

ARTICLE

# Rapports à autrui et personnalité de base dans les premiers travaux de Mikel Dufrenne

Camille Chamois<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>Laboratoire SOPHIAPOL, Université Paris Nanterre, Paris, France

\*Auteur-ressource. Courriel : [cchamois549@aol.com](mailto:cchamois549@aol.com)

## Résumé

Cet article souligne l'originalité et la pertinence des premiers travaux de Mikel Dufrenne (notamment publiés entre 1946 et 1953) pour les sciences humaines contemporaines. Sous l'influence de Georges Gurvitch, Dufrenne s'est en effet intéressé de près à l'anthropologie culturelle américaine et notamment au concept de « personnalité de base » d'Abram Kardiner, auquel il tente de donner une consistance philosophique à partir, d'une part, de la tradition transcendantale kantienne et, d'autre part, de la théorie du *Mitsein* heideggérienne. Nous montrons que ce projet se heurte à la question proprement psychologique de l'historicité des catégories de l'expérience.

## Abstract

This article underlines the relevance of Mikel Dufrenne's early works (published between 1946 and 1953) for contemporary social sciences. Indeed, Dufrenne was interested in American cultural anthropology, and in Abram Kardiner's concept of "basic personality" in particular. Dufrenne tested Kardiner's concept against Kant's transcendental tradition and the phenomenological theory of *Mitsein* (the concept of being-with). More importantly, in this article, I demonstrate that Dufrenne's project raises the psychological question of the historicity of categories of experience.

**Mots-clés** : Mikel Dufrenne ; Abram Kardiner ; anthropologie culturelle américaine ; personnalité de base ; empirisme transcendantal

## Introduction

Lorsqu'il étudie la socialisation des adolescents de la cité des Quatre-Mille, à La Courneuve, le sociologue David Lepoutre parle de l'« inculcation d'un habitus agonistique », c'est-à-dire de l'apprentissage progressif d'une relation à autrui qui passe essentiellement par l'affrontement physique ou verbal<sup>1</sup>. Ce faisant, il mobilise l'idée, désormais commune au sein des sciences humaines contemporaines, selon laquelle il existe des modes d'interaction propres aux différents groupes sociaux,

<sup>1</sup> Lepoutre (1997, p. 262–280). Pour une comparaison entre les habitus agonistiques des milieux populaires et l'apprentissage du contrôle corporel de soi dans les milieux de la grande bourgeoisie, voir Darmon (2016, p. 34–36).

c'est-à-dire des manières, culturellement acquises, d'entrer en interaction avec autrui. Ainsi, dans sa synthèse des modes de socialisation enfantine, Bernard Lahire tente de montrer que les « dispositions combatives » ou les « tendances à la compétition » sont inégalement réparties en fonction des classes sociales<sup>2</sup> ; de même, dans son panorama des « ontologies » implicites aux différentes cultures humaines, Philippe Descola parle de « schèmes relationnels » pour distinguer des groupes sociaux où l'empathie, la prédation ou l'échange, par exemple, constituent la forme d'interaction principale entre les agents<sup>3</sup>. Ces différentes études cherchent donc à décrire et à formaliser ce qu'on pourrait nommer des « dispositions interactionnelles », c'est-à-dire des manières de se rapporter à autrui qui sont très profondément intériorisées par les agents sociaux et qui, de ce fait, s'appliquent de manière trans-contextuelle (c'est-à-dire quel que soit le contexte relationnel — familial, professionnel, etc.). Or, pour rendre compte théoriquement de telles dispositions interactionnelles, de nombreux sociologues et ethnologues empruntent le vocabulaire — et parfois la conceptualité — de la phénoménologie : en effet, au-delà d'une sociologie strictement « phénoménologique » qui, dans le sillage d'Alfred Schütz, s'inscrit dans une problématique résolument husserlienne, il existe un « usage » massif et diffus de la phénoménologie chez des sociologues qui — de Pierre Bourdieu à Philippe Corcuff, en passant par Philippe Descola ou Luc Boltanski — mobilisent les descriptions phénoménologiques d'autrui pour décrire des configurations relationnelles particulières<sup>4</sup>. Reste que, faute de trouver dans la tradition phénoménologique une réelle théorie des « dispositions interactionnelles », les sociologues se contentent généralement d'un tel « usage » lâche, fait d'emprunts ponctuels et souvent non stabilisés conceptuellement<sup>5</sup>. Or, une telle théorie a bien été développée au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : en effet, les travaux du jeune Mikel Dufrenne — notamment, mais pas uniquement, ceux développés entre 1946 et 1953 — cherchent précisément à définir, à partir des acquis du transcendantalisme et de la tradition phénoménologique, un concept d'« *a priori* existentiel » susceptible de décrire les différentes formes d'interaction (ou les différents types de rapports à autrui) privilégiés au sein d'un groupe social particulier et acquis, ou intériorisés, par les

<sup>2</sup> « Plus on monte dans la hiérarchie sociale, plus on s'approche des espaces de luttes pour l'appropriation des ressources les plus rares, et plus les dispositions combatives, compétitives, comme le goût de l'effort, le dépassement de soi, la propension au leadership, etc. sont présentes dans les univers familiaux. Ces dispositions préparent très tôt leurs enfants à participer aux diverses compétitions scolaires et professionnelles auxquelles, consciemment ou inconsciemment, ils les destinent » (Lahire, 2019, p. 929–930).

<sup>3</sup> « La prévalence d'un schème de relation dans un collectif induit ses membres à adopter des comportements typiques dont la répétition et la fréquence sont telles que les ethnographes qui les observent et les interprètent se sentent autorisés à les qualifier de façon synthétique comme des “valeurs” normatives orientant la vie sociale : la nécessité de partager chez les Matsiguenga ou les Ojibwa, l'esprit belliqueux chez les Jivaros, l'obligation de l'échange chez les Tukanos. Mais aucune relation n'est absolument hégémonique puisqu'elles constituent toutes ensemble la panoplie dont les humains disposent afin d'organiser leurs interactions avec les occupants du monde » (Descola, 2005, p. 490–491).

<sup>4</sup> Nous reviendrons sur ce point plus bas. Sur la notion d'« usage » de la phénoménologie par la sociologie, voir Corcuff (2001).

<sup>5</sup> La « sociologie phénoménologique » entendue en ce sens « représente bien moins une doctrine unitaire et parfaitement homogène qu'un mouvement complexe où convergent et s'alimentent mutuellement plusieurs courants de pensée » (Karsenti et Benoist, 2001, p. 14).

individus sous la forme de « personnalités de base » spécifiques. Le but de cet article est, d'une part, de revenir sur ce modèle pour en reconstituer la cohérence, dans la mesure où il apparaît généralement comme très secondaire aux commentateurs de Dufrenne et, d'autre part, d'en identifier la pertinence pour les sciences humaines contemporaines.

Si Dufrenne est essentiellement connu pour sa phénoménologie de l'art, ses premiers articles témoignent en effet d'une approche plus résolument tournée vers les sciences sociales, et notamment vers une tentative d'articulation entre sciences sociales et phénoménologie<sup>6</sup>. En effet, ce que Dufrenne cherche à décrire, c'est le sentiment de communauté qui unit les membres d'une même culture ainsi que les conditions d'émergence et de stabilisation de cette dernière. Il s'appuie pour cela sur la notion de « personnalité de base », qui provient de l'anthropologie culturelle américaine, et notamment des travaux d'Abram Kardiner : selon Dufrenne, cette notion permet de rendre compte de ce « commun », qui est à la fois contingent historiquement et constituant de l'expérience des individus concernés<sup>7</sup>. Et pour en rendre compte, il développe une discussion critique des théories husserlienne et heideggérienne de l'être-ensemble (Dufrenne, 1959, p. 208). Cette articulation entre phénoménologie et sociologie a été clairement formulée par Jean-François Lyotard dans un ouvrage exactement contemporain des premiers travaux de Dufrenne :

Lorsque Kardiner reprend et prolonge les recherches de Cora du Bois sur la culture des îles Alor à la lumière de la catégorie de « basic personality » il esquisse à la fois une méthode d'approche épargnant les inconséquences de la pensée causale et réductrice, et une théorie de l'infrastructure neutre sur laquelle s'édifie et le psychique et le social. Cette base neutre répond assez bien aux exigences d'une « existence anonyme » qui serait une coexistence anonyme, imposée par la réflexion phénoménologique sur le *Mitsein* et le rapport du pour soi et du pour autrui<sup>8</sup>.

L'ambition de Dufrenne est de décrire une telle « infrastructure neutre » qui soit à la fois empirique, au sens où elle est culturellement contingente, et transcendantale, au sens où elle détermine *a priori* les relations qu'on entretient à autrui. Ce faisant, loin de se contenter d'une simple « juxtaposition » de termes ou de concepts issus de disciplines différentes, il cherche à articuler ce qui fait la spécificité de la phénoménologie (et qui est généralement écarté par les « usages » sociologiques qui en sont faits), à savoir sa portée transcendantale, et ce qui constitue l'actualité brûlante des recherches sociologiques d'après-guerre (notamment dans l'approche

<sup>6</sup> En réalité, cet intérêt pour les sciences humaines perdure tout au long de la carrière de Dufrenne, comme en témoigne, par exemple, la critique du structuralisme lévi-straussien en 1968, structuralisme auquel Dufrenne reproche de diluer « la pensée humaine dans l'institution » (Dufrenne, 1968, p. 87).

<sup>7</sup> « Comprendre une culture, c'est comprendre l'unité de ses traits ou de ses institutions, la comprendre comme un tout. Or cette unité ne peut être cherchée et exprimée, semble-t-il, qu'en termes psychologiques, et c'est la personnalité de base qui les fournit. Car entre elle et la culture il y a une relation étroite : les individus considérés dans ce qu'ils ont de commun sont ce qu'est leur culture, leur culture est ce qu'ils sont. La personnalité de base est à la fois le sens de l'individu (en ce qu'il a de non-individuel) et la culture » (Dufrenne, 1953a, p. 129).

<sup>8</sup> Lyotard (1954, p. 84-85). Précisons également que Lyotard était le directeur de thèse de Dufrenne.

qu'en propose le « maître » sociologue de Dufrenne, Georges Gurvitch), à savoir l'analyse des effets du social sur le psychique.

