

Remarques sur les concepts de vision du monde et de totalité

PAR MARCEL RIOUX

RÉSUMÉ

The author examines the notions of world view and totality and tries to establish that they correspond to objective phenomena which are worth studying by the sociologists and the anthropologists. He tries to refute some of the objections that have been made against such studies by various authors. In a limited way, these notions could bridge some of the gaps between marxists, sociologists and cultural anthropologists on the one hand, and more orthodox social scientists on the other.

Il semble bien que dans les sciences humaines, l'antinomie la plus générale qu'on puisse observer, c'est celle que décelait Mikel Dufrenne et qu'il formulait ainsi: "Au vrai, dit-il, la sociologie [on pourrait aussi dire l'anthropologie] est partagée entre ces deux tendances dont l'une vise à déshumaniser le social pour le saisir dans sa spécificité et le soumettre à une physique sociale, et l'autre à réintroduire l'humain dans le social, pour le saisir comme vécu" (Dufrenne: 27). D'un certain point de vue, on a pu penser que cette différence s'était cristallisée entre sociologie et anthropologie, entre la discipline qui axe ses études sur la société et celle qui les centre sur la culture, mais il n'en est rien. La ligne de partage se fait plutôt entre l'étude d'une certaine objectivité et celle d'une certaine subjectivité, entre l'étude de la réalité comme elle apparaît à l'observateur et l'étude de la réalité comme vécue par une collectivité et codifiée par l'observateur. On pourrait peut-être même affirmer que la ligne de démarcation passe entre ceux qui, d'une part, emploient le concept durkheimien de "représentations collectives" — ou tout autre concept équivalent — et, d'autre part, les anthropologues qui envisagent la culture comme un construit analytique et les sociologues qui étudient les aspects formels des structures et des systèmes sociaux. Ces deux

points de vue sont complémentaires et ne s'excluent pas, loin de là. Nous essaierons de montrer que chez Durkheim ils coexistent dans la même perspective et que, celui qui voulait traiter les faits sociaux comme des choses, a aussi créé les concepts de représentations et de conscience collectives qui servent de pivot aux études qui veulent saisir le social comme vécu. L'étude des visions du monde est résolument tournée vers cette perspective.

Depuis quelque temps, on note une convergence de préoccupations, de points de vue et même de conceptualisation dans plusieurs secteurs des sciences de l'homme et dans certaines philosophies: on s'intéresse aux sociétés globales, à l'homme total, aux faits sociaux totaux, à la signification, à l'intentionnalité, toutes notions qui concourent à l'élaboration d'une anthropologie compréhensive. Les remarques qui suivent ne veulent qu'essayer de cerner une notion, celle de vision du monde, qu'anthropologues et philosophes emploient pour désigner un phénomène qui dévoilerait une certaine totalité, une certaine unité de la société et qui serait à la charnière de l'objectivité et de la subjectivité. Commentant les travaux de Mauss et de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty écrit: "Il importe de ne jamais couper la recherche sociologique de notre expérience de sujets sociaux(qui comprend, bien entendu, non seulement ce que nous avons éprouvé pour notre compte, mais encore les conduites que nous percevons à travers les gestes, les récits ou les écrits des autres hommes), puisque les équations du sociologue ne commencent de représenter du social qu'au moment où les corrélations qu'elles résument sont raccordées l'une à l'autre et enveloppées dans une certaine vue unique du social et de la nature propre à la société considérée, et devenue en elle, même si elle est assez différente des conceptions officielles qui y ont cours, institutions, principe clandestin de tout le fonctionnement manifeste" (Merleau-Ponty: 127). Ces expressions "...certaine vue unique du social et de la nature... devenue principe clandestin de tout le fonctionnement manifeste" formulent très heureusement l'une des préoccupations majeures de l'anthropologie contemporaine. Clyde Kluckhohn dont les travaux font figure de pionniers dans ce domaine écrit: "L'étude que les anthropologues font de la culture a changé, elle est passée de l'étude des "artifacts" et des coutumes directement observables

à celle des concepts et des prémisses caractéristiques de chaque culture. Ces caractères sont censés constituer un système de plus petits dénominateurs communs à l'intérieur d'une culture et dont les éléments observables sont les expressions. Il est ainsi possible d'isoler des éléments d'analyse plus fondamentaux et par conséquent plus stables. De tels éléments font montre d'une remarquable stabilité malgré que la population entière de ceux qui les manifestent soit remplacée à quelques décennies d'intervalle" (Kluckhohn, 1956). Kluckhohn et ses collègues comparent ces phénomènes culturels aux phénomènes biologiques: au complexe génétique qui détermine la structure et les fonctions de l'organisme correspond ce qu'ils appellent le génotype culturel, la culture implicite — clandestine pour employer le mot de Merleau-Ponty — c'est-à-dire la structure culturelle. Un dernier exemple nous suffira pour indiquer la convergence des points de vue. Dans un récent article, Granai et Idart discutent d'une enquête qu'ils ont faite dans un village français et où la connaissance approfondie des objets culturels ne leur apprenait rien de la communauté. De démarche en démarche, ils en sont arrivés à se rendre compte que *sujets* et *objets* devaient être appréhendés par une expérience médiate les uns des autres. "Et paradoxalement, écrivent-ils, cette expérience médiate, parce qu'elle est dialectique se révèle plus authentique que l'expérience immédiate: en effet, référés aux produits ou objets qui les concernent, les *sujets* y sont connus comme sujets, affrontés dialectiquement à leur monde, alors que la psychologie sociale ne peut que les *objectiver* pour les étudier; de même les produits ou objets sont connus dans leur rapport au *sujet* qui les *conceptualise*" (Granai: 160). Dans les sciences de l'homme il y a un double dialectique qui va des sujets aux objets et de ceux-ci à ceux-là: et c'est de ce double mouvement que l'enquêteur doit tenir compte. Comme le dit Theilhard de Charin en parlant de l'observateur et de son objet: "Objet et sujet s'épousent et se transforment dans l'acte de connaissance" (Theilhard: 49). Dans les sciences humaines, cette transformation se fait non seulement entre l'observateur et l'objet mais aussi entre les sujets et les objets que l'enquêteur étudie.

