n'agit plus sur l'esprit.

Ce n'est donc pas, comme le voulait M. Foucault, sur le plan de la constitution d'un langage commun - donc sur le plan du formalisme - que nous voyons se constituer l'unité entre les sciences sociales et la psychanalyse. Nous pensons au contraire que la psychanalyse, la sociologie, l'ethnologie constituent des disciplines distinctes, des perspectives hétérogènes. Mais il existe des "échanges", des "permutations de sens" parallèles à ces échanges, et des systèmes de liaisons (systèmes qui restent encore plus des suggestions empiriques que des ordres de connexion logiques).

Ce faisant, nous paraissions à la fois nous éloigner – radicalement – de Freud qui fait sortir le social du libidieux (au lieu de parler de leur système d'échange) comme de Lévi-Strauss, qui se refuse à tout commentaire psychanalyste des mythes. Nous ne le pensons pas, cependant, et nous voudrions le montrer, pour terminer. Car notre entreprise ne peut être valable que si elle s'insère dans le courant de la pensée contemporaine, que si elle se justifie devant ceux qui se refusent à nous suivre, freudiens dits orthodoxes ou sociologues anti-freudiens.

Commençons par Lévi-Strauss. Dans un texte de son *Anthropologie Structurale*, ce dernier écrivait : « En présence d'un univers qu'elle est avide de comprendre... la pensée normale demande toujours leur sens aux choses, qui le refusent ; au contraire, la pensée dite pathologique déborde d'interprétations et de résonances affectives, dont elle est toujours prête à surcharger une réalité autrement déficitaire». L'homme ne devient un homme que dans la mesure où il passe de la nature à la culture ; or ce passage consiste justement à donner une signification aux choses ; certes, la nature, je l'accorde, se refuse à certaines de ces significations ; mais sa plasticité est grande et si justement les cultures changent, ne serait-ce pas qu'il y a dans les choses une possibilité de significations indéfinie ? Nous ne prétendons pas autre chose quand nous disons que, parmi ces possibilités, il y a – se réalisant effectivement – celles des significations libidineuses. Dans des textes plus récents, ceux des *Mythologi-*

ques, Lévi-Strauss met en corrélation différents "codes" qui permettent de "déchiffrer" le sens des mythes, comme le code alimentaire, le code sociologique, le code astronomique, réussissant à les lier étroitement entre eux par tout un système de transformations. Pourquoi ne pas ajouter à ces différents codes, le code psychanalytique ? À mon avis, il n'y a pas de raison logique qui s'y oppose. Nous croyons même qu'il serait des plus intéressants à voir par quelles transformations on pourrait passer d'une lecture aux autres, et ainsi unifier structurellement le monde mythique. Si Lévi-Strauss accepte d'envisager l'existence d'un "code sociologique", rien ne nous empêche d'y ajouter celle d'un "code psychanalytique", vers lequel nous conduit forcément l'importance dans les mythes des primitifs des images anales ou sexuelles, qui ne peuvent pas ne pas avoir, elles aussi, une structure sémantique propre.

Quant à Freud, on a trop tendance à définir sa théorie du symbolisme à travers ses premières œuvres, c'est-à-dire comme un mécanisme du *ça* pour passer la censure sociale, bref comme un mode de déguisement. En fait, on confond ainsi l'utilisation de la pensée symbolique avec sa nature. Si le rêve se sert des symboles pour rassurer le moi social, c'est que l'esprit humain était au préalable susceptible de créer des symboles - ou, si l'on préfère, que le symbolisme est une loi interne, constitutive de la pensée. Si nous voulons donc connaître la vraie théorie de Freud sur le symbolisme, ce n'est pas dans *La Science des Rêves* ou *Le Rêve et son Interprétation* que nous devons nous adresser, mais à un de ses livres, *Malaise dans la Civilisation* : « À l'origine, le moi inclut tout, plus tard il exclut de lui le monde extérieur. Par conséquent, notre sentiment actuel du moi n'est rien de plus que le résidu, pour ainsi dire ratatiné, d'un sentiment d'une étendue bien plus vaste... qui correspondait à une union plus intime du moi avec son milieu. Si nous admettons que ce sentiment primaire du moi s'est conservé - en plus ou moins large mesure - dans l'âme de beaucoup d'individus, il s'opposerait en quelque sorte au sentiment du moi propre à l'âge mûr ». La pensée symbolique, c'est celle où le moi se met dans les choses, plus exactement, celle où le sujet prête aux choses des significations qui sont celles qu'il y met inconsciemment ; c'est, en somme, l'étape intermédiaire entre l'étape de la fusion enfantine et celle de la distinction, plus idéale que réelle, entre le principe de plaisir et le principe de réalité.

Si nous ne nous trompons pas sur la conception freudienne du symbolisme, elle rejoint, comme on le voit, celle de Lévi-Strauss. Car si Lévi-Strauss est bien parti de Durkheim et de Mauss, comme nous l'avons dit, il ajoute aussitôt : « Sa revendication (de Mauss) du symbolisme comme relevant intégralement des disciplines sociologiques a pu être, comme chez Durkheim, imprudemment formulée... Mauss croit possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme, alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société. Plus nous refusons à la psychologie une compétence s'exerçant à tous les niveaux de la vie mentale, plus nous devons nous incliner devant elle comme seule capable (avec la biologie) de rendre compte de l'origine des fonctions de base ». C'est, en effet, sur cette fonction basique, reconnue à la fois par la sociologie et la psychanalyse comme constitutive de la pensée, voire même comme définissant l'homme - la fonction symbolique - que se réconcilient les diverses sciences de l'homme. Cette réconciliation cependant ne peut fournir qu'une base théorique ; elle n'est pas pour nous, opératoire.

Pour qu'elle devienne opératoire, c'est-à-dire pour qu'elle permette le déchiffrement des faits empiriques, il faut dépasser les affirmations générales. Les choses de la nature (sociale ou physique) étant susceptibles de plusieurs significations, en particulier d'ordre sociologique ou d'ordre analytique, le rôle du savant est d'entrer dans le jeu dialectique des corrélations entre ces diverses sémantiques - complémentarité ou opposition, transformations ou échanges, interpénétrations ou stratifications à des niveaux différents de profondeur, chronologie ou inversion. Les quelques exemples que nous avons cités dans le cours de ce texte, sans nous permettre de bâtir un système complet de ces jeux dialectiques, illustrent, nous semble-t-il, suffisamment la démarche réconciliatrice que nous voulions défendre.