Pour rendre compte de l'intérêt de l'analyse dufrennienne de la notion de « personnalité de base » et notamment des « rapports à autrui » qu'elle implique, nous procéderons en deux temps. Nous montrerons d'abord que Dufrenne définit le rapport essentiel à autrui comme une « communauté de goût », c'est-à-dire à partir de l'idée qu'on partage un socle commun (voire qu'on entre en « communion ») avec autrui<sup>9</sup>. Ce faisant, il développe une théorie d'autrui qui, historiquement, s'inscrit dans une filiation plus directement heideggérienne et merleau-pontienne et prend nettement ses distances avec le modèle conflictuel hégélien prolongé, dans les années 1940 et 1950, par Jean-Paul Sartre puis Gilles Deleuze. Puis, dans un deuxième temps, nous montrerons que Dufrenne aborde cette question comme un problème psychosocial : il propose une articulation explicite entre psychologie et sociologie, d'un côté, et phénoménologie et transcendantalisme, de l'autre<sup>10</sup>. Pour finir, nous montrerons qu'une telle analyse permet également de clarifier la notion d'« empirisme transcendantal », qu'on attribue généralement à Gilles Deleuze, mais que Dufrenne utilise justement pour qualifier l'analyse des « *a priori* existentiels » qu'il propose.

### 1. L'intersubjectivité, entre sociologie et phénoménologie

Les premiers articles de Dufrenne, publiés au milieu des années 1940, témoignent d'« un regard tourné vers la sociologie »<sup>11</sup> et notamment de l'influence de Georges Gurvitch<sup>12</sup>. Ce dernier est l'auteur d'études sur la phénoménologie de Husserl et de Heidegger et, dans l'après-guerre, il tente de montrer que la phénoménologie peut être mobilisée pour décrire les phénomènes de « psychologie collective » de façon plus fine que ne l'a fait le durkheimisme<sup>13</sup>. Les premiers articles de

<sup>9</sup> Dufrenne (1953b, p. 6). Pour un développement de cet argument, voir Therien (2016, p. 68-69).

<sup>10</sup> En ce sens, un bon élément de comparaison serait la deuxième partie de l'ouvrage de Lyotard consacré aux rapports entre la phénoménologie et les sciences humaines. Lyotard confronte notamment les théories phénoménologiques d'autrui à la psychologie du développement de Henri Wallon et à l'anthropologie psychologique d'Abram Kardiner (Lyotard, 1954, p. 45-120).

<sup>11</sup> Nous reprenons l'expression de Maryvonne Saison. On peut par exemple consulter les *Cahiers internationaux de sociologie*, où Dufrenne publie son premier texte en 1946. Le numéro est bien éloigné des préoccupations philosophiques, et notamment esthétiques, auxquelles on assimile le nom de Dufrenne : Georges Gurvitch propose par exemple un compte-rendu général des sociologies d'après-guerre, en soulignant le rôle nouveau du béhaviorisme et de la sociométrie ; Ernest W. Burgess présente les nouvelles méthodes de la sociologie, notamment l'enquête-questionnaire et les statistiques ; un article posthume de Maurice Halbwachs concerne les rapports de la mémoire collective et du temps ; enfin, une série d'articles complémentaires situent la sociologie par rapport aux autres disciplines en vogue, comme la planification, l'histoire, la psychanalyse ou l'existentialisme. C'est dans cette dynamique que s'inscrit l'article (et plus généralement le travail) de Dufrenne (voir Saison, 2018).

<sup>12</sup> Gurvitch a d'ailleurs participé au jury de thèse de Dufrenne avec le philosophe-sociologue Georges Davy. Ils avaient notamment pour rôle de commenter la thèse complémentaire, consacrée à l'anthropologie culturelle américaine ; Étienne Souriau, Gaston Bachelard et Vladimir Jankélévitch intervenaient plutôt sur la dimension esthétique du travail (voir le compte rendu : Dufrenne, 1953c).

<sup>13</sup> Sur l'utilité de la phénoménologie, voir Gurvitch (1930 et 1950a, p. 51 ainsi que p. 98 et suivantes). Deux sections concernant les « rapports à autrui » et l'intégration dans un « nous » y font nettement référence.

Dufrenne, « Existentialisme et sociologie » et « Pour une sociologie du public », prolongent cette ambition : Dufrenne présente les grandes lignes des théories existentialistes ou phénoménologiques au sens large, en se focalisant sur les analyses utiles pour décrire l'expérience (notamment esthétique) des agents sociaux<sup>14</sup>. Son rapport à la phénoménologie n'est alors ni exégétique ni polémique, mais utilitaire : il s'agit de souligner quels sont les concepts heuristiques pour la sociologie, éventuellement en les coupant de leur fondement théorique. C'est dans ce cadre que la question d'autrui devient centrale, car elle apparaît comme le point de connexion entre phénoménologie et sociologie.

### 1.1. L'utilisation sociologique des ressources de la phénoménologie

À y regarder de près, la question d'autrui n'est pourtant pas la seule à être traitée par Dufrenne comme un point de passage entre phénoménologie et sociologie : c'est d'abord l'idée d'une « connaissance immédiate » des significations du monde qui est mise en valeur (Dufrenne, 1946, p. 162). Selon Dufrenne, cette connaissance immédiate fait intervenir, non pas l'intellect, mais le corps de l'individu. Il s'appuie sur les analyses de Maurice Merleau-Ponty et de Maurice Pradines pour décrire les « implications psychiques du corps » (Dufrenne, 1946, p. 163). Son ambition est de montrer que tout « schéma corporel » devient un « schéma social » (Dufrenne, 1946, p. 166) dans la mesure où le corps humain est irréductiblement socialisé<sup>15</sup>. De même, Dufrenne porte une attention particulière à la question des contextes de présentation : il souligne qu'on n'attribue pas la même signification à une œuvre d'art selon qu'on la perçoit de façon solitaire ou au sein d'un public particulier (celui des salons, des cénacles ou des Sociétés d'Amis), dans tel ou tel contexte d'exposition (en pleine lumière ou dans l'obscurité, en silence ou dans le bruit...), etc.<sup>16</sup> En ce sens, Dufrenne s'appuie sur la phénoménologie pour décrire aussi précisément que possible les conditions psychologiques, sociales et techniques qui président à la

<sup>14</sup> Par exemple, sous l'appellation de phénoménologie existentialiste, Dufrenne cite à la fois Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Maurice Pradines et évoque, sans les assimiler explicitement, les psychologues de la forme et les éthologues de l'*Umwelt* (Dufrenne, 1946). On notera ainsi l'absence d'Alfred Schütz ou de Max Scheler au cœur d'un propos pourtant centré sur l'expérience d'autrui et le contexte social.

<sup>15</sup> En ce sens, il prolonge l'idée merleau-pontienne selon laquelle « l'équipement psychophysique laisse ouvertes quantité de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes ». Merleau-Ponty cite alors les différences d'expression des émotions entre Occidentaux et Japonais et affirme : « la différence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes » (Merleau-Ponty, 1945, p. 220).

<sup>16</sup> Un exemple de cette volonté de prendre en charge toutes les conditions d'une expérience particulière serait la différence entre le spectateur et l'acteur, décrite minutieusement par Dufrenne dans une note de bas de page : « Ce serait le lieu de remarquer, en précisant la phénoménologie du public, que spectateur et acteur n'ont pas la même conscience du groupe. Pour le premier, le public est une communauté centrée sur un même objet qui communie en lui, au point qu'un signe de distraction ou même d'indifférence est une trahison insupportable. Pour le second, le public est cette masse d'ombre trouée de mille regards convergeant vers lui : aréopage, impitoyable s'il a le trac, de juges, et non de fidèles — avec qui pourtant il s'accorde si, sentant la salle entière jouer avec lui, il s'oublie comme acteur et se dévoue entièrement à l'œuvre » (Dufrenne, 1949, p. 107).

contemplation d'une œuvre, et expliquent la variété des réactions des agents. Dufrenne voit donc dans la phénoménologie, conformément à l'intuition de Gurvitch, un moyen de prolonger les travaux de Marcel Mauss, à savoir une anthropologie qui s'intéresse aux « pratiques » des individus, à leurs « comportements » et à leurs « attitudes »<sup>17</sup>. Toute une partie de son travail, dans les années 1940 et 1950, s'oriente ainsi vers une tentative pour décrire, avec les outils de la phénoménologie, l'expérience esthétique des agents sociaux en contexte.

## 1.2. L'être-ensemble et la communauté d'affects

C'est cependant la théorie phénoménologique d'autrui qui, selon Dufrenne, est la plus utile à l'analyse sociologique de l'expérience esthétique. Dufrenne fait explicitement référence aux théories husserlienne et heideggerienne du *Mitsein* comme structure fondamentale de l'être-ensemble<sup>18</sup>. L'être-au-monde individuel implique la présence virtuelle d'autrui, bien au-delà de sa coprésence<sup>19</sup>. Cependant, Dufrenne reproche à Heidegger d'avoir focalisé son analyse de l'être-ensemble autour de l'ustensilité : pour Heidegger, en effet, l'idée d'être-en-commun est d'abord (bien que non exclusivement) dérivée du caractère impersonnel des significations sociales et notamment de la signification pratique des outils environnants<sup>20</sup>. En ce sens, l'autre est d'abord un co-utilisateur du monde<sup>21</sup>. Or, selon Dufrenne, cette analyse est doublement problématique : d'une part, parce qu'il estime que l'être-ensemble est

<sup>17</sup> C'est en effet Gurvitch qui a ainsi fait paraître la somme consacrée à Marcel Mauss, sous le titre *Sociologie et anthropologie*, en insistant sur cet aspect. Dans sa préface, il désigne la démarche de Mauss comme représentante de « ce qu'on commence à désigner de plus en plus par le terme d'"anthropologie culturelle" » (Gurvitch, 1950b, p. 8). Il ajoute alors que le terme « anthropologie » qui figure dans le titre du recueil est utilisé « dans le sens large d'"anthropologie culturelle" usité en Amérique ».

