

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/10/2007

Guillaume Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*  
(Vrin, « Problèmes et controverses », 2005)

### Présentation par Philippe Sabot

Quel rapport la philosophie entretient-elle avec les sciences humaines ? Si la réponse à une telle question ne va pas de soi, c'est sans doute d'abord parce qu'il est bien difficile de cerner ce que recouvre ce signifiant à la fois unitaire et pluriel (« les sciences humaines »), ensuite parce que cette pluralité elle-même renvoie à un champ de savoirs positifs entrelacés dont les objets et les méthodes notamment peinent à être clairement identifiés. Du coup, il est tentant pour la philosophie de s'adresser de l'extérieur aux sciences humaines soit pour y trouver de manière incidente un relais particulier de ses préoccupations spéculatives, soit pour énoncer les critères de validation épistémologique de tels savoirs, soit encore pour fixer les conditions réflexives de leur unification générique. De cette façon, s'élabore alors la proposition d'une « philosophie des sciences humaines » qui ne serait rien d'autre que l'interprétation conceptuelle de ces sciences humaines et de leur histoire ainsi reconstruites et justifiées au sein d'un champ global du savoir sur lequel la philosophie peut asseoir sa domination sans partage. C'est d'une certaine façon à cette vocation hégémonique de la philosophie, réengendrant selon ses propres besoins et ses propres critères « le » discours (et la fiction) des sciences humaines, que réplique l'ouvrage de Guillaume Le Blanc, *L'Esprit des sciences humaines* (Vrin, « Problèmes et controverses », 2005). Il y va en effet dans cet ouvrage d'un programme de travail qui relève d'un tout autre nouage entre les sciences humaines et la philosophie. Ce nouage repose principalement sur une double hypothèse : 1) l'histoire des sciences humaines emporte avec elle une certaine remise en question de la philosophie - qui prend la forme d'une destitution de la métaphysique ; 2) cette remise en question, à l'œuvre dans les savoirs des sciences humaines, relève en elle-même d'une opération critique qui est susceptible d'interroger en retour la philosophie sur ses propres opérations :

« Faire une philosophie des sciences humaines, ce n'est pas dire, de l'extérieur, ce qu'il en est des savoirs traversés, où ils vont, quelle est leur vérité, quelles sont les idées qu'ils développent. Il ne s'agit en aucun cas de faire la leçon aux sciences humaines mais plutôt de comprendre comment elles produisent à leur manière de la philosophie et comment cette philosophie des sciences humaines, nullement réductible à la philosophie des philosophes, pose au contraire toute une série de problèmes philosophiques à la philosophie produite par les philosophes (*L'Esprit des sciences humaines* « [ESH], p.262).

On se demandera alors comment accéder à cette « philosophie des sciences humaines » qui forme comme l'« impensé » (p.262) de la philosophie des philosophes, et qui n'est pas donc cette philosophie que les philosophes leur prêteraient, mais bien une pratique de pensée inhérente à leur propre déploiement. Pour G. Le Blanc, « prendre philosophiquement les sciences humaines au sérieux » (p.259) requiert une investigation poussée concernant ce qu'il appelle justement l'« esprit des sciences humaines ». De quoi s'agit-il ? Cette expression recèle manifestement ici une double signification qu'il convient de détailler pour clarifier et l'orientation méthodologique et l'enjeu proprement théorique de l'ouvrage éponyme.

En un premier sens, l'expression « esprit des sciences humaines » renvoie à un type de démarche analogue à celui initié par Weber dans son ouvrage sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* :

« Parler d'esprit des sciences humaines, c'est supposer, à l'instar de Weber, qu'il existe des procédures de justification internes aux sciences humaines, sans lesquelles elles ne manqueraient pas d'apparaître comme des savoirs absurdes, repliés sur une performativité que rien ne garantit » (p.9).