L'étude des visions du monde s'insère dans le courant de recherches les plus contemporaines, non seulement parce qu'elles

sont situées à la charnière de la subjectivité et de l'objectivité mais encore parce qu'elles font appel aux notions de culture globale, de totalité, de mécanisme de totalisation. C'est au sujet de la totalité que l'opposition entre les deux courants de la sociologie et de l'anthropologie, dont il a été question plus haut, devient la plus évidente; les "objectifs" voient la totalité comme une impossibilité tandis que les "subjectifs" la recherchent. C'est ainsi, par exemple, que Granai et Idart, dans l'article déjà cité, sont à la recherche d'une méthode "susceptible de nous livrer l'unité et la totalité concrète du vivant..."; ils veulent "introduire dans un ensemble concret de *faits correctement observés* l'unité susceptible de nous livrer l'accès d'un groupe "comme totalité". On connaît, par ailleurs, l'extrême fortune dans la sociologie et l'anthropologie de l'expression de Mauss, *faits sociaux totaux*, expression reprise par Gurvitch et Lévi-Strauss. Nous nous abstenons d'élucider ici ce que ces auteurs entendent par cette totalité qu'ils recherchent; tout ce que nous voulons indiquer c'est qu'ils admettent qu'on puisse y parvenir. Il faudrait indiquer que Marx et ses commentateurs font aussi une grande consommation du concept de totalité.

D'autre part, il est une autre tradition anthropologique qui refuse la totalité. En commentaire à un article de J.N. Eisensdadt, qui porte surtout des œuvres d'anthropologues sociaux britanniques, J.H.M. Beattie critique "l'assertion de Eisensdadt à savoir que la plupart des études anthropologiques modernes expliquent les schémas du comportement social à partir d'une analyse des sociétés totales..., ce que les anthropologues sociaux analysent dit Beattie, ce sont des institutions sociales et ils essaient de démontrer qu'il existe des relations fonctionnelles entre ces institutions. Ce qu'ils ne peuvent pas faire c'est de les relier à une entité qui serait la société "totale" parce qu'il n'existe pas de pareille entité... C'est l'erreur globaliste qui veut que les sociétés peuvent, d'une façon ou d'une autre, être appréhendées comme totalités et qu'une telle appréhension soit un outil analytique valable" (Eisensdadt: 219). Après avoir lu les remarques de Beattie, Eisensdadt fait amende honorable: "Je suis d'accord avec Beattie pour déclarer qu'une société totale ne peut jamais constituer un objet légitime d'analyse" (Eisensdadt: 220). Or, comme l'étude des visions du monde et le concept de vision du

monde font appel à l'idée de totalité, nous nous proposons d'examiner plus en détail le concept de vision du monde; nous nous demanderons quelle totalité il vise et s'il est possible de concilier cette totalité et les objections que certains font à ce concept.

Bien que la notion et l'étude des visions du monde soient relativement récentes en sociologie et en anthropologie, quelques auteurs — philosophes surtout — ont déjà écrit à ce sujet-là. Il est bien évident que dans toute la tradition philosophique de Hegel, l'idéalisme, qui vise à expliquer la société par son Geist, son esprit, nous rencontrons les mêmes préoccupations. Plus particulièrement, quand on parle de vision du monde, on ne peut pas ne pas penser au terme de "Weltanschauung" auquel Dilthey a plus spécialement attaché son nom. Selon H.H. Hodges, un spécialiste de Dilthey, une "Weltanschauung" se compose de trois éléments structurellement liés; le premier se compose des croyances au sujet de la nature et du monde empirique; le deuxième élément, bâti à partir du premier est un système de goûts et de dégoûts exprimés sous forme de jugements de valeur; le troisième, résultant des deux autres, est un ensemble de désirs et d'aversion, d'obligations, de fins, de règles pratiques et de principes. D'après Hodges, la notion de "Weltanschauung" s'applique à l'individu. Sombart, de son côté, définit ainsi cette notion: "...la totalité de nos interprétations du monde et de notre vie dans ce monde, aussi bien que la totalité des valeurs par lesquelles nous vivons" (Sombart: VIII). On peut retenir que pour ces philosophes la notion de vision du monde fait appel à l'idée de totalité et de structures des significations.

