BEROSE Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Extrait du / Extract from Carnet de Bérose n° 13

Pour citer cet article / To cite this article

Geertz, Clifford, 2020. « Qu'est-ce que la culture ? », *in* Guillaume Rozenberg (textes réunis et présentés par), *La culture en débat, l'anthropologie en question*, Les Carnets de Bérose n° 13, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, pp. 21-42.

URL : http://www.berose.fr/article1889.html
Carnet de Bérose n° 13. URL : http://www.berose.fr/article1934.html

Copyright 2020

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-162190-9
ISSN 2266-1964

Qu'est-ce que la culture ?

Clifford Geertz

I

Vers la fin de son récent ouvrage portant sur les systèmes conceptuels des peuples tribaux, *La pensée sauvage*, l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss observe que l'explication scientifique ne consiste pas, comme nous avons été conduits à l'imaginer, à réduire le complexe à du simple. Il s'agit plutôt, selon Lévi-Strauss, de substituer une complexité plus intelligible à une complexité qui l'est moins. Il me semble que nous pourrions même aller plus loin pour ce qui concerne l'étude de l'homme, en affirmant que fournir une explication consiste bien souvent à substituer des images complexes à des images simples tout en s'efforçant d'une façon ou d'une autre de conserver la netteté convaincante dont s'assortissaient les images simples.

L'élégance reste, je présume, un idéal scientifique largement partagé ; mais dans les sciences sociales, c'est fréquemment en s'éloignant de cet idéal que naissent les développements véritablement créatifs. Le progrès scientifique ressortit généralement à la complication progressive d'un ensemble d'idées qui paraissait naguère merveilleusement simple mais qui paraît désormais horriblement simpliste. C'est seulement après que cette sorte de désenchantement se produit que l'intelligibilité, et donc le pouvoir explicatif, en arrive à s'appuyer sur la possibilité, que Lévi-Strauss formule, de substituer ce qui est complexe mais compréhensible à ce qui est complexe mais incompréhensible. Whitehead avait forgé pour les sciences de la nature cette maxime : « Recherchez la simplicité et méfiez-vous-en. » Sa maxime pour les sciences sociales aurait très bien pu être : « Recherchez la complexité et ordonnez-la. »

L'article original est paru sous le titre « The impact of the concept of culture on the concept of man », *in* John R. Platt (dir.), *New Views of the Nature of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 93-118. Il est publié avec l'autorisation de University of Chicago Press.

De toute évidence, l'étude de la culture s'est développée comme si cette maxime était appliquée. L'essor de l'idée scientifique de culture passa par, ou au moins lui fut lié, le renversement de la vision de la culture humaine qui prévalait à l'âge des Lumières – sachant que cette vision, quoi qu'on puisse dire d'autre en sa faveur ou contre elle, se distinguait par sa netteté et sa simplicité – et par son remplacement par une vision non seulement plus compliquée mais beaucoup moins nette. La tentative pour lui donner de la netteté, pour reconstruire une explication intelligible de ce qu'est l'homme, a depuis lors sous-tendu la pensée scientifique sur la culture. Après avoir recherché la complexité et l'avoir trouvée à une échelle plus grande qu'ils ne l'avaient jamais anticipée, les anthropologues se sont empêtrés dans un effort tortueux pour l'ordonner. Et l'aboutissement de leur démarche n'est pas pour demain.

La vision des Lumières sur l'homme était, on le sait, qu'il était partie intégrante de la nature et qu'il partageait l'uniformité générale de constitution que les sciences naturelles, sur les exhortations de Bacon et sous la gouverne de Newton, avaient alors découverte. Il y a, pour résumer, une nature humaine aussi régulièrement organisée, aussi profondément invariable et aussi merveilleusement simple que l'univers de Newton. Peut-être que certaines de ses lois sont différentes, mais il *existe* des lois ; peut-être qu'une part de son immuabilité est obscurcie par les ornements de la coutume locale, mais elle *est* immuable.

Une citation que Lovejoy (dont je suis ici l'analyse magistrale) fournit d'un historien des Lumières, Mascou, énonce cette vision avec la sorte de franchise éloquente que l'on trouve habituellement sous la plume d'un écrivain mineur :

> La scène [à différentes époques et dans différents lieux] est, de fait, modifiée, les acteurs changent de costume et d'apparence ; mais leurs mouvements intérieurs proviennent des mêmes désirs et passions des hommes, et produisent leurs effets dans les vicissitudes des royaumes et des peuples.

