





# L'UNIVERSALISME OU LE PARI DE LA RAISON



Gérard Lenclud

L'universalisme  
ou le pari de la raison

Anthropologie,  
histoire, psychologie

HAUTES ÉTUDES

---

---

GALLIMARD  
SEUIL

« Hautes Études » est une collection  
des Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales,  
qui en assurent le suivi éditorial,  
des Éditions Gallimard et des Éditions du Seuil.

ISBN : 978-2-02-110699-2

© SEUIL/GALLIMARD, JANVIER 2013

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

## *Introduction*

### 1

Les textes rassemblés dans ce volume traitent moins de l'anthropologie, en tant que somme de connaissances accumulées, que de son exercice, c'est-à-dire du mode de connaître qu'elle met en œuvre et du projet de savoir qui l'anime. Le lecteur n'y trouvera donc rien qui ressemble, de près ou de loin, à un état des lieux de la discipline. Pour avoir participé par deux fois à une entreprise de ce genre, j'ai pu mesurer l'obstacle sur lequel elle bute, dressé par l'éclectisme anthropologique. Cet éclectisme se donne à voir dans la diversité des objets de recherche élus en anthropologie. La présentation traditionnelle de ses domaines thématiques et la liste, plus ou moins consacrée, des ordres de phénomènes privilégiés rendent mal compte de cette diversité. Il semble bien qu'aucun épisode de l'aventure humaine, vécu quelque part, n'échappe par principe à l'enquête ethnographique, qu'aucune dimension de la vie sociale et culturelle ne soit soustraite, par décret de méthode, à l'analyse anthropologique. En 1960 déjà, alors que l'anthropologie accorde encore un privilège de fait, et même de droit, à l'étude des sociétés les plus éloignées de celles où elle fut inventée, Claude Lévi-Strauss évoque, dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », cette « série illimitée d'objets qui constitue l'Objet de l'ethnographie » : toute société ou tout groupe auquel n'appartient pas l'anthropologue, toute institution à laquelle il n'adhère pas. Et, en 1973, dans *Anthropologie structurale deux*,

il en tire la conclusion, à savoir que l'anthropologie est davantage un « mode de connaissance original » qu'une « source de connaissances particulières ». Le champ de l'anthropologie n'est pas indéterminable ; il est bel et bien indéterminé.

Il en va de même pour l'histoire où l'on ne fait pas, ou plus, mystère de l'extension virtuellement infinie du champ de l'historiographie mais où, semble-t-il, on n'en tire pas d'inquiétude excessive. L'historien, considéré comme tel par ses pairs, fait de l'histoire sans se préoccuper de savoir si, et pourquoi, ce qu'il fait en est bien. Lorsque l'histoire opère un retour sur elle-même, c'est pour constater, par exemple, qu'on ne l'écrit plus aujourd'hui comme hier ou encore qu'on ne l'écrit pas ici comme ailleurs. Ce n'est qu'en de rares occasions, du moins dans un passé proche, que se sentant mise sur la défensive, dans les années 1960 par exemple, elle éprouve le besoin de redessiner ses frontières intellectuelles. La situation est différente en anthropologie. La raison en est probablement qu'elle est née tard à l'existence académique et qu'elle s'est nourrie longtemps des restes que lui abandonnait de bon cœur l'histoire, laquelle allait bientôt, au demeurant, en récupérer une part. Toujours est-il que l'anthropologie n'a cessé d'afficher une propension à marquer son territoire en se démarquant des sciences voisines. Étrangement, plus d'un siècle et demi après sa fondation disciplinaire, ses incertitudes sur elle-même, aux origines de cette propension, et ses inquiétudes sur son devenir paraissent adhérer à la « personnalité de base » de l'anthropologue.

## 2

C'est pourquoi, dans sa présentation d'elle-même, aujourd'hui encore plus qu'hier, l'anthropologie insiste sur son mode de connaître. On sait que l'enquête de terrain y joue un rôle essentiel, un rôle distinctif. Selon bien des anthropologues, elle suffirait à faire la différence entre leur discipline et les autres sciences de l'homme, l'histoire et la sociologie en premier lieu. Les connaissances acquises en anthropologie porteraient, gravée en elles, l'empreinte de leur acquisition. Le document ethnographique serait, en somme, d'un genre à part. Toutefois, sauf à être considérée comme une fin en soi, l'enquête de terrain revêt le statut d'une méthode, mise au service d'un dessein. Il ne s'agit pas seulement, pour cette discipline, de dire du vrai à propos des hommes étudiés



