



HAL
open science

Anthropologie

Anne Raulin, Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Anne Raulin, Isabelle Rivoal. Anthropologie. Dictionnaire de l'humain, 2018, pp.29-36.
10.4000/books.pupo.12185 . halshs-01643302

HAL Id: halshs-01643302

<https://shs.hal.science/halshs-01643302>

Submitted on 21 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Anthropologie

L'anthropologie apporte à la compréhension de l'humain un double questionnement : le premier lié à la « différence anthropologique » considère l'humain en tant qu'espèce, qui a d'abord défini le domaine de l'anthropologie physique ; le second s'intéresse à son universalité en relation avec la variabilité anthropologique, et explore l'humanité dans sa diversité, ce que l'anthropologie sociale et culturelle a constituée en objet de recherche. Cette anthropologie est sensible aux incarnations infiniment variables de l'humain, qui se manifestent dans des situations empiriques que tout individu peut expérimenter. Son projet de connaissance (scientifique) consiste dans la description et l'élucidation de ces différences comprises comme autant « d'universaux concrets », à partir d'une observation directe de longue durée (l'enquête de terrain comme laboratoire). Ces réalités empiriques mettent au défi une définition abstraite de l'humain dans son universalité, défi que la recherche des invariants a voulu relever, et que l'œuvre de Claude Lévi-Strauss a illustré. Cette quête de l'humain, au risque de sa diversité sociale et culturelle, distingue certainement le projet anthropologique du projet philosophique dont l'histoire de la pensée occidentale demeure le pivot principal.

Vers une science descriptive

Partant d'une représentation évolutionniste dominante au XIXe siècle, celle de la science naturelle, l'anthropologie sociale et culturelle a adopté une conception permettant de rendre compte des histoires singulières propres aux cultures humaines. Celles-ci procèdent, comme l'ont illustré les tenants de la théorie diffusionniste, par emprunts et imitations : les facteurs biologiques jouent ici moins que les contacts que les sociétés peuvent avoir entre elles. Ce que les humains concrets pensent – se représentent, disent et font – dépend principalement de contextes socio-historiques spécifiques, toute généralisation sur l'humain se révélant par principe inappropriée. Ce relativisme cognitif rejetant l'idée d'une évolution unilinéaire de l'humanité et promouvant celle de particularismes historiques (c'est notamment la position d'un Boas popularisée par Ruth Benedict dans *Patterns of culture*) — a dès lors renoncé à produire une *anthropologie* au sens d'une interrogation universelle sur l'humain.

Issue de ces diverses conceptions, l'institutionnalisation universitaire de la recherche en anthropologie a promu une formation pluridisciplinaire articulant quatre champs : préhistoire/archéologie, ethno/linguistique, anthropologie biologique, anthropologie sociale et culturelle (ethnologie générale et par aires culturelles). Cette matrice des études née aux Etats-Unis (*four-fields studies*) a connu bien des adaptations, y compris en France en proposant par exemple dès les années 1950 un apprentissage de l'anthropologie visuelle, dont l'efficacité descriptive des contextes, situations, personnes et groupes — dans leurs acceptions concrètes —,

ne fait aucun doute. Cette adjonction fut défendue dans ce pays non seulement par des tenants du cinéma ethnographique comme Jean Rouch mais aussi par des pères fondateurs de la discipline, comme André Leroi-Gourhan, lui-même préhistorien, ethnologue et linguiste. Le projet de l'anthropologie oscille ainsi entre la tentation de promouvoir l'altérité humaine et celle de la réduire.

Variabilité et comparabilité des humains

Si la *variabilité* est une potentialité constamment actualisée de l'humain, elle implique que celui-ci se définisse au regard de ses congénères, se situe et situe l'autre, bref, se compare — l'activité de comparaison mettant en œuvre les systèmes de valeur qui structurent les sociétés, leurs changements dans le temps et dans l'espace. Les humains produisent de la société pour vivre et ils la produisent en des formes variées, labiles, évoluant dans des sens relativement imprévisibles, alors même qu'ils ont pour préoccupation essentielle de préserver une continuité dans leur histoire commune ou/et singulière. Contradiction toujours à l'œuvre, la préoccupation de continuité et de transmission crée une tension, une angoisse ou intranquillité, mais aussi la surprise, la joie et l'excitation devant l'inattendu, l'improbable. Ce phénomène caractérise tout autant l'existence individuelle que la vie des sociétés : l'existant collectif est aussi différenciable que l'existant individuel, les deux possèdent leur « puissance de singularité ».