Il importe toutefois de préciser les limites de cette analogie. Car, plutôt que de rapporter exclusivement ces justifications à un *ethos*, comme le fait Weber, G. Le Blanc propose de les rapporter à la norme discursive et au système de représentation qui assure l'unité des sciences humaines, tout particulièrement au moment de leur émergence. Une enquête sur l'« esprit des sciences humaines » s'attachera donc à dégager ces « formes de justification qui rendent raison de la naissance des sciences humaines » (p.10). C'est à ce niveau que se pose à nouveau le problème d'une « philosophie des sciences humaines ». Car la philosophie est prompte à fournir aux sciences humaines le récit - ou l'interprétation - de leur histoire où elles peuvent découvrir après coup leur propre légitimité théorique - celle du « genre de discours » qu'elles constituent : celle donc de l'« esprit » qui les anime et unifie leurs discours. Dans cette perspective, G. Le Blanc accorde une importance toute particulière à l'entreprise, menée par Foucault dans *Les mots et les choses*, d'une « archéologie des sciences humaines ». Cette histoire des sciences humaines s'ordonne tout entière à la polarité de l'homme et du langage. Autrement dit, c'est l'invention de l'homme, solidaire de la configuration anthropologique du savoir moderne, qui constitue l'esprit des sciences humaines et forme la justification de leurs discours, telle qu'elle peut seulement s'établir au niveau métathéorique de l'*épistémè*. Or, tout en analysant cette disposition anthropologique qui rend possible le déploiement historique des sciences humaines, l'archéologie foucauldienne affirme aussi la fin de l'homme dans le retour du langage, avéré dans la jonction entre la montée en puissance de contre-savoirs structuraux (aimantés par la linguistique) et une certaine expérience littéraire et philosophique du langage (Nietzsche et Mallarmé). Le « pli anthropologique » des sciences humaines est d'une certaine façon pris dans le « pli langagier » de l'archéologie.

Par conséquent, l'intérêt de l'analyse proposée par Foucault tient bien à la volonté de penser l'événement de la naissance des sciences humaines et de rapporter cet événement à un certain pli anthropologique du savoir qui conditionne donc le rapport des sciences de l'homme au développement de la biologie, de l'économie et de la philologie sous l'horizon d'une analytique de la finitude. Mais en même temps, la « philosophie de l'archéologie » (p.83) pose problème. Car cette manière de reconstruire l'histoire des sciences humaines à partir de l'hypothèse de leur déclin et de la prochaine disparition de ce socle anthropologique qui les avait rendues possibles, conduit en réalité à occulter une autre dimension de l'« esprit des sciences humaines » qu'il s'agit alors de mettre au premier plan de l'analyse, en s'écartant donc de Foucault, et en proposant une autre histoire (non archéologique) des sciences humaines.

Cette perspective décalée répond alors à un enjeu crucial qui fonde l'ensemble de la démarche de Guillaume Le Blanc - et oblige en outre à approfondir la première détermination (d'inspiration weberienne) de l'« esprit des sciences humaines » :

« Est-il possible de maintenir le regard anthropologique de Foucault sur les sciences humaines mais d'en changer l'esprit ? [...] Changer l'esprit des sciences humaines, tout en maintenant le regard anthropologique, pourrait alors consister à en appeler, plutôt qu'à un concept d'« Homme » déployé dans sa silencieuse profondeur, à la question mentale oubliée par Foucault, que la figure de l'homme présuppose pourtant, si du moins nous acceptons de lire le surgissement de la forme anthropologique d'une autre manière que Foucault. [...] il devient alors sans doute possible, dans une tension permanente avec les textes de Foucault, d'affirmer que l'esprit des sciences humaines joue à deux niveaux, comme cette forme générale sans laquelle il n'y a pas de sciences humaines, mais aussi comme cette

interrogation sur la *psyché* qui rend possible, dans la configuration anthropologique, le développement des sciences humaines » (p.14)

L'« esprit des sciences humaines » renvoie donc à *la fois* à cette disposition anthropologique qui sous-tend leur déploiement historique et à cette question mentale qui permet d'en réfléchir autrement l'unité ou du moins d'en reconstituer le profil général et le champ d'élaboration. Reste alors à comprendre pourquoi l'archéologie foucauldienne oublie l'« esprit » des sciences humaines (au sens 2 de la question mentale dans l'histoire des sciences humaines) au moment même où elle prétend rendre compte d'un « esprit des sciences humaines » (au sens 1 de cette configuration moderne du savoir où prennent place et sens leurs discours) ; et à quoi tient l'importance, pour la constitution et l'élaboration des sciences humaines, de la question mentale. Le premier point est développé dans la première partie du livre, consacrée à « La configuration moderne des sciences humaines » ; le second fait l'objet des deux parties suivantes (« Le pli anthropologique » et « La fabrication de la norme mentale ») où se trouve donc proposée cette autre histoire des sciences humaines qui correspond, on le verra, à une histoire du positivisme s'articulant autour de l'invention de l'homme normal et même, plus précisément, de l'invention de la norme mentale : le champ des sciences humaines peut ainsi être reconstitué à partir de la polarité de la sociologie et de la psychologie (p.25).