sur place, ce qui paraît aller de soi, mais aussi d'insérer ce vrai dans la trame d'un programme de vérité plus général. Au reste, l'un ou l'autre de ces programmes préexiste toujours à l'enquête, sous la forme d'un cadre très ample et assez lâche d'idées, de principes et d'évidences axiologiques. L'ethnographe y puise les moyens de construire ses objets de recherche, de conceptualiser situations et événements, de constituer les seuls faits qui vailent, des faits significatifs, et de s'en expliquer. Et chaque ethnographe, à sa façon propre, modeste ou ambitieuse, s'applique à allonger le questionnaire tissé par un programme de vérité, et aussi à le rectifier à la marge. L'enquête de terrain n'est donc qu'une composante du mode de connaître anthropologique ; elle ne saurait le définir à elle seule. L'anthropologie ne se réduit pas à être ce que font d'elle les documentations ethnographiques. Si tel doit être un jour le cas, elle y laissera jusqu'à son nom.

C'est pourquoi, toujours dans sa présentation d'elle-même, mais sans doute moins aujourd'hui qu'hier, l'anthropologie fait également valoir son projet de connaissance, ou horizon de savoir, d'où émanent ses programmes de vérité, successifs ou concurrents. Cet horizon est, suivant les uns, une perspective d'avenir, solidement tracée. Selon d'autres, et pour différentes raisons, cet horizon ne peut être qu'une ligne imaginaire, comme l'est cet endroit où la terre semble rejoindre le ciel. Sans doute est-il utile, disent certains, voire nécessaire, de se fixer cet horizon, mais illusoire de prétendre un jour l'atteindre. À l'activité ethnographique, en effet, consistant à confectionner des descriptions minutieuses de petites communautés humaines, saisies au plus près possible de leur singularité, l'anthropologie associe une vocation à comparer et à généraliser, dont le caractère est dûment théorique. Pour reprendre une ancienne distinction, elle s'est appliquée, sitôt née, à combiner vérités de fait et de raison. Ses vérités de raison ne sont pas seulement celles qui permettent à l'ethnographe d'énoncer des vérités de fait ; elles visent beaucoup plus haut. L'anthropologie entend peu ou prou constituer une connaissance de l'homme en société, embrassant toutes les formes inventoriées de la coexistence sociale.

L'anthropologie des anthropologues est venue, en quelque sorte, prendre le relais, sinon la place, de la vieille anthropologie philosophique. Cette dernière était un discours sur l'homme dans son rapport à lui-même ; l'être humain y était ramené à ce qu'il est, seul face à Dieu d'abord puis, à partir de la Renaissance,

seul face à son destin terrestre. Il était un parmi une multitude d'autres, partageant le même sort, un sort individuel. L'anthropologie telle que la constitueront peu à peu les anthropologues est un discours sur l'homme dans son rapport avec les autres hommes et, au premier chef, avec d'autres hommes ; l'être humain y est rapporté à sa nature sociale. Non plus un parmi d'autres mais un constitué par d'autres. Il est un homme, et celui qu'il est, parce que toujours déjà construit par d'autres hommes, ceux de son passé, dont il reçoit sa culture, comme ceux de son présent. Néanmoins l'anthropologie ne peut tout à fait trancher le lien qui la rattache à l'anthropologie philosophique. La créature née d'autrui n'est pas moins problématique, au bout du compte, que celle qui s'identifie à sa seule âme et s'éprouve comme telle ; aucun homme, en Occident en tout cas, ne parvient à s'arracher à l'illusion selon laquelle il serait lui à lui tout seul. En un certain sens, par conséquent, et comme aimait à le dire Jean Pouillon, l'anthropologie est la continuation de la philosophie par d'autres voies, empiriques certes mais aussi spéculatives.

Son projet de savoir, ou son ambition ultime, a reçu bien des formulations. Elles s'inscrivent dans des programmes de vérité, s'attachant tous à élaborer des principes de conjuration de l'accidentel et du hasard dans la phénoménalité humaine. Ces formulations divergent selon que sont mis en avant la société et ses dispositifs de relations ou la culture et ses agencements de représentations. Il s'agit, dans tous les cas, d'atteindre les faits de fonctionnement général, ainsi que l'a écrit Marcel Mauss, en accédant aux propriétés formelles de toute vie sociale ou en décryptant la logique à l'œuvre dans les opérations de l'esprit conférant du sens à ce qui existe. Plus qu'aucune autre science humaine ou sociale, dès sa naissance sous les emblèmes d'une histoire naturelle de la civilisation, tût récusée d'ailleurs, intellectuellement du moins, l'anthropologie lie intimement dans son projet de savoir unité de l'homme et diversité des sociétés et des cultures. Ce lien paraît inhérent à son contrat scientifique.