D'autre part, chez Marx et les marxistes, on note tout de suite une ambiguïté quand il s'agit de vision du monde. Le marxisme, se donnant lui-même comme un système complet d'explication du monde, se propose lui-même comme vision du monde dans sa partie philosophique et comme technique d'analyse des visions du monde dans sa partie sociologique. Le normatif et l'empirique sont toujours inextricablement liés chez Marx. "Doctrine totale, Weltanschauung, c'est-à-dire conception ou mieux intuition du monde, le marxisme a été longtemps l'objet d'analyses partielles condamnées à ne pas en saisir l'essence" (Fougeyrollas: 10). Lukacs et Goldman ont utilisé l'expression de vision du

monde dans leurs analyses des œuvres de Goethe, de Mann, de Pascal et de Racine, par exemple. Il s'agit essentiellement chez ces auteurs marxistes d'un problème de sociologie de la connaissance, c'est-à-dire de l'étude des déterminants existentiels du savoir. Lukacs et Goldman partent de la thèse de Marx à savoir que ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine sa manière d'être et que c'est sa manière d'être sociale qui détermine sa conscience. La sociologie de la connaissance étudie l'influence de la position structurelle des individus dans la société sur leur savoir, sur ce que ces auteurs appellent leur vision du monde. Dans le système marxiste, l'élément structurel privilégié est évidemment la classe sociale; ici, l'appartenance à une classe sociale détermine la vision du monde, entendue au sens général de connaissance. "Depuis la fin de l'antiquité et jusqu'à nos jours, écrit Lucien Goldman, *les classes sociales constituent les infrastructures des visions du monde...* ce qui signifie: "...Que chaque fois qu'il s'est agi de trouver l'infrastructure d'une philosophie, d'un courant littéraire, nous sommes arrivés, non pas à une génération, nation ou Église, à une profession ou à tout autre groupe social, mais à une classe sociale et à ses relations avec la société..." (Goldman: 102). En plus de se rattacher plus directement à la sociologie — qui n'est d'ailleurs pas sans relations avec l'étude anthropologique des visions du monde — les travaux des auteurs marxistes s'attachent exclusivement à l'étude de la culture intellectuelle et artistique; c'est dire que leurs analyses veulent déterminer en quoi les œuvres dont ils s'occupent sont conditionnées par la position de leurs auteurs dans la structure sociale de la société dont ils font partie. Nous verrons que la notion anthropologique de vision du monde est plus restreinte en ce qu'elle n'englobe pas tout le savoir mais certaines prémisses, certains postulats qui conditionnent ce savoir; de plus, la notion de culture (une culture historique) est plus centrale en anthropologie que celle de classe sociale.

Parmi les philosophes contemporains, Feibleman est probablement celui qui s'est intéressé le plus aux problèmes de la culture et des valeurs; certains de ses concepts, plus particulièrement celui d'"ontologie implicite dominante" se rapprochent de ceux que l'anthropologie culturelle a élaborés. Pour lui, l'ontologie implicite dominante est la croyance subconsciente de la majorité

des membres d'un groupe social au sujet de la nature ultime de la réalité; c'est leur philosophie, plus particulièrement leur ontologie, dont ils ne sont que partiellement conscients... on peut aussi dire que l'ontologie implicite dominante constitue un ensemble plus ou moins cohérent de prémisses logiques au sujet de la nature ultime des choses...; les croyances, les outils et les pratiques qui en découlent constituent la culture (Feibleman:). "La philosophie dominante d'un peuple est ce qui le différencie des autres. Ce que les peuples prennent pour acquis et ce dont ils ne prennent pas la peine d'explicitier est ce qui les détermine de la façon la plus inexorable; c'est ce qui colore leurs pensées, leurs sentiments et leurs actions et qui leur fait choisir des fins sociales subsidiaires. L'ontologie implicite dominante est sans doute l'élément le plus puissant qui existe à l'échelle sociale" (Feibleman: 82). Spengler, Unamuno et Whitehead émettent certaines idées qui se rapprochent de celles de Feibleman sans être aussi explicites que sa conception.

Selon Bidney, la thèse fondamentale exprimée par Northrop dans *The Logic of the Sciences and Humanities*, c'est que la philosophie de la science naturelle, qui est présupposée par les adhérents d'une culture, détermine en grande partie le caractère particulier de leur idéologie culturelle et de ses manifestations pratiques et empiriques" (Bidney, 1953: 170). Dans un autre essai, Northrop émet à peu près la même idée: "En bref, la cohérence interne, d'une société peut être déterminé objectivement quand les anthropologues et les sociologues ne se contenteront pas d'observer sur le terrain autant de faits que possible mais qu'ils découvriront la philosophie dont se servent les individus de la culture à l'étude pour conceptualiser ces faits" (Northrop: 696). Bidney lui-même dans le volume qu'il a consacré à l'anthropologie théorique, écrit: "Une des tâches importantes de celui qui étudie la méta-anthropologie, c'est de trouver les postulats fondamentaux concernant la nature du monde et de l'homme qui ont cours dans un système culturel donné" (Bidney, 1953: 168). Depuis quelque temps, ce problème a cessé d'en être un de méta-anthropologie pour devenir tout simplement un des centres d'intérêt de l'anthropologie.