1. – Pour caractériser l'opération philosophique de l'archéologie des sciences humaines, G. Le Blanc en propose une double mise en perspective. Une mise en perspective externe d'abord, qui conduit à l'examen de « ce que la phénoménologie fait aux sciences humaines », à savoir engager un profond renouvellement de leur compréhension, en réaction à toute forme d'objectivation de l'existence : avec Merleau-Ponty notamment, la phénoménologie promeut une définition originale de la vie psychique qui « ne désigne pas un homme intérieur séparé du monde mais une connaissance de soi de l'homme dans le monde » (p.39). Or, celle-ci passe par une appréhension de sa présence au monde à partir du « corps propre ». De manière faussement paradoxale donc, la phénoménologie se veut attentive à l'« esprit » des sciences humaines, et elle situe cet « esprit » dans ce pouvoir radical du corps qui assure l'articulation entre le monde de la vie et les formes de la culture. Ce détour par la reformulation phénoménologique de l'expérience psychique détermine alors l'une des formes majeures de la configuration philosophique des sciences humaines, l'autre forme étant celle qu'élabore, sur de tout autres bases, l'archéologie foucauldienne lorsqu'elle propose de définir les conditions philosophiques et historiques d'une « déprise des sciences humaines » (p.55). Et cette déprise passe par une déprise de la configuration anthropologique du savoir moderne dont la phénoménologie justement apparaît étroitement solidaire :

« La phénoménologie ne sort nullement du discours anthropologique. Elle en est même l'aboutissement ultime puisqu'elle tente de rabattre les contenus empiriques sur une forme transcendante capable de se préserver comme forme originaire au moment même où elle se déploie dans les empiricités. Le vécu, selon Foucault, fonctionne exactement de cette façon. [...] L'analyse du vécu réalise la constitution de l'homme comme doublet empirico-transcendantal. Elle cherche à se dégager des descriptions empiriques pour sauver le transcendantal, sans abandonner pour autant les expériences perceptives du corps ni les expériences culturelles. [...] Cette restauration du transcendantal, cherchée dans le vécu, loin de défaire le doublet empirico-transcendantal, le scelle définitivement. [...] De ce point de vue, si le kantisme a constitué philosophiquement la configuration anthropologique en son point de départ, la phénoménologie incarne philosophiquement la configuration anthropologique en son point d'arrivée » (p.62-63).

Or, une telle démarche d'analyse du vécu renvoie précisément, comme on l'a indiqué plus haut, à une anthropologie du corps propre qui tend à « préserver un sens originaire de la *psyché* » (p.64) (en particulier contre sa naturalisation freudienne). Par conséquent, c'est bien la reformulation phénoménologique de l'expérience psychique, à l'articulation de l'analytique

de la finitude et du déploiement des sciences humaines, qui constitue la radicalisation de l'anthropologisme et qui concentre les attaques de Foucault dans sa reconstitution de l'épistémè moderne. Là où se profile, avec Merleau-Ponty en particulier, une reprise radicale des sciences humaines en fonction de la vie psychique, Foucault prône une déprise des sciences humaines à partir d'une expérience radicale de l'être du langage. L'archéologie prend ainsi position contre ce « tournant psychologique de l'anthropologie » (p.64) au profit du débordement langagier des sciences humaines.

Mais ce n'est pas tout. En effet, une mise en perspective interne du dernier chapitre des *Mots et les choses*, fait apparaître que l'occultation de l'« esprit », opérée une première fois à travers l'analytique de la finitude (et la situation qu'y occupe la phénoménologie), est à nouveau reconduite dans l'analyse des sciences humaines, notamment lorsque Foucault s'attache à en reconstituer l'histoire à partir des différents « modèles constitutifs » qui président à leur développement. Pour G. Le Blanc, le traitement de la psychanalyse dans cette perspective constitue un symptôme particulièrement frappant de l'élimination de l'« esprit » (et de son rapport à la normalité) au profit du langage. En effet, l'un des événements marquants du développement interne des sciences humaines repose sur l'apparition d'une interrogation sur l'inconscient qui, au lieu de l'analyser à partir du partage entre le normal et le pathologique (qui prévalait dans la psychologie et la sociologie), s'attache à en produire l'analyse philologique en l'interprétant comme un système signifiant. Dans la perspective de Foucault, cette mutation ultime dans l'histoire des sciences humaines ne conduit nullement à une « théorie de la vie psychique » (82) et de ses conflits, mais plutôt à une analyse langagière du système conscient-inconscient qui porte à sa propre limite la configuration anthropologique du savoir moderne fondée sur l'analytique de la finitude :

« Le discours sur l'inconscient n'est pas un discours qui fait accéder à l'inconscient comme à la réalité psychique enfin dévoilée mais un *discours de l'inconscient* au sens où ce qui s'énonce, dans la psychanalyse et dans l'ethnologie, c'est quelque chose comme une «théorie pure du langage», un *inconscient du discours* qui n'est assignable à personne et réside tout entier dans un système de la signification qui repose sur des structures formelles » (p.83, je souligne)