Cette vision peut difficilement être méprisée ; et, en dépit de la référence facile que je faisais à l'instant à son « renversement », l'on ne peut pas non plus dire qu'elle ait disparu de la pensée anthropologique contemporaine. La conception selon laquelle les hommes restent des hommes quels que soient leur apparence et leur environnement n'a pas été remplacée par « autres mœurs, autres bêtes ».

Cela étant, forgée telle qu'elle le fut, la conception qu'entretenaient les Lumières de la nature de la nature humaine avait des implications bien moins acceptables, la principale étant, pour citer Lovejoy lui-même cette fois, que « toute chose dont l'intelligibilité, la vérifiabilité ou l'affirmation concrète ne sont permises qu'à des hommes d'une certaine époque, d'une certaine race, d'un certain tempérament, d'une certaine tradition ou d'une certaine condition, est [en soi et par soi] sans vérité ou

valeur, ou à tout le moins sans importance aux yeux d'un homme doué de raison ». L'immense variété des différences entre les hommes, en termes de croyances et de valeurs, de coutumes et d'institutions, à travers le temps comme à travers l'espace, n'est d'aucune importance réelle pour définir la nature humaine. Il s'agit de simples accrétions, de distorsions même, recouvrant et occultant ce qui est véritablement humain – le constant, le général, l'universel – en l'homme.

Ainsi, dans un passage aujourd'hui tristement célèbre, le docteur Johnson voyait le génie de Shakespeare comme résidant dans le fait que « ses personnages ne sont pas altérés par les coutumes de lieux particuliers, non pratiquées dans le reste du monde ; par les particularités des études ou des professions, qui ne concernent qu'un petit nombre de gens ; ou par les accidents de modes passagères ou d'opinions temporaires ». Et Racine considérait le succès de ses pièces bâties sur des thèmes classiques comme la preuve que « le goût de Paris s'est trouvé conforme à celui d'Athènes ; mes spectateurs ont été émus des mêmes choses qui ont mis autrefois en larmes le plus savant peuple de la Grèce ».

Le problème de ce genre de point de vue, outre le fait qu'il semble comique venant de la part de quelqu'un d'aussi profondément anglais que Johnson ou français que Racine, est que l'image d'une nature humaine constante, indépendante du temps, du lieu et des circonstances, des études et des professions, des modes passagères et des opinions temporaires, est sans doute une illusion, que l'être de l'homme pourrait à ce point participer de là où il est, de qui il est et de ce qu'il croit, qu'il en serait inséparable. C'est justement la reconnaissance de cette possibilité qui a conduit à l'émergence de l'idée de culture et au déclin du point de vue uniformitaire sur l'homme. Quoi que l'anthropologie moderne affirme d'autre – et elle semble avoir affirmé à peu près tout et son contraire à un moment ou à un autre – elle est restée ferme dans la conviction que des hommes inchangés par les coutumes de lieux particuliers n'existent pas en réalité, n'ont jamais existé, et, surtout, ne pourraient pas exister de par leur nature même. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de coulisses où nous soyons à même d'apercevoir les acteurs de Mascou comme des « personnes réelles » se prélassant en tenue de ville, désengagés de leur profession, affichant avec une candeur sans artifice leurs désirs et leurs passions spontanés. Ils peuvent changer de rôle, de manière de jouer, même de pièce où jouer ; mais − comme le remarqua Shakespeare lui-même – ils ne cessent de jouer un rôle.

Ce fait rend extraordinairement difficile l'établissement d'une ligne de démarcation entre ce qui est naturel, universel et constant dans l'homme, et ce qui est conventionnel, local et variable. Il suggère même que tracer une telle ligne revient à falsifier la condition humaine ou à tout le moins à la déformer sérieusement.

Songez à la transe balinaise. Les Balinais tombent dans des états dissociés de conscience extrêmes pendant lesquels ils accomplissent toutes sortes d'actions spectaculaires : arracher avec les dents la tête de poulets vivants, se poignarder eux-mêmes avec des dagues, se jeter ici et là sauvagement, parler en langues, réaliser des prodiges d'équilibre, mimer un rapport sexuel, manger des excréments, etc. – et ce, bien plus facilement et bien plus soudainement que la plupart d'entre nous ne s'endorment. Les états de transe constituent un moment crucial de chaque cérémonie. Il arrive que cinquante ou soixante personnes entrent en transe les unes après les autres (« comme un chapelet de pétards qui partent » selon la formule d'un observateur) et reviennent à elles au bout d'une durée comprise entre cinq minutes et plusieurs heures, n'ayant aucune conscience de ce qu'elles ont bien pu faire et convaincues, en dépit de l'amnésie, d'avoir vécu l'expérience la plus extraordinaire et la plus profondément satisfaisante que quelqu'un puisse vivre. Qu'apprend-on sur la nature humaine à partir de cette sorte de chose et des milliers d'autres choses particulières que les anthropologues découvrent, étudient et décrivent ? Que les Balinais sont des types particuliers d'êtres, des Martiens des mers du Sud ? Qu'ils sont fondamentalement comme nous, mais qu'ils ont des coutumes particulières, quoique tout à fait accessoires, que nous n'avons pas, pour notre part, développées ? Qu'ils ont un don inné voire qu'ils sont instinctivement poussés dans certaines directions plutôt que dans d'autres ? Ou que la nature humaine n'existe pas et que les hommes sont purement et simplement ce que leur culture fait d'eux ?