### 3

Les textes qui suivent ont été choisis, parmi d'autres possibles, afin d'illustrer quelques-unes des questions posées par le mode de connaître et le projet de savoir, revendiqués en propre par

l'anthropologie. Ce sont ces questions, et les arguments présentés pour les justifier, qui relient entre eux les chapitres de ce livre. Parmi elles, certaines émanent de l'intérieur de la discipline ; elle leur a apporté des réponses rarement unanimes, si ce n'est à propos de l'enquête ethnographique, et qui, toutes, méritent examen. D'autres questions lui ont été adressées de l'extérieur, tant il est patent que son projet de savoir comporte toutes sortes d'enjeux dans le domaine des théories de la connaissance. Il suffit de songer à cet égard au rôle joué par l'anthropologie dans le débat sur le relativisme.

Il va de soi que les quelques questions posées ici sont loin d'épuiser la matière du sujet. Bien des aspects de la façon dont l'anthropologie fait connaître ont été laissés de côté ou seulement effleurés au passage. Cette sélection de textes ne constitue donc, en aucune manière, un essai d'épistémologie descriptive de l'anthropologie. On n'y cherchera pas non plus une réflexion sur les transformations de l'exercice anthropologique durant les trois dernières décennies. Elles sont certes notables et, comme bien d'autres, j'ai quelques idées sur le sujet. Mais tel n'est pas celui qu'abordent ces pages où j'ai préféré considérer l'exercice anthropologique dans sa plus grande généralité, sinon évidemment *sub specie aeternitatis*. Il ne sera donc fait mention de ces évolutions qu'à l'occasion et sans y insister.

Avant d'introduire brièvement les questions soulevées dans ce volume, il me reste quelques mots à dire sur son dessein d'ensemble, afin de prévenir tout malentendu. Il ne s'agit évidemment pas, dans ces pages, de prendre position sur l'exercice anthropologique. Cela équivaldrait, en effet, à porter un jugement sur les connaissances acquises en anthropologie. Voilà qui serait totalement dénué de sens. Chacun est libre, à l'intérieur de la communauté (et tout autant à l'extérieur), de distribuer bons et mauvais points, selon ses goûts et ses convictions, à telle ou telle œuvre anthropologique ou à tel ou tel ensemble de travaux, d'en ériger quelques-uns en modèles et d'être sévère envers d'autres, ou encore de considérer que certains changements sont prometteurs tandis que d'autres mènent à l'impasse. Personne ne se prive de ce droit dont la mise en pratique, au sein de la discipline, revient à rendre hommage à l'idéal anthropologique. C'est au nom de cet idéal, diversement interprété, que l'on applaudit ou que l'on critique, voire que l'on crie à la trahison.

Il s'agit ici de se demander si le tableau que l'anthropologie se dresse à elle-même de son exercice correspond exactement à son art de faire et si cet art de faire produit, ou peut produire, les connaissances répondant à son projet de savoir. Il en est de l'anthropologie, hier mais aussi aujourd'hui, comme des autres sciences dont l'histoire nous apprend qu'il existe à tout le moins un certain décalage entre ce qu'elles faisaient en réalité, cette réalité que l'histoire des sciences tente de reconstituer, et ce qu'elles disaient qu'elles faisaient. Et rien n'indique que les représentants d'une discipline soient les meilleurs observateurs possibles de son exercice ou les meilleurs historiens de son temps présent. Ne leur manque-t-il pas ce regard éloigné dont l'anthropologie, précisément, a professé les vertus ? À suivre Lévi-Strauss, par exemple, l'anthropologie ne saurait être objet d'ethnographie pour un anthropologue. Ce dernier appartient à la communauté ; il adhère à ses institutions ; il épouse son idéal. Entre l'anthropologie et lui, il y a déficit d'altérité. Or, à chaque instant de son histoire, l'anthropologie n'est rien d'autre que ce que font d'elle les anthropologues. En ce qui concerne l'adéquation entre le mode de connaître que la discipline anthropologique tend à s'attribuer à elle-même et le mode de connaître qu'elle met ou mettrait en œuvre, il est donc légitime de prendre position. Et le simple fait de poser ces questions aboutit bien à prendre position. Mais sur quoi au juste ?