Pourquoi les humains produisent-ils tant de diversité sociale et culturelle ? Cette question, l'anthropologie n'a cessé de la reconfigurer en élargissant et en transformant ses objets. Dans le passé de la discipline, cette variabilité a surtout été étudiée au regard des rapports sociaux de reproduction, dont les systèmes de parenté qui fondèrent les grandes œuvres classiques de l'anthropologie (Morgan, Lévi-Strauss), donnant une légitimité à l'étude des sociétés dites alors primitives. Souvent sous l'influence du marxisme, la question des rapports sociaux de production a donné lieu à une anthropologie économique, soucieuse de qualifier les modes de production et de redistribution des richesses matérielles (Godelier, Meillassoux) de ce qu'elle nomma quant à elle « sociétés précapitalistes ». Cette approche alla jusqu'à renverser le sens commun de l'évolution économique, comme le fit Marshall Sahlins dans son *Âge de pierre, âge d'abondance*. Les formes de circulation et d'échange des biens ont aussi retenu une attention constante, depuis Malinowski et son intérêt pour le cycle de la *kula*, servant de matériau privilégié pour l'*Essai sur le don* de Mauss, et s'élargissant dans des approches empiriques concernant les modalités de la transaction, marchande ou non (Geertz, Kapferer).

L'« infamilier », quel que soit son sujet, a pour propriété de « déranger », de troubler, et demeure ainsi l'une des grandes sources du questionnement anthropologique. Il n'exclut pas de considérer les variables internes aux sociétés, lesquelles ne peuvent être saisies comme des ensembles absolument homogènes et congruents, puisqu'elles intègrent toute une variété d'« altérités internes », en termes de genre et d'âge (Mead, Héritier), de statut (Linton), de caste (Dumont) ou de classe, liées entre elles par des rapports de complémentarité et de domination. *La complexité culturelle* (Hannerz) est très inégalement développée selon les sociétés, mais toutes partagent une

instabilité et de ce fait une capacité de transformation dans le temps. Néanmoins la grande spécificité de l'approche anthropologique est de se saisir de la *comparabilité* entre les sociétés. Pour ce faire, le système d'oppositions binaires a longtemps prévalu : nomades vs. sédentaires, sociétés sans écriture / avec écriture, animistes / monothéistes, culture / nature, etc. À présent, le temps du « grand partage » et l'opposition stricte entre *The West and the rest*, semblent révolus. L'altérité absolue n'est plus aujourd'hui que relative, « nous » et « les autres » ne cessant de se recouvrir et de se redéfinir : ces oppositions apparaissent moins structurelles et structurales que dynamiques et dialectiques. Elles se recomposent de façon inédite, réinsufflant par exemple des perceptions animistes dans la législation des États-nations, selon la logique récente qui reconnaît le statut d'être vivant par exemple à un cours d'eau.

L'anthropologie cognitive : un nouvel universalisme ?

Le débat n'a cependant jamais cessé d'organiser la discipline, amenant régulièrement ses praticiens à reposer la question de « l'anthropologie » selon qu'on lui assigne comme objet l'étude des cultures et des sociétés humaines ou bien que l'on s'attache avant tout à comprendre des mécanismes mentaux comme l'ont proposé les anthropologues cognitivistes. Cette autre tradition a noué des échanges féconds avec les spécialistes du cerveau afin de poser les bases d'une anthropologie qui ne serait pas toute culturelle sans être pour autant biologique. Ces travaux (Humphrey, Dunbar) ont notamment montré que le cerveau humain s'était développé de manière à lui permettre de s'adapter à un monde social plutôt qu'à un environnement physique, ce qui contribue à réaffirmer la perspective aristotélicienne de l'homme comme animal fondamentalement politique – à savoir neurologiquement orienté vers l'interaction et la production de grammaires sociales et de systèmes de signification. Partant cependant du constat que seul un tout petit nombre des significations, interprétations et représentations mentales que le cerveau de chaque être humain produit est effectivement transmis et partagé au point de devenir un réseau constitué en « représentations partagées » (soit un fait de culture), Dan Sperber suggère que la question centrale de l'anthropologie devrait plutôt être de se demander pourquoi et comment ce seul petit nombre de représentations mentales devient culture. L'anthropologie culturelle ne devrait-elle pas être « une épidémiologie des idées » ? Proposition qui n'est pas radicalement nouvelle, souligne-t-il, puisqu'elle a notamment sous-tendu le questionnement lévi-straussien sur les mythes.