C'est parmi des interprétations comme celles-ci – toutes insatisfaisantes – que l'anthropologie a cherché à accéder à une conception de l'homme plus viable, une conception dans laquelle la culture et la variabilité de la culture seraient prises en compte et non écartées sous prétexte qu'il s'agirait de caprices ou de préjugés, et en même temps dans laquelle le principe-clé de la discipline, « l'unité fondamentale du genre humain », ne deviendrait pas une formule creuse. Faire le pas de géant qui consiste à abandonner le point de vue uniformitaire sur la nature humaine revient, pour ce qui est de l'étude de l'homme, à quitter le jardin d'Éden. Nourrir l'idée selon laquelle la diversité des coutumes à travers le temps et l'espace n'est pas qu'une simple question de costume et d'apparence, de mises en scène et de mascarades, est nourrir aussi l'idée que l'humanité est aussi diverse dans son essence que dans son expression. Et à partir de cette réflexion, plusieurs amarres philosophiques bien serrées se détachent et commence une dérive malaisée en eaux dangereuses.

Dangereuses, parce que si l'on rejette la prémisse selon laquelle l'Homme, avec un « H » majuscule, doit être cherché « derrière », « sous » ou « au-delà » de ses coutumes et qu'on la remplace par la prémisse selon laquelle l'homme, avec une minuscule, doit être cherché « en » elles, l'on court

le risque de le perdre complètement de vue. Soit il se dissout, sans laisser de résidu, dans son temps et son lieu d'existence, enfant et prisonnier au dernier degré de son époque ; soit il devient un soldat enrôlé dans une grande armée tolstoïenne, submergé par l'un ou l'autre de ces terribles déterminismes historiques que nous subissons depuis Hegel. Ces deux aberrations ont eu cours dans les sciences sociales et d'une certaine manière continuent d'avoir cours – la première marche sous la bannière du relativisme culturel, l'autre sous celle de l'évolution culturelle. Mais nous avons également connu, plus fréquemment, des tentatives pour leur échapper grâce à la quête dans les schémas de culture (*culture patterns*) mêmes des éléments définissant l'existence humaine qui, bien que non constants dans l'expression, revêtent cependant un caractère distinctif.

II

Les tentatives pour identifier l'homme parmi le corpus de ses coutumes ont emprunté plusieurs directions et adopté diverses tactiques. Mais toutes, ou presque toutes, ont procédé suivant une stratégie intellectuelle unique et globale, que j'appellerai, afin d'avoir le bâton idoine pour la battre, la conception « stratigraphique » des relations entre les paramètres biologiques, psychologiques, sociaux et culturels de l'existence humaine. Dans cette perspective, l'homme est un composite de « niveaux », chacun posé sur ceux de dessous et étayant ceux de dessus. Pour analyser l'homme, il faut retirer couche après couche, chaque couche étant en soi complète et irréductible, et révélant en dessous une autre couche bien différente. Ôtez les formes hétéroclites de la culture et vous tomberez sur les régularités structurelles et fonctionnelles de l'organisation sociale. Retirez-les à leur tour et vous découvrirez les facteurs psychologiques sous-jacents – qualifiés de « besoins primaires » ou autrement – qui les sous-tendent et les rendent possibles. Enlevez les facteurs psychologiques et il restera les fondations biologiques – anatomiques, physiologiques, neurologiques – de tout l'édifice de l'existence humaine.