## 4

Plus que d'autres sciences de l'homme, l'anthropologie s'interroge sur elle-même. Selon Marc Augé, elle serait cette discipline dont le « premier problème est celui de sa définition même<sup>1</sup> ». Ce diagnostic date de 1979 ; il reste d'actualité. Sauf à mal lire, la phrase signifie que l'anthropologie continue d'aspirer à se connaître autant qu'à se faire reconnaître, et à se connaître et à se faire reconnaître en tant que particulier au sens logique du terme : une chose qu'elle serait seule à être, en l'occurrence une entreprise de connaissance unique en son genre. Or nul n'ignore que l'on ne peut savoir ce qu'est une chose sans savoir ce en quoi elle se distingue d'autres choses. Non pas de toutes les choses mais, à tout le moins, des

1. Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979, p. 9.

choses appartenant à la même espèce. Un particulier seul en son espèce échapperait à toute définition. Assurément aucun particulier n'a de double, mais il a des semblables avec lesquels il partage des propriétés, ces propriétés qui entrent nécessairement dans sa définition. Pour accéder à la connaissance d'un particulier, il faut donc en passer par ses semblables, c'est-à-dire par du général. Toute apologie du singulier bute sur cette double évidence : on n'est pas soi à soi tout seul ; pour se connaître, il faut connaître ses semblables.

Si elle entend se poser dans son être, l'anthropologie doit donc se tourner vers ses semblables, en l'occurrence ses voisines d'espèce, l'espèce des sciences de l'homme. Or, comme chacun sait, cette espèce est largement ouverte à ses deux extrémités, l'une qui communique avec l'espèce des humanités classiques, l'autre avec celle des sciences de la nature. Ses frontières sont poreuses. De plus, cette espèce est mal organisée de l'intérieur ; on y trouve, en effet, des variétés très contrastées. Son unité est donc pour le moins problématique. Et, pour bientôt y revenir, elle présente d'autant plus de flottement en son sein que ses exemplaires, des disciplines, ne s'y distribuent pas à la façon des objets d'une collection, nettement séparables les uns des autres. Le test du dénombrement est instructif à cet égard : combien y compte-t-on de disciplines ? L'espèce des sciences de l'homme, et des sciences en général, n'est assurément pas une espèce naturelle au sens que les biologistes donnent à cette notion. C'est l'espèce dans laquelle nous trouvons naturel de ranger des disciplines. Or elles sont une sorte de choses ne ressemblant aucunement à des spécimens de faune ou de flore. À l'exemple de l'espèce des arts, des religions ou des langues, elle est une espèce intuitive bien plus que théorique, quand bien même s'avise-t-on de théoriser à son propos. Elle n'exhibe, au bout du compte, d'autre lettre de créance que l'habitude prise de se référer à elle et d'en user.

Toujours est-il que l'anthropologie n'a pas le choix. Dès lors qu'elle veut à tout prix se livrer à une description particularisante d'elle-même, comme si l'existence de son savoir en dépendait, il lui faut impérativement se distinguer d'autres disciplines, les plus proches d'elles selon le jugement qu'elle porte sur elle-même. Aujourd'hui, mais c'était moins le cas il y a quelques décennies, ces disciplines sont l'histoire et la sociologie. L'histoire ? Elle est proche de toutes les sciences de l'homme avec lesquelles elle entretient ce rapport « étrange, indéfini, ineffaçable et plus fondamental que

ne le serait un rapport de voisinage dans un espace commun<sup>2</sup> ». La sociologie ? Elle est proche de l'anthropologie, surtout dans sa version française, en ce que l'une et l'autre peuvent se targuer d'avoir recueilli l'ambition de la sociologie durkheimienne et de faire vivre le projet de *L'Année sociologique*, dans la mesure également où les territoires d'enquête de l'anthropologie et de la sociologie ne sont plus séparés, géographiquement en tout cas.