Ces questionnements ont été récemment reformulés par Albert Piette et Laurence Kaufmann qui tentent, selon des perspectives radicalement différentes, de remettre la problématique des mécanismes mentaux au fondement du projet anthropologique. Piette considère que l'immense majorité des états mentaux des individus s'envolent, qu'ils ne « passent » pas comme représentations collectives, ce qui appauvrit considérablement le projet de l'anthropologie sociale dont l'objet est précisément d'étudier ces dernières et qui n'est dès lors jamais en mesure de restituer l'épaisseur de ce qu'il définit comme « volume d'être ». C'est à cette restitution qu'il invite en proposant de documenter aussi précisément que possible les états mentaux successifs

d'individus concrets suivis dans la continuité des situations quotidiennes, bien loin d'être toutes interactionnelles. Les prémisses du projet de Kaufmann sont, à l'opposé, résolument sociologiques puisque cette auteure propose de remettre sur le métier la question classique de Simmel (comment la société est-elle possible ?) à partir d'un couplage entre ontologie relationnelle (les formes élémentaires de la relation sociale) et cognition sociale dans un projet d'ontogenèse du sens à même de refonder la compréhension des manières universelles d'être humain.

À propos des langages humains

La question du langage a été une des grandes problématiques de l'anthropologie cognitive comme de l'anthropologie sociale et culturelle — deux approches qui ne sont pas incompatibles. En effet, l'étude des capacités symboliques de l'humain a longtemps considéré le langage comme objet privilégié, d'une part parce qu'il forme un corpus fini bien qu'évolutif propre à chaque société, d'autre part parce que la diversité des langues dites naturelles en faisait un matériau méthodiquement comparable et structurable. Lévi-Strauss avait ainsi accordé au langage un statut premier dans l'ordre de la recherche, parce qu'il est tout à la fois un produit, une partie et une condition de la culture ; et parce qu'objet indépendant de l'observateur, il ne se trouve pas modifié par l'observation. Il chercha à définir un ensemble de règles communes aux structures linguistiques et aux activités de l'esprit, en repérant nombre de parallèles entre les structures phonologiques, grammaticales, lexicales ou discursives, et les systèmes de parenté, mythologiques, culinaires...

La diversité linguistique a inspiré une autre tradition anthropologique qui a fait de la variabilité linguistique un observatoire des représentations ou visions du monde que chaque langue transmet. Wilhelm von Humboldt, frère d'Alexander, consacra son œuvre à définir cette fonction du langage, entre subjectivation et objectivation : si toute langue crée un champ sémantique original qui constitue un point de vue sur le monde, ce traitement réitéré par chaque langue s'apparente à un processus d'objectivation universelle quoique systématiquement singularisé. En outre, chaque langue, ne pouvant limiter, saturer l'ensemble de ses potentialités, reste indéfiniment en train de s'élaborer : plus qu'un miroir, ou un patrimoine, elle est une « énergie », une activité en train de se faire, où s'élabore l'homme dans sa totalité, entendu tant comme individu concret qu'humain générique.