Le côté séduisant de ce type de conceptualisation, mis à part qu'il a garanti aux disciplines académiques établies leur indépendance et leur souveraineté, résidait dans le fait qu'il semblait possible d'avoir le beurre et l'argent du beurre. Il n'était pas nécessaire d'affirmer que la culture humaine était tout ce que l'homme était pour prétendre qu'elle n'en était pas moins un ingrédient essentiel et irréductible, primordial même, de sa nature. Les faits culturels pouvaient être interprétés sur un fond de faits non culturels sans pour autant se dissoudre dans ce fond ou dissoudre ce fond en eux. L'homme était un animal hiérarchiquement stratifié, une sorte de dépôt évolutionnaire, dans

la définition duquel chaque niveau – qu'il soit organique, psychologique, social et culturel – avait une place assignée et incontestable. Afin de savoir ce que l'homme était réellement, il nous fallait superposer les découvertes faites par les diverses sciences concernées – l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, la biologie – comme autant de motifs d'une étoffe moirée ; et quand cela serait réalisé, l'importance cardinale du niveau culturel, le seul qui soit propre à l'homme, apparaîtrait naturellement, comme apparaîtrait ce que ce niveau avait à nous dire en tant que tel concernant ce que l'homme était réellement. À l'image forgée au XVIIIe siècle de l'homme comme un raisonneur nu qui se dévoilait quand il retirait ses habits culturels, l'anthropologie de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle a substitué l'image de l'homme comme un animal transfiguré qui se dévoilait quand il les revêtait.

Sur le plan de la recherche concrète et de l'analyse spécifique, cette grandiose stratégie s'est tout d'abord résumée à une chasse aux universaux dans la culture, aux uniformités empiriques qui, en dépit de la diversité des coutumes à travers le monde et le temps, pouvaient se retrouver partout sous une forme à peu près identique, à peu près identiques, puis à un effort pour relier lesdits universaux, après les avoir identifiés, aux constantes établies de la biologie, de la psychologie et de l'organisation sociale humaines. Si certaines coutumes pouvaient être isolées, au sein du catalogue encombré de la culture dans le monde, comme étant communes à toutes ses variantes locales, et si ces coutumes pouvaient être mises en relation d'une manière déterminée avec certains points de référence invariants aux niveaux subculturels, alors l'on pourrait au moins faire quelques progrès dans la spécification, d'une part, des traits culturels essentiels à l'existence humaine, de l'autre, de ceux qui ne sont que fortuits, périphériques ou ornementaux. De cette façon, l'anthropologie serait en mesure de déterminer les aspects culturels d'une conception de l'homme commensurables avec les aspects révélés, d'une façon similaire, par la biologie, la psychologie ou la sociologie.

Dans son principe, ce projet n'était pas complètement inédit. La notion de *consensus gentium* (un consensus de toute l'humanité) – selon laquelle il existe des choses dont tous les hommes s'accorderont à considérer qu'elles sont bonnes, réelles, justes ou séduisantes et que ces choses sont, par conséquent, effectivement bonnes, réelles, justes ou séduisantes – avait cours à l'époque des Lumières et a probablement eu cours sous une forme ou une autre à toutes les époques et sous tous les climats. Elle fait partie de ces idées qui surgissent en chacun d'entre nous à un moment ou à un autre. Néanmoins, son développement dans l'anthropologie moderne – commençant avec l'élaboration par Clark Wissler dans les années 1920 de ce qu'il appelait « le schéma culturel universel », jusqu'à la détermination par G. P. Murdock d'une série de « dénominateurs communs de la culture » à compter de la Seconde

Guerre mondiale et jusqu'à nos jours, en passant par la présentation par Bronislaw Malinowski d'une liste de « types institutionnels universels » au début des années 1940 – a apporté quelque chose de nouveau. Il a apporté l'idée selon laquelle, pour citer Clyde Kluckhohn, sans doute le plus éloquent des théoriciens du *consensus gentium*, « certains aspects de la culture prennent leur forme spécifique uniquement en vertu d'accidents historiques ; d'autres sont façonnés par des forces qui peuvent être à proprement parler désignées comme universelles ». L'existence culturelle de l'homme est ainsi coupée en deux : une partie est, à l'instar du costume des acteurs de Mascou, indépendante des « mouvements intérieurs » newtoniens des hommes ; l'autre partie est une émanation de ces mouvements eux-mêmes. La question qui survient alors est la suivante : cette maison à cheval entre le XVIIIe et le XXe siècles peut-elle vraiment tenir debout ?