Et de fait, l'anthropologie ne cesse de s'observer attentivement dans le miroir que lui tendent ces deux voisines d'espèce, parmi d'autres. C'est, au demeurant, le moyen de se procurer quelque distance d'avec elle-même. Elle se regarde avec les yeux d'autrui même si c'est elle qui est derrière ces yeux. Il se passe, comme on pouvait s'y attendre, qu'elle s'y voit très différente de ses semblables. Elle préfère, en somme, se dévisager sous les traits qu'elle serait seule à présenter plutôt que de s'arrêter sur les traits qu'elle partage avec d'autres. C'est notamment sur ces diverses opérations de définition de soi, mises en œuvre par l'anthropologie, que plusieurs des textes figurant dans ce volume, tous en un certain sens, prennent position.

## 5

Tout d'abord, il convient d'observer qu'en choisissant les semblables dont elle entend se différencier, l'anthropologie, du moins celle de facture orthodoxe, a choisi son camp. Il est celui le plus éloigné des sciences de la nature. Ce camp rassemble, en effet, les disciplines (l'histoire) ou les parties de disciplines (la sociologie « compréhensive ») qui s'assignent une épistémologie de science historique, au sens que donne Jean-Claude Passeron à ce vocable<sup>3</sup>. Il s'agit de ces sciences pour lesquelles le monde des hommes ne serait connaissable que dans son historicité et au travers de cette historicité. La structure historique des phénomènes socioculturels interdit, selon cette épistémologie, de prétendre les subsumer sous des lois, de les déduire de principes ou de les faire dériver de mécanismes générateurs. Assurément ces sciences ne

2. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 378.

3. Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 2006.

sont pas condamnées à l'idiographique pur, châtement au demeurant inaccessible ; le singulier échappe, en effet, à toute capture. Néanmoins leurs propositions générales, énoncées au moyen de la comparaison et au risque de la typologie, ne peuvent couper les liens avec les individualités historiques qui ont permis de les construire. L'intelligibilité procurée de ces phénomènes est, et ne saurait être, que de la forme interprétative. Voilà qui pose, en ce qui concerne l'anthropologie et aussi la sociologie, mais à un moindre degré l'histoire, toute une série de questions. Le choix de ce camp par l'anthropologie entraîne pour le moins une certaine tension entre la pratique ethnographique, individualisante, et le projet de savoir anthropologique, généralisant. Est-il imposé par le mode d'être des phénomènes à connaître, ainsi que l'estime Passeron ? Ou bien n'est-il que la conséquence du choix d'en connaître ? En d'autres termes, l'anthropologie ne pourrait-elle se désigner d'autres proches par rapport auxquels se définir ? Force est de penser à ce jour aux sciences psychologiques. Après tout, le programme que lui fixa Lévi-Strauss était peu ou prou celui d'une psychologie, établi à partir d'une affinité qu'il estimait étroite entre l'objet de l'anthropologie et celui de la linguistique. Et l'émergence d'une anthropologie cognitive renoue avec ce programme, quoique selon d'autres attendus.

Acceptons ce point de départ : l'anthropologie a élu ses semblables et elle a donc choisi son camp. Elle est « comme » l'histoire et la sociologie, du moins celle où ne se pratique pas la physique statistique. Pourtant, à s'observer à travers elles, elle se voit ô combien différente. Il faut examiner de près comment se déroule l'expérience, maintes fois répétée, du regard dans le miroir. Il arrive fréquemment qu'en scrutant ses semblables, aux seules fins de s'assurer d'un défaut de ressemblance, on se fabrique une image de soi déformée. Sitôt que des disciplines, entendons des communautés, se vivent comme des sœurs mais des sœurs ennemies, des puissances concurrentes confrontant des prétentions et redoutant des empiètements, elles se fabriquent des semblables à leur convenance, c'est-à-dire le plus dissemblables possible. Le tableau qu'elles se dressent d'elles-mêmes prend alors, par force, de la liberté d'avec le modèle.

On doit se demander, en effet, si c'est être bon observateur de soi-même, à supposer qu'on puisse l'être, que de mettre en relief les quelques traits contribuant à se singulariser, au moins relativement, et de passer bien vite sur la masse de traits, partagés

avec d'autres. On songe à la parabole de la paille et de la poutre, quelque peu détournée : à traquer la paille, la poutre reste inaperçue. Avant d'être celui qu'on serait seul à être, du même coup seul à pouvoir connaître, on est ce qu'on est et qu'on n'est pas seul à être, grâce à quoi on est connaissable. À la façon du crabe de William James, l'anthropologie proclame : « Je suis moi, rien que moi. » Ce crabe refuse d'être crabe parmi les crabes, encore plus d'être une variété de crustacé, cette variété par laquelle le naturaliste doit en passer pour l'identifier. L'anthropologie de facture classique se range dans le camp des sciences historiques. Ne se pourrait-il alors, comme l'avance Passeron, que les représentantes de ces sciences soient, épistémologiquement en tout cas, indiscernables les unes des autres ?