On peut relier à Sapir et à Benedict les études contempo-

raines sur les visions du monde. Pour Sapir, les cultures qui sont décrites minutieusement dans les monographies d'anthropologie ne sont pas entièrement des phénomènes objectifs: elles sont plutôt des configurations d'idées et des modèles d'action qui prennent une infinité de significations différentes pour les individus. Sapir voulut réintroduire les individus dans la culture; l'école super-organique de Kroeber et de Boas en voulant considérer la culture comme un tout impersonnel, qu'on pouvait étudier en lui-même sans référence aux individus, s'était coupée d'un des pôles d'interprétation: les individus, porteurs de cette culture.

Benedict devait reprendre l'idée de configuration émise par Sapir: elle se range avec Malinowski pour critiquer les écoles préfonctionnalistes dont les travaux sont "comme des dissections post-mortem d'organismes que l'on ferait mieux d'étudier en plein fonctionnement vital" (Benedict: 61). Mais elle veut dépasser le point de vue fonctionnaliste de Malinowski, qui, selon elle, se contente de mettre l'accent sur des traits qui trouvent un contexte vivant dans la lecture dont ils sont une part, et au fonctionnement de laquelle ils contribuent". Pour sa part, elle veut étudier la culture comme un tout, comme une configuration et dépasser ainsi l'étude des parties de ce tout. Benedict croit que toute la culture s'organise autour d'un foyer dominant qui rend compte de l'unité de la culture. L'unité culturelle la plus significative n'est ni le trait culturel, ni l'institution mais la configuration culturelle.

L'influence de Benedict et de Sapir sur les travaux de "personnalité et culture" fut immense; on peut leur rattacher les études de Mead sur le caractère national, d'Opler sur les thèmes culturels et de Kluckhohn sur les visions du monde. Ces concepts, et les travaux qui en découlent, se recoupent et il y aurait lieu de se demander en quoi ils diffèrent les uns des autres et en quoi ils contribuent à l'élaboration d'un point de vue commun sur la réalité socio-culturelle. Nous ne voulons ici n'examiner qu'une des pistes que les études de Sapir et de Benedict ont contribué à ouvrir: celles de Kluckhohn et de ses disciples. Dans un texte plus ancien, il reprend l'expression même de configuration qu'avait employée ses devanciers: "La configuration culturelle, écrit-il, peut se définir comme un principe de la culture implicite

(covert) — soit une façon de faire une variété de choses (un moyen) ou une fin (un but défini culturellement). Comme les configurations font partie de la culture implicite, elles sont des prémisses non-énoncées. On est tenté de dire que les configurations sont des principes culturels dont la plupart des membres d'une société ne sont pas conscients, d'une façon systématique et continue..." (Kluckhohn, 1943: 218). Plus récemment, Kluckhohn s'est arrêté au concept d'orientations aux valeurs qu'il définit ainsi: "Il est convenable d'employer le terme d' "orientation aux valeurs" pour caractériser ces notions de valeur — qui sont a) générales, b) organisées et c) incluent des jugements existentiels. Une orientation aux valeurs et un réseau de propositions qui comprennent à la fois des éléments existentiels et de valeur" (Kluckhohn, 1951: 409) Talcott Parsons adopte à peu près le même point de vue; Bourricaud écrit: "C'est un ensemble de normes, standards et critères de sélection qui orientent les acteurs vers un commun système de valeurs que plus brièvement M. Parsons appelle "orientations aux valeurs" (Parsons: 18) Laura Thompson de son côté, parle de valeurs fondamentales (core values) qu'elle définit ainsi: "...les valeurs fondamentales sont des postulats de base ou encore des conceptions d'une culture au sujet des problèmes-clés de la vie, c'est-à-dire, de la nature, de l'univers, de l'homme, des animaux, des plantes et de leurs relations entre eux" (Thompson: 73). Hoebel, d'autre part, distingue nettement entre deux sortes de postulats, existentiels et normatifs, dont la combinaison constitue la vision du monde d'une culture. "La sélection des coutumes qui concurent à former une culture n'est jamais faite au hasard. La sélection se fait dans le cadre d'un ensemble de postulats quant à la nature de l'existence, appelés postulats existentiels. Il existe aussi des postulats qui indiquent quelles choses et quels actes sont bons et doivent être valorisés et quels autres sont mauvais et doivent être évités. Ces postulats normatifs et existentiels sont des points de repère qui affectent la vision des choses et qui orientent les individus envers le monde et leurs semblables. Ces postulats fondamentaux sont le cadre de la Weltanschannung d'un peuple ou de sa vision du monde" (Hoebel: 158-159) Hoebel énumère les postulats fondamentaux des Ifugao et des Ascanti; il dénombre seize postulats fondamentaux et treize corrolaires chez ceux-ci et six postulats

et seize corrolaires. Il est difficile de déceler le principe de classification de ces postulats puisqu'ils ne portent pas sur les mêmes aspects de la culture; le niveau de généralité de ces postulats n'est pas le même dans les deux cultures ni pour tous les postulats. De là l'importance d'une théorie et d'une technique qui permettront des études trans-culturelles.