<sup>18</sup> Pour une référence explicite, voir par exemple : Dufrenne (1981, p. 210). Voir aussi le passage suivant : « L'homme est d'abord lié aux autres en général ; et la sociologie peut ici reprendre à son compte les analyses de Husserl et de Heidegger qui cherchent à saisir au cœur même des consciences, et dans leur surgissement, une liaison fondamentale à autrui, et une compréhension préontologique d'autrui. Chacun de mes actes implique une référence à autrui, à sa présence ou à son regard ; je suis comme baigné dans cet immense jugement muet qu'autrui de toutes parts porte sur moi, et qui est l'occasion de mon assumption ou de ma déchéance. Tout l'univers, matériel ou culturel, autour de moi, porte la marque d'autrui. Davantage, toutes les initiatives de la conscience supposent le rapport à autrui : la conscience est ouverte sur l'autre comme sur le corps. Et il ne suffit pas de dire qu'elle s'ouvre en se transcendant vers lui ; mais elle est ouverte par nature, en ce double sens qu'autrui lui est immédiatement accessible, par une *Einfühlung* naturelle, et que, même si elle ne l'appréhende pas en personne, elle est comme imprégnée par sa présence possible. Là où la pensée est la plus transparente et la plus singulière, il s'insinue en elle quelque chose qui diffère d'elle et pourtant aide à la constituer : je pense avec mon corps, je pense avec autrui ; je participe à autrui par mes fibres les plus secrètes. Même lorsque je ne suis pas devant un "toi", je suis "je" au sein d'un "nous", et comme le délégué d'une pluralité qui m'est immanente. C'est une propriété de l'être-au-monde que de n'être pas seul au monde ; la consubstantialité des consciences est une structure de la conscience » (Dufrenne, 1946, p. 164–165).

<sup>19</sup> « Je ne m'éprouve pas lié seulement avec ceux qui m'entourent *hic et nunc*, mais avec tous ceux qui pourraient de quelque façon m'être présents ; mon être-au-monde implique cette présence des autres » (Dufrenne, 1981, p. 210).

<sup>20</sup> Voir par exemple Heidegger (1986, p. 104). Pour une discussion du cas Heidegger, voir Dufrenne (1973, p. 7 et suivantes), ainsi que Dufrenne (1966, p. 127–149).

<sup>21</sup> Pour une interprétation précise de ce point, voir Gauvry (2009).

affectif avant d'être pratique. En ce sens, on appartient d'abord à une « communauté de goût » et c'est dans le partage d'un « *a priori* affectif » que l'autre émerge<sup>22</sup>. D'autre part, l'analyse est problématique parce qu'il pense que le motif de l'ustensilité favorise une appréhension du rapport à autrui comme « inauthenticité », ce qui conduit à le déprécier excessivement<sup>23</sup>.

À l'inverse, la structure fondamentale de l'être-ensemble selon Dufrenne est d'abord la « communion » qu'il décrit comme l'intuition que d'autres ont la même expérience affective que moi face aux mêmes corrélats. L'exemple qui joue un rôle cardinal dans ses analyses est celui de la lecture solitaire : selon Dufrenne, toute lecture est « peuplée d'une foule invisible de lecteurs » (Dufrenne, 1949, p. 105), de sorte que « le lecteur solitaire se sent en communion avec le public invisible de tous ceux qui ont vécu la même lecture »<sup>24</sup>. Il montre en effet que, face à un même poème, le lecteur qui l'appréhende sans rien connaître de l'œuvre ni de l'auteur et le lecteur qui y voit un poème « consacré par la tradition » ne l'expérimentent pas de la même manière, car seule l'expérience du second renvoie à une « communauté de goût » virtuelle, à savoir cette « foule invisible de lecteurs » qui « aiguisent [s]on attention, orientent [s]on jugement et s'associent à [s]on plaisir » (Dufrenne, 1949, p. 105). L'autre devient ainsi mon « semblable » ou mon « prochain ». Cette expérience est décrite par Dufrenne, à partir de sa lecture de Husserl et de Kant :

Alors l'autre, qui s'accorde à moi et que j'atteste, est vraiment mon semblable. Et l'expérience esthétique, pour autant qu'elle comporte le sentiment d'une communion, révèle l'être-avec comme dimension fondamentale de notre condition. Mais il ne s'agit point d'une intersubjectivité transcendantale comme celle qu'invoque Husserl pour la constitution du monde objectif, et que met en lumière l'explicitation des contenus intentionnels. Il s'agit d'une intersubjectivité plus concrète ; en termes kantien, le semblable est ici celui avec qui je m'accorde dans un jugement réfléchissant, et non plus dans un jugement déterminant, et par conséquent qui est capable avec moi, non seulement de penser un monde, mais d'éprouver un plaisir et d'apprécier la beauté. Ce n'est pas un semblable formel ; la communauté de goût implique une communauté de race : le semblable est le prochain, et presque le frère<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> À la lecture de la discussion de soutenance de thèse, avec Étienne Souriau, Gaston Bachelard et Vladimir Jankélévitch, Claude Thérien constate d'ailleurs que, « du point de vue de Mikel Dufrenne, ces premières réactions ont dû être fort décevantes. Finalement, personne n'avait réellement abordé le point central de sa recherche philosophique concernant la problématique ayant inspiré l'idée d'un *a priori* affectif, à savoir la question de la réciprocité entre sujet et objet » (Therien, 2016, p. 63).

<sup>23</sup> C'est pourquoi, selon Dufrenne, « le "on" n'a pas nécessairement le caractère d'inauthenticité dont l'affecte Heidegger » (Dufrenne, 1959, p. 208).

<sup>24</sup> Dufrenne (1981, p. 210). L'intérêt de cet exemple est qu'il traverse l'œuvre de Dufrenne, de ses premiers articles à portée sociologique, dans les années 1940, à ses ouvrages tardifs et plus directement phénoménologiques.

<sup>25</sup> Dufrenne (1949, p. 110). Le passage est remarquable car il montre la manière dont Dufrenne mobilise la phénoménologie en 1949 : il se sert de certains passages de Husserl et Kant afin d'éclairer la relation empirique qui unit deux individus qui se savent affectés par les mêmes objets. En procédant ainsi, il développe l'analyse d'une « intersubjectivité concrète » qui ne doit rien à la démarche transcendantale propre à une certaine étape de la phénoménologie husserlienne.



En somme, ce qui intéresse Dufrenne, c'est l'idée d'une communauté virtuelle, ou imaginaire, impliquée dans l'expérience affective du monde. L'être-ensemble possède évidemment son symétrique, et Dufrenne décrit le rapport à ceux qui ne font pas partie de ma communauté de goût<sup>26</sup>. Mais il considère qu'il s'agit toujours d'une conséquence seconde, d'une simple limitation de l'expérience de l'être-en-commun. Par ailleurs, la communauté de goût est toujours abordée comme une conséquence de l'expérience esthétique et jamais comme son but : c'est *parce que* je jouis de telle œuvre d'art que j'intègre la communauté des amateurs (qui, à leur tour, orientent mon expérience), mais je ne jouis pas de l'œuvre *pour* intégrer une communauté. En ce sens, la « fraternité avec le monde » qu'implique l'expérience esthétique conduit à la « fraternité des corps humains » dans la saisie réflexive de cette jouissance en commun<sup>27</sup>.

### 1.3. *Communion et distinction : quel paradigme pour la sociologie de la réception?*

Cette manière d'envisager l'expérience esthétique a été discutée pour elle-même. Comme l'a souligné Jean-François Lyotard, privilégier le plaisir, ou la « bienveillance » généralisée, c'est du même coup secondariser la dimension dionysiaque de la plupart des œuvres d'art moderne au profit d'une esthétique strictement apollinienne<sup>28</sup>. Sans entrer dans le détail de cette polémique, il nous semble qu'une discussion peut aussi être engagée concernant le rapport à autrui. En effet, Dufrenne privilégie la dimension de « communion » inhérente à l'expérience esthétique, de sorte que la question de la « distinction » vis-à-vis d'autrui n'intervient que de manière périphérique. Dufrenne envisage bien les cas d'élitisme culturel ou de snobisme, mais il en disqualifie immédiatement la portée théorique :

Il se peut qu'un petit nombre seulement consente [à admirer une œuvre], et que j'éprouve alors, comme on voit dans les écoles d'avant-garde, une fierté saugrenue à me ranger dans cette « élite » ; mais, si mon adhésion est sincère, je pense tout de même que ce groupe, si menu soit-il, est comme le délégué de l'humanité et pourrait en droit lui être coextensif ; sinon je confesserais que mon jugement n'exprime qu'une réaction à fleur de peau, et que je me contredis en l'énonçant (Dufrenne, 1949, p. 110).

Pour cerner toute la portée de cette disqualification, on peut opposer le constat qui précède au précepte de la sociologie bourdieusienne selon lequel le goût est d'abord le dégoût du goût des autres (Bourdieu, 1979, p. 60). Bourdieu souligne en effet que, dans une société divisée en groupes hétérogènes et où la question culturelle joue

<sup>26</sup> « Ceux qui n'y sont pas sensibles [à ce que je trouve beau], c'est qu'ils ne peuvent ou ne veulent s'ouvrir et se laisser toucher, qu'ils se sont fermés ou sont passés à côté » (Dufrenne, 1949, p. 110).

<sup>27</sup> « Le public [d'une œuvre d'art] groupe des individus qui affirment un *sensus communis* : ils font un même choix, et ils ne le font pas en leur nom seulement » (Dufrenne, 1976, p. 287).

<sup>28</sup> Lyotard (1971, p. 293–295). Voir également le commentaire de Fruteau de Laclous : « L'identité et la fusion ne peuvent être que bienveillantes, les retrouvailles sont de part en part heureuses » (2011, p. 200–201).



un rôle social important, les effets de distinction sont autant sinon plus décisifs que les effets d'identification<sup>29</sup>. Cela conduit à une double piste de lecture, radicalement opposée à l'approche de Dufrenne : d'une part, la participation à la communauté des amateurs d'une œuvre est, en elle-même, une source de plaisir difficile à distinguer de l'expérience de l'œuvre *elle-même*. Et d'autre part, la volonté d'appartenance à telle communauté (ou de non-appartenance à telle autre) peut jouer un rôle moteur plus décisif que ne le pense Dufrenne.