Dans le contexte nord-américain où coexistent une très vaste diversité de familles de langues amérindiennes, l'hypothèse Sapir-Whorf qui poursuit cette conception linguistique ne devrait pas s'entendre comme le fait que les langues constituent des champs sémantiques clos et des mondes de représentations étanches entre eux : les visions du monde sont « affectées » (et non « déterminées » par les langues), ce qui n'empêche pas la traduction et la communication entre les cultures mais au contraire les rendent nécessaires, au risque des erreurs et des malentendus. Edward Sapir enrichit, à partir des années 1920, l'analyse de la fonction symbolique du langage, instance de traitement de l'expérience : elle y possède un caractère double, à la fois de traduction

et d'écran, manifestant une capacité de rapprocher et de mettre à distance le monde. Le langage parfois se confond avec le réel, avec une quasi-identité entre le mot et la chose, parfois se détache de toute réalité, de tout contexte. Ces propos intégrant les apports de la psychanalyse et ses conceptions de l'activité symbolique, a alimenté tout un courant de pensée dit « Culture et personnalité » à la charnière de l'anthropologie et de la psychanalyse, accordant une place décisive à la personnalité individuelle et l'articulant dynamiquement à la personnalité collective (Kardiner), ce qui inclut les différences de points de vue au sein d'une culture commune.

De la complexité des assemblages symboliques

L'attention portée au langage comme mode et modèle primordial de l'activité symbolique (constituant les domaines de l'ethnolinguistique et anthropologie du langage) a quelque peu oblitéré la fonction des autres formes de représentation (corporelle, sonore, iconographique...), autrement dit la pluralité remarquable des modes de symbolisation mis en oeuvre par les humains, et dont les assemblages démultiplient la puissance — ce que tente d'approcher le projet d'art total (*Gesamtkunstwerke*). Mais l'anthropologie contemporaine ramène au centre des intérêts intellectuels ces modes d'expression dans leur diversité (danse, musique, arts plastiques et numériques, sciences) ainsi que leurs potentialités combinatoires.

Les modes de représentation, qui ont pour effet tout à la fois de mettre à distance et de rapprocher soi et le monde, ne cessent de croître avec les innovations technologiques : ils transforment durablement le rapport de l'homme avec lui-même comme avec son environnement social et physique. Ces relations sont nécessairement médiatisées par un Objet tiers, personne, miroir, papier, langage verbal, corporel ou émotionnel, écrans, images, Dieu, divinités, ancêtres, inconscient, tous médiateurs matériels et immatériels, actuels ou virtuels de la représentation...

Les travaux de Jack Goody sur l'écriture permettent d'envisager son impact en tant que technique spécifique de communication sur les modes de pensée, les fonctions logiques ou mémorielles, et posent une des questions les plus pertinentes de l'anthropologie : dans des sociétés à tradition orale, comment expliquer l'aisance du passage de l'oralité à l'écriture en l'espace d'une vie d'homme alors que dans l'histoire de l'humanité, il a fallu compter en termes de siècles, voire de millénaires ? Cette aisance est bien la preuve de la capacité humaine à adopter sur-le-champ des médiations inédites, hier écritures manuscrite ou typographique, aujourd'hui numérique. Réciproquement, McLuhan comprit que l'attention de l'anthropologie pour les traditions orales venait en partie de la réactivation de l'oralité par les nouvelles technologies de communication des sociétés jusque-là à tradition écrite dominante.

Aussi les modes de symbolisation qui ont pour fonction de mettre en relation intériorité psychique et extériorité du monde social et physique suivent-ils un processus cumulatif, non régulier, non rectiligne, qui avance par paliers, et connaît autant de pauses et ralentissements que de branchements et accélérations. Évolutions complexes, diffuses, buissonnantes, elles imposent une historicisation du fait humain, reflet d'un processus différentialiste où se joue singularité de fond et de forme, style individuel ou collectif. Si les modes de symbolisation sont développés par

l'humain, ils le forment en retour, façonnant son esprit, son corps et ses modes de relation aux autres humains. Ses œuvres ne cessent de le transformer, et il lui faut garder le contrôle symbolique de cette production qui pourrait l'emporter au-delà de ce qu'il se propose de faire et d'être. À l'aune même d'une vie humaine, ces évolutions ne sont-elles pas perçues et constamment discutées en termes de menace pour la destinée de l'humanité ? Ne pourrait-on pas dire, en forçant le trait, qu'il est dans la nature de l'humain d'être transhumain ?