Dans un article très documenté sur le système de valeurs des Navaho, Ethel M. Albert parle de "prémises aux valeurs" qu'elle définit ainsi: "Les prémisses sont définies comme les conceptions les plus générales, des modalités, des moyens et des fins désirables et indésirables de l'action; elles incluent la place des humains dans l'économie du monde — la signification et la direction de l'histoire, les croyances au sujet de la signification de la vie et de la nature du bonheur, les conceptions au sujet de la valeur morale — des définitions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste, en un mot, les premiers principes de sa conduite... Ces prémisses aux valeurs, étant la base d'un système de valeurs sont des énoncés existentiels qui définissent ce que sont les valeurs, où elles se trouvent et postulent des valeurs ultimes. Les prémisses incluent aussi des orientations aux valeurs, c'est-à-dire des énoncés qui incluent des éléments normatifs et existentiels" (Albert: 225).

C'est à Clyde Kluckhohn et à son groupe de l'Université Harvard que revient le mérite d'avoir les premiers étudié sur le terrain tous ces problèmes et mis à l'épreuve les hypothèses élaborées en laboratoire. Dans un récent volume dont la matière première a été recueillie dans le cadre du projet de Harvard, Otto Von Mering discute des phénomènes dont il a été question jusqu'ici et qu'il appelle valeurs existentielles. Selon lui, le processus d'évaluation, donc la valeur, est strictement du domaine de l'individu. La société ne peut offrir que des possibilités et des probabilités de valeur. "Une valeur probable est une valeur possible qui a de fortes chances d'apparaître dans la conduite et les énoncés normatifs d'un individu" (Von Mering: 73). Selon Von Mering, toute action a tendance à se dérouler dans le cadre de trois sphères de l'expérience humaine: 1) les valeurs existentielles (culturelles ou universelles); 2) les valeurs normative et 3) les valeurs idiosyncratiques ou projectives. Les

valeurs existentielles, ou "prémisses aux valeurs" comme Albert les appelle, "ne se rapportent pas directement à l'action mais établissent la validité possible des jugements qui ont trait aux choses et aux événements qui existent... Ces valeurs, dit-il, définissent la nature et les propriétés essentielles de l'homme et de l'univers, la place de l'homme dans l'univers et la relation de l'homme et de l'univers. Ces prérequis existentiels minimaux ou postulats ont tendance à être systématisés plus ou moins explicitement dans la théologie, la cosmologie, la philosophie politique, la science et la mythologie" (Von Mering: 75). Il ajoute: "Comme telles, ces valeurs peuvent et souvent représentent la quintessence des aspirations humaines ou de l'idéal qui dominent l'enseignement des délégués culturels, les parents et instituteurs, le clergé, les hommes de science et d'autres, mais ils ne sont que rarement perceptibles dans la vie de tous les jours" (Von Mering: 76). On pourrait mettre en relief l'autre facette de l'action de ces prémisses: étant diffuses dans toute la culture, les délégués culturels les incorporent dans leur vision du monde; ensuite ils les rediffusent dans la culture par leur enseignement et leur exemple. Il y a, semble-t-il, un double mouvement qui va de la culture aux porte-parole de cette culture, et des porte-parole à la culture.

Une autre tentative pour cerner ce problème des visions du monde, c'est celle de Charles Morris et plus spécialement les résultats d'une vaste enquête qu'il a publié dans "Varieties of Human Value". Morris a construit treize façons idéales de vivre d'après les valeurs qui sont privilégiées dans chacune; d'après lui, ces "façons de vivre" (ways of life) sont des fragments ou aspects de ce qu'on a appelé "visions du monde", "philosophie de la vie" ou "orientations aux valeurs". Les enquêtes se sont surtout adressées aux étudiants d'université de quelques pays, notamment des Etats-Unis, de la Chine et de l'Inde. Non seulement s'est-il intéressé aux différences entre les cultures, mais aux différences intra-culturelles: sexe, somatotype, tempérament, statut économique et densité écologique. Le résultat de ces analyses prouvent "que les différences entre les cultures étudiées ont tendance à être plus importantes que les variations à l'intérieur des cultures" (Morris: 186). Comme dénominateur commun, on peut dire que ces définitions postulent l'existence dans toute société

d'un certain nombre de jugements — dont le contenu varie avec les définitions qui influent sur le système de valeur et la conduite des individus. Dans la terminologie de Durkheim, on peut dire que ces prémisses, ces postulats sont des *représentations collectives*, c'est-à-dire, des catégories, des idées, des sentiments qui sont transmis de génération en génération et qui influent sur le comportement des individus. Le concept même de "représentations collectives" ne présente pas de difficulté puisque la plupart des auteurs y voient un persque équivalent du concept de culture que l'anthropologie américaine a développé. Kroeber et Kluckhohn vont plus loin que la plupart des anthropologues en suggérant que "culture" et "conscience collective" s'équivalent presque. "A un degré considérable (bien qu'incomplètement), le concept anthropologique de culture, celui de superego psychanalytique et en vérité celui de *conscience collective* de Durkheim sont construits à partir des mêmes matériaux et possèdent plusieurs implications théoriques qui se chevauchent" (Kroeber: 114).