Enfin, et pour en revenir à la classe des sciences de l'homme, les disciplines ne s'y alignent pas comme des élèves, à la façon de particuliers. La condition mise pour avoir droit au statut de particulier est de présenter de l'unité. Or ce n'est pas un hasard si l'anthropologie peine à caractériser, autrement que par sa méthode d'enquête, ce qui serait le propre de son exercice intellectuel et qui serait commun à tous les chantiers abrités sous son enseigne. L'ethnologie, écrivait déjà André Leroi-Gourhan dans les années 1950, est un « équilibre provisoire et personnel entre deux ou plusieurs sciences humaines » ; il en concluait qu'elle est un « complexe scientifique plus qu'une science<sup>4</sup> ».

Considérée sous les aspects d'une discipline académique, l'anthropologie se donne à voir comme un ensemble ouvert de programmes de recherche, présentant entre eux un air de famille. Ce dernier résulte à la fois d'un principe, temporaire et révisable, de division du travail scientifique entre disciplines et d'un accord, non moins provisoire et rétractable, passé au sein de la communauté sur des critères de reconnaissance. Il en va de même des autres sciences de l'homme. Aucune d'elles n'est donc, à proprement parler, un particulier.

Lorsque l'anthropologie se met périodiquement en quête des traits qui la distingueraient principalement de l'histoire et de la sociologie, censés faire d'elle ce particulier qu'elle aspire à être, elle s'installe sur le terrain disciplinaire. C'est un espace dont la configuration est un phénomène historique, assujetti à des

4. André Leroi-Gourhan, « Où en est l'ethnologie ? », *Le Fil du temps. Ethnologie et préhistoire*, Paris, Fayard, 1983, p. 51-59.



conventions de genre. L'épreuve de la définition aboutit à des résultats notablement différents si l'on tente de replacer l'exercice anthropologique dans l'espace du savoir, dont la constitution obéit à des normes logiques. Certes, objectera-t-on, cet espace et ces normes n'imposent pas leur évidence propre. Ce sont des analyses, bien humaines, qui s'en chargent ; ces analyses sont faillibles, puisque souvent contradictoires entre elles. La philosophie des sciences de l'homme ne parle pas d'une seule voix. Il n'empêche qu'en prenant de la hauteur par rapport à l'ordre des raisons disciplinaires pour tenter d'accéder à celui de la raison logique, le constat semble s'imposer : les différentes sciences historiques de l'homme, parmi lesquelles l'anthropologie de facture classique a choisi de figurer, ont bien plus d'attributs en commun, sous la forme d'hypothèses sous-jacentes et de problématiques générales, dans le mode de connaître et dans le projet de savoir, que de caractères qui seraient possédés en propre par telle d'entre elles. C'est donc à elles toutes qu'elles constituent un foyer de questionnement. S'interroger sur l'exercice anthropologique, c'est s'interroger sur une manière partagée de s'appliquer à dire du vrai à propos de conduites et d'œuvres humaines, et dont l'histoire offre le modèle ; c'est, par conséquent, s'interroger aussi sur les alternatives possibles à cet exercice partagé. L'anthropologie ne pourrait-elle s'employer à dire du vrai d'autrui d'une autre façon, rapprochant alors son exercice de celui d'autres sciences que les sciences historiques ? Force est ici de penser aux sciences de la cognition qui proposent quant à elles des modèles d'explication naturalistes des conduites humaines.

## 6

Connaît-on différemment du présent et du passé ? Le débat sur les frontières intellectuelles entre anthropologie et histoire s'est rarement placé sur ce terrain. On a préféré opposer leurs régimes de scientificité, perspectives épistémiques, niveaux d'abstraction et de généralisation, modèles d'intelligibilité, outillage conceptuel, etc., leurs domaines d'étude ou encore leurs objets de recherche. Le chapitre 1, « Observation ethnographique, observation historique », place la réflexion sur ces frontières bien en amont. En effet, il évoque la constitution de leurs documentations respectives par l'anthropologue et l'historien, en posant la question suivante, déjà

