

La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale

par

Denys de BÉCHILLON

Dans quelles limites comprendre la transdisciplinarité ? Les développements de l'intérêt qu'elle suscite sont quantitativement impressionnants (et cela doit être loué), mais certains d'entre eux nous confrontent désormais à un sérieux péril. Une dérive irrationnalisante menace en effet l'homogénéité de ce projet et peut-être même la crédibilité du travail qu'il sous-tend. A lire et à entendre quelques idées en déroulement progressif dans certaines sphères peu éloignées de la nôtre, en apparence tout au moins, il ne s'en faut plus de beaucoup que la transdisciplinarité ne soit présentée comme une sorte de clé à sardines universelle qui permettrait à quelques-uns de redonner une lecture globale du Monde en se targuant du mérite quasi-initiatique d'avoir su déceler de *l'au-delà* dans le « trans » de la transdisciplinarité.

Face à cela, il paraît souvent moins indispensable de se déterminer *sur* quelques éléments constitutifs du fond de la transdisciplinarité que de prendre position *contre* certaines de ses lectures. Mais la présente déclaration d'intention n'est pas le meilleur lieu qui soit pour une polémique de cette sorte. De futures livraisons de la Revue soumettront ces questions à un débat contradictoire, et il faudra examiner tout cela avec soin. Pour la minute, restons-en donc à la dimension la plus positive des choses et allons à l'essentiel, c'est à dire aux concepts : celui de transdisciplinarité, tout d'abord, et puis celui d'anthropologie fondamentale, en tant qu'il constitue l'un de ses objets privilégiés.

I — Transdisciplinarité : les mots et la chose¹

Le métissage disciplinaire mobilise un vocabulaire varié. *Pluridisciplinarité*, *interdisciplinarité*, *transdisciplinarité* sont des mots courants, mais fréquemment tenus pour synonymes dans bien des emplois alors qu'ils sont susceptibles de renvoyer en fait à des postures très différentes. Retenons donc avec F. Ost et M. Van de Kerchove² et au travers des

¹ . Une première version, plus étoffée, de cette subdivision a déjà paru dans l'ancienne formule de *Transdisciplines* (1994-9).

² . Cf. en particulier, « De la scène au balcon. D'où vient la science du Droit ? », in F. CHAZEL et J. COMMAILLE, *Normes juridiques et régulation sociale*, L.G.D.J. Coll. *Droit et société*, 1991, p. 77. Également « Comment concevoir aujourd'hui la science du Droit ? » *Déviance et société*, 1987, vol 11, n° 2, p. 183 sq.

discussions ouvertes autour de ces questions dans le champ juridique³, que trois groupes d'acceptions significativement distincts couvrent l'essentiel d'une typologie des agencements possibles :

La *pluridisciplinarité*, tout d'abord. Elle suppose une simple *juxtaposition* des regards spécifiques à chaque discipline. Ce procédé de l'addition pure et simple maintient l'hétérogénéité des « points de vue » produits sur le même objet. On requiert l'avis du sociologue, puis celui de l'historien, puis celui du psychologue, par exemple, en conservant toute entière la clôture propre à chacun des discours. Cet effet de multiplication des angles de visée produit sans doute une *information* enrichie pour les destinataires — et ce n'est pas rien. Mais sur un plan épistémologique, rien de bien neuf n'advient dans l'ordre des méthodes, des problématiques, ou même des théories. Tout juste une « Babel scientifique », sans aucun potentiel de production d'un discours renouvelé ou autonome. Ne serait, parfois, l'illusion d'en posséder un et les clés qui vont avec...

L'interdisciplinarité échappe à ces limites. « Dans ce cas, la recherche s'opère à partir du champ théorique d'une des disciplines en présence, qui développe des problématiques et des hypothèses qui recoupent partiellement celles qu'élabore, de son côté, l'autre discipline. Il s'agit cette fois d'une articulation de savoirs, qui entraîne, par approches successives, comme dans un dialogue, des réorganisations partielles des champs théoriques en présence. C'est ainsi que la dogmatique juridique est susceptible de fournir une définition en extension de l'objet « droit », que d'autres disciplines, telles que la sociologie ou la science politique, sont parfaitement susceptibles à la fois d'interroger de manière critique et d'éclairer en compréhension à partir d'hypothèses explicatives qui leur sont propres. »⁴

Ainsi conçu, le projet en cause vise, pour le coup, un enrichissement spécifique du discours scientifique, ou, plus précisément, une modification du discours matriciel à partir duquel le chercheur (spécialisé) aborde son objet au sein de sa propre discipline.

Pour en rester toujours au même champ, la question du *pluralisme juridique*⁵ fournit un bon exemple de ce type d'apport. Chacun peut aisément observer que l'immense majorité des définitions du Droit produites en France, à titre théorique ou à titre pédagogique jusque dans ces dernières années, font purement et simplement litière de cette question. En toute insouciance, d'ailleurs, et cela révèle précisément en quoi le pluralisme reste pratiquement invisible, ou impensable, par nature, aux yeux d'un Homme de Droit formé à la tradition française⁶. Soit à poser la réciproque : c'est la confrontation de la pensée juridique avec l'anthropologie et la sociologie qui ouvre la porte à une pensée du pluralisme. La science

³ . Notamment par M. TROPER, « Tout n'est pas perdu pour le positivisme », *Déviance et société* 1987, vol 11, n° 2, p. 195, « La théorie dans l'enseignement du Droit constitutionnel », *Revue du Droit Public* 1984, p. 263, et M. MIAILLE « Le Droit constitutionnel et les sciences sociales », *Revue du Droit Public*, 1984, p. 277, ainsi que *Une introduction critique au Droit*, Maspéro 1976, sp. p. 66 sq.

⁴ . « De la scène au balcon... », *op. cit.*, p. 77.

⁵ . C'est à dire, pour faire simple, la coexistence et la co-validité assumée, en une même unité de lieu et de temps, de plusieurs systèmes normatifs hétérogènes et se revendiquant chacun comme parfaitement *juridique* malgré leur incompatibilité réciproque (par exemple, un Droit indigène et un Droit étatique, une coutume et une loi).

⁶ . Et ceci, essentiellement parce que c'est l'une des fonctions éminentes de l'Etat moderne que d'écraser le pluralisme en le rendant à peu près impensable en tant que phénomène « juridique », le « juridique » n'étant pas concevable hors le prisme de la hiérarchie étatique des règles de Droit.

juridique se voit interpellée par le propos de ces autres savoirs en tant qu'ils sont aptes à établir la multiplicité des voies réelles de régulation du social et la relativité du concept même de la *juridicité*. Et c'est par la confrontation de sa propre lecture avec ce discours extérieur que le juriste peut être récursivement amené à moduler ou transformer par voie de conséquence sa définition — théorique — de l'objet « Droit » ; en l'élargissant, peut-être, ou simplement en intégrant un regard critique sur les raisons qui lui faisaient (ou lui font peut-être encore) concevoir ces « autres » modes de régulation du social comme non juridiques. Indiscutablement, l'interdisciplinarité modifie le regard disciplinaire tout en conservant dans une large mesure l'homogénéité du champ à l'intérieur duquel il opère. *Et il faut dire avec force que la transdisciplinarité se nourrit avant tout et fondamentalement de cette dimension-là des choses*. Nous sommes forcément interdisciplinaires aussi, et par définition, *avant et en plus* d'être éventuellement autre chose. Nous le sommes même bien plus souvent.

Reste donc la transdisciplinarité proprement dite, où s'ouvre un débat plus épineux et nettement plus conflictuel. François Ost et Michel Van de Kerchove en proposent la définition suivante : il s'agit de la posture par laquelle « *on tente d'abandonner les points de vue particuliers de chaque discipline pour produire un savoir autonome d'où résultent de nouveaux objets et de nouvelles méthodes. Il s'agit cette fois d'une intégration des disciplines. En termes de « jeux de langage », on dira qu'on vise dans cette hypothèse la construction d'une langue nouvelle et commune, une sorte d'espéranto scientifique* »⁷. D'où le qualificatif « *d'utopie scientifique* »⁸ à lui appliquer, et la nécessité de prendre d'avec elle une distance suffisante.

Tout le problème vient de ce que cette condamnation — certainement nécessaire — ne ruine pas *dans son ensemble* la validité de l'idée transdisciplinaire, mais seulement l'une de ses lectures. Il se pourrait bien que la tentation de produire un « savoir autonome » constitutif de « nouveaux objets », pour autant qu'elle projeterait l'édification d'une sorte de méta-discipline englobante ou d'un langage universel pour assurer l'intelligibilité globale du Monde, *constitue l'arête la plus vive d'une véritable pathologie du projet transdisciplinaire*, en tant qu'elle porte une illusion pour le moins, une contradiction sans aucun doute, et un véritable danger selon toute vraisemblance.

L'essentiel tient ici à ce que le projet transdisciplinaire ne se résume justement pas à cette pathologie. Une autre manière de le concevoir et de l'agencer demeure, malgré tout, ancrée dans l'histoire du concept et la pensée de ses fondateurs⁹. Une richesse singulière lui est attachée, loin de certains des avatars qu'il peut engendrer maintenant.

Que peut-on véritablement découvrir, en cheminant « trans », « au travers » des constructions disciplinaires ? Deux choses, au moins, dont la seconde, surtout, intéresse notre propos.

- La randonnée¹⁰ transversale, enseigne d'abord l'extraordinaire nomadisme des

⁷ . *Ibid.* p. 77.

⁸ . *Ibid.* p. 78.

⁹ . Edgar Morin, notamment.

¹⁰ . J'emprunte ce beau terme à Michel SERRES, *Le passage du Nord-Ouest — Hermès V*, éd. de minuit, 1980. On en tirera, en substance très simplifiée et comme règle de conduite, le principe d'une curiosité gratuite et désorganisée pour le monde du savoir, où se mêleraient — pourquoi pas ? — un questionnement de la physique, du Droit, de l'histoire de l'art ou des religions, un peu de mathématiques etc. CF. également *Le*

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

concepts scientifiques¹¹ et aide à comprendre beaucoup dans l'histoire naturelle de leur voyage : leur déformation, leurs aménagements, mais surtout leurs parentés véritables, au travers des origines parfois communes et souvent surprenantes où ils puisent les matériaux de leur construction, et parfois l'essentiel de leur pouvoir explicatif.

De temps à autre, la promenade mènera plus loin, et permettra d'éclairer en profondeur tel modèle ou telle représentation. Dans le meilleur des cas, il pourra même arriver qu'elle contribue à *produire* une explication nouvelle et plus pertinente d'un objet donné grâce à l'exportation critique d'un concept ou d'un modèle puisé ailleurs¹². L'histoire, bien connue, de la notion de *sélection* et de son irruption dans le vocabulaire de Darwin tient toujours lieu d'un exemple frappant en ce sens¹³. Bref, en ceci qu'elle brasse et confronte les disciplines *au plan des concepts et des modèles théoriques eux mêmes*, la transdisciplinarité présente un potentiel heuristique particulier. Mais il faudrait bien du temps pour en décortiquer le détail comme pour en dégager la méthode et surtout les limites. Et n'est pas vraiment l'essentiel ici.

- Mettons plutôt l'accent sur une vertu plus fondamentalement associée à ce type de cheminement au travers de champs disciplinaires hétérogènes. Comme l'indique le préfixe constitutif de la *trans*-disciplinarité, il s'agit bien d'un pouvoir spécifique que possède cette dernière d'aller chercher quelque chose *au-delà* des clivages disciplinaires. Mais contrairement à ce que laisse abusivement espérer la conception dénoncée à juste raison par F. Ost et M. Van de Kerchove, cette « chose »-là n'a rien d'une science ou d'un langage universel. Il s'agit seulement d'une *donnée* ou d'une série de données de type cognitif, dont la structure, le mode de formation et la source de l'efficacité se situent effectivement dans un registre plus général que celui du compartimentage académique et dont la connaissance peut instruire très utilement la recherche (disciplinaire).

Cette « chose » peut être assez justement désignée sous le nom de *paradigme*. Pour parler simplement, on peut voir se dessiner la fécondité essentielle de la transdisciplinarité autour de la vertu qu'elle possède, seule, de conduire la réflexion aux plans paradigmatiques *les plus généraux* et de la réorienter à partir de là. *En quoi elle acquiert d'ailleurs sa spécificité véritable par rapport à l'inter-disciplinarité*. Mais il faut immédiatement préciser cette notion de paradigme, car elle ne recouvre pas le sens le plus communément admis de ce terme¹⁴.

tiers-instruit, François Bourrin, 1991.

¹¹ . Sur quoi, par exemple, I. STENGERS (dir.), *D'une science à l'autre, des concepts nomades*, le Seuil, 1987.

¹² . L'analyse approfondie de cette question requerrait évidemment une typologie des vertus de la capture conceptuelle trans-disciplinaire de même qu'une analyse non moins approfondie de la métaphorisation scientifique. Il n'est évidemment pas question de s'y livrer maintenant en si peu de lignes. Pour une réflexion approfondie sur ces thèmes, Cf. par exemple I. STENGERS « La propagation des concepts », in I. STENGERS (dir.) *op. cit.*, p. 9 sq., J. SCHLANGER, *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, 1971. V. BERDOULAY, « La métaphore organiciste », *Annales de géographie*, n° 507, 1982, p. 593, F. BIANCHI : *Le rôle de la métaphore dans la théorisation scientifique*, Université de Pau et des pays de l'Adour, 1991 (dact.). Pour une — indispensable — perception critique, Cf. F. CHAZEL, « L'analogie et ses limites », in G. DUPRAT (dir.), *Connaissance du politique*, PUF, 1990.

¹³ . Darwin avait exporté l'idée en question depuis le vocabulaire de l'horticulture et de l'élevage.

¹⁴ . Et à l'intérieur duquel notre propos n'aurait rigoureusement *aucun sens* en tant qu'il entendrait distinguer un tant soit peu la transdisciplinarité de l'interdisciplinarité.

Scolie sur le concept de paradigme

La singulière fertilité du concept de paradigme tient à sa plasticité. Fussent-elles réductibles chez lui, et de son propre aveu, à deux grandes catégories, vingt-deux occurrences passablement différentes émaillent le vocabulaire de Thomas Kuhn sous cette seule et même dénomination¹⁵. Et l'on va voir dans un instant en quoi le champion du paradigme a pourtant laissé dans l'ombre un pan entier de ce qu'il serait nécessaire et légitime de recouvrir de ce seul et même manteau conceptuel.

Richesse, donc. Et rare pertinence de cette notion de par le fait même de cette richesse¹⁶. Mille nuances sous un même mot, qui pourtant les fédère et les transcende probablement en un questionnement unique et autonome dont il faudrait pouvoir dire plus exactement l'essence, mais dont une toute première approximation pourrait admettre cette esquisse à titre de plan de travail : *quelque chose que je ne pense pas oriente la manière que j'ai de penser*. Dans l'acception la plus commune du terme, on le sait, ce « quelque chose » s'apparentera à un modèle dominant d'intelligibilité et de représentation scientifique.

Mais posons tout de même un bémol. Ce « quelque chose » cette idée d'un « *ça pense dans le je pense* »¹⁷, doit se concevoir marqué au coin d'un particulier « soupçon ». Il s'agit bel et bien de mettre en question une aire de l'activité intellectuelle dont le « contrôle » subjectif nous échappe en grande partie. In-conscient (ou infra-conscient, comme on voudra), le paradigme se présente, comme tel, réducteur *a priori* du champ de notre liberté virtuelle. L'investigation des paradigmes évoque ainsi une manière de psychanalyse des grilles de la connaissance et de la représentation. Elle vise alors, et par une intention assez comparable à celle de la cure freudienne, un effet de *dévoilement des emprises*. Son enjeu tient aussi dans la constitution d'une part de liberté nouvelle, inscrite cependant dans les fourches étroites du principe de réalité : nulle conscience libératoire n'évitera au Sujet d'avoir à confronter toujours la vigueur de son désir aux impératifs de son humaine et sociale condition. *L'aliénation*, seule, aura disparu¹⁸.

Cela dit à propos de ce « soupçon », posons aussi que la dynamique mentale à l'origine du processus paradigmatique ne justifie pas d'une évaluation en termes de *valeurs* — notamment morales ou éthiques. Là n'est pas la question. Nous ne saurions probablement pas penser du tout si nous ne disposions pas pour ce faire de la capacité à partager un cadre implicite à l'intérieur duquel développer notre pensée. Le pernicieux du paradigme tient sans doute à son être dissimulé, mais cette dissimulation doit se comprendre aussi comme la condition première de son irréductible utilité. Pas plus qu'il n'est « bon » ou « mauvais » que notre architecture mentale se compose d'un « inconscient » en deçà de notre conscience, n'est-il en soi « bon » ou « mauvais » que notre activité intellectuelle se déploie inconsciemment sous contrôle paradigmatique. La matière d'un éventuel jugement sur cet état de fait se situe ailleurs et plus bas : là où il ne serait plus question d'interroger métapsychologiquement le

15 Cf. sur ce point l'étude très stimulante de MM OST et Van de KERCHOVE, « L'idée de jeu peut-elle prétendre au titre de paradigme de la science juridique ? » *Rev. interdisc. d'études juridiques*, 1993-30, p. 191.

16. Comme y insiste justement Edgar Morin, *La Méthode IV : Les idées, leur vie, leur habitat, leurs moeurs, leur organisation*, Fayard 1992, p. 211 *sq.*

17. Pour reprendre, là encore, une formule d'Edgar Morin, *ibid.*

18. Chez Edgar Morin, pour une réflexion sur le problème de la liberté et du changement relativement à cet ordre de contrainte, Cf. « sociologie de la sociologie », *in Sociologie*, Fayard 1984, p. 27 *sq.* (2e éd. Points Seuil 1993).

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

processus paradigmatique en lui-même, mais de s'attacher au décortilage et à l'évaluation du contenu et des effets de tel ou tel paradigme particulier. Il en irait à peu de choses près de même en psychanalyse, de l'étude de tel ou tel fantasme ou de telle ou telle représentation.

Mais laissons cela. Ces considérations unificatrices ne doivent pas occulter qu'une nécessité d'ordre épistémologique commande d'opérer une scissure radicale entre deux groupes de significations attachées au terme de paradigme, dont l'une couvre, dans son ensemble, la masse totale des acceptions retenues par T. Kuhn¹⁹. En fait, Kuhn aura probablement épuisé la majeure partie des significations concevables de la notion de paradigme, mais seulement si l'on entend cette dernière comme l'arrière-plan structurant de l'activité scientifique. C'est de la science, et d'elle seulement, dont il est question tout au long de son oeuvre.

Or il est possible et nécessaire d'aller un peu plus loin, en postulant simplement que la production de modèles et de représentations scientifiques, descriptives et/ou analytiques, ne couvre pas la totalité des activités de l'esprit et que ces dernières méritent d'être considérées dans leur totalité selon une perspective épistémologique générale. A réfléchir, donc, sur l'encadrement des activités mentales et sur les grilles qui les organisent ou les pilotent, il faut d'autres outils que ceux proposés par l'auteur de *la structure des révolutions scientifiques*.

Michel Foucault avait eu avec l'idée d'*épistémè*²⁰, une intuition géniale en ce sens. Mais c'est à Edgar Morin que l'on doit aujourd'hui d'avoir discipliné et développé cela jusqu'à lui donner toute la rigueur et la maturité d'une théorie scientifique accomplie²¹. Essentiellement parce qu'il a élucidé le mode de fonctionnement de ce dont Foucault avait repéré l'existence, la composition et les effets. Le terme, devenu générique, de *paradigme* supporte cette transition et fournit le concept *ad hoc*, mais son contenu a considérablement évolué par rapport à l'acception kuhnienne. Ce n'est plus d'une matrice scientifique (ou seulement scientifique) dont il est question, mais bien d'une matrice épistémologique, voire même culturelle, et comme telle de nature à couvrir toute l'activité intellectuelle et/ou cognitive. Comme dans l'*épistémè* foucauldien, le paradigme gouverne, dans son ensemble, la pensée et la représentation d'un époque (et d'une culture). Et c'est à cela qu'il convient de se référer maintenant.

« Le paradigme contient, pour tout discours s'effectuant sous son empire, les concepts fondamentaux ou les catégories maîtresses de l'intelligibilité en même temps que le type de relations logiques d'attraction/répulsion (conjonction, disjonction, implication et autres, entre ces concepts ou catégories » (p. 213). Ainsi : « le paradigme est à la fois sous-cogitant et sur-cogitant. Au niveau paradigmatique, l'esprit du sujet n'a aucune souveraineté, de même que la théorie n'a aucune autonomie. C'est à ce niveau que CA pense dans le JE pense. Le paradigme est infra-logique (souterrain par rapport à la logique), prélogique (antérieur à son utilisation), supra-logique (supérieur à elle). Il opère en quelque sorte le contrôle logiciel de la logique dans les propositions, discours, théories (...) En bref, le paradigme institue les

¹⁹ . Dans *la structure des révolutions scientifiques*, dont la *Postface* de 1969 (dans l'édition Champs-Flammarion, 1983, p. 237) regroupe, là encore en deux catégories, les nuances du lexique kuhnien.

²⁰ . Notamment dans *Les mots et les choses*, Gallimard 1966. Cf. également *L'archéologie du savoir*, Gallimard 1969.

²¹ . dans *La méthode*, T. IV, préc. Cf. également *Les idées* (entretien d'E. M. avec F. BIANCHI) in D. de BÉCHILLON (dir.) *Les défis de la complexité*, L'Harmattan 1994.

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

relations primordiales qui constituent les axiomes, déterminent les concepts, commandent les discours et/ou les théories. Il en organise l'organisation et il en génère la génération ou la régénération » (p. 216-217).

Nous voici en présence de règles d'essence strictement humaine mais de formation profondément inconsciente par qui et au travers de qui nous orientons et produisons l'ensemble des « idées » (au sens le plus large du terme) propres à une civilisation ou à une culture²². Un exemple ? Le principe cartésien de disjonction du Sujet et de l'Objet constitue assurément en ce sens le paradigme dominant de l'Occident²³, en tant qu'il conditionne directement notre mode de penser le Monde. Et effectivement, *nous ne savons pas vraiment penser autrement qu'au travers de cette grille là*²⁴. Il en va de même du principe de non-contradiction, de la logique du tiers-exclu, etc.

Proposition sur la transdisciplinarité, sa vertu et sa fonction

Par sa nature et par son mode de fonctionnement, le paradigme oriente et « conditionne » l'activité psychique consciente. Partant, son empreinte se marque dans tous les registres de cette activité. D'où naît la vertu centrale d'une approche transdisciplinaire : *En tant qu'il permet d'accéder aux plans paradigmatiques les plus généraux, le cheminement transdisciplinaire modifie profondément la réflexion sur l'activité scientifique*. Plus précisément, il faut y voir le moyen privilégié d'un repérage de l'activité paradigmatique et d'une compréhension des emboîtements auxquels elle donne lieu.

L'analogie bien tempérée sert fréquemment ce rôle. Il n'est probablement pas un chercheur qui n'ait été un jour ou l'autre confronté au sentiment, parfois diffus et généralement amusé qu'une similitude, au besoin superficielle, apparie deux concepts, deux modèles, deux images, etc., alors qu'ils sont nés pour répondre à des préoccupations hautement dissemblables et qu'ils se portent sur des objets très différents²⁵.

22 . Notons simplement quelques-unes des caractéristiques dominantes du Paradigme telles que Edgar MORIN les donne à voir. Elles répondent en tous cas à notre objet d'étude : 1) *Le paradigme est "non-falsifiable", c'est à dire à l'abri de toute information-vérification empirique, bien que les théories scientifiques qui en découlent soient elles-mêmes falsifiables, (...) 4) Le paradigme rend aveugle (...) 5) le Paradigme est invisible, situé dans l'ordre de l'inconscient et du sur-conscient, il est l'organisateur invisible du noyau organisationnel visible de la théorie" (...) 6) Le paradigme crée de l'évidence en s'auto-occultant. Comme il est invisible, celui qui lui obéit croit obéir aux faits, à l'expérience, alors qu'il lui obéit en premier (...), 10) Le paradigme est récursivement lié aux discours et systèmes qu'il génère. C'est comme le voussoir qui maintient lié l'ensemble des pièces constituant la voûte, mais qui est maintenu par l'ensemble des pièces qu'il maintient (...), (11), Un grand paradigme détermine, via théories et idéologies, une mentalité, un "mindscape", une vision du Monde (...) (op. cit. p. 217-318).*

23. En ce sens E. MORIN , *op. cit.*, p. 220.

24 . Ce qui ne signifie évidemment pas que ce point soit indépassable, mais cela emporte, comme on s'en doute, que le mode d'évolution des paradigmes (*révolutionnaire* chez Kuhn) présente forcément quelques traits spécifiques. La possibilité de « penser autrement » demeure sans doute ouverte, mais on voit immédiatement qu'elle ne peut dépendre d'un simple effet de volonté. Comme on s'en doute, cela appelle d'autres recherches. Sur notre mode subjectif de perception de la grille paradigmatique, Cf. mon étude, « Sur l'étude de la forme hiérarchique des systèmes de Droit occidentaux, brèves considérations de méthode pour l'introduction d'une dimension paradigmatique », *Transdisciplines*, 1993-6.

25 . L'on retrouve ici une préoccupation proche d'un élément central de la méthodologie structuraliste, en tous cas très vive chez Claude LÉVI-STRAUSS. Pour une présentation sur ce point, Cf. C. CLÉMENT : *Claude Lévi-*

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

La plupart du temps, les choses resteront à ce point. Du reste, il est préférable qu'elles y restent si la constatation en cause doit déboucher sur cette sorte d'illusion holiste que l'on voit se déployer ici et là ces temps derniers, et où l'on se satisfait avec émerveillement de la pensée plus ou moins magique qu'il y aurait de *l'unité*, voire de l'unité cosmique²⁶. Dans ce cas, la proposition « *A. c'est comme B* » constitue sa propre finalité, sa propre justification, le pouvoir explicatif de toute chose, la clôture du débat et la fin de toute science. Il y a un usage pseudo-métaphysique et anti-scientifique pervers de l'analogie, dont il ne faut pas méconnaître les dangers. Soit dit par parenthèse...

Mais si l'on veut bien balayer l'essentiel de ce fatras, l'analogie peut présenter une richesse très particulière. Parce qu'il est au moins une chose dont l'unité peut être vérifiée et quantifiée au travers du sentiment subjectif de la similitude, *c'est l'homogénéité sous-jacente de nos manières de penser et de représenter*. Ainsi, par exemple, le fait que de nombreuses représentations arborescentes peuplent la science moderne (les dendrites neuronales, les fractales, les emboîtements cellulaires etc.) n'établit évidemment pas qu'il existerait un principe arborescent au gouvernement de la morphogenèse du réel en tout et en toutes choses. Mais cela conduit certainement à penser que notre représentation de ce même réel s'opère de manière privilégiée autour de la forme arborescente. Du reste, il ne faudrait tout de même pas perdre de vue la possibilité de produire, sur ces mêmes objets, des représentations différentes voire antagonistes. A la lettre, la métaphore du réseau acentré convient mieux aux liens neuronaux que celle de l'arbre, l'hologramme dit mieux la croissance fractale. Et puis l'arbre lui même n'est pas aussi « arborescent » qu'il n'y paraît. Il y a du désordre dans les arbres aussi²⁷.

C'est à partir de ce point, très précisément que se déploie toute la puissance d'une approche trans-disciplinaire : *elle renseigne en profondeur sur nos manières de concevoir le Monde*.

L'enseignement de Karl Popper permet d'adosser ce raisonnement. La science n'énonce pas les Lois du Réel ; elle fournit des constructions *humaines* de représentation et d'explicitation du Monde. Et cela change tout. Parce que, sur cette base, l'on peut inférer qu'une donnée effectivement objective peut unir deux modèles, deux concepts, deux représentations, deux théories scientifiques. Elle a trait à l'esprit de celui — et métapsychologiquement de ceux — qui partagent et/ou construisent ces modèles, ces représentations. Sur le constat de quoi il devient possible d'interroger scientifiquement l'analogie, fût-elle *a priori* loufoque en tant qu'elle joindrait le *fondamentalement dissemblable*, c'est à dire des productions psychiques d'une *nature* différente (des *normes* éthiques, esthétiques, juridiques, des mythes, des pensée religieuses, des « lois » scientifiques etc.). Aucun lien secret dans cette affaire, aucune magie, aucun mystère, sauf celui — immense et fascinant — du psychisme humain et de ses montages curieux.

Retour au paradigme. S'il y a des parentés dans les façons de voir, de quoi fonder des analogies profondes au plan de l'organisation de la pensée, c'est peut-être, justement, que des

Strauss, la structure et le malheur, 2e édition, 1985. Il ne faut certainement pas éluder, ni méconnaître, qu'une affiliation unit en de nombreux points la pensée structuraliste et le projet trans-disciplinaire.

²⁶ . Il y a de bien bonnes pages, sur le délire interprétatif, dont la lecture pourrait appuyer ce propos chez Umberto ECO : *Les limites de l'interprétation*, p. 106 sq.

²⁷ . On lira toujours avec le même profit les superbes pages de G. DELEUZE et F. GUATTARI sur ce point, in *Mille plateaux — Capitalisme et schizophrénie* — éd. de Minuit 1980, sp. l'introduction : *Rhizome*.

paradigmes identiques ou affiliés encadrent cette pensée, l'orientent, la travaillent.

Prenons de nouveau l'exemple du modèle hiérarchique, ici considéré dans sa plus grande généralité d'application. L'investigation transdisciplinaire enseigne à quel point il s'agit d'une représentation dominante dans un nombre incalculable de domaines, de la théologie à la biologie en passant par la linguistique, la physique, le Droit, l'éthologie etc. Les analogies sont ici évidentes et comme inévitables. Sur ces bases, et pour peu que l'on se donne la peine d'interroger cette communauté de représentation pour elle-même et les raisons d'un tel règne, l'on est irrésistiblement amené à rattacher l'ensemble de ces efflorescences à un modèle — paradigmatique — de base, lequel hérite en pleine propriété des quelques méta-paradigmes envisagés plus haut, soit : le principe disjonctif, le principe de non-contradiction, le principe d'exclusion, l'exigence classificatoire etc. Voilà de quoi méditer qu'une même façon de penser et d'organiser la pensée oriente notre vision du Monde et notre capacité d'en donner une description *scientifique*.

La transdisciplinarité porte le questionnement sur les lieux d'une investigation des manières — scientifiques — de penser, et nous force par voie de conséquence à interroger la nôtre propre et le degré de son autonomie véritable. Tel est bien le premier de ses enseignements possibles. Car toutes les sciences ont bénéfice à un questionnement cette sorte. Au minimum, celui-ci permettra toujours à l'observateur d'interroger son propre rôle dans la construction de l'observation qu'il conduit. Ainsi se trouvera-t-il mieux à même d'interroger la « vérité » de sa propre découverte. Et peut-être la remettra-t-il même en question sur ces bases. Mais ce n'est pas tout. L'on voit aussi l'espace paradoxal de liberté qu'ouvre la perspective de ce méta-point de vue. La connaissance de ce qui contraint n'est rien moins qu'une condition ultime de la liberté créatrice.

Une fonction ultime de la transdisciplinarité peut alors apparaître pleinement. Grâce à elle, il est possible d'inscrire la réflexion sur les paradigmes intra-disciplinaires dans le cadre d'une analyse élargie de *l'epistémè* propre à culture et la période considérée. Et c'est tant mieux. Car une science ne détient pas toutes les clés de sa propre élucidation, pas plus qu'elle ne contient toutes les conditions de sa propre scientificité. Elle ne possède pas non plus l'intégralité des clés nécessaires à l'élucidation de son propre objet *dans le registre même où elle prétend les détenir*. La transdisciplinarité diffère en ceci de l'interdisciplinarité, dont l'apport excède par définition même les limites de ce registre « interne »²⁸.

C'est un point essentiel dans l'apport de la transdisciplinarité que son aptitude à nous hisser jusqu'à ces strates de manière à comprendre en quoi ces dernières instruisent et influent en profondeur les plans disciplinaires où se déroule notre activité. En quoi son action, jointe à celle, également fondamentale de l'interdisciplinarité, fonde un renouvellement fécond de notre accès à la connaissance. Reste maintenant à préciser en quoi, et jusqu'où tout cela peut nourrir une intention d'ordre anthropologique, puisque c'est ce sur quoi je voudrais insister.

²⁸ . Bien évidemment, je ne veux pas une seconde laisser entendre qu'il y aurait une quelconque « supériorité » de l'une des deux « techniques » sur l'autre. Cela aurait d'autant moins de sens qu'il n'est pas possible de concevoir un usage véritable de l'interdisciplinarité sans quelques échappées trans-disciplinaires. De la même manière, il est bien certain que la transdisciplinarité se nourrit littéralement de la réflexion interdisciplinaire. A la lettre, elle n'apparaît même que dans certains *moments* de sa pratique. Nulle « compétition », donc, à aucun titre ; tout au plus le souci de préciser la spécificité de l'éclairage transdisciplinaire à l'intérieur de ce qui doit apparaître sans l'ombre d'un doute comme une véritable famille de pensée et de méthode.

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

II — Anthropologie fondamentale : l'attente et son objet²⁹

Ce qui précède en atteste d'emblée, la transdisciplinarité se donne comme anthropologique en ceci qu'elle a trait à l'Homme pensant. En ce sens, elle répond même exactement à la notion d'anthropologie fondamentale qu'avait forgée Edgar Morin il y a quelque années.

Cette anthropologie fondamentale peut être conçue comme la science des mécanismes mentaux à l'oeuvre dans la genèse des expressions de l'ingénierie humaine telles qu'elles sont observables sur un plan collectif (normes, croyances, représentations, sciences, rites, mythes, manières de faire, arts, etc.). Dans cette occurrence, où la recherche se caractérise avant tout par son intention explicative et par le haut degré de sa vocation à constituer un savoir général sur l'esprit d'*homo sapiens*³⁰, l'anthropologie peut revendiquer une « essentialité » particulière. Mais il faut en préciser les traits.

Une Anthropologie

En vérité, il n'existe pas de définition à proprement parler de l'anthropologie. Ou plutôt il en existe trop et de trop différentes pour que l'on puisse voir émerger une idée susceptible de mettre tout le monde d'accord. Malheureusement, on va le voir, la notion d'une « science de l'Homme en général »³¹, au besoin divisée en spécialités internes³² pour les besoins académiques, ne parvient même pas à produire le consensus espéré³³. Et il n'est pas

²⁹ . Ce qui suit reprend, pour l'essentiel, les termes de la première partie d'un article déjà paru : « La valeur anthropologique du Droit », *Revue Trimestrielle de Droit civil*, 1995-4, p. 734. Je remercie le directeur de cette revue, Philippe JESTAZ, d'avoir bien voulu en autoriser très aimablement la reproduction.

³⁰ . Ou plus exactement ce que l'on pourrait appeler, l'anthropologie « mentale », par opposition à l'anthropologie « biologique », qui concerne surtout l'étude de l'anatomie, de la physiologie, etc. Sur cette distinction commode, G. DURAND, *V°* « Anthropologie » à l'*Encyclopaedia universalis*. Cela étant, et comme on va le voir, cette division doit certainement apparaître elle-même comme réductrice, car la constitution d'un savoir sur l'être humain ne peut certainement pas faire l'économie d'une pensée de la jonction Nature/Culture, et donc des interactions bio-éco-sociales dans la genèse des phénomènes humains (c'est tout le sens de l'anthropologie d'un Edgar MORIN, par exemple, depuis *Le paradigme perdu, la nature humaine* — rééd. Le Seuil, 1973 — que d'avoir promu cela). Mais il paraît tout de même difficile de se priver du recours d'une telle distinction à certains moments de la réflexion.

³¹ . C'est surtout dans le domaine philosophique que la discussion se porte sur ce terrain, le statut et l'identification de la catégorie « Homme » étant sujette aux plus vives controverses. Au demeurant, l'idée de l'anthropologie conçue comme science de « l'Homme en général », demeure courante dans le vocabulaire philosophique, en héritière de la notion de d'anthropologie théorique chez Kant. Cf. par ex. R. BOUVERESSE, *V° Anthropologie*, in A. AKOUN (dir.) *La philosophie*, Encyclopédie CEPL — Retz. Cf. également dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'A. LALANDE (PUF).

³² . On relève notamment la séparation première de l'anthropologie physique, de l'anthropologie culturelle et de l'anthropologie sociale, ces branches étant elles-mêmes sécables en fonction de plusieurs paramètres possibles, comme la théorie dominante à laquelle on se rattache (évolutionnisme, fonctionnalisme, structuralisme, etc.), l'angle d'attaque méthodologique retenu (l'anthropologie psychanalytique, par exemple, ou l'anthropologie cognitive), ou encore l'objet d'étude privilégié (telle population, telle activité culturelle ou religieuse, telle dimension de la relation sociale, etc.). Pour une introduction, Cf. P. LABURTHE-TOLRA et J.P. WARNIER, *Ethnologie Anthropologie*, PUF 1993, J. LOMBARD, *Introduction à l'ethnologie*, A. Colin, 1995. Pour une présentation des concepts, Cf. le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* sous la dir. de P. BONTE et M. IZARD, PUF, 1990, ou M. PANOFF et M. PERRIN, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot 1973.

³³ . la notion d'une « science de l'Homme en général » devant, selon certains auteurs, être suspectée de vacuité scientifique (ou au contraire de trop-plein philosophique lié à l'idée *a priori* d'une nature humaine unique).

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

absolument caricatural de présupposer en chaque anthropologue une vision discrètement singulière de sa propre discipline. Cela ne pose pas de problème en soi, mais renforce encore un peu plus la difficulté qu'il y a à savoir de quoi l'on parle. D'autant que le vocabulaire courant n'a jamais réussi à rompre avec l'image du baroudeur prenant des notes au milieu des sauvages. Une véritable prédisposition terminologique demeure, qu'on le veuille ou pas, à associer l'anthropologie aux peuplades lointaines et primitives ; s'il en reste.

Pourtant, une tendance nette s'établit dans l'autre direction chez les chercheurs ces temps derniers. L'afflux d'attention pour les mondes contemporains constitue même l'une des rares données globalement homogènes et constantes qu'il soit loisible de repérer dans le visage contemporain de l'anthropologie « labelisée ». Nombreux sont les anthropologues « professionnels », reconnus *ès qualités* par l'univers dont ils sont les héritiers, à avoir porté le regard sur le monde occidental moderne ou postmoderne, et à y avoir même théorisé en profondeur les principes d'une anthropologie du « proche »³⁴.

Il devrait donc être au moins possible de prendre acte de la délocalisation de l'anthropologie hors des réserves où on la croit encore trop souvent cantonnée, et d'admettre une bonne fois pour toutes que l'exotisme ne lui tient pas lieu de raison d'être, ni même de condition. Tant mieux.

Mais peut-on aller beaucoup plus loin à la recherche de l'unité de ce concept ? *A fortiori* sur un mode normatif ? Rien n'est moins sûr. Plusieurs facteurs concourent au contraire au maintien d'une profonde dispersion du vocabulaire³⁵. A commencer par l'histoire et la géographie universitaire³⁶. Aucune notion de l'anthropologie n'est apparue tout armée, et la multiplicité des sens du terme dérive largement du contraste des traditions intellectuelles. Par exemple, on ne parle pas le même langage, au sein de l'École française, en Allemagne, et dans le monde anglo-saxon³⁷. Et cette cacophonie renvoie parfois à des différences de perception fondamentales : sur la dimension descriptive, ou au contraire explicative de l'anthropologie,

Sur ces critiques, Cf. C. BLANCKAERT, *V^o Anthropologie in A. JACOB (dir.), Encyclopédie philosophique universelle, Tome II, Les notions philosophiques*, PUF 1990. A quoi il convient d'ajouter la dimension polémique du débat sur ce qu'est « l'Homme », tel qu'il se déploie en particulier autour de Michel FOUCAULT et de *Les mots et les choses*, (Gallimard, 1966). Pour une critique des critiques adressées à Foucault sur le thème de « l'anti-humanisme », Cf. D. ERIBON, *Michel Foucault et ses contemporains*, (Fayard 1994).

³⁴ . On peut citer, par exemple, les noms de Georges BALANDIER (dont on peut lire, par exemple, *Anthropologiques*, rééd. Le Livre de poche, 1985, avec un avant-propos important sur « les anthropo-logiques dans la modernité », ou encore *Le détour, pouvoir et modernité*, Fayard 1985, *Le désordre*, Fayard 1988, *Le dédale*, Fayard 1994, etc.), de Marc AUGÉ (dont Cf. not. et pour ne citer que les travaux récents à visée essentiellement théorique, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil — la librairie du XXe siècle, 1992, *Le sens des autres*, Fayard, 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier 1994), de L. DUMONT, (not. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, rééd. Points 1983), de Marc ABÉLÈS, (*Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin 1990), etc. Pour une réflexion très stimulante sur le « proche » et le « lointain », Cf. également M. KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Payot — Lausanne, rééd. 1994.

³⁵ . P. LABURTHE-TOLRA et J.P. WARNIER renoncent, par exemple, à axiomatiser la distinction entre la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie, sur la base de la part — large — d'arbitraire qui leur semble gouverner l'usage de ces mots. (*op. cit.* p. 50).

³⁶ . Sur l'histoire de la discipline, Cf. surtout J. POIRIER, *Histoire de l'ethnologie*, PUF *Que sais-je ?* 2e éd. 1974, R. LOWIE, *Histoire de l'ethnologie classique*, P.B. Payot, P. MERCIER, *Histoire de l'anthropologie*, PUF — Sup., 1966.

³⁷ . La plus grande hétérogénéité règne, au surplus, à l'intérieur de l'un comme de l'autre.

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

sur sa méthode, sur sa finalité, etc.

La séparation de l'anthropologie et de la sociologie donne bien la mesure de cette vaporisation du concept en milieu académique. En France, elle fut forgée au fer du découpage d'Auguste Comte, qui réservait l'ethnologie aux peuples « primitifs » et la sociologie à l'Occident moderne, et a pu se conserver en grande partie intacte sans que l'on s'avise toujours du maintien de sa correspondance aux réalités de l'heure ³⁸.

Preuve en est d'ailleurs que nous continuons à percevoir spontanément, sans trop y penser, qu'une véritable différence de nature sépare ces deux registres ³⁹. Vertueux ou pas, le schéma simple d'une répartition puissamment organisatrice entre ces deux disciplines semble donc baliser le terrain. Mais en fait, la situation n'est pas aussi simple. D'abord, et de nouveau, il est à peu près certain qu'un intellectuel américain ou anglais n'entendrait pas les choses de la même manière ⁴⁰. Ensuite, et pour en revenir à la France, il faut compter avec la subversion interne des catégories ainsi constituées. Tout le monde, ou presque, partage la préconception d'une différence réelle entre l'anthropologie et la sociologie, mais chacun se fait un peu sa propre idée du contenu fin de la différence en question ⁴¹. Sans compter les effets de mode, propres à valoriser l'emploi de l'un ou l'autre terme, au besoin lorsqu'il est pourtant question d'étudier, de la même manière, le même phénomène ⁴². Bref, d'héritages impensés en conceptions singulières, de calculs stratégico-académiques en variations culturelles, les mots virevoltent, les significations s'entrechoquent, et l'on ne s'y retrouve pas vraiment.

Il y aurait une étude à mener sur le rôle joué, dans le maintien en l'état de cette opposition, par le langage des intéressés eux-mêmes ; spécialement dans leurs manières de s'auto-désigner. Clairement, le fait pour un chercheur en sciences sociales de revendiquer une qualité de « sociologue » ou, au contraire, « d'anthropologue » n'a rien d'anodin et signale une entreprise très significative de positionnement dans le champ scientifique. Pour la personne en cause — dont la justification avouée sera probablement de préciser ainsi la nature de son cursus universitaire — il s'agit surtout d'exprimer une affiliation intellectuelle, un rattachement. Mais il n'est pas certain, sauf exception s'entend, que cela renvoie toujours à des réalités substantielles sur le fond de l'investigation. Il s'agit plutôt de *se* dire, d'affirmer *coram populo* l'inscription de son travail dans une lignée, son appartenance à une tradition située et situable dans le paysage intellectuel. Laquelle renvoie surtout aux clivages disciplinaires eux-mêmes, avec leur part d'artificialité. Ainsi se perpétuent-ils, d'ailleurs. Et avec eux le marquage un peu arbitraire du territoire préconçu de l'anthropologie. Bref, voilà un bien un problème plus sociologique, en tous cas, que véritablement logique (ou épistémologique).

³⁸ . Une critique fine de la « fausse frontière » (*sic.*) installée entre l'ethnologie et la sociologie est donnée par Pierre BOURDIEU, in *Questions de sociologie*, éd. de Minuit, 1984, p. 30 *sq.*, 52 *sq.*

³⁹ . Une opposition analogue continue d'ailleurs à séparer le « nous » du reste du Monde... Pour une présentation originale et approfondie de la différence entre l'ethnologie et la sociologie, Cf. J. POIRIER, *Ethnologie générale*, préc. p. 528.

⁴⁰ . Cf. par ex. le *Traité de sociologie primitive* de R. LOWIE, Payot 1969. Pour une présentation de l'anthropologie anglaise, J. LOMBARD, *L'anthropologie britannique contemporaine*, PUF 1972.

⁴¹ . Ce qui n'est pas très étonnant — soit dit par parenthèse — dans la mesure où il est probablement aussi difficile de définir la sociologie que l'anthropologie.

⁴² . Les années 70-80 étaient assurément « sociologiques », tandis que les années 90 auraient plutôt tendance à promouvoir la valeur « ethnographique » pour laisser entendre une recherche empirique très minutieuse, surtout si elle s'applique à des phénomènes ultra-modernes (la « tribu » des informaticiens, le phénomène des seins nus sur les plages, etc.).

Un autre obstacle s'oppose au débrouillage du concept d'anthropologie : sa susceptibilité, réelle ou supposée, aux choix théoriques de son utilisateur. L'exemple du vocabulaire de Claude Lévi-Strauss est très parlant à cet égard. Le grand anthropologue est assurément l'un de ceux dont l'effort de clarification terminologique est le plus important et l'on est évidemment tenté de faire fond sur lui, mais cela ne va pourtant pas, là non plus, sans difficulté.

Dans le système Lévi-Straussien, la spécificité de *l'ethnographie* est très facile à établir. Son suffixe la désigne comme discipline *descriptive*, et rien de plus. Le métier de l'ethnographe l'amène, sur le terrain et par le biais de procédures d'enquête longuement méditées, à rapporter l'image la plus minutieuse du monde dans lequel il séjourne. Par rapport à cela, *l'ethnologie* représente l'avancée *explicative* que le chercheur peut espérer à partir des données recueillies sur le *fieldwork*. L'ethnologue décrypte, en quelque sorte, le matériel ethnographique. Il s'agit pour lui de comprendre, localement, le *pourquoi* du phénomène observé ; ce qui représente un « *premier pas vers la synthèse* », que seule l'anthropologie *stricto sensu* pourra réaliser. Car cette dernière vise un objectif plus vaste de réintroduction de l'analyse ethnologique dans la perspective d'une compréhension *universelle* de l'Homme. Elle est alors « *connaissance globale de l'Homme embrassant son sujet dans toute son extension historique et géographique ; aspirant à une connaissance applicable à l'ensemble du développement humain depuis, disons, les hominidés jusqu'aux races modernes ; et tendant à des conclusions, positives ou négatives, mais valables pour toutes les sociétés humaines, depuis la grande ville moderne jusqu'à la plus petite tribu mélanésienne* »⁴³. « Science de l'Homme en général », donc, au moins en ce sens que l'unité de l'Homme en est l'objet, en plus ou en moins, dans le contexte d'une comparaison universalisée.

Rien n'est plus clair ni plus séduisant. Tout le problème — car il y en a quand même un — provient de ce que cette présentation reste, aux yeux de quelques-uns, trop substantiellement liée à l'aventure structuraliste, à l'idée qu'il y a, par delà l'océan des différences, des « structures » pour constituer une certaine unité de l'Homme au plan mental, et donc des « invariants structurels » transcendants aux cultures. D'une certaine manière, la définition Lévi-Straussienne aboutit à instituer l'anthropologie en science de ces invariants (ou en science des « écarts » sociaux et culturels⁴⁴, aptes à faire ressortir les invariants en creux, ce qui revient au même). Or cela peut faire problème. Par défiance vis à vis du structuralisme, pour certains⁴⁵, mais surtout parce que l'invariance structurelle demeure une *hypothèse* dont le bien-fondé peut, au bon sens du terme, se discuter, et dans laquelle il est possible à beaucoup de ne pas se reconnaître⁴⁶. En fait, l'entreprise Lévi-Straussienne a pour limite (relative, mais

⁴³ . *Anthropologie structurale*, Plon — Agora, rééd. 1974, p. 413.

⁴⁴ . Ce terme est emprunté à Norbert ROULAND, *Que sais-je ?* préc.

⁴⁵ . Il faudra un jour remettre à plat les raisons de l'expulsion — en grande partie indue — de ce bel enfant avec l'excès d'eau de son bain. Il y a là un préalable nécessaire à la reprise, possible et souhaitable, de ce qui reste, dans son inachèvement et malgré ses ratages, l'un des plus grands et des plus fascinants chantiers intellectuels du siècle. Mais l'orage semble ne pas encore être passé (Cf. par ex. autour de *L'histoire du structuralisme* de F. DOSSE (éd. de Minuit, 1991-1992), le dossier « Le structuralisme a-t-il une histoire ? », paru dans le *Débat*, 1993).

⁴⁶ . Même si, comme le montre bien Norbert ROULAND, les lectures paresseuses de Claude LÉVI-STRAUSS sont pour beaucoup, de temps à autre, dans la construction de l'idée caricaturale qui a pu se faire de sa pensée à cet égard (« persistance et invariance : structure, histoire, Droit », *R.R.J.* 1985-3, p. 731). Pour une étude approfondie de l'apport du structuralisme en anthropologie, Cf. Dan SPERBER, *Qu'est-ce que le*

Denys de Béchillon. « La transdisciplinarité : méthode pour une anthropologie fondamentale ». *Transdisciplines, Revue d'Epistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, 1996, pp. 1-37.

réelle) d'avoir un peu érigé un projet philosophique au rang de définition scientifique. Et si l'on peut tenir que cela n'affecte en aucune manière sa cohérence intrinsèque, ni même sa valeur, force est de craindre tout de même que cela restreigne, à tort ou à raison, sa vocation à s'imposer partout. En sorte qu'il n'est pas possible d'y voir *la* définition consensuelle de l'anthropologie. Qui n'existe probablement pas. A ce titre, il est tout à fait raisonnable d'envisager une critique radicale, plus ou moins pertinente, pour chaque acception locale ou sectorielle de l'anthropologie. La confusion du vocabulaire est telle et la subtilité des enjeux tellement grande en cette matière qu'il faut sans doute renoncer à l'espoir d'un concept unique, assez fédérateur et impérial pour régler le vocabulaire institutionnel sur une mire précise.

Mais tant pis. Car d'un autre côté, le brouillard ambiant présente de grands mérites du point de vue épistémologique : celui d'ouvrir une liberté de critique et de construction qui n'existerait pas si la notion était mieux figée, et surtout celui de forcer à s'interroger vraiment, et de la façon la plus neutre possible, sur ce que peut bien être, au fond, l'essence d'une recherche qui se prétend anthropologique.

Soit à aller aux fondements. Il n'est peut-être pas possible de s'accorder sur ce qu'est, institutionnellement, l'anthropologie, mais il est possible de réfléchir au plan théorique le plus libéré de toute contingence, sur ce que devrait être l'anthropologie si l'on s'en tenait à une exigence théorique dé耦plée de toute considération académique. Cela revient à savoir ce qui *fondamentalement* distingue l'anthropologie de la sociologie et de l'ethnologie. Et ramène notre questionnement à une autre question : qu'est ce qu'une anthropologie fondamentale ?

Une anthropologie fondamentale

En dernière analyse, la question est même beaucoup mieux posée sur ce terrain « fondamental » que sur celui des chapelles universitaires. Si l'on ne repère aucun accord préconstitué dans la « communauté » scientifique et que l'on veut s'efforcer à donner de l'anthropologie une définition qui ne serait, ni trop réductrice, ni trop tributaire d'*a priori* académiques ou idéologiques, alors il devient nécessaire de partir en quête de ce vers quoi, dans l'absolu, devrait tendre l'effort théorique sous-jacent à une telle définition.

Cela revient à chercher le plus petit dénominateur commun concevable. Tenter de cerner l'anthropologie, c'est donc s'efforcer à formuler ce que l'on pense être le noyau constitutif de tout discours sur anthropos.

Dit d'une autre manière, c'est parce qu'il n'existe pas de notion partagée de l'anthropologie qu'il est possible et nécessaire d'adopter d'elle la plus large, ou plus exactement la plus essentielle que l'on parvienne à énoncer dans les limites d'une référence à « l'Homme » qui s'impose étymologiquement.

La notion d'anthropologie renvoie alors à l'étude de la « spécificité générique de l'Homme »⁴⁷. Laquelle suppose, pour schématiser, la prise en compte de deux sphères. La première porte à une investigation éco-bio-étho-anatomo-physio-neurologique de l'espèce

structuralisme ? Tome III, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, rééd. Points, 1973.

⁴⁷ .L'expression, particulièrement judicieuse, est de Dan SPERBER, « Contre certains *a priori* anthropologiques », in E. MORIN et M. PIATTELLI-PALMARINI (dir.), *L'unité de l'Homme*, Le Seuil, 1974, p. 491.

humaine et constitue la branche « biologique » de l'anthropologie ; la seconde a trait aux activités mentales dont l'Homme est capable et aux aptitudes sociales particulières qu'autorisent le haut degré d'évolution auquel il est parvenu : essentiellement des activités psychiques de connaissance et d'action sur le Monde, et des activités de relation plus sophistiquées que chez les autres espèces.

L'anthropologie « mentale », pour reprendre un lexique déjà rencontré, devient donc *science générale du psychisme et de la relation*, ces deux termes étant entendus dans leur plus grande extension, et mis en perspective de ce que les aptitudes, précisément psychiques et relationnelles, de l'espèce humaine ont pu produire d'irréductiblement singulier au sein du genre animal : langage, organisation sociale, culture, imaginaire, sentiments, sciences, etc.

A la synthèse, une « anthropologie fondamentale »⁴⁸ parvient donc à dépasser l'opposition de ces deux rubriques en s'appliquant à les penser *ensemble*, dans toute la complexité de leurs inter-relations⁴⁹. Certes, et même à en rester à la branche « molle », mentale et sociale, de l'anthropologie, voilà qui institue quand même cette science en Savoir englobant, inter ou transdisciplinaire, ou en « discipline synthétique adisciplinaire »⁵⁰, comme on voudra⁵¹.

Mais à bien y réfléchir, cela n'a rigoureusement aucune importance parce que son *objet* (l'activité mentale et sociale de l'Homme, comme on vient de le dire), est clairement défini, et répond précisément à cette exigence d'interdisciplinarité. Edgar Morin dit exactement ce qu'il faut dire à cet égard, : « *L'anthropologie est la science du phénomène humain. A la différence des disciplines qui découpent des portions d'entendement dans le phénomène, l'anthropologie considère l'histoire, la sociologie, l'économie, etc. non comme des domaines mais comme des composantes ou dimensions d'un phénomène global. Tout phénomène doit être considéré dans son unité fondamentale (ici l'Homme) et sa diversité non moins fondamentale (les Hommes de différents caractères, différents milieux, différentes sociétés, différentes civilisations, différentes époques, etc.). L'anthropologie, comme la biologie, est une phénoméno-logie : elle doit non seulement reconnaître un univers phénoménal, mais aussi discerner les principes qui le constituent ou le gouvernent, les forces qui le travaillent.* »⁵².

Qu'il y ait des disciplines, des techniques variées, des angles de vue différents, des matériaux de travail diversifiés ne peut être contesté ni remis en cause. Pour autant que cela n'empêche pas de reconnaître « *qu'un espace théorique est commun à tous* », et que dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, « *philosophes politiques, sociologues, historiens, économistes (...), psychanalystes, parlent tous de la même chose* »⁵³.

⁴⁸ . Au sens surtout où elle se veut globale et intégrée.

⁴⁹ . L'on rejoint ici le projet sous-jacent à la publication de *L'unité de l'Homme*, précité. On trouvera également, chez Edgar MORIN une définition aboutie de cette anthropologie fondamentale dans la préface à la deuxième édition de *L'Homme et la mort*, (Points Seuil 1970, p.18 sq.).

⁵⁰ . Pour reprendre (et détourner un peu) une expression d'Alain CAILLÉ, in *La démission des clercs ; la crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, La Découverte, 1993, p. 70.

⁵¹ . A ce titre, l'anthropologie mentale *englobe*, au sens où elle les utilise sans pour autant les fusionner indûment, la psychologie *lato sensu*, la sociologie, l'ethnologie, la linguistique, l'histoire des mentalités, l'épistémologie, la science économique et politique, l'histoire des religions, l'étude comparée des mythes, l'histoire des sciences et des techniques, et dans une certaine mesure aussi, l'histoire des arts et de la pensée, voire la littérature, etc.

⁵² . *L'Homme et la mort, op. cit.*, p. 18.

⁵³ . Comme l'exprime A CAILLÉ, *op. cit.* p. 71.

En fait, rien n'autorise à contester la légitimité d'une interrogation globale sur cette « chose », mentale et sociale⁵⁴, à la jonction de la sociologie, de l'ethnologie, de la psychologie, des sciences cognitives, etc.⁵⁵. C'est au prix d'une mutilation funeste de la pensée que s'est instituée, dans le champ intellectuel, cette espèce de renoncement à penser une « science de l'Homme en général ». D'autant que, bien comprise, celle-ci ne tend évidemment à aucune forme d'hégémonie, et ne cherche pas non plus à promouvoir quelque idée *a priori* de la Nature humaine — ni de quoi que ce soit d'autre, d'ailleurs —, mais assume la posture synthétique que commande un fait d'évidence : l'unité spécifique de l'Homme existe, au moins à l'état de donné biologique, social et langagier, *et s'impose donc comme un problème en soi*.

Par conséquent, l'existence d'un « lieu » scientifique pour s'efforcer à penser *aussi* l'entière d'une telle question (et pas simplement des morceaux de son tissu) relève de la pure et simple nécessité. Et il n'est pas de meilleure désignation possible pour ce lieu, que celle d'anthropologie⁵⁶. Le fait que l'on doive souvent tronçonner en deux branches l'ordre prioritaire des angles (physiques ou mentaux) à privilégier au sein de ce qui peut ou doit être, au bout du compte, une véritable anthropologie fondamentale, ne change pas grand chose à l'affaire, pour peu que cette division soit bien perçue pour ce qu'elle est : une commodité, et qu'elle demeure surtout sujette à questionnement et à remise en question. De même est-il tout aussi indifférent que cette anthropologie soit, à certains moments, une sociologie⁵⁷, et qu'elle soit à certains autres une psychologie, voire une histoire. *Sur le fond des choses, cela n'a rigoureusement aucune importance*. Elle est forcément tout cela, par fraction de temps à autre, et ensemble pour finir. Voilà donc en quoi et pourquoi il est possible d'entendre l'anthropologie fondamentale ainsi qu'il a été dit plus haut, et de se trouver en très bonne compagnie à considérer cette notion dans un sens aussi large.⁵⁸

Je me représente donc la fine pointe du travail anthropologique comme la tentative, appliquée à l'étude de tel ou tel phénomène né des oeuvres de l'esprit, de retracer une organisation plausible dans le fouillis de ses éléments constitutifs avec l'espoir d'y élucider une part du fonctionnement humain. Identifier et comprendre les interactions, les ordres de causalité ou d'emboîtement des facteurs impliqués dans cette genèse sans trop réduire, si possible, de la complexité de leur chimie ; retracer finalement le fonctionnement de la machine cognitive, psychique, langagière, historique et sociale à l'oeuvre dans la production

⁵⁴ . Puisque les aptitudes sociales particulières de l'Homme dérivent nécessairement de ses aptitudes endopsychiques, par définition même, ces deux pôles ne peuvent pas être scindés autrement que sur un mode utilitaire. Autrement dit, il ne peut exister de sociologie coupée du savoir psychologique, même s'il s'agit d'étudier des phénomènes proprement sociaux, *i/e produits* par le fonctionnement de la collectivité elle-même, et le cas échéant inapparents au plan individuel. Sur le concept *d'émergence* qu'évoque ce paradoxe, Cf. *infra*, note 70.

⁵⁵ . Je ne distinguerai plus vraiment ces disciplines dans les lignes qui suivent.

⁵⁶ . D'autant que le terme *d'ethnologie* convient parfaitement pour désigner l'étude explicative du fonctionnement humain dans les systèmes de civilisation différents du nôtre.

⁵⁷ . Soit qu'elle s'intéresse à la production des liens sociaux, soit qu'elle étudie la part de production proprement sociale de tel ou tel phénomène psychique, fut-il individuel.

⁵⁸ . Ou très large, pour le moins. On pourrait citer, par exemple, les noms de Louis GERNET (Cf. not. *Anthropologie de la Grèce antique*, rééd. Flammarion 1982), de Gilbert DURAND (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod 1992 (11e éd.)), de Cornelius CASTORIADIS (*Les carrefours du Labyrinthe*, Le Seuil — Esprit, 1978), de Bruno LATOUR (par ex. *Nous n'avons jamais été modernes ; essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, 1991) probablement de Gregory BATESON (*Vers une écologie de l'esprit*, Le Seuil 1977), d'Edgar MORIN, etc.

de l'objet d'origine humaine que l'on s'est donné en étude, je ne vois pas, finalement, qu'il y ait beaucoup d'objets plus centraux dans les sciences dites « humaines ».

Le reste, *tout* le reste, est une question de méthode. Il s'agit d'accéder au psychisme humain pour s'efforcer à comprendre comment il marche, et cela ne se fait pas tout seul. Nous n'avons, pour ce faire, à notre disposition que les produits bruts dont l'esprit accouche en collectivité⁵⁹, et il faut au minimum se donner une règle de conduite pour prétendre pouvoir *déduire* de leur analyse, quelque hypothèse que ce soit sur le fonctionnement de la machine.

Une posture nécessaire est certainement de considérer que chacun des phénomènes (sociaux, culturels, artistiques, etc.) offerts à notre regard anthropologique résulte de la mise en branle d'un système hypercomplexe de déterminations et de surdéterminations, elles-mêmes rationnelles *et* irrationnelles, pensées *et* impensées. Il faut postuler qu'il y a autant de déraison — ascientifique — à prétendre expliquer *pleinement* le social par le social qu'il y en aurait à prétendre expliquer complètement le religieux sans le mythique et le culturel, le culturel sans le scientifique, la science sans le social, la technique sans l'épistémologique, l'épistémologique sans le psychique, *e tutti quanti*. Fondés en croyance plus qu'en raison, les réductionnismes scientifiques — quelles que soient leurs disciplines d'élection — se révèlent pernicieux dans la mesure de leur auto-aveuglement à se donner comme *totaux*.

A cet égard, nous ne pouvons pas faire l'économie de la perplexité : on relève dans la genèse de *toutes* les productions mentales, surtout si elles sont collectives et dans un ordre de proportion variable, du politique, de l'économique, de l'imaginaire, du fantasmatique, du logique, du religieux, du linguistique, du paradigmatique, de l'historique, du socioculturel, du moral, du sexuel, du cognitif, de l'épistémique, du mythique, etc. Au surplus, ces données ne sont pas « brutes » et subissent, elles aussi, d'être codéterminées par le jeu, causé et causant, de l'ensemble des autres.

La difficulté réside donc dans l'exigence (un peu affolante) de penser cela ensemble, sans pour autant tomber dans le holisme magique, stérile et pernicieux que l'on voit sévir ces temps-ci du côté du *New Age* ou de quelques résurgences, parfois plus érudites, d'un discours du *sens caché*, de type alchimique ou ésotérique. Pour ce faire, nous n'avons rien d'autre que le goût du « soupçon » et un bon conseil de Léonard de Vinci : cultiver l'*ostinato rigore*, ne rien accepter qui ne relève d'une tension explicative, s'efforcer toujours à la démonstration. Ainsi se dessine une bonne part de notre projet méthodologique ; transdisciplinaire certes, et par définition ; mais combien prudent.

59 . On l'a dit plus haut, il s'agit des normes, des mythes, des rites, des croyances, des sciences, etc.