Cette interprétation est assez unique chez les anthropologues puisque si la plupart acceptent le concept de "représentations collectives" ils rejettent celui de "conscience collective". La raison de ce rejet, c'est que la plupart ont vu entre représentations et conscience collectives une relation de sujet à objet, alors que chez Durkheim il ne s'agit que d'un seul processus où les deux sont unis. Dans un volume collectif consacré à Durkheim, l'anthropologue britannique Paul Bohannan suggère l'interprétation suivante de deux concepts que Durkheim a employés: selon lui, pour l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, une représentation collective n'est pas seulement une chose perçue (apprise consciemment ou qui s'imprègne inconsciemment dans les individus) mais un agent conscient ou inconscient qui perçoit la réalité. Durkheim aurait donc uni dans un même processus, percevant et perçu, et pour lui, c'est cette liaison qui rend compte de la spécificité des représentations collectives. D'ailleurs, Durkheim a conservé au mot conscience les multiples sens qu'il possède dans la langue philosophique et courante. Lalande dans son *Vocabulaire* (Lalande: 167-168) énumère quatre sens à ce mot: a) intuition qu'a l'esprit de ses états et de ses actes; c'est le *consciousness* anglais b) sanctions intériorisées; c'est la conscience morale des philosophes, le surmoi des psychanalistes c) ce que

saisit la conscience; "l'ensemble des faits psychologiques appartenant à un individu ou à un ensemble d'individus en tant qu'ils ont un caractère commun". d) un être conscient. Bohannan appuie sur le fait que Durkheim a toujours lié les sens c et d, c'est-à-dire le perçu et le percevant qu'il envisage comme un processus unique. Cette interprétation est confirmée par Paul Fauconnet qui note dans le Lalande: "Durkheim a employé l'expression "conscience collective" pour désigner deux faits: 1 - que des représentations et des sentiments sont élaborés en commun, et par suite, diffèrent des états qu'élabore une conscience isolée; par suite aussi, sont en quelque mesure extérieurs à chacune de ces consciences individuelles prises isolément. C'est ici la conscience, en tant que sujet conscient, qui est dite collective... (donc le percevant) 2 - que, par leur objet, ces représentations et sentiments peuvent également être collectifs lorsque c'est le groupe lui-même ou ce qui se passe en lui qui est confusément perçu... [donc le perçu]. Et c'est ce qui fait la richesse de Durkheim qui s'intéressait, au-delà, des problèmes de structure sociale (liaison des individus entre eux) et de culture (idées, sentiments, modèles qui influent sur le comportement des individus), au problème de la connaissance. Et dans ce processus qu'il étudie, c'est la perception qui l'intéresse, c'est-à-dire la relation entre percevants (individus) et perçu (culture). Les successeurs de Durkheim ont eu tendance à dissocier les deux; les sociologues se sont occupés des percevants (structure sociale) et les anthropologues du perçu (culture). Les deux disciplines restaient objectives. Or la liaison des deux, ré-introduit la subjectivité et un espèce de totalité que les études dites "objectives" laissent échapper. C'est le mode de perception qui établit la spécificité du socio-culturel. "La perception, dit Bohannan, si l'on me permet de paraphraser ce que je crois être la position ultime de Durkheim là-dessus, peut-être de deux sortes: la relation entre la conscience (consciousness) et la chose perçue et la relation du subconscient et les catégories qui y sont imprégnées..." Il ajoute: "Pour les fins de la communication, la perception se divise en "représentations". Les représentations sont des images (communicables) qui sont dans l'esprit ou bien des catégories (linguistiques et dans ce sens communicables) dont l'esprit se sert pour classer les choses. Les représentations renvoient soit aux objets matériels ou à des

catégories d'objets matériels d'une part et aux prévisions du comportement, d'autre part. Les représentations sont, pourrait-on dire, un reflet de la culture: c'est la culture en tant que perçue en images et catégories communicables" (Bohannan: 81). La conscience collective, c'est donc la totalité des représentations dont la structure équivaldrait à ce que certains anthropologues appellent le "style" d'une culture. Cette interprétation de la conscience collective permet d'asseoir théoriquement la perspective dialectique des *sujets* et des *objets* dont parlent Granai et Idiart.

Depuis un certain nombre d'années, des anthropologues se sont intéressés au problème de refaire le lien entre ce que les continuateurs immédiats de Durkheim avaient dissocié: la culture (le perçu) et la personnalité (le percevant), ce qui donna lieu aux études connues sous le nom de "culture et personnalité". Le postulat de toutes ces études c'est que la culture influence la personnalité, entendant donc que deux phénomènes distincts et sui generis entrent en contact et que le phénomène A (culture) agit sur le phénomène B (personnalité). Certains auteurs ont été amenés à adopter une position qu'on désigne quelquefois sous le nom de "réalisme culturel" et qui veut que la culture soit extérieure aux individus, qu'elle constitue l'héritage d'une société et un ordre propre, le supraorganique. Cette culture réifiée peut agir sur la personnalité qu'on définit en termes purement psychologiques, Linton par exemple, définit ainsi la personnalité: "L'aggrégat organisé des processus psychologiques et des états qui caractérisent un individu" (Linton: 84). D'autres soutiennent que la culture consiste en modèles et normes qui constituent un des déterminants du comportement; la culture, pour les tenants de l'idéalisme, n'est pas extérieure aux individus mais est partie de l'organisme: elle existe comme idée dans l'esprit humain. Les idéalistes ont tendance à définir tout autrement le phénomène personnalité, et soulignent son caractère socio-culturel. Mark A. May la définit ainsi: "La personnalité est la valeur du stimulus social de l'individu" (...is the social stimulus value of the individual) (May: 298). Bidney, par exemple, dont la définition de la culture tend vers le pôle idéaliste donne la définition suivante de la personnalité: "Une personnalité est un unité (pattern) psycho-culturel d'action et de réaction, explicite ou implicite, typique ou caractéristique d'un individu (ou d'une organisation