L'argument de Bourdieu a été contesté et affiné, et il ne s'agit évidemment pas de le reprendre à notre compte. La confrontation de ces deux modèles opposés a néanmoins un intérêt : elle permet de montrer que l'articulation entre l'expérience du monde et le rapport à autrui n'a rien d'évident. Je peux certes impliquer une « foule invisible de lecteurs » à même ma lecture solitaire ; mais pour que ces lecteurs invisibles « aiguisent mon attention, orientent mon jugement et s'associent à mon plaisir » (Dufrenne, 1949, p. 105), encore faut-il que j'accepte de m'identifier à leur attention, à leur jugement et à leur plaisir. Cette identification n'a en elle-même rien de particulièrement problématique, mais elle possède ses propres conditions de possibilité psychologiques et sociales. Nous sommes renvoyés, sur ce point, de l'esthétique à la politique de Dufrenne à travers sa psychologie. Certes, il admet que toute société est un espace hiérarchisé dans lequel chacun est situé — il reconnaît donc l'existence d'autres positions au sein du champ social<sup>30</sup>. Il admet même que cet espace n'est pas abstrait mais qu'il conditionne l'expérience empirique des agents<sup>31</sup>. Cependant, il refuse d'en faire l'horizon ultime de l'expérience de

<sup>29</sup> « Les goûts (c'est-à-dire les préférences manifestées) sont l'affirmation pratique d'une différence inévitable. Ce n'est pas par hasard que, lorsqu'ils ont à se justifier, ils s'affirment de manière toute négative, par le refus opposé à d'autres goûts : en matière de goûts, plus que partout, toute détermination est négation ; et les goûts sont avant tout des dégoûts, faits d'horreur ou d'intolérance viscérale ("c'est à vomir") pour les autres goûts, les goûts des autres. Des goûts et des couleurs on ne discute pas : non parce que tous les goûts sont dans la nature, mais parce que chaque goût se sent fondé en nature [...], ce qui revient à rejeter les autres dans le scandale du contre-nature. L'intolérance esthétique a des violences terribles. L'aversion pour les styles de vie différents est sans doute une des plus fortes barrières entre les classes. [...] Il n'est pas de lutte à propos de l'art qui n'ait aussi pour enjeu l'imposition d'un art de vivre, c'est-à-dire la transmutation d'une manière arbitraire de vivre en manière légitime d'exister qui jette dans l'arbitraire toute autre manière de vivre » (Bourdieu, 1979, p. 60–61). Bourdieu a d'ailleurs bien souligné qu'une interprétation en termes de « snobisme » uniquement était inopérante pour rendre compte de ces phénomènes. L'argument est, dans sa version générale, similaire à celui que Lévi-Strauss oppose à Lévy-Bruhl : l'identification des Bororo aux Arara ne peut se comprendre qu'en prenant également en compte la désidentification des Bororo aux Trumai, eux-mêmes identifiés aux animaux aquatiques. Selon Bourdieu, l'argument porte également pour les goûts : dire que les bourgeois sont amateurs de musique classique n'a de sens qu'en comprenant que les classes populaires sont amatrices de variétés. Pour une présentation de l'argument, voir Lévi-Strauss (1962/2002, p. 25–49).

<sup>30</sup> « Cet espace, forme *a priori* de la sensibilité à l'être-ensemble, n'est pas métaphorique : l'individu le découvre comme territoire, ouvert ou fermé selon que le groupe est nomade ou sédentaire. [...] Chacun s'y sent socialement situé. Car cet espace est structuré, et du même coup structurant : il est au principe d'une certaine distribution des places (antérieure à toute organisation des rôles et des statuts) » (Dufrenne, 1981, p. 213).

<sup>31</sup> « Cet espace ne s'ordonne pas à l'individu comme l'espace physique : l'individu n'y est pas le point O des coordonnées, mais un point quelconque parmi d'autres ; sa position est toujours relative à celle des autres, même quand il peut la changer de son propre mouvement. Pourtant, notons-le, cet espace social peut se refléter dans l'espace physique : le village bororo manifeste dans la distribution des cases les

soi — et donc de l'expérience tout court : pour Dufrenne, contrairement à Bourdieu, le rapport fondamental avec autrui est la communion et non la distinction<sup>32</sup>.

#### 1.4. *A priori de la socialité et a priori existentiels*

Pour autant, Dufrenne ne nie pas qu'il existe des contextes sociaux fondamentalement agonistiques : c'est même l'un des principaux aspects de la lecture qu'il fait de Margaret Mead et Ruth Benedict. Dans sa théorie du social, il distingue ainsi deux types d'*a priori* : les « *a priori* de la socialité » désignent les modalités d'interaction qui permettent et structurent toute forme de vie en communauté<sup>33</sup>. Ils renvoient à une « sociologie intuitive » que Dufrenne qualifie de « sociologie pure », dans la mesure où « certains rapports sociaux (rapprochement, domination, collaboration, compétition) » seraient « immédiatement accessibles » ou « immédiatement lisibles comme structures nécessaires de toute société » (Dufrenne, 1959, p. 211). Les « *a priori* existentiels », quant à eux, désignent les modalités d'interaction effectivement mises en place par une société donnée, qui déterminent en retour les rapports empiriques que chacun entretient avec autrui. Ce sont ces *a priori* existentiels qui, selon Dufrenne, ont été finement décrits par l'anthropologie culturelle américaine :

Si l'on dit comme Margaret Mead (n'en déplaise à M. Lévi-Strauss) que telle société est compétitive, comme Benedict dit que la société Zuni est apollinienne, ce qu'on essaie de nommer par là, toujours d'ailleurs de façon précaire, est l'*a priori* existentiel de cette société (Dufrenne, 1959, p. 218).

La référence à Benedict renvoie à la polarisation qu'elle établit entre des sociétés plus ou moins structurées par l'antagonisme entre les individus : la société japonaise serait ainsi peu compétitive et centrée sur l'idée d'une amélioration de soi sans comparaison directe avec autrui<sup>34</sup>, alors que la société kwakiutl serait intégralement

---

relations de parenté qui structurent le groupe ; ailleurs la relation féodale du supérieur et de l'inférieur se manifeste dans la différence d'altitude entre le château-fort et le village ; ailleurs encore la différence des classes se manifeste dans la distribution des quartiers urbains » (Dufrenne, 1981, p. 213).

<sup>32</sup> Dufrenne cite dans une note la préface de Jean-Paul Sartre à l'anthologie de poésie éditée par Léopold Sédar Senghor. Il y évoque alors des cas de groupes (en l'occurrence, raciaux) qui coexistent sur un même territoire sans pour autant former une communauté. Or, Dufrenne évoque alors les phénomènes de « retournement du stigmate » comme facteurs de cohésion sociale, c'est-à-dire des cas où la constitution du « nous » ne se sépare pas d'une distinction d'avec un « vous ». Cependant, il ne juge pas utile de s'engager dans une théorie de la constitution des groupes, qui renverrait certainement à un corpus psychosocial différent de celui qu'il mobilise alors (et qui est essentiellement centré sur l'anthropologie culturelle américaine) (voir Dufrenne, 1959, p. 212).

<sup>33</sup> « La relation de compétition par exemple peut être considérée comme un *a priori* de la socialité, au même titre, disons, que la relation de finalité est un *a priori* de la vitalité ou la spatialité un *a priori* de la corporéité » (Dufrenne, 1959, p. 217–218).

<sup>34</sup> « Les Japonais ont toujours fait preuve d'imagination quant aux moyens d'éviter la concurrence directe, laquelle est minimisée dans leurs écoles élémentaires, bien au-delà de ce que l'on jugerait possible aux États-Unis. On recommande aux professeurs d'inciter chaque enfant à améliorer ses propres résultats, et à prévenir les occasions où l'enfant aurait à se comparer aux autres. Dans les écoles élémentaires on ne fait même jamais redoubler un élève, et tous les enfants qui ont commencé leurs études ensemble

structurée par la rivalité<sup>35</sup>. L'*a priori* existentiel reprend ainsi ce que les anthropologues culturalistes nomment la « configuration culturelle » (Benedict, 1950, p. 162), c'est-à-dire l'« institution » sociale et son effet de « structuration » sur l'expérience individuelle et donc sur les modalités d'interaction. C'est pourquoi, à cet égard, Dufrenne est très proche d'une recherche en termes de « types psycho-sociaux ».

La polémique à l'égard de Claude Lévi-Strauss est également éclairante : Dufrenne prend résolument le parti de Mead et Benedict, alors que Lévi-Strauss les accuse à plusieurs reprises de mobiliser des catégories psychologiques caricaturales<sup>36</sup>. Dans le détail, la polémique demeure sous-déterminée : Lévi-Strauss reproche en effet à Benedict d'avoir cherché à caractériser l'*ethos* de « peuples » ou de « nations » à partir de quelques traits de caractère sommaires. Or, Dufrenne reproche exactement la même chose à la caractérologie de Geoffrey Gorer, mais considère en revanche que les travaux de Benedict permettent d'aller au-delà d'une telle approche holiste en s'attachant aux modalités concrètes de socialisation des individus (Dufrenne, 1952, p. 35). C'est dans la méthode et le corpus mobilisés que la différence entre les approches structuraliste et culturaliste est la plus marquée : si Dufrenne prend parti pour Benedict contre Lévi-Strauss, c'est parce qu'il considère que seule la première tente de créer une réelle convergence entre sociologie et psychologie, à même de rendre compte des modalités d'interactions socialement codées<sup>37</sup>.

Ainsi, Dufrenne occupe une place singulière parmi les philosophes de l'après-guerre qui sont préoccupés par la question d'autrui. D'une part, il prend le parti d'aborder autrui comme co-auteur du monde et non comme pour-soi avec lequel j'entre en conflit de reconnaissance : en ce sens, Dufrenne s'inscrit dans une filiation résolument merleau-pontienne ou anti-sartrienne<sup>38</sup>. Mais d'autre part, Dufrenne envisage la société comme

---

parcourent ensemble tout le cursus primaire. Les bulletins notent les enfants de l'école élémentaire pour la conduite et non pas pour le travail scolaire » (Benedict, 1946/1987, p. 154).

<sup>35</sup> « Le grand mobile, sur lequel comptent les institutions Kwakiutl [...] est le mobile de la rivalité. La rivalité est une lutte qui ne se centre pas sur les objets réels de l'activité, mais sur le désir de l'emporter sur le concurrent. On ne s'occupe plus spécialement de pourvoir aux besoins de la famille ou d'acquérir des biens utiles ou agréables, mais de dépasser son voisin et de posséder davantage que les autres » (Benedict, 1950, p. 163).