soulevée par Raymond Aron : la connaissance ethnographique du présent est-elle logiquement distincte, dans sa structure ou sa composition, de la connaissance historiographique du passé ? L'anthropologue tend évidemment à répondre par l'affirmative à cette question, au rebours de l'historien. Le bon sens paraît lui donner raison. S'agissant de prendre connaissance d'une séquence du vécu humain, on tend à accorder d'emblée, comme Thucydide, davantage de crédit au récit du témoin oculaire qu'à la reconstitution de cette séquence, même gagée sur des sources dignes de foi. La connaissance du présent, par observation dite directe, donc personnelle, semble donc plus sûre, de prime abord, que celle du passé, obtenue par le truchement du ouï-dire, donc de seconde main. Mais c'est au prix d'un pari ontologique hasardeux sur le mode d'existence des faits. Peut-être l'ethnographe connaît-il autrui différemment de l'historien ; c'est à voir. Devrait-on pour autant en conclure qu'il le fait différemment connaître ?

J'ai réuni dans ce texte, rédigé pour l'essentiel il y a une quinzaine d'années et jamais publié, quelques arguments de provenances diverses, qui conduisent à rejeter cette conclusion.

L'ethnographe observe et décrit de l'inconnu, au moins de ce qui est inconnu de lui. Or, selon Bronislaw Malinowski, observateur hors pair, aucune description n'est vierge de théorie. Il faut assurément, et contre Malinowski, entendre ce terme de théorie dans un sens modeste. C'est le déjà connu auquel toute description ne peut manquer de rapporter l'inconnu et de faire usage pour rendre cet inconnu connaissable. Bien que l'ethnographe ne soit plus de longue date ce voyageur expédiant ses comptes-rendus à l'anthropologue, puisqu'il est lui-même cet anthropologue, un détour par les récits de voyage oblige à se souvenir qu'en toutes circonstances les données servant à constituer des faits portent en elles l'empreinte ineffaçable de l'activité conceptuelle. La théorie voyage, aujourd'hui comme hier.

Ainsi peut-on comprendre qu'hier Edward B. Tylor, l'un des fondateurs de la science anthropologique, ait émis, même avec prudence, l'hypothèse selon laquelle maints peuples rangés parmi les primitifs ne savaient qu'à moitié exprimer verbalement leurs pensées. Il appuyait cette hypothèse, qui aurait été jugée risible quelques décennies plus tôt, sur de nombreux témoignages de voyageurs, certifiant avoir assisté au spectacle d'hommes ne maîtrisant qu'incomplètement le langage parlé. Le « vrai de signification »,

si l'on ose dire, élaboré par Tylor avait tout simplement infiltré le « vrai d'expérience », si l'on ose dire toujours, rassemblé sur place par des voyageurs, lesquels avaient beaucoup lu les fabricants de théorie pour le plus grand malheur de leurs observations. Et leur « vrai d'expérience » renforçait en retour le « vrai de signification » de Tylor. Le sociologue Célestin Bouglé n'y aurait vu nul mystère, qui remarquait que l'intelligence humaine est ainsi faite qu'elle ne peut constater sans immédiatement s'appliquer à comprendre ; il est juste de signaler qu'il songeait au cas des historiens positivistes.

Le chapitre 2, « Quand voir, c'est reconnaître<sup>5</sup> », examine quelques aspects, dans le passé, de la circulation dans les deux sens entre officine théorique et stations d'observation empirique.

Comment l'anthropologue fait-il comprendre ce que l'ethnologue, qu'il est aussi, a décrit et donc déjà tenté de comprendre ? Selon le point de vue dominant en anthropologie, il fait comprendre en interprétant. Le chapitre 3, « La mesure de l'excès<sup>6</sup> », se penche sur le processus d'interprétation en prenant pour point de départ le péril guettant l'interprète, qui serait celui de la surinterprétation. C'est là, peut-être, un moyen de clarifier les emplois faits des notions de compréhension et d'interprétation, généralement opposées à celle d'explication, qui serait réservée aux sciences de la nature. En examinant en quoi consiste la menace de surinterprétation, ne perçoit-on pas plus clairement ce que devrait être l'interprétation ?

Ce texte introduit par ce biais l'une des idées constamment défendues dans l'ouvrage, à savoir qu'en tentant de comprendre et de faire comprendre des conduites humaines, l'anthropologue fait, et ne peut manquer de faire, de la psychologie, au sens ordinaire du terme. L'exercice est évidemment contraint, le plus sévèrement possible, par l'érudition ethnographique. C'est pourquoi on ne saurait parler d'empathie, sans plus préciser. Toutefois, armé de cette érudition, l'anthropologue se met bel et bien à la place des auteurs des conduites à comprendre afin de repenser en lui, autant que faire se peut, leurs pensées. Dès lors que l'on admet que les

5. Ce texte reprend, sous une forme légèrement modifiée, un article paru sous le même titre dans *Enquête*, 1, 1995, p. 113-129.