d'individus) dans l'accomplissement de son rôle socio-culturel à un stade donné de son développement" (Bidney, 1949: 49). Il ajoute que la personnalité est un attribut de la personne qu'il définit ainsi: "On peut définir une personne comme le sujet ou l'agent d'interaction psycho-culturelle reconnu socialement". Bidney revient à la conception de Durkheim exprimée dans un article sur le dualisme de la nature humaine selon laquelle dans tout individu il y a deux ego: l'ego psychobiologique qui le relie à la nature et l'ego socioculturel qui le relie à une société et à un système culturel" (Durkheim: 206). On arrive ainsi si nous suivons le idéalistes, à rapprocher les deux notions de personnalité et de culture; si la culture se compose d'idées et si ces idées constituent la personnalité on est bien près de la conception de Durkheim. Sur la conscience et les représentations collectives, son disciple Bouglé note justement en défendant Durkheim de l'accusation de matérialisme qu'a fait peser sur lui son invitation à traiter les faits sociaux "comme des choses": "Durkheim est au contraire un de ceux qui insistent le plus sur ce fait que la société est "avant tout un ensemble d'idées". Il dira lui-même que la sociologie doit porter son attention non pas seulement sur des formes matérielles mais sur des états psychiques et parce qu'elle est au total une étude de l'opinion. C'est par leurs consciences que les hommes sont liés. Les croyances collectives sont le nœud vital de toute société" (Durkheim, 1951: 14).

Dans le même ordre d'idées, Spiro a publié, il y a quelques années, un long essai soutenant que culture et personnalité présentent une fausse dichotomie: "Le développement de la personnalité et l'acquisition de la culture ne sont pas deux processus différents mais sont un même processus, celui du "learning"; et la structuralisation de la culture et celle de la personnalité ne sont pas des processus différents mais constituent un seul et même processus, celui de l'intégration" (Spiro: 42).

La culture, au sens idéaliste, n'est donc pas seulement l'héritage social envisagé en dehors des individus comme quelque chose de figé, de statique mais comme une réalité transmise, appréhendée, conçue, vécue, agie par un groupe d'individus; ce sont les représentations collectives telles que perçues par des individus. Une société, c'est donc avant tout une conscience. C'est bien

ainsi que l'entendent les grands théoriciens des sciences de l'homme. "Ainsi, dit Parsons, Durkheim parvenait avec Freud et G.H. Mead à cette proposition que nous tenons pour fondamentale: les normes et les valeurs qui définissent l'ensemble des relations en quoi consiste la société, sont intériorisées, et de ce second point de vue fournissent aux membres de la dite société la structure de leur personnalité. En généralisant cette vue, il était conduit à soutenir que la société est une conscience. Cette découverte fournit selon moi une solide base à toute recherche sociologique et psychologique" (Parsons: 5).

Il nous reste à traiter de cette notion de totalité que les tenants d'une certaine anthropologie, qu'elle s'inspire de Mauss ou de Marx, croient atteindre et étudier. Ceux qui s'opposent avec le plus d'acharnement aux notions de totalité, de conscience collective dérivent surtout leurs arguments du grand philosophe des sciences, Karl Popper. Il écrit à ce sujet: "De même la théorie bien connue de l'existence d'une *conscience collective* ou d'une âme collective, en tant qu'elles portent des *traditions*, bien qu'elle ne soit pas nécessairement un élément de l'argument historiciste est étroitement lié à la conception totaliste" (Popper: 17). Derrière cette critique de Popper, il y a une position méthodologique dite individualiste et qui combat une autre position qualifiée par Popper de totalisme méthodologique et que Léon Goldstein explique ainsi: "Il existe... une thèse méthodologique classée sous la rubrique "individualisme méthodologique" qui soutient que dans les sciences sociales toute explication doit être individualiste. Ce qui veut dire que souvent nous sommes obligés de reculer l'explication pas à pas jusqu'à ce que les explications sociologiques se soient transformées en explications psychologiques" (Goldstein: 6). A défaut d'accepter cette explication individualiste, les sociologues sont acculés à une espèce d'ontologisme, c'est-à-dire à la création d'êtres de raison qui seraient envisagés comme des causes réelles ou à la création d'agents non-humains dans l'histoire. Ce n'est pas à la deuxième objection que Durkheim serait vulnérable mais bien à la première. D'après Goldstein, la position de Durkheim n'a nullement besoin des entités dont l'existence est postulée par le totalisme méthodologique de Popper pour se justifier. On présume, dit-il, que dans la théorie de Durkheim, les sentiments, valeurs, modes de représentations