<sup>36</sup> Margaret Mead est citée dans *Les structures élémentaires de la parenté*, mais elle disparaît totalement du corpus lévi-straussien après 1952, c'est-à-dire après avoir elle-même émis quelques réserves quant à la notion lévi-straussienne de « structure ». De façon significative, son nom n'apparaît pas dans le volume de « La Pléiade » consacré aux œuvres de Lévi-Strauss. Les rapports de l'anthropologie structuraliste et de l'anthropologie culturaliste sont complexes ; pour une remise en contexte de ce problème, voir Dianteill (2012). Sur la critique de Ruth Benedict, voir Lévi-Strauss (1950, p. 14-18 et 1959, p. 7).

<sup>37</sup> Dufrenne (1952, p. 37). Voir aussi le passage suivant : « Car on peut bien — et il faut — étudier les mythes en eux-mêmes et dans le système qu'ils constituent ; mais il faut aussi chercher comment et pourquoi ils sont vécus, par exemple pour résoudre des antinomies, pour instruire, pour guérir des maladies ; le sens qu'on leur découvre ne dispense pas de déceler leurs fonctions que ce sens éclaire ; de même faut-il, après avoir déterminé comme système formel les règles de parenté, chercher comment elles sont comprises, acceptées ou tournées » (Dufrenne, 1974, p. 65-66). Dans le même passage, Dufrenne précise que c'est ainsi qu'on parvient à « articul[er] le social sur le biologique ».

<sup>38</sup> C'est également le cas, au même moment, de Jean-François Lyotard : « Merleau-Ponty montre qu'en effet l'amour par exemple constitue une expression de cet état d'indivision avec autrui, et que le transi-tivisme n'est pas chez l'adulte absolu, au moins dans l'ordre des sentiments. On voit la différence avec les conclusions sartriennes. "L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit", écrivait l'auteur de *L'être et le néant*. Une analyse phénoménologique semble montrer au contraire, sur

l'instauration d'un « *a priori* existentiel » qui organise les interactions. Ce faisant, il transforme la question « quelle est la modalité fondamentale du rapport à autrui? » pour se demander : « quel type de rapport à autrui est fondamental dans tel contexte socioculturel déterminé? » Pour le dire autrement, il ne dérive pas une sociologie d'une phénoménologie de l'intersubjectivité préalable, mais il ne se contente pas non plus d'un simple « usage » de philosophèmes phénoménologiques au sein d'une conceptualité globalement sociologique<sup>39</sup>. Comme l'ont justement noté Bruno Karsenti et Jocelyn Benoist, la plupart du temps, « l'introduction d'une exigence phénoménologique dans la sociologie [...] tient dans cette nécessité souvent réaffirmée d'un retour au concret, et pour tout dire à la dimension descriptive requise alors de l'analyse sociologique » (Karsenti et Benoist, 2001, p. 22). Or, si l'exigence descriptive est bien présente chez Dufrenne (l'enjeu étant de décrire l'expérience culturellement déterminée du rapport à autrui), c'est à un problème proprement théorique que le conduit la confrontation entre sociologie et phénoménologie — à savoir, comment décrire des « dispositions relationnelles » communes à un groupe social donné. La notion d'« *a priori* existentiel », et la discussion du *Mitsein* à laquelle elle donne lieu, ne se comprennent que comme une tentative pour donner une forme proprement conceptuelle à un phénomène préalablement analysé sociologiquement. Néanmoins, la torsion que Dufrenne fait subir à l'approche phénoménologique conduit à resituer celle-ci dans le champ plus large des outils susceptibles de rendre compte de la dimension psychosociale de l'expérience humaine, sur laquelle il s'agit maintenant de revenir.

## 2. La personnalité de base : un *a priori* psychosocial

Dufrenne aborde ce problème en s'appuyant sur l'anthropologie culturelle américaine dans un article synthétique publié en 1952, et dont il approfondit l'analyse en 1953 dans sa thèse complémentaire (Dufrenne, 1952, 1953a). Le culturalisme américain est alors en voie de diffusion chez le public français, et Dufrenne participe activement à cette dynamique<sup>40</sup>. Sa préoccupation principale est de montrer que l'étude des faits sociaux ne peut se passer d'une théorie psychologique adéquate.

### 2.1. L'anthropologie culturelle américaine selon Dufrenne

Dufrenne dresse un panorama large de l'anthropologie culturelle<sup>41</sup>, et multiplie les comparaisons avec des auteurs du contexte français — notamment Philippe Ariès

---

la base des sciences humaines, que l'ambiguïté du rapport avec autrui [...] prend son sens dans une genèse d'autrui pour moi : les sens d'autrui pour moi sont sédimentés dans une histoire qui n'est pas d'abord la mienne, mais une histoire à plusieurs, une transitivité, et où mon point de vue se dégage lentement (à travers le conflit, bien sûr) de l'inter-monde originaire » (Lyotard, 1954, p. 81-82).

<sup>39</sup> Voir Corcuff (2001) Voir aussi, pour un contrepoint intéressant à l'idée d'un simple « usage » de philosophèmes par la sociologie, Depraz (1993).

<sup>40</sup> Jean-Christophe Marcel a ainsi montré que la contribution de Dufrenne était particulièrement importante à cet égard : entre 1945 et 1959, Dufrenne référence dans le détail huit auteurs d'anthropologie culturelle — soit presque autant que des sociologues de métier comme Pierre Naville, Georges Gurvitch ou Georges Friedmann (voir à cet égard Marcel, 2011, p. 201).

<sup>41</sup> Dans le détail, Dufrenne évoque Franz Boas, Robert H. Lowie, Margaret Mead, Alexander Goldenweiser, Wayne Dennis, John Whiting, Clyde Kluckhohn et Dorothea C. Leighton, Ruth Benedict,

en histoire, ainsi que Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Lévi-Strauss et Alfred Métraux en anthropologie<sup>42</sup>. Dans ce contexte, il s'intéresse à la notion de « personnalité de base », telle qu'elle est développée notamment chez Abram Kardiner. Cette notion s'appuie sur une distinction préalable entre les « institutions primaires » (ce à quoi l'individu doit s'adapter, comme les contraintes physiques) et les « institutions secondaires » (qui renvoient aux réponses de l'individu par rapport à son environnement). Par exemple, selon Kardiner, l'organisation sociale joue concrètement sur la production hormonale des enfants et des adolescents (c'est l'institution primaire) ; elle modifie ainsi le « seuil de puberté » et donc les relations entre jeunes filles et jeunes garçons (c'est l'institution secondaire)<sup>43</sup>. Le concept de « personnalité de base » permet d'articuler ces deux dimensions en désignant des configurations psychologiques, souvent interactionnelles et relativement stables<sup>44</sup>. Dufrenne en retient essentiellement l'idée d'une socialisation de l'expérience vécue :

Donnons un exemple, celui que Kardiner développe le plus abondamment. L'institution essentiellement primaire, primaire à la fois au sens logique et au sens chronologique, est l'éducation donnée à l'enfant dès son plus jeune âge. D'une culture à l'autre, selon le mode de vie des adultes (et par exemple selon les loisirs dont jouit la mère pour s'occuper de l'enfant), selon l'idée que les adultes se font de l'enfant (et par exemple selon qu'on le considère comme un enfant ou déjà comme un petit homme) et selon l'idéal que la culture assigne à l'individu, les disciplines inculquées à l'enfant varient considérablement, à la fois dans leur contenu et dans leur forme, c'est-à-dire dans la nature et l'importance respective des punitions et des récompenses. Les frustrations qu'infligent ces disciplines, et aussi les avantages qu'elles comportent lorsque l'éducation met l'accent sur les récompenses, exercent une influence décisive sur la formation de l'égo (Dufrenne, 1952, p. 42–43).

Ainsi, ce qui intéresse fondamentalement Dufrenne, ce ne sont ni les données ethnologiques en elles-mêmes (qu'il ne discute généralement pas), ni les concepts particuliers mobilisés par l'anthropologie culturaliste (et souvent critiqués par leurs commentateurs<sup>45</sup>), mais une idée générale qui concerne « l'éducation au sens large, la socialisation de l'individu » (Dufrenne, 1952, p. 32), la « modifiabilité »

---

Erik Erikson, Geoffrey Gorer, Alfred L. Kroeber, Paul Radin, Edward Sapir, Ralph Linton et Abram Kardiner.

<sup>42</sup> Dufrenne (1952, p. 26). Ce constat globalisant est relativement commun. En 1954, Louis Gernet affirme ainsi que l'anthropologie culturelle, les études de Maurice Leenhardt sur le sentiment de soi, celles de Marcel Mauss sur l'obligation de donner, celles de Marcel Granet sur le deuil, celles de Claude Lévi-Strauss sur le mythe ou celles de Henri Jeanmaire sur l'ivresse sont « à replacer dans le même éclairage. On aperçoit toute une zone de l'être humain dont l'étude requiert la collaboration de la psychophysiologie, de la psycho-pathologie, de la sociologie et de l'histoire » (Gernet, 1954, p. 184).

<sup>43</sup> Dufrenne (1953a, p. 84 ; voir également Dufrenne, 1974, p. 67 et suivantes).

<sup>44</sup> L'articulation des notions de « Mitsein » et de « personnalité de base », nous l'avons dit, n'est pas propre à Dufrenne puisque Lyotard l'envisage de la même manière (Lyotard, 1954, p. 84-85).

<sup>45</sup> Par contraste, lorsque Claude Lefort s'intéresse à l'œuvre de Kardiner, c'est bien plus directement pour discuter la notion d'« institution » que ce dernier mobilise et qu'il estime sous-déterminée. Voir à cet égard Lefort (1969, p. 41) ainsi que Lefort (1951).

(Dufrenne, 1952, p. 30) humaine qui conduit à une structuration sociale des « instincts » (Dufrenne, 1953a, p. 74) — bref, l'idée selon laquelle l'institution détermine « ce que les hommes pensent, sentent et font »<sup>46</sup>. Son ambition est de montrer que, par-delà la diversité des modèles théoriques (évolutionnisme, diffusionnisme, fonctionnalisme, etc.), ce problème est à la fois d'actualité (pour les sciences sociales) et fondamental (pour la philosophie [Dufrenne, 1952, p. 39]).