De l'humain et de l'humanité

Suivant la réflexion d'Edmund Leach sur l'unité de l'homme et la diversité des cultures, l'humanité s'agrandirait au fur et à mesure qu'elle se découvre ; elle repousserait ses limites, certes, mais ne serait-ce pas au prix de son uniformisation ? L'évangélisation et la colonisation imposèrent une circulation des savoirs et des modes de symbolisation du centre vers la périphérie, mais celle de la périphérie vers le centre eut aussi des répercussions d'ampleur : l'art moderne en particulier s'est régénéré en empruntant nombre de ses styles aux cultures des sociétés dites premières, primitives, traditionnelles, sans écriture, etc. ainsi que Robert Goldwater l'avait si justement analysé dès 1938. Aujourd'hui les directions se sont démultipliées, suivant les infinis réseaux de la globalisation, sans exclure cependant les puissants effets dominants du *soft-power*. Cette réalité se fait sentir dans l'évolution de la pratique anthropologique elle-même. Après la prise de conscience du rôle qu'elle avait pu jouer dans la colonisation, puis sa volonté de dénoncer les ethnocides de par le monde, enfin les renversements de points de vue postcoloniaux, ses orientations méthodologiques vont aujourd'hui dans le sens d'une diversification des modes de distanciation et de décentrement culturel — toujours au fondement de la démarche anthropologique — , en proposant des approches qui se veulent collaborative, non-hégémonique, critique ou réciproque.

Va-t-on vers une homogénéisation culturelle des habitants de la Terre et des humains en général ? Paradoxalement, cette uniformisation contient la preuve de la variabilité de l'humain, puisqu'elle caractérise un stade pratique de l'humanité où peut s'activer un universel humain concret jusque là inédit. Si la définition de l'humain inclut sa variabilité, cette étape contient en elle-même les germes de re-différenciation à venir, préfigurant des reprises de diversité antérieure, ou des modalités nouvelles et non imaginées jusqu'alors. Cette situation historique inédite va de pair avec la remise en question de principe des inégalités (cf. Déclaration universelle des Droits de l'homme), mais elle n'a pas renversé la hiérarchie des cultures et des groupes, elle n'a pas encore découragé la tentation d'asservir ou d'exclure, de retirer à certains le statut d'humain ou de les détruire — ainsi qu'en témoignent les génocides modernes.

Loin de chercher uniquement à définir un propre de l'homme (le rire, le don, l'outil, le langage, la pensée logique, la conscience morale, la religion...), l'anthropologie considère les propos humains qui redéfinissent en permanence ce qu'ils entendent par humanité. L'universalisme demeure en fin de compte son horizon car elle ne cesse d'explorer la manière dont tous les humains questionnent le fait humain, qu'il se conjugue au pluriel ou au singulier.

Références

- Clément Fabrice et Kaufmann Laurence (dir.), 2011, *La sociologie cognitive*, Paris, Eds de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Goldwater Robert, 1988, *Le primitivisme dans l'art moderne*, Paris, PUF [1938].
- Goody Jack, 1986, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin [1983].
- Humphrey Nicholas K., 1976, « The Social Function of Intellect », in Bateson Paul Patrick Gordon and Hinde Robert A. (dir.), *Growing Points in Ethology*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 303-317.
- Piette Albert, 2011, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann.
- Sapir Edward, 1965, *Anthropologie*, T.1, *Culture et personnalité*, T. 2, *Culture*, Paris, Minuit.
- Sperber Dan, 1982, *Le savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann.

Bibliographie complémentaire

- Dunbar Robin I.M. 1998, « The Social Brain Hypothesis », *Evolutionary Anthropology. Issues, News and Reviews*, vol 6, n°5, p. 178-1990.
- Hannerz Ulf, 2010, *La complexité culturelle*, Bernin, A la Croisée [1992].
- Humboldt Wilhelm von, 2000, *Sur le caractère national des langues et autre écrits sur le langage*, Paris, Seuil [1835].
- Leach Edmund R., 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard [1979].
- Raulin Anne et Rogers Susan C. (dir.), 2012, *Parallaxes transatlantiques. Vers une anthropologie réciproque*, Paris, CNRS Editions.

->communauté, connaissance, différence anthropologique, histoire, humanité, langage, morale, relation, société