6. Version légèrement remaniée d'un article paru sous le même titre dans *Enquête*, 3, 1996, p. 11-30.

conduites humaines ne sont pas assimilables aux comportements d'êtres actionnés par des réflexes, y compris lorsque leurs auteurs se conforment à l'usage, l'anthropologue ne peut procéder autrement qu'en assignant à ces derniers des états intentionnels, au sens philosophique du terme, des croyances, des désirs, des intentions, des préférences, des craintes, etc. Cette assignation d'attitudes propositionnelles est au cœur du processus d'interprétation. Et ce n'est pas un hasard si ce processus reçoit le nom d'explication historique ou intentionnelle. Ce mode d'explication est, en effet, largement partagé dans les sciences historiques de l'homme.

Faire comprendre, par exemple, que les habitants d'une vallée himalayenne puissent, le plus normalement qui soit, confier à des divinités le soin de régler des conflits de travail équivaut-il à en procurer une explication de nature causale ? Le chapitre 4, « Explication intentionnelle et explication causale en anthropologie<sup>7</sup> », prolonge la réflexion entamée dans le texte précédent. L'explication historique, ou intentionnelle, consiste dans sa plus grande généralité à livrer la foule de bonnes raisons qu'ont des hommes d'agir comme ils agissent et de penser ce qu'il convient de supposer qu'ils pensent, sans nécessairement y penser, en agissant de la sorte. Une explication intentionnelle satisfaisante, au moins provisoirement, est celle qui rationalise au mieux les conduites observées chez autrui. Outre que l'entreprise est nécessairement hasardeuse et toujours révisable, le problème est évidemment que rien n'autorise à commuer les raisons prêtées à autrui en causes de ses agissements. Pourtant, malgré ses défauts intrinsèques, telle est la seule procédure explicative jugée concevable dans les sciences historiques de l'homme. Serait-ce en vertu du mode d'être attribué aux phénomènes à connaître ou bien au nom d'un choix effectué en matière de mode de connaître ?

La question se pose d'autant plus, en anthropologie en tout cas, que certains anthropologues proposent des modèles d'explication causale des représentations culturelles, renvoyant à des processus cognitifs et à des mécanismes psychologiques. C'est ainsi, en particulier, que, sous certaines conditions, il serait possible de rendre

7. Rédigé en vue de cet ouvrage, ce texte reprend, à l'exception de quelques pages, des réflexions développées dans « L'explication historique dans les sciences de l'homme », in Thierry Martin (dir.), *Les Sciences humaines sont-elles des sciences ?*, Paris, Vuibert, 2011, p. 93-119.

Michel Foucault  
*Sécurité, Territoire, Population*  
*Cours au Collège de France 1977-1978*  
2004

Michel Foucault  
*Naissance de la biopolitique*  
*Cours au Collège de France 1978-1979*  
2004

Roger Chartier  
*Inscrire et effacer*  
*Culture écrite et littérature (X<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*  
2005

Michel de Certeau  
*Le Lieu de l'autre*  
*Histoire religieuse et mystique*  
2005

Paolo Prodi  
*Christianisme et monde moderne*  
2006

Michel Foucault  
*Le Gouvernement de soi et des autres*  
*Cours au Collège de France 1982-1983*  
2008

Michel Foucault  
*Le Courage de la vérité.*  
*Le Gouvernement de soi et des autres II*  
*Cours au Collège de France 1984*  
2009

Pierre-Michel Menger  
*Le Travail créateur*  
*S'accomplir dans l'incertain*  
2009

Didier Fassin  
*La Raison humanitaire*  
*Une histoire morale du temps présent*  
2010

Michel Foucault  
*Leçons sur la volonté de savoir*  
*Cours au Collège de France 1970-1971*  
suivi de *Le Savoir d'Œdipe*  
2011

Yan Thomas  
*Les Opérations du droit*  
2011

Émile Benveniste  
*Dernières Leçons*  
*Collège de France 1968-1969*  
2012

Michel Foucault  
*Du gouvernement des vivants*  
*Cours au Collège de France 1979-1980*  
2012