En effet, Dufrenne avance que l'anthropologie culturelle américaine « est née du projet de traiter psychologiquement des faits culturels » (Dufrenne, 1952, p. 27). C'est cette « sociologie psychologique », ou plus largement cette tendance de « la sociologie à se psychologiser » (Dufrenne, 1952, p. 30) qui ferait l'actualité de cette discipline. Cela implique de développer à la fois une « psychologie sociale », qui étudie les dimensions psychologiques de la socialité (capacité d'empathie, de projection, etc.), et une « sociologie psychologique », qui étudie les ressorts psychologiques de la vie en communauté (sentiment d'intégration, de compétition, etc.) (Dufrenne, 1952, p. 32). On retrouve, en somme, les deux aspects de la phénoménologie qui intéressent Dufrenne dans ses articles des années 1940 et 1950 et qu'il reformulera sous les noms d'« *a priori* de la socialité » et d'« *a priori* existentiels ». Cette problématique est d'ailleurs typique, non seulement de la tradition maussienne, mais de sa relecture après-guerre : dans son introduction à l'ouvrage publié par Gurvitch, Lévi-Strauss situe lui aussi la démarche maussienne dans la problématique générale de la « subordination du psychologique au sociologique » ou de la « réduction du social au psychologique »<sup>47</sup>.

## 2.2. *Quelle psychologie pour les sciences sociales ?*

La difficulté qui occupe le plus Dufrenne consiste à déterminer sur quel type de psychologie l'anthropologie culturelle doit s'appuyer. Comme vis-à-vis des modèles diffusionniste ou fonctionnaliste pour les sciences sociales, Dufrenne ne défend alors pas une position tranchée : il plaide pour une articulation disciplinaire plutôt que pour un choix de paradigme. Il ne rejette que le béhaviorisme, si l'on entend sous ce terme « une étude de la socialisation qui réduit l'individu à devenir, par le processus du *learning*, l'effet d'une causalité sociale unilatérale et toute puissante »<sup>48</sup>. À la suite de Kardiner et de Roger Bastide, il reprend plutôt l'idée selon laquelle « c'est à la psychanalyse que l'anthropologie fait le plus volontiers appel »<sup>49</sup>, orientation qu'il approuve résolument. Cependant, de même que pour la phénoménologie dans ses

<sup>46</sup> A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, 1945, p. 25, cité et traduit par Dufrenne (1952, p. 27).

<sup>47</sup> Lévi-Strauss (1950/2012, p. 16–17). C'est d'ailleurs cette « réduction du social au psychologique » que Lefort dénonce dans l'œuvre de Kardiner (Lefort, 1969, p. 41). Au même moment, le problème est posé en ces termes par Merleau-Ponty : « La philosophie et la sociologie ont vécu longtemps sous un régime de séparation qui ne parvenait à cacher leur rivalité qu'en leur refusant tout terrain de rencontre, en gênant leur croissance, en les rendant l'une pour l'autre incompréhensible, en plaçant donc la culture dans une situation de crise permanente. Comme toujours, l'esprit de recherche a tourné ces interdits, et il nous semble que les progrès de l'une et de l'autre permettent aujourd'hui de réexaminer leurs rapports » (Merleau-Ponty, 1960, p. 123).

<sup>48</sup> Dufrenne (1952, p. 32). C'est à John W. M. Whiting que Dufrenne pense alors.

<sup>49</sup> R. Bastide, « Sociologie et psychanalyse », 1950, cité par Dufrenne (1952, p. 26).

travaux antérieurs, Dufrenne ne mobilise pas la psychanalyse comme un cadre général métapsychologique, mais dans la mesure où elle permet de mettre au jour « certains mécanismes psychologiques » (Dufrenne, 1952, p. 31). La problématique générale demeure psychosociale : il s'agit de déterminer « quelle est, pour la société considérée, la norme de l'individualité » (Dufrenne, 1952, p. 42). En ce sens,

[l]a psychologie qu'il s'agit de promouvoir pour l'étude de la culture est avant tout une psychologie de l'ego, non pas de l'ego individuel, mais d'un ego de base, pourrait-on dire, commun à tous les membres du groupe parce qu'il exprime l'action que le milieu social exerce sur eux et le pouvoir qu'ils ont de s'adapter à ce milieu, c'est-à-dire la relation que l'homme entretient avec la culture (Dufrenne, 1953a, p. 141).

Pour ce faire, Dufrenne évoque également la psychologie sociale de Kurt Lewin, et ses développements par Ronald Lippitt et Ralph K. White (Dufrenne, 1952, p. 33-34). L'idée générale de Lewin est que les groupes fonctionnent selon un principe « gestaltiste » : ils excèdent la somme des qualités de leurs parties (c'est-à-dire les individus). Lewin cherche à montrer que des styles de commandement différents (en l'occurrence, le laisser-faire, le commandement dit « démocratique » et le commandement dit « autoritaire ») entraînent des modalités d'interaction et des climats affectifs différents. Son objectif est de mettre en lumière des processus qui, bien qu'ayant une portée psychologique évidente, ne peuvent être déduits de la psychologie individuelle des personnes en présence. Comme il l'a fait pour la psychanalyse, Dufrenne loue les mérites de cette approche, mais il refuse d'en faire un paradigme unique et l'aborde plutôt comme une mise en lumière de phénomènes jusque-là méconnus<sup>50</sup>. Il reste donc prudent concernant les modèles de psychologie sociale et de sociologie psychologique qu'il évoque. Son ambition n'est ni dogmatique ni polémique : il cherche à montrer que les interactions avec autrui sont surdéterminées par une série d'institutions dont certaines sont contextuelles et d'autres profondément intériorisées sous la forme de dispositions.

### 2.3. Le développement d'un « empirisme transcendantal »

Ce sont ces dispositions qui, une fois acquises, jouent un rôle structurant à l'égard de l'expérience vécue que la notion de « personnalité de base » suggère et que Dufrenne cherche à reformuler. Il estime que les grandes coordonnées de la conceptualité kantienne peuvent décrire le phénomène de conditionnement *a priori* de l'expérience si l'on parvient à en transformer le sens sur plusieurs aspects. C'est pourquoi il pose à plusieurs reprises la question du « rapport du transcendantal et du psychologique » (Dufrenne 1959, p. 49), se demandant explicitement s'il « ne faut pas psychologiser en quelque façon le sujet » (Dufrenne, 1955, p. 152). Mais cette question reste plutôt rhétorique : la démarche générale de Dufrenne consiste à résolument

<sup>50</sup> Il affirme notamment que ce modèle est trop statique et ne prend pas assez en compte l'évolution des interactions au sein des groupes. « La "psychologie topologique" de Lewin fait trop peu de cas du dynamisme et de la temporalité de l'humain ; il manque à sa dynamique d'être prolongée par une génétique » (Dufrenne, 1952, p. 34).



« ontologiser » (Dufrenne, 1959, p. 246) le sujet et le transcendantal psychologisé prend chez lui le nom de « transcendantal existentiel » (Dufrenne, 1959, p. 49). Cela a deux conséquences. Premièrement, l'analyse de Dufrenne se distingue de celle de Kant dans la mesure où elle ne concerne pas le sujet en général mais bien une subjectivité particulière. Dufrenne déclare ainsi parler « plus volontiers de l'homme que du sujet » (Dufrenne, 1959, p. 53) : il faut entendre qu'il cherche à décrire un homme en particulier plutôt que le sujet en général. Pour autant, il ne s'agit pas d'une psychologie individualiste<sup>51</sup> : l'*a priori* dont il est question est celui de la personnalité de base, c'est-à-dire l'*a priori* psychologique corrélé à une institution sociale déterminée<sup>52</sup>. Deuxièmement, pour cerner la particularité de cet « ego de base », Dufrenne renvoie d'abord à la facticité de son corps<sup>53</sup>, puis aux dispositions acquises par ce corps et enfin aux structures historiques qui organisent ces dispositions acquises. Dufrenne ne nie pas la distinction entre les capacités innées et les tendances acquises, mais selon lui,

[o]n se tromperait en réservant le statut d'apriorité aux premières en le refusant aux secondes. Certes, l'homme dispose d'abord d'une sensibilité naturelle, mais cette première sensibilité n'est qu'un point de départ qui le rend apte à développer d'autres sensibilités qui seront à même d'étendre la fonction transcendantale des *a priori* subjectifs. Naturelles ou acquises, les dispositions jouent le rôle de l'*a priori* subjectif en donnant à l'individu la capacité d'anticiper les situations et d'être déjà en mode d'ouverture et d'accueil, prédisposé à recevoir ce qui s'offre à sa perception (Thérien, 2016, p. 69).

De même, l'acquisition de ces dispositions ne renvoie pas qu'au développement individuel, mais aussi aux institutions concrètes qui les rendent possibles — ce qui conduit à poser une « historicité de leur apparition »<sup>54</sup>. À cet égard, Dufrenne s'inscrit dans la longue lignée des tentatives de « psychologisation » du kantisme, dont la spécificité est de reposer sur une base socioculturelle, c'est-à-dire sur un anti-fixisme de principe<sup>55</sup> : prolonger cette piste de lecture permettrait peut-être de réévaluer les

<sup>51</sup> Dufrenne (1953a, p. 141). Nous citons le passage ci-dessus, à la page 15.

<sup>52</sup> C'est pourquoi « les *a priori* constitutifs de la subjectivité-au-monde sont toujours déjà les *a priori* existentiels d'un individu singulier (naturel, historique et social) et non ceux d'une subjectivité en général » (Thérien, 2016, p. 68).

<sup>53</sup> « Dire que l'*a priori* est incarné invite à dire que le corps est le transcendantal » (Dufrenne, 1959, p. 195).

<sup>54</sup> « Si par exemple on admet que les valeurs ou les catégories esthétiques sont des *a priori*, on doit admettre que ces *a priori* ne sont pas universellement reconnus et qu'il y a une historicité de leur apparition ; et ceci nous obligera à dire que ces *a priori* sont structures d'un monde, et non de l'univers ou de régions de l'univers, et en même temps à admettre une diversité irréductible des sujets concrets en tant qu'ouverts à certains *a priori*. » (Dufrenne, 1959, p. 76). « En gros, cela signifie que chaque individu possède des dispositions naturelles qu'il reçoit de la nature sans qu'il y soit pour quelque chose. Les dons naturels font partie des *a priori* existentiels que l'on pourrait dire contingents. » À ces « aptitudes innées » s'ajoutent cependant « d'autres compétences acquises qui se transforment en habitudes et en façons d'être-au-monde jusqu'à constituer ce que l'on nomme "sa seconde nature", formant les *a priori* existentiels de sa personne, les contours de sa personnalité » (Thérien, 2016, p. 68).