Sa capacité à tenir ou non debout dépend de la question de savoir si le dualisme entre les aspects empiriquement universels de la culture enracinés dans les réalités subculturelles et les aspects empiriquement variables qui n'y sont pas enracinés peut être établi et soutenu. Et cela, à son tour, exige (1) que les universaux proposés soient des éléments substantiels et non des catégories vides ; (2) qu'ils soient spécifiquement ancrés dans des processus biologiques, psychologiques ou sociologiques particuliers, et non simplement vaguement associés à des « réalités sous-jacentes » ; (3) qu'ils puissent être défendus de manière convaincante comme les éléments principaux d'une définition de l'humanité où, par comparaison, les particularités culturelles, bien plus nombreuses, sont clairement d'une importance secondaire. Du point de vue de ces trois aspects, il me semble que l'approche en termes de *consensus gentium* échoue ; au lieu de progresser en direction des traits essentiels de la condition humaine, elle s'en éloigne.

La raison pour laquelle la première de ces exigences – que les universaux proposés soient des éléments substantiels et non des catégories vides ou quasiment vides – n'a pas été atteinte est qu'il est impossible de l'atteindre. Il existe un conflit logique entre le fait d'affirmer que, disons, « la religion », « le mariage » ou « la propriété » constituent des universaux empiriques, et le fait de leur donner un véritable contenu spécifique, car dire qu'ils sont des universaux empiriques est dire qu'ils ont le même contenu, et dire qu'ils ont le même contenu revient à braver le fait indéniable que ce n'est pas le cas. Si l'on définit la religion de manière générale et indéterminée – comme étant l'orientation humaine la plus fondamentale envers la réalité, par exemple – alors il est impossible d'assigner dans le même temps à cette orientation un contenu hautement circonstanciel, car il est clair que ce qui compose l'orientation la plus fondamentale envers la réalité chez les Aztèques en transe arrachant le cœur palpitant de la

poitrine encore vive des victimes humaines vouées au sacrifice et le brandissant vers les cieux, n'a rien à voir avec ce qui la compose chez les imperturbables Zuñi dansant leurs grandes supplications collectives aux dieux bienveillants de la pluie. Le ritualisme obsessionnel et le polythéisme débordant de l'hindouisme expriment un point de vue bien différent sur ce à quoi s'apparente réellement le réellement réel de celui qu'expriment le monothéisme intransigeant et le légalisme austère de l'islam sunnite. Même si l'on tente de se situer à des niveaux moins abstraits et que l'on affirme, à l'instar de Kluckhohn, que l'idée d'une vie après la mort est universelle ou, comme Malinowski, que le sentiment de la providence est universel, l'on est rattrapé par la même contradiction. Pour rendre la généralisation sur la vie après la mort tenable pour les confucéens comme pour les calvinistes, pour les bouddhistes zen comme pour les bouddhistes tibétains, il faut de fait la définir en des termes les plus généraux possibles – tellement généraux, en réalité, que toute la force qu'elle semble receler s'évapore. Il en va de même avec la notion de « sentiment de la providence » qui peut aussi bien inclure les idées navajo sur les relations des dieux avec les hommes que les idées trobriandaises. Et de même que pour « la religion », il en va ainsi pour « le mariage », « le commerce » et tout le reste de ce que A. L. Kroeber a appelé avec justesse les « faux universaux », jusqu'à des éléments apparemment aussi tangibles qu'un « abri ». Que partout dans le monde les gens s'accouplent et fassent des enfants, aient le sens de la propriété personnelle, et qu'ils se protègent d'une manière ou d'une autre de la pluie et du soleil, n'est ni faux ni, à certains égards, insignifiant. Mais ces éléments ne sont guère d'une grande aide pour dresser un portrait de l'homme qui soit authentiquement et honnêtement ressemblant et non une caricature vide de « Jean Dupont ».

Mon argument, qui devrait être clair et qui deviendra encore plus clair sous peu je l'espère, ne consiste pas à dire qu'il est impossible de généraliser à propos de l'homme en tant qu'homme, hormis qu'il s'agit de l'animal le plus varié, ou que l'étude de la culture n'a pas de contribution à apporter à la formulation de telles généralisations. Mon argument est que de telles généralisations ne peuvent pas être découvertes à travers une quête baconienne d'universaux culturels, une sorte de sondage de l'opinion publique auprès des peuples du monde à la recherche d'un *consensus gentium* qui en réalité n'existe pas, sachant en outre que tenter de faire cela conduit précisément à la forme de relativisme que toute cette démarche était expressément censée éviter. « La culture zuñi valorise la retenue », écrit Kluckhohn ; « la culture kwakiutl encourage l'exhibitionnisme de la part des individus. Il s'agit de valeurs opposées, mais en y adhérant les Zuñi et les Kwakiutl montrent leur allégeance à une valeur universelle : l'importance accordée aux normes distinctives de sa propre culture ». C'est une dérobade pure et simple, mais elle est seulement plus apparente, et non pas plus évasive, que

les discussions sur les universaux culturels en général. Après tout, à quoi cela nous sert-il de dire, avec Herskovits, que « la moralité est un universel, tout comme la joie ressentie devant la beauté et certaines normes de la vérité », si nous sommes forcés, comme c'est son cas, d'ajouter immédiatement à la phrase suivante que « les nombreuses formes que prennent ces notions ne sont que des produits de l'expérience historique particulière des sociétés dans lesquelles elles se manifestent » ? Dès l'instant où l'on abandonne l'uniformitarisme, même partiellement et de manière incertaine comme le font les théoriciens du *consensus gentium*, le relativisme devient un véritable danger. Mais l'on ne peut le contrer qu'en affrontant directement et entièrement la variabilité de la culture humaine, la retenue des Zuñi comme l'exhibitionnisme des Kwakiutl, et en l'embrassant dans le corps d'une conception propre de l'homme, non en glissant à côté d'elle à coup de vagues tautologies et de banalités sans caractère.

Bien entendu, la difficulté d'énoncer des universaux culturels qui soient en même temps substantiels entrave également l'accomplissement de la seconde exigence impliquée par l'approche en termes de *consensus gentium* : que ces universaux soient ancrés dans des processus biologiques, psychologiques ou sociologiques particuliers. Mais ce n'est pas tout : la conceptualisation « stratigraphique » des relations entre les paramètres culturels et non culturels empêche un tel ancrage de façon plus sensible encore. Une fois que la culture, la psyché, la société et l'organisme ont été transformés en des « niveaux » scientifiques distincts, en eux-mêmes complets et autonomes, il est très difficile de les remettre ensemble.

La manière la plus commune d'essayer passe par l'utilisation de ce que l'on appelle des « points invariants de référence ». Ces points sont à chercher, pour citer l'une des versions les plus célèbres de cette stratégie – à savoir le rapport *Toward a Common Language for the Areas of Social Sciences* (*Vers un langage commun dans les domaines des sciences sociales*), rédigé par Talcott Parsons, Kluckhohn, O. H. Taylor et d'autres au début des années 1940 :

> [...] dans la nature des systèmes sociaux, dans la nature biologique et psychologique des individus qui en sont membres, dans les conditions externes dans lesquelles ils vivent et agissent, dans la nécessité d'une coordination dans les systèmes sociaux. Dans [la culture] (…) ces « foyers » de structure ne sont jamais ignorés. Il faut en quelque manière s'y « adapter » ou les « prendre en compte ».

Les universaux culturels sont conçus comme des réponses cristallisées à ces réalités incontournables, comme des moyens institutionnalisés de s'arranger avec elles.

L'analyse consiste alors à relier des universaux supposés à des nécessités sous-jacentes postulées, en s'attachant à montrer qu'il y a bien articulation entre les deux. Au niveau social, on réfère à des choses aussi irrécusables que le fait que toutes les sociétés, afin de persister, doivent reproduire leurs membres ou répartir les biens et les services, d'où l'universalité d'une forme quelconque de famille ou de commerce. Au niveau psychologique, on recourt aux besoins fondamentaux, tels que la croissance personnelle – d'où l'ubiquité des institutions éducatives –, ou à des problèmes pan-humains, tels que le complexe d'Œdipe – d'où l'ubiquité des dieux punisseurs et des déesses nourricières. Au niveau biologique, il y a le métabolisme et la santé ; au niveau culturel, les habitudes culinaires et les procédés thérapeutiques. Et ainsi de suite. La tactique suivie est de se focaliser sur des impératifs humains de telle ou telle sorte et de s'attacher ensuite à montrer que les aspects de la culture qui sont universels sont, pour reprendre l'expression de Kluckhohn, « façonnés » par ces impératifs.

De nouveau, le problème ici n'est pas tant de savoir si cette sorte de congruence existe d'une manière générale mais de savoir si elle est plus qu'une congruence lâche et indéterminée. Il n'est pas difficile de relier certaines institutions humaines à ce que la science (ou le sens commun) désigne comme des impératifs de l'existence humaine, mais il est beaucoup plus délicat d'énoncer cette relation sous une forme non équivoque. Non seulement presque chaque institution répond à une multiplicité de besoins sociaux, psychologiques et organiques (si bien que dire que le mariage est un simple réflexe issu du besoin social de reproduction, ou que les habitudes culinaires sont un réflexe produit par des nécessités métaboliques, revient à verser dans la caricature), mais il n'est aucunement possible d'indiquer d'une quelconque manière précise et vérifiable les relations entre niveaux qui sont censées exister. En dépit des apparences immédiates, il n'y a ici aucun effort sérieux pour appliquer les concepts et théories de la biologie, de la psychologie ou même de la sociologie à l'analyse de la culture (et, bien sûr, il n'y a même pas la moindre suggestion de faire le chemin inverse) ; au contraire, il n'y a rien que l'établissement côte à côte de faits qu'on suppose relevant des niveaux culturels et subculturels dans l'objectif d'induire un vague sentiment qu'il s'en dégage une sorte de relation entre eux – une obscure forme de « façonnage ». Il n'y a en l'espèce aucune intégration théorique, rien qu'une simple corrélation, intuitive par-dessus le marché, entre des phénomènes isolés. Avec l'approche par niveaux, nous ne pourrons jamais, même en invoquant des « points de référence invariants », construire des interconnexions fonctionnelles authentiques entre les paramètres culturels et non culturels, seulement des analogies, des parallélismes, des allusions et des affinités plus ou moins convaincants.

Maintenant, même si j'ai tort (ce qui, reconnaissons-le, serait l'avis de nombreux anthropologues) de prétendre que l'approche en termes de *consensus gentium* ne peut produire ni des universaux substantiels ni des connexions spécifiques entre les phénomènes culturels et non culturels pour les expliquer, reste la question de savoir si de tels universaux devraient être considérés comme les éléments centraux dans la définition de l'homme, si une vision de l'humanité basée sur la méthode des plus petits dénominateurs communs est ce que nous voulons en toute hypothèse. Il s'agit, certes, non d'une question scientifique en tant que telle, mais d'une question philosophique. Néanmoins l'idée selon laquelle l'essence de ce que signifie être humain apparaît le plus clairement dans les traits de la culture humaine qui sont universels plutôt que dans ceux propres à un peuple ou un autre constitue un préjugé que nous ne sommes pas nécessairement obligés de partager. Est-ce en saisissant de tels faits généraux – que l'homme possède partout une sorte de « religion » – ou en saisissant la richesse d'un phénomène religieux donné – la transe balinaise ou le ritualisme indien, le sacrifice humain des Aztèques ou la danse de la pluie des Zuñi – que nous saisissons l'homme ? Est-ce que le fait que le « mariage » est universel (si tant est que ce soit le cas) est un commentaire aussi pénétrant sur ce que nous sommes que les faits concernant la polyandrie himalayenne ou ces fantastiques règles de mariage australiennes ou ces systèmes élaborés du prix de la mariée dans l'Afrique bantoue ? Le commentaire selon lequel Cromwell était l'Anglais le plus typique de son temps précisément parce qu'il était le plus bizarre peut s'avérer pertinent à cet égard, aussi : c'est peut-être dans les particularités culturelles des peuples – dans leurs bizarreries – que résident certaines des révélations les plus instructives sur ce que c'est que d'être génériquement humain. Et la principale contribution de la science anthropologique à la construction – ou à la reconstruction – d'une conception de l'homme pourrait alors être de nous indiquer comment trouver ces particularités.

III

La raison principale pour laquelle les anthropologues ont répugné aux particularités culturelles quand il s'est agi de définir l'homme et se sont au contraire réfugiés dans de pâles universaux, est que, face à l'énorme variabilité du comportement humain, ils sont hantés par une crainte de l'historicisme, la peur de se perdre dans un tourbillon de relativisme culturel si convulsif qu'il les priverait d'absolument toute attache fixe. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas eu d'occasion pour une telle crainte : l'ouvrage *Patterns of Culture* de Ruth Benedict, qui est probablement l'ouvrage d'anthropologie le plus populaire jamais publié aux États-Unis, avec son étrange conclusion qui veut que tout ce qu'un groupe de gens est

enclin à faire est digne d'être respecté par un autre, ne représente peut-être que l'exemple le plus remarquable des positions embarrassantes dans lesquelles l'on est susceptible de se mettre quand on s'abandonne trop pleinement à ce que Marc Bloch appelait « le frisson de la découverte de choses singulières ». Pourtant cette peur est un épouvantail. L'idée selon laquelle un phénomène culturel ne peut rien refléter de la nature de l'homme à moins qu'il ne soit empiriquement universel est à peu près aussi logique que l'idée selon laquelle parce que l'anémie à hématies falciformes n'est pas universelle – et heureusement – elle ne peut rien nous dire sur les processus génétiques humains. Ce n'est pas la question de savoir si les phénomènes sont empiriquement communs qui est essentielle en science – sinon pourquoi Becquerel aurait-il été si intéressé par le comportement particulier de l'uranium ? – mais celle de savoir si l'on peut en faire des révélateurs des processus naturels durables qui les sous-tendent. Voir le ciel dans un grain de sable n'est pas un tour de force que seuls les poètes sont à même d'accomplir.

En bref, nous devons chercher des relations systématiques entre des phénomènes divers, non des identités substantives entre des phénomènes similaires. Et pour le faire avec une certaine efficacité, il nous faut remplacer la conception « stratigraphique » des relations entre les différents aspects de l'existence humaine par une conception synthétique ; c'est-à-dire une conception dans laquelle les paramètres biologiques, psychologiques, sociologiques et culturels pourraient être traités comme des variables au sein de systèmes unitaires d'analyse. L'établissement d'un langage commun dans les sciences sociales n'est pas une question de simple coordination des terminologies ou, pire encore, d'invention de nouvelles terminologies artificielles. Il ne s'agit pas non plus d'imposer un unique ensemble de catégories à la totalité du domaine. Le problème est plutôt d'intégrer différents types de théories et de concepts de manière à pouvoir formuler des propositions significatives incorporant des découvertes aujourd'hui enfermées dans des champs d'étude séparés.

Dans un effort pour favoriser une telle intégration depuis le versant anthropologique et atteindre ainsi une image plus exacte de l'homme, je souhaite soumettre deux idées. La première est que la meilleure façon de concevoir la culture n'est pas d'y voir des complexes de schémas concrets de comportement – coutumes, usages, traditions, groupe d'habitudes – comme cela a été en grande partie le cas jusqu'à présent, mais un ensemble de mécanismes de contrôle – plans, recettes, règles, instructions (ce que les ingénieurs en informatique appellent des « programmes ») – destinés au gouvernement du comportement. La seconde idée est que l'homme est justement l'animal le plus

désespérément dépendant de tels mécanismes de contrôle extra-génétiques, extra-corporels, de tels programmes culturels, pour ordonner son comportement.

Aucune de ces deux idées n'est entièrement neuve, mais un certain nombre de développements récents, à la fois au sein de l'anthropologie et dans d'autres sciences (cybernétique, théorie de l'information, neurologie, génétique moléculaire), les ont rendues susceptibles d'être précisées et leur ont conféré une base empirique plus importante qu'elles n'avaient auparavant. Et il découle de telles reformulations de l'idée de culture et du rôle de la culture dans l'existence humaine une définition de l'homme mettant l'accent non pas tant sur les similitudes empiriques dans son comportement, en tous lieux et en tous temps, que sur les mécanismes par la force desquels l'extension et l'indétermination de ses capacités intrinsèques sont réduites à l'étroitesse et à la spécificité de ses accomplissements concrets. L'un des éléments les plus significatifs nous caractérisant pourrait être finalement que nous commençons tous avec l'équipement naturel permettant de vivre mille sortes de vies mais qu'au bout du compte nous n'en avons vécu qu'une seule.

La conception de la culture comme un « mécanisme de contrôle » est assise sur l'hypothèse selon laquelle la pensée humaine est fondamentalement à la fois sociale et publique – que son habitat naturel est la cour de maison, le marché et la grand-place. La pensée ne consiste pas en des « événements dans la tête » (bien que des événements ici et ailleurs soient nécessaires pour qu'elle se produise) mais en une circulation de ce qui a été qualifié, par G. H. Mead et d'autres, de symboles significatifs – mots pour la majeure partie mais aussi gestes, dessins, sons musicaux, appareils mécaniques comme les horloges, ou objets naturels comme les pierres précieuses – n'importe quoi, en fait, qui est dégagé de sa pure factualité et utilisé pour investir l'expérience de signification. Pour un individu quelconque, de tels symboles sont largement donnés. Il les trouve déjà en vigueur dans la communauté dans laquelle il naît, et ils y restent en circulation après sa mort, avec quelques additions, soustractions et altérations auxquelles il peut avoir ou non participé. Pendant son existence, il les utilise, ou en utilise certains, quelquefois délibérément et avec attention, la plupart du temps spontanément et avec naturel, mais toujours avec le même objectif en tête : fournir une interprétation des évènements qu'il vit, s'orienter dans « le cours continu des choses éprouvées » pour reprendre une expression marquante de John Dewey.

L'homme a tant besoin de ces sources symboliques d'illumination pour trouver ses attaches dans le monde parce que les sources non symboliques qui