émergent des expériences que les hommes partagent; et l'homme n'est pas envisagé comme s'il était aux prises avec quelque étrange et monstrueux être dont le développement déterminerait le cours de l'histoire". La totalité dont il est question dans l'étude des visions du monde, quand nous disons que cette optique vise à dévoiler une certaine totalité, est celle qu'appréhendent les individus. "Le fait social total, dit Lévi-Strauss, en commentant Mauss, se présente donc avec un caractère tridimensionnel. Il doit faire coïncider la dimension proprement sociologique avec ses multiples aspects synchroniques; la dimension historique, ou diachronique; et enfin la dimension physio-psychologique. Or, c'est seulement chez les individus que ce triple rapprochement peut prendre place. Si l'on s'attache à cette "étude du concret qui est du complet" on doit nécessairement s'apercevoir que ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélamésien de telle ou telle île, Rome, Athènes" (Lévi-Strauss: 25). La totalité que vise l'étude des visions du monde, étant subjective, ne donne pas prise à cette objection-ci de Popper: "...il serait toujours facile de signaler des aspects qui ont été négligés, aspects qui peuvent être importants dans tel ou tel contexte" (Popper: 81). Ce qui importe justement de connaître c'est la façon dont les individus de telle ou telle société appréhendent ce tout et quels sont justement les éléments qu'ils privilégient. Un élément qui peut apparaître à l'observateur comme important, peut être absolument négligé par les individus de telle ou telle société. C'est cette perspective, cette dialectique entre les sujets et les objets qui rendra compte de la spécificité locale du socio-culturel. "Ici, totalité et individualité vont de pair, et l'on pourrait presque dire que penser la totalité est un moyen de penser l'unicité... ce propos invite à penser la culture, mieux que *par* une personnalité, une certaine unité de la société. Poursuivons l'analyse de la critique de Popper: "Il y a une ambiguïté fondamentale dans l'usage que fait du mot "tout" la littérature totaliste récente. On l'emploie pour dénoter a) la totalité des propriétés et des aspects d'une chose et spécialement des relations que soutiennent ses parties constituantes et, b) certaines propriétés spéciales ou aspects de la chose en question, à savoir celles qui la font apparaître comme une structure organisée plutôt que comme un "simple amas" Popper rejette le totalisme au sens (a) et l'accepte au sens (b).

Il semble bien que le sens (a) de Popper s'applique au postulat fonctionnaliste de l'unité fonctionnelle de la société. On se reportera à ce sujet aux commentaires de Merton là-dessus (Merton: 25-30). La totalité dont il est question ici est d'une autre nature et en un certain sens se rapprocherait plutôt du (b) de Popper en ceci qu'elle est subjective; mais c'est une totalité appréhendée et non perçue (par les sens, comme dans la Gestalt). C'est une totalité appréhendée par la personnalité et non par la personne, comme dans la Gestalt. En somme c'est une vue totalisante de la nature, de la société et de la culture que les individus vivent. Il y aurait peut-être lieu de reprendre la distinction de Spiro sur la culture envisagée comme héritage social et la culture envisagée comme hérédité sociale. L'héritage social c'est la culture, au sens des réalistes, qui existe et peut-être étudiée en dehors des individus; l'hérédité sociale c'est l'héritage social tel qu'intériorisé et vécu par les individus. Or, cette totalité peut-être étudiée comme une personnalité (Dufreme: 27). On rejoint ici la thèse de Durkheim et Spiro sur la culture et la personnalité, sur la solidarité du percevant et du perçu.

On peut se demander si cette résistance de certains auteurs anglo-américains envers le concept de totalité ne serait pas plus simplement culturelle, c'est-à-dire qu'ultimement elle dériverait non d'une espèce d'individualisme philosophique mais d'une valeur existentielle, pour employer l'expression de Von Mering, qui privilégierait l'individu et qui donnerait naissance dans d'autres domaines, à l'individualisme social et économique. Réduite à sa plus simple expression, l'opposition entre Popper et ses disciples anglo-américains d'une part et les marxistes et les sociologues et anthropologues "totalistes" pourrait se résumer ainsi: pour les premiers, les tous qu'on veut étudier sont construits à partir de l'analyse des parties individuelles; pour les autres, il faut d'abord connaître les tous, telle forme de société, telle classe sociale, tel groupe; ce n'est qu'à partir de la connaissance du tout qu'on peut connaître les individus qui en font partie, non pas comme des entités abstraites détachées, mais comme des éléments qui manifestent les propriétés des systèmes sociaux concrets. Chez les spécialistes anglo-américains la société globale est toujours curieusement absente; pour les totalistes, société globale et cul-

ture globale sont deux concepts complémentaires. Selon Nicolai "la société globale est, sommairement décrite, le minimum de groupe humain nécessaire à l'actualisation de l'ensemble cohérent des rapports sociaux (et des comportements) spécifiques d'un système social total" (Nicolai: 116). C'est là la dimension sociologique de la totalité. Quant à la dimension plus proprement anthropologique, celle qui intéresse les visions du monde, Redfield la décrit ainsi: "Si par culture on entend comment l'anthropologue appréhende la façon de vivre d'un peuple, la "vision du monde" désigne la façon dont chaque chose apparaît à un peuple, c'est-à-dire qu'elle désigne l'existence envisagée comme un tout" (Redfield: 85-86).

**Faculté des sciences sociales,
Université de Montréal.**