<sup>55</sup> Christian Bonnet a montré l'importance de ce problème pour la philosophie post-kantienne (Bonnet, 2016, p. 33-46).

rapports ambigus qu'entretiennent la philosophie française d'après-guerre et le néokantisme<sup>56</sup>.

On peut notamment s'en convaincre en soulignant l'éclairage nouveau qu'une telle analyse propose de l'« empirisme transcendantal ». Cette expression sonne rétrospectivement à travers son ascendance deleuzienne car, en 1968, Deleuze affirme que « l'empirisme transcendantal est [...] le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique »<sup>57</sup>. Cependant, dès 1959, Dufrenne décrit sa propre démarche comme un « empirisme transcendantal »<sup>58</sup> ou un « empirisme du transcendantal » (Dufrenne, 1959, p. 55). Or, ce qu'il décrit ainsi, c'est une étude des conditions empiriques (matérielles, techniques, psychologiques, etc.) qui rendent possible une expérience particulière (et, pour ce qui nous concerne ici, une expérience *interactionnelle* particulière), ce qu'il nomme des « *a priori* existentiels ». Le mérite de Dufrenne est alors de s'être engagé dans l'analyse complexe de ces *a priori* de l'expérience et d'en avoir proposé un « inventaire ». Il faut donc distinguer ces deux démarches presque symétriques : Deleuze et Dufrenne cherchent l'un comme l'autre à éviter le « décalque du transcendantal sur l'empirique » (Deleuze, 1968, p. 176) ; ils tentent l'un comme l'autre de décrire, non plus les conditions de possibilité de l'expérience en général, mais les conditions de réalité d'une expérience particulière. Cependant, Deleuze l'aborde par la voie abstraite du processus de différenciation qui conduit toute expérience particulière à se transformer, alors que Dufrenne l'aborde par la voie concrète des systèmes qui conditionnent toute expérience et la particularisent. Malgré la proximité sémantique entre les approches de Deleuze et de Dufrenne, il nous semble plus heuristique de rapprocher le second d'une lignée de penseurs qui, à l'instar de Pierre Bourdieu, déclarent « reprendre l'analyse de la présence au monde, mais en l'historicisant, c'est-à-dire en posant la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour construire le monde »<sup>59</sup>, ou qui, comme Michel Foucault, enjoignent à « penser l'historicité même des formes de l'expérience » (Foucault, 2001, p. 1398). Il nous semble ainsi que l'approche psychosociale promue par Dufrenne, qui consiste à conceptualiser un « un ego de base [...] commun à tous les membres du groupe » (Dufrenne, 1953a, p. 141), dessine les contours d'un « empirisme *du* transcendantal », qui ne correspond pas à la problématique deleuzienne d'un « empirisme transcendantal », mais qui laisse entrevoir l'importance de la problématique psychosociale pour une série de philosophes d'après-guerre.

## Conclusion

L'intérêt d'une analyse des premiers travaux de Mikel Dufrenne est donc plus largement de revenir sur un pan de l'histoire de la philosophie souvent laissé de côté : à savoir que, pour un certain nombre de philosophes d'après-guerre, la question

<sup>56</sup> Pour un argument dans ce sens, voir Salanskis (2016, p. 40).

<sup>57</sup> Deleuze (1968, p. 187). Pour une étude de ce modèle, voir Sauvagnargues (2010).

<sup>58</sup> Dufrenne (1959, pp. 6, 55 et 210). Voir également la page 103 pour les notions connexes d'« empirisme de l'*a priori* », ou d'« empirisme du transcendantal ». Voir également : Dufrenne (1981, p. 41).

<sup>59</sup> Bourdieu (1997, p. 175). Pour un commentaire de ce passage, voir Chamois (2020).

fondamentale est celle du « psychosocial », c'est-à-dire des rapports qu'entretiennent les domaines du « social » et du « mental » (ou de la « personnalité » et de la « culture », selon les termes généralement utilisés à cette époque). En effet, parmi les nombreuses tentatives d'articulation entre la psychologie et la sociologie, ce problème remplace dès la fin des années 1940 celui des rapports entre l'individu et la société. C'est particulièrement clair dans le champ de la sociologie : Roger Bastide y voit le fil rouge qui relie l'ensemble des sciences sociales et unifie à la fois le marxisme, l'opposition entre Tarde et Durkheim, la phénoménologie sociale de Scheler, l'anthropologie culturelle américaine et la psychologie génétique de Piaget<sup>60</sup> ; Georges Gurvitch en fait la grande difficulté que les sciences humaines des années 1950 doivent surmonter, une fois l'opposition entre « individu » et « société » considérée comme dépassée théoriquement<sup>61</sup> ; Georges Granai, enfin, déplore à plusieurs reprises que les recherches dans ce domaine ne soient pas plus massives et précises et en appelle à articuler psychologie, anthropologie et psychologie sociale (Granai, 1952 et 1956). Mais c'est également visible chez de nombreux philosophes de cette période : Maurice Merleau-Ponty pose explicitement le problème dans ses cours à la Sorbonne lorsqu'il affirme que le but de ses travaux « est de montrer qu'entre la vie psychique et la vie collective ou sociale, il existe une médiation, un milieu : c'est la culture »<sup>62</sup> ; quant à lui, Gilbert Simondon focalise toutes ses analyses de l'individuation psychique et sociale autour de cette difficulté<sup>63</sup>. Ainsi, lorsque Dufrenne consacre sa thèse complémentaire à Kardiner, ce n'est pas un phénomène isolé, mais le symptôme d'un intérêt général du milieu intellectuel français pour les questions psychosociales en général et pour les rapports entre « culture » et « personnalité » en particulier ; en témoigne, par exemple, l'intérêt net que des penseurs comme Claude Lefort, Michel Foucault ou Jean-François Lyotard ont porté à l'anthropologie culturelle américaine et au courant « Culture et personnalité » en particulier<sup>64</sup>. L'analyse des premiers travaux de Dufrenne peut donc contribuer à relativiser les coupures désormais traditionnelles que l'histoire de la philosophie a coutume d'opérer. Ainsi, dans sa présentation de la pensée française au XX<sup>e</sup> siècle, Frédéric Worms a récemment proposé un découpage en trois grands « moments » : un premier moment, allant des années 1890 aux années 1930, centré autour du problème de l'esprit ; un deuxième moment, des années 1930 aux années 1960, centré autour du problème de l'existence ; et un troisième moment, des années 1960 aux années 1980, organisé autour du problème

<sup>60</sup> Bastide (1958/1960). Cette problématique a été récemment réactivée par Bruno Karsenti : il repose en effet très directement la question du statut de la socialisation, de l'unité mentale d'un groupe et de la puissance des déterminations sociales sur l'expérience humaine (voir Karsenti, 2000).

<sup>61</sup> Comme le dit Georges Gurvitch, « aujourd'hui [en 1950], le débat au sujet du rapport entre individu et société, tout au moins pour autant qu'il pourrait intéresser la sociologie, doit être considéré comme clos » (Gurvitch, 1950, p. 26).

<sup>62</sup> Merleau-Ponty (1988, p. 381). Voir sur ce point Bimbenet (2001 et 2006).

<sup>63</sup> Xavier Guchet a clairement établi ce point : « Pour Simondon, c'est dans l'articulation ou plutôt le défaut d'articulation entre psychologie et sociologie que se noue le problème d'ensemble des sciences humaines. La psychologie et la sociologie ne sont pas deux sciences humaines parmi d'autres ; dans leur manque d'articulation et dans les efforts qui ont été faits pour surmonter ce déficit et pour organiser leurs échanges, se détermine le problème général de l'unité des sciences humaines » (Guchet, 2010, p. 11).

<sup>64</sup> Outre la préface que Claude Lefort rédige à l'ouvrage de Kardiner, voir Foucault (1954, p. 71–75) et Lyotard (1954, pp. 84 et suivantes).

de la structure (Worms, 2009). Or, ce que montrent l'étude des travaux de Dufrenne et les parallèles esquissés avec d'autres auteurs de la même période, c'est que la question psychosociale ne semble pas directement relever du « problème de l'existence » : comme le dit clairement Frédéric Fruteau de Laclos, « il y a eu un moment d'hésitation historique, qui aurait pu conduire à l'établissement et la reconnaissance, dans l'après-guerre, d'un Moment "psychologique-historien", plutôt que d'un Moment de l'existence ou, plus tard, d'un Moment de la structure » (Fruteau de Laclos, 2012, p. 6). Pour le prouver, la définition des interactions avec autrui constitue un paradigme particulièrement éclairant.

Cet intérêt proprement historique pour la pensée de Dufrenne se double d'un intérêt plus directement contemporain. Comme nous l'avons rappelé dans l'introduction de cet article, les sciences humaines contemporaines tentent de donner une définition aussi précise que possible de l'idée de « socialisation », c'est-à-dire, de façon schématique, de « la façon dont la société forme et transforme les individus » (Darmon, 2016, p. 6). Or, cette démarche est confrontée à deux problèmes qui résonnent particulièrement avec les premiers travaux de Dufrenne. D'une part, comment décrire la formation des *habitus* ou des *ethos*, c'est-à-dire l'acquisition de dispositions ou de tendances à l'action<sup>65</sup>? D'autre part, comment qualifier le secteur de ces dispositions acquises qui concerne les modalités interactionnelles (la constitution d'« autres significatifs », le développement d'« habitus relationnels », de « schèmes de relation », etc.)? Ces questions, qui fédèrent aujourd'hui un nombre important de chercheurs et de chercheuses en sciences sociales, sont avant tout conceptuelles : il s'agit de rendre compte théoriquement de phénomènes dont l'existence empirique est attestée, ou au moins discutée, depuis longtemps<sup>66</sup>. Toute la difficulté est alors de parvenir à formaliser ces « modalités interactionnelles ». Philippe Descola en développe par exemple une version possible, lorsqu'il propose de distinguer les six schèmes relationnels que sont l'échange, la prédation, le don, la production, la protection et la transmission : chacun de ces schèmes constituerait ainsi un « *a priori* existentiel » propre à tel groupe social donné (Descola, 2005, p. 457). Une telle proposition est certes heuristique, mais elle suppose d'être précisée de deux manières : d'une part, en clarifiant la table des catégories relationnelles au-delà des six cas présentés par Descola de façon purement empirique<sup>67</sup> ; d'autre part, en étudiant

<sup>65</sup> En effet, comme le souligne Bernard Lahire, « si les sociologues s'avaient incapables de saisir notamment comment se construisent, à travers les expériences sociales, les multiples genres de "disposition", de "schème", etc. (d'"habitus"), alors ces termes perdraient tout intérêt heuristique et constitueraient un *asylum ignorantiae* de plus dans l'histoire des concepts sociologiques » (Lahire, 2001/2011, p. 299–300).