Le coup de force de Foucault tient donc à cette manière de situer la psychanalyse (et l'ethnologie) dans une histoire des sciences humaines qui correspond pour l'essentiel au débordement de la norme et de la règle par le système, soit au passage du modèle biologique (qui forme le socle de la psychologie) au modèle économique (au principe de la sociologie) et de celui-ci au modèle linguistique auquel s'ordonne la démarche psychanalytique, au plus loin désormais de toute analyse de la vie psychique - et au plus près du dépli langagier du pli anthropologique. Or, pour G. Le Blanc, la cohérence indiscutable de cette reconstruction archéologique se fonde justement sur ce contournement de l'« esprit des sciences humaines », tel que notamment la phénoménologie tendait à le mettre au jour sur son versant subjectif et tel qu'il préside sans doute pour une large part à l'émergence historique de ces sciences humaines. D'où la possibilité (et la nécessité) de porter le soupçon sur ce qui apparaît alors comme une *dénégation* inhérente à l'archéologie des sciences humaines et à son orientation critique :

« Si le langage est la promesse de la dispersion anthropologique, l'archéologie représente l'effort philosophique pour faire advenir cette promesse et sortir ainsi du pli anthropologique des sciences humaines. Il était sans doute essentiel que cette déprise s'accomplisse grâce au déclin de la distinction du normal et du pathologique. Car il n'est pas certain, si l'on maintient cette distinction jusque dans le développement extrême des sciences humaines, que ne revienne avec elle ce que faute de mieux on pourrait appeler le refoulé anthropologique et dont la question mentale représente peut-être le chiffre secret, la forme énigmatique qui innerve la naissance des sciences humaines et ne cesse depuis, sous des modalités différentes, d'être rejouée par elles » (p.84)

L'enquête peut donc recommencer, à distance de cet « esprit des sciences humaines » (au sens 1) dont Foucault propose l'interprétation seulement pour en justifier l'extinction (en maintenant donc une position d'extériorité par rapport à l'histoire des sciences humaines qu'il retrace), et au plus près de l'« esprit » des sciences humaines (au sens 2), soit de cette dimension de la vie psychique, de cette question mentale, qui préside de manière interne à leur développement, en particulier à partir de l'opposition de la psychologie et de la sociologie (sous-estimée par Foucault). Il s'agit donc de montrer pourquoi « ce sont la psychologie et la sociologie qui, dans leur division même, construisent de la façon la plus singulière le champ des sciences humaines » (p.25).

2.– Cette ligne problématique conduit alors G. Le Blanc à envisager l'histoire des sciences humaines en dehors du paradigme foucauldien du langage, à partir du paradigme de l'homme normal, tel qu'il fonctionne à plein dans le positivisme comtien – en réponse au problème de la modification, de la modifiabilité de l'homme. On assiste ainsi dans un premier temps à une patiente reconstruction de ce problème, de Cabanis à Comte, en passant par Bonald. L'enjeu est ici de déterminer le point d'émergence d'une anthropologie sociologique qui, loin d'exclure toute référence au mental dans l'analyse de l'homme extérieur, procède plutôt à sa socialisation par le biais de l'élaboration d'une norme mentale impersonnelle qui ne renvoie plus à aucune intériorité mais coïncide plutôt avec la constitution de l'être social de l'Humanité.

Le point de départ de cette nouvelle histoire des sciences humaines, comme histoire de la polarisation des sciences humaines entre psychologie et sociologie, se trouve dans une anthropologie de l'homme modifiable, telle qu'elle se trouve élaborée à partir de la distinction entre l'*homme intérieur* et l'*homme extérieur* établie par Maine de Biran à partir de sa lecture de Bonald, et reprise par Comte. Le problème des influences de la sensibilité, posé une première fois par Cabanis, est immédiatement circonscrit au problème individuel des rapports entre le physique et le moral et de leur régulation par l'habitude.

« [Or] Le problème des influences n'est pas [...] un problème seulement individuel qui proviendrait des formes silencieuses de la vie enfouies dans le jeu caché des organes et des tissus. Il est également un problème social qui se pose d'autant plus que sa localisation semble moins évidente » (p.101)

Moins évidente puisque justement disséminée dans l'espace social ainsi défini comme un vaste champ d'influences. Cette extension de la question des influences du niveau individuel au niveau social engage plusieurs transformations décisives dans le champ de l'anthropologie. La plus directe concerne le glissement des rapports du physique et du moral aux rapports de l'homme intérieur et de l'homme extérieur : si la vie humaine est intégralement soumise à différents régimes d'influences, il devient impossible d'en rendre raison à partir du seul individu et de son complexe psychophysique ; l'homme modifiable ou influençable est l'homme social, celui qui se définit avant tout par les relations qu'il entretient avec son environnement extérieur. La sociologie de l'homme extérieur se constitue ainsi contre la psychologie de l'homme intérieur ; et le problème sociologique devient celui de l'émergence du social sous l'horizon de la modifiabilité humaine. Mais cette étude de l'homme social répond alors aussi à une autre exigence : il s'agit de rendre compte des règles qui président à cet ensemble de modifications qui affectent l'homme externe. C'est ainsi que la sociologie devient une science de l'homme normal :

« Il faut s'efforcer, face aux différents régimes d'influence que ne cesse de connaître la vie humaine, en rapport également à sa modifiabilité intrinsèque, de construire les règles de la modification et ainsi de ramener les variations, les influences à un type ou un ensemble de types que Comte définit comme des normes. L'enjeu n'est pas d'annuler la modification, mais d'en comprendre la signification, d'en penser la règle même. L'invention de la normalité répond à la nécessité de donner sens aux modifications » (p.112)

C'est sur ce point que Comte se sépare de Bonald. Car ce dernier tend à annuler le principe de la modifiabilité en rapportant la société à une pensée des mœurs qui constitue un ordre

mental antérieur à son déploiement et neutralisant par avance toute perturbation du corps social. La réponse à la modification humaine est donc donnée dans un principe constituant du social qui, en-deçà des individus, forme l'esprit de la nation, en tant qu'il est extériorisé dans les mœurs : « Les mœurs préservent et présupposent une vie psychique de la nation » (p.107). En un sens, Bonald radicalise l'analyse de l'homme extérieur en renvoyant précisément de l'homme à un ordre social (transcendant) qui échappe à toute constitution individuelle et qui, définissant au contraire la loi d'engendrement du social (du « nous »), fixe par là même les conditions de sa perpétuation ou de sa stabilité : la modification, l'irrégularité se trouvent ainsi rapportées à cette loi du social qui en annule par avance la valeur objective et en relativise la puissance de transformation.

D'une certaine façon, la pensée sociologique de la normalité, telle qu'elle s'élabore à partir de Comte, se situe en rupture avec cette pensée de l'ordre social comme ordre naturel, qui tient son autorité du décret divin qui l'institue. Selon G. Le Blanc, il y va alors d'un véritable changement de paradigme :

« La saisie des régularités sociales implique un décentrement de l'analyse de la vie sociale de l'autorité vers la solidarité qui relie dans une même totalité les différentes vies individuelles. Ce décentrement est lui-même lié à une analyse des influences qui parcourent la série sociale et du jeu des modifications qui en résulte dont la provenance est moins à chercher dans la nature que dans la vie. Ce qui caractérise la vie, c'est non seulement la variabilité de ses formes issue des différentes influences que les milieux de vie font subir à chaque forme de vie mais c'est aussi la possibilité pour une forme de vie d'être affectée par des modifications dont certaines peuvent se retourner contre elle. Toute vie est irritable, susceptible de modifications par excès ou par défaut, répondant à certaines excitations qui peuvent éventuellement, donner naissance à des irritations, c'est-à-dire à des modifications pathologiques par rapport à l'ordre normal de la vie » (p.115).

Passer de la nécessité naturelle (de droit divin) à la contingence de la vie, c'est donc assurer le primat de la modification sur la conservation. Mais ce primat conduit aussitôt à une nouvelle articulation du normal et du pathologique au sein même de la vie sociale. Car la modificabilité de l'ordre humain appelle comme réponse une pensée de l'homme normal et de la régularité qui en assure l'intelligibilité et en garantit la maîtrise pratique :

« C'est la modificabilité qui assure à l'ordre sa valeur de norme en tant que la variation, loin d'être une exception, se donne comme l'écart interne à la constance. La théorie des normes est, de ce point de vue, une théorie de la modificabilité » (p.128).

Pour élaborer une telle articulation du variable au constant (qui en un sens enveloppe désormais le social dans le vital), Comte reprend à son compte le principe de Broussais, établissant l'identité des phénomènes normaux et pathologiques aux variations quantitatives près, mais il l'étend justement aux phénomènes sociaux : cette extension signifie que la modificabilité sociale inhérente à l'ordre humain relève bien d'un type normal dont elle représente la variation par excès ou par défaut. Mieux même : c'est à partir de la modificabilité des phénomènes qu'il est désormais possible d'établir leur régularité et donc aussi de penser les conditions de la correction des « variations éprouvées individuellement ou collectivement comme problématiques » (p.136). Par conséquent, la théorie de l'homme normal enveloppe avec Comte une médecine du corps social : la physique sociale et la politique positive sont ainsi solidaires du point de vue de l'objectif d'une régularisation du corps social :

« Le régime des influences est régime vital mais aussi social qui expose l'homme à toute une série de modifications dont rien ne permet de dire à l'avance si elles sont acceptables ou non. La nécessité de construire un type normal doit également répondre à cette épreuve de la modification sociale » (p.104)

Mais quel est ce « type normal » qui est susceptible d'assurer la régularité dans la modification ? Et comment l'homme s'y rapporte-t-il pour régulariser sa propre existence ? Ces questions conduisent à mettre en lumière la relation originale que le positivisme établit

entre le normal et le mental. Car loin que la critique comtienne de la psychologie comme introspection de l'homme intérieur ait barré tout accès au registre du mental, la sociologie de l'homme normal, comme pensée de l'homme modifiable à régulariser, défend l'idée de l'incorporation d'une norme mentale apte à produire un « *ethos* de la normalité » (p.164). Cet *ethos* se déploie d'abord sur le plan moral de la solidarité (solidarité des vivants entre eux au sein de la division sociale du travail) pour s'accomplir sous la forme d'une véritable « religion de la vie mentale collective » (p.161) (solidarité des vivants avec les morts) qui culmine elle-même dans la prière à l'Humanité :

« Le positivisme devient une philosophie de la prière qui, seule, révèle totalement l'ascendant de l'esprit d'ensemble sur l'esprit de détail, des morts sur les vivants et permet de coïncider avec la norme de l'Humanité comme valeur mentale souveraine » (p.161).

Le Grand-Être, l'Humanité, s'impose donc comme le type normal, comme la norme mentale de l'homme modifiable, à partir de laquelle la régularisation, et d'une certaine façon la régénération, de l'ordre social (profondément troublé par l'événement de la révolution), peut être envisagée et menée concrètement. L'Humanité devient alors le sujet idéal, collectif, des variations de l'homme social, de même qu'elle s'impose comme la norme-étalon de l'ensemble des normes sociales.

3.- Cette reconstruction de la pensée de Comte à partir de l'extension du principe de Broussais et de l'invention de l'homme normal, a alors une double portée. Elle permet d'abord d'indiquer le « nouvel ordre mental » (chapitre 1 de la 3<sup>e</sup> partie) institué par cette anthropologie de l'homme extérieur et qui s'élabore à la jointure du vital et du social. Mais elle permet aussi, et par contraste, de ressaisir le mouvement d'instauration d'une psychologie qui se développe, à *partir du* positivisme (avec Mill et Taine notamment), comme une science de la personnalité normale. De sorte qu'il y a une double invention de l'homme normal qui polarise le champ des sciences humaines à partir de la question du mental, d'abord envisagée à partir de l'homme extérieur puis réintroduite dans une anthropologie de l'homme intérieur. L'« esprit » des sciences humaines peut apparaître ainsi dans sa tension constitutive. Pour bien appréhender cette tension interne aux sciences humaines, il faut revenir d'abord, en suivant G. Le Blanc, à l'« esprit » de la sociologie comtienne, qui correspond à la « vie mentale de l'homme extérieur » (p.182), telle que l'élabore une sociologie de l'homme normal. Cette sociologie prend appui essentiellement sur l'antagonisme de la personnalité et de la sociabilité et sur le primat affirmé de la seconde sur la première :

« La personnalité, cultivée spontanément dans l'enfance théologique de l'humanité, est cette forme psychique qui croit à sa seule puissance dans la frénésie de la contemplation et en vient à oublier la vie pratique ordonnée à la vie sociale alors même que le développement de l'activité psychique devrait pourtant y conduire. [...] Il faut donc entretenir la culture de la sociabilité au détriment de la personnalité, la subordination du dedans au dehors car, seule cette subordination permet une régularisation de l'ordre intérieur et de sa forme contemplative » (p.188).

La personnalité et la sociabilité mobilisent donc deux régimes, incompatibles parce qu'inverses, de l'activité mentale : le premier, confiné dans les limites d'une intériorité, renvoie à la toute-puissance de l'esprit qui est aussi bien son impuissance propre lorsqu'elle dérive vers une pathologie de l'imagination (les fictions théologiques en sont l'indice) ; le second, résolument tourné vers les autres, consiste à mettre l'esprit sous la dépendance du dehors, qu'il soit biologique (c'est le dedans du dehors) ou sociologique (c'est le dehors du dedans). Ce point appelle deux remarques.

D'abord, il est clair qu'entre ces deux pôles de la personnalité et de la sociabilité, le principe de Broussais joue à plein : la sociabilité enveloppe comme sa propre variation pathologique la personnalité. C'est de cet écart par rapport à la norme de la vie psychique que Comte fait lui-même l'expérience avec sa maladie mentale :

« L'histoire de la maladie mentale peut être lue comme une histoire de l'excès de la personnalité sur la sociabilité qui confirme non seulement l'unité normale de l'existence au profit de la sociabilité mais encore la loi de développement normal de la société » (p.196).

La sociologie se présente alors comme la théorie de l'ordre mental normal, et de ses variations pathologiques. Le tort de la psychologie, comme théorie de la personnalité, réside dans sa prétention à isoler la forme mentale par rapport au jeu des modifications internes (physiologiques) ou externes (sociales) qui sont susceptibles de l'affecter, et finalement donc à produire seulement la théorie d'un état pathologique de l'esprit humain.

Par ailleurs, on voit par là que le positivisme, comme anthropologie de l'homme extérieur ou de l'homme modifiable, ne rejette pas du tout l'étude du mental en tant que tel, mais qu'elle la renvoie plutôt à une configuration biologique et sociologique de l'esprit. Or, cette configuration biologique et sociologique de l'esprit se noue de manière décisive chez Comte dans le cadre d'une théorie du cerveau qui assure une jonction inédite entre le mental et le social :

« Pour Comte, la vie mentale est essentiellement collective. Seulement, cet esprit collectif, pour exister socialement, a besoin d'être enraciné dans une biologie du cerveau. C'est ce que fait Comte lorsqu'il divise le cerveau, dans un projet phrénologique, en différentes zones et qu'il localise la sociabilité dans la région affective, la distinguant de la personnalité qui se loge également dans la même région. Ainsi la vie mentale de l'ordre social trouve dans une caractérisation cérébrale, la sociabilité, les moyens biologiques de son développement » (p.224).

Il faut préciser toutefois que l'économie cérébrale de l'affectivité ne permet pas à elle seule de résoudre le conflit de la personnalité et de la sociabilité - au profit de la sociabilité. C'est que la vie biologique, au niveau de l'économie individuelle, tend plutôt à favoriser l'attachement à la personnalité (l'instinct de personnalité est plus fort, plus intense). Il faut donc que « la sociologie inverse les données de la biologie » (p.208), que l'incorporation de la norme mentale de l'Humanité affecte le cerveau (*via* les coutumes ou la mémoire des morts) à son tour pour que l'instinct de sociabilité l'emporte et que les penchants altruistes se libèrent - que le « nous » l'emporte sur le « je ». La théorie cérébrale assure ainsi la reprise de la biologie par la sociologie.

L'intérêt de cette analyse est alors de mettre au premier plan du positivisme comtien une préoccupation pour les phénomènes psychiques, une forme de « psychologie positive » (selon l'expression de Lévy-Bruhl) qui est la psychologie de l'homme extérieur, et qui s'élabore contre toute science de la personnalité ou du « moi » ressaisi indépendamment de l'organisme vital ou social. Or, le dernier acte d'une histoire de l'« esprit » des sciences humaines relève d'un « retour du refoulé psychologique », soit d'une tentative originale pour repersonnaliser le mental sans renoncer pour autant à l'invention de l'homme normal, sans donc envisager la personnalité comme une forme exclusivement pathologique dont il faudrait se déprendre pour instituer le type social normal. D'une certaine façon, et aussi curieux que cela puisse paraître au premier abord, c'est bien le positivisme qui donne sens à cette entreprise d'une psychologie de l'homme normal, de la normalité mentale : celle-ci forme comme l'envers et le complément de la « psychologie » de l'homme extérieur. Comme le souligne alors G. Le Blanc, il est assez paradoxal de constater que « l'invention de la psychologie se joue également sur le terrain de la sociologie » (p.213), c'est-à-dire celui de la « fabrication de la norme mentale ». C'est donc bien à partir de la sociologie et de sa reprise de la question mentale dans le « pli comtien de l'identité du normal et du pathologique aux variations quantitatives près » (p.225), que s'opère la polarisation du champ des sciences humaines, la tension propre à son « esprit ».

Sans entrer dans le détail de cette émergence d'une science de la personnalité normale, qui se trouve analysée dans le dernier chapitre du livre (3<sup>e</sup> partie, Chapitre II : « Les trois psychologies »), on se contentera ici d'en indiquer l'orientation générale. L'enjeu est de



rendre compte, dans l'homme intérieur lui-même, d'un certain jeu du normal et du pathologique. C'est ce que propose Mill avec son « éthologie » (science de la formation du caractère) qui répond, sur le terrain de la vie mentale individuelle, au problème général de la modification et des influences (au point de départ de la sociologie). Il ne s'agit donc pas seulement d'établir quelles sont les lois de l'esprit qui président à la constitution d'un caractère mais bien de régulariser le cours de la vie psychique (de soustraire la personnalité à l'ordre pathologique), et donc d'envisager la construction de nouveaux conditionnements mentaux, de nouvelles tendances normales élaborées si l'on peut dire « au gré des circonstances », et en réaction aux variations qu'elles impliquent. G. Le Blanc peut alors souligner comment le problème commun de l'homme normal (comme réponse à la modifiabilité de la vie humaine) donne lieu chez Comte et chez Mill à des approches différentes :

« Pour Comte, la tendance normale ne varie pas à l'infini et les modifications [...] n'ont de sens qu'en tant qu'elles instituent ou restituent un type normal positif inaltérable. [...] Pour Mill, l'idée d'une clôture de la norme ne se pose pas car elle marquerait un frein aux aspirations légitimes de renouvellement qui sont celles de l'expérience démocratique. Il faut donc envisager une modification permanente des normes en fonction de la variation des circonstances » (p.237).

Au-delà de cette tension - épistémologique et politique - entre une sociologie enracinée dans un certain conservatisme du corps social et une psychologie ouverte sur les idéaux démocratiques liés à l'émergence de l'individualité, il importe donc surtout ici de renvoyer l'« esprit des sciences humaines » - au sens 1 - à l'horizon d'une enquête générale sur le rapport de la norme mentale à ses variations pathologiques. C'est dans cette perspective que peut se construire alors, sur un autre versant de la philosophie de l'homme intérieur, le concept de « vie mentale ».

Avec Taine en effet, la fabrication de la norme mentale est complètement intériorisée, puisqu'elle se déploie à distance des conditionnements biologiques et sociaux qui prévalaient chez Comte notamment dans l'idée d'un ordre mental référé lui-même à un ordre cérébral. Le problème central de la régularité se trouve ainsi à nouveau déplacé, reconduit cette fois au niveau de la sphère autonome du moi, de l'activité psychique individuelle qui repose pour l'essentiel sur l'enchaînement des images. La difficulté consiste alors à assurer le cours « normal » d'une vie mentale dont l'autonomie se paye d'une dimension d'« involontaire psychique » (p.244) (on flirte avec la notion d'inconscient), liée à la capacité propre de surgissement et de rémanence des images :

« [Il y a], en deçà des lois générales de l'association, une spontanéité mentale à partir de laquelle des impressions fugitives peuvent d'elles-mêmes, par leur propre jeu, « surgir de nouveau avec une puissance étrange et une exactitude automatique » [Taine, *De l'intelligence*, Hachette, 1920, 14<sup>e</sup> éd., t. 1, p.133]. La vie mentale est désormais prise dans le jeu des automaticités produites par le pouvoir propre des images. Spontanéité et automaticité risquent d'emporter l'esprit au-delà de son cours normal. La pathologie hante alors le normal comme une ombre au tableau mental » (p.245).

La « solution » de Taine, pour parer à une telle pathologisation généralisée de la vie mentale, consiste alors à rendre compte d'un principe de « contrariété » immanent à la vie psychique qui corrige tendanciellement la prolifération spontanée des images et garantit l'équilibre général du mental. La « vie mentale » est donc une vie traversée par des tensions, mais au final « autorégulée » qui, si elle autorise certains écarts pathologiques, possède en elle-même les ressources pour les maintenir cependant dans les limites du normal, ou du moins pour les rapporter à l'exercice correctif de la norme mentale. La psychologie de Taine (amplifiée par Ribot) marque donc le moment où le principe de Broussais, étendu par Comte à l'ensemble des phénomènes sociaux, se trouve exploité du côté de l'esprit individuel, redéfini comme l'instaurateur de ses propres normes de fonctionnement – « sujet » de ses normes en un sens.

Ce renversement théorique et historique permet alors de mesurer la fécondité du « pas de côté » opéré par G. Le Blanc par rapport à l'archéologie foucauldienne. Plutôt que de maintenir sur les sciences humaines le regard éloigné de l'archéologue qui en reconstruit le profil épistémologique pour mieux en déconstruire l'« esprit » (celui que met au premier plan la phénoménologie), son livre nous invite en effet non seulement à interroger les formes de cette déconstruction (valant comme une occultation), mais encore à redéfinir complètement l'« esprit des sciences humaines » à partir de leur polarité fondamentale (entre homme intérieur et homme extérieur, entre psychologie et sociologie) et à partir de l'unité d'un questionnement sur la fabrique du normal.

©Philippe Sabot