<sup>66</sup> C'est ce dont témoigne, par exemple, l'abondante littérature qui entoure l'article d'André-Georges Haudricourt concernant les différentes formes de « traitement d'autrui » que sont l'action indirecte négative et l'action directe positive, respectivement privilégiées en Orient et en Occident. Si la distinction n'est pas géographiquement et ethnologiquement convaincante, tant les aires qu'elle embrasse sont larges, elle demeure théoriquement intéressante et étonnamment proche des préoccupations de Dufrenne : ce que Haudricourt cherche alors à décrire, ce sont bien des « *a priori* existentiels » qui surdéterminent les rapports qu'on entretient à autrui dans une situation socio-historique donnée (voir Haudricourt, 1962).

<sup>67</sup> Ce que l'auteur reconnaît explicitement : « Bien d'autres modes de relation auraient sans doute eu leur place dans cet inventaire » (Descola, 2005, p. 456). Tout un courant d'ethnopsychologie se développe actuellement autour de Tanya Luhrmann pour étayer cette question (Luhrmann, 2011).

les modalités d'« incorporation » ou d'« intériorisation » de ces schèmes sous la forme de dispositions psychologiques stabilisées<sup>68</sup>.

Or, dans cette optique, le travail de Dufrenne sur l'anthropologie culturelle américaine et sa proposition de comparer des « *a priori* existentiels » redevient tout à fait central et d'actualité. Il a en tout cas le mérite de reposer la question d'une articulation disciplinaire forte, au moins entre philosophie, sociologie et psychologie, autour des interactions et des effets de constitution mutuelle qu'entretient le « social » et le « mental » (Ambroise et Chauviré, 2013).

**Remerciements.** Nous tenons à remercier Daphné Le Roux ainsi que les relecteurs et relectrices anonymes pour leurs remarques sur des versions antérieures de ce texte.

## Références bibliographiques

- Ambroise, B. et Chauviré, C. (dir.). (2013). *Le mental et le social*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Bastide, R. (1960). Sociologie et psychologie. Dans G. Gurvitch (dir.), *Traité de sociologie* (p. 65–82). Presses universitaires de France. (Première publication 1958)
- Benedict, R. (1950). *Échantillons de civilisation*. Gallimard. (Première publication 1934)
- Benedict, R. (1987). *Le chrysanthème et le sabre*. Éditions Picquier. (Première publication 1946)
- Bimbenet, É. (2001). “La chasse sans prise” : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme. *Les études philosophiques*, 57(2), 239–259.
- Bimbenet, É. (2006). Sens pratique et pratiques réflexives. *Archives de philosophie*, 69(1), 57–78.
- Bonnet, C. (2016). Fries lecteur de Kant. *Philosophia Scientiae*, 20(1), 33–46.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil.
- Chamois, C. (2020). From “period eye” to “schemes of perception”: Bourdieu's implicit theory of perception. *International Journal of Arts, Humanities & Social Sciences*, 1(3), 1–9.
- Corcuff, P. (2001). Usage sociologique de ressources phénoménologiques : un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie. Dans B. Karsenti et J. Benoit (dir.), *Phénoménologie et sociologie* (p. 105–126). Presses universitaires de France.
- Darmon, M. (2016). *La socialisation*. Armand Colin.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Presses universitaires de France.
- Depraz, N. (1993). L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales. *Genèses*, 10, 108–123.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Dianteuil, E. (2012). Anthropologie culturelle ou anthropologie sociale? Une dispute transatlantique. *L'année sociologique*, 62(1), 93–122.
- Dufrenne, M. (1946). Existentialisme et sociologie. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 161–171.
- Dufrenne, M. (1949). Pour une sociologie du public. *Cahiers internationaux de sociologie*, 6, 101–112.
- Dufrenne, M. (1952). Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine. *Cahiers internationaux de sociologie*, 12, 26–46.
- Dufrenne, M. (1953a). *La personnalité de base. Un concept sociologique*. Presses universitaires de France.
- Dufrenne, M. (1953b). *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Presses universitaires de France.

<sup>68</sup> « Bien qu'ils s'appuient sur des mécanismes cognitifs spécifiques, telles l'induction schématique, la transposition analogique entre domaines ou l'influence des affects sur la mémorisation, les schèmes de relation ne sont pas des impératifs catégoriques inscrits dans l'architecture de l'esprit humain. On doit plutôt les considérer comme des propriétés objectivées de toute vie collective, s'incorporant dans des dispositions mentales, affectives et sensorimotrices au moyen desquelles les comportements se stabilisent dans des formes distinctives d'interaction » (Descola, 2005, p. 457). Les recherches les plus audacieuses à ce sujet proposent, par exemple, de remobiliser les acquis de la psychologie culturelle américaine (voir Lignier et Mariot, 2013).

- Dufrenne, M. (1953c). Soutenance de thèse. *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 432–436.
- Dufrenne, M. (1955). Signification des “a priori”. *Bulletin de la société française de philosophie*, 49(3), 97–132.
- Dufrenne, M. (1959). *La notion d'a priori*. Presses universitaires de France.
- Dufrenne, M. (1966). *Jalons*. Nijhoff.
- Dufrenne, M. (1968). *Pour l'homme*. Seuil.
- Dufrenne, M. (1973). *Le poétique précédé de Pour une philosophie non théologique*. Presses universitaires de France.
- Dufrenne, M. (1974). *Art et politique*. Union générale d'éditions.
- Dufrenne, M. (1976). *Esthétique et philosophie* (vol. 2). Klincksieck.
- Dufrenne, M. (1981). *L'inventaire des a priori. Recherche sur l'originaire*. Christian Bourgois.
- Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Presses universitaires de France.
- Foucault, M. (2001). Préface à l'Histoire de la sexualité. Dans M. Foucault, *Dits et Écrits II, 1976-1988* (p. 1397-1403). Gallimard. (Première publication 1984)
- Fruteau de Laclos, F. (2011). Esthétique et politique. De Dufrenne à Lyotard et retour. *Nouvelle revue d'esthétique*, 7(1), 199–208.
- Fruteau de Laclos, F. (2012). *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Presses universitaires de France.
- Gauvry, C. (2009). Une intentionnalité pratique et contextuelle chez le Heidegger de 1919-1929? *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 5(10), 1–27.
- Gernet, L. (1954). Histoire des religions et psychologie. Confrontations d'aujourd'hui. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 51, 175-187.
- Granai, G. (1952). Psychologie et anthropologie. *L'année psychologique*, 52(2), 613–619.
- Granai, G. (1956). Remarques sur la situation de la psychologie sociale dans les sciences humaines américaines. *L'année psychologique*, 56(1), 59–65.
- Guchet, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. Presses universitaires de France.
- Gurvitch, G. (1930). *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Librairie philosophique J. Vrin.
- Gurvitch, G. (1950a). *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle*. Presses universitaires de France.
- Gurvitch, G. (1950b). Avertissement de la première édition. Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Presses universitaires de France.
- Haudricourt, A.-G. (1962). Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'homme*, 2(1), 40–50.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Gallimard. (Première publication 1927)
- Karsenti, B. (2000). Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss. *Archives de philosophie*, 63(3), 445–465.
- Karsenti, B. et Benoist, J. (2001). Phénoménologie et sociologie, une rencontre impossible? Dans B. Karsenti et J. Benoist (dir.), *Phénoménologie et sociologie*. Presses universitaires de France.
- Lahire, B. (2011). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Armand Colin/Nathan. (Première publication 2001)
- Lahire, B. (dir.). (2019). *Enfances de classe. De l'inégalité parmi les enfants*. Seuil.
- Lefort, C. (1951). Critique sur la méthode de Kardiner. *Cahiers internationaux de sociologie*, 10, 117–127.
- Lefort, C. (1969). Introduction à l'œuvre d'Abram Kardiner. Dans A. Kardiner, *L'individu dans sa société*. Gallimard. (Première publication 1939)
- Lepoutre, D. (1997). *Cœur de banlieue*. Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, C. (1959). Préface. Dans D. C. Talayesva, *Soleil hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Le totémisme aujourd'hui*. Presses universitaires de France. (Première publication 1962)
- Lévi-Strauss, C. (2012). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Presses universitaires de France. (Première publication 1950)
- Lignier, W. et Mariot, N. (2013). Où trouver les moyens de penser? Une lecture sociologique de la psychologie culturelle. Dans B. Ambroise et C. Chauviré (dir.), *Le mental et le social* (p. 191–214). Éditions de l'HESS.

- Luhrmann, T. M. (2011). Toward an anthropological theory of mind. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 36(4), 5–69.
- Lyotard, J.-F. (1954). *La phénoménologie*. Presses universitaires de France.
- Lyotard, J.-F. (1971). *Discours, figure*. Klincksieck.
- Marcel, J.-C. (2011). La réception de la sociologie américaine en France (1945-1960). *Revue européenne des sciences sociales*, 49(2), 197-230.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours, 1949-1952*. Cyrana.
- Saison, M. (2018). *La nature artiste. Mikel Dufrenne, de l'esthétique à la politique*, Éditions de la Sorbonne.
- Salanskis, J.-M. (2016). *Philosophie française et philosophie analytique au XX<sup>e</sup> siècle*. Presses universitaires de France.
- Sauvagnargues, A. (2010). *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Presses universitaires de France.
- Thérien, C. (2016). "L'idée d'un *a priori* affectif" et la perception esthétique chez Mikel Dufrenne. *Nouvelle revue d'esthétique*, 17(1), 68-69.
- Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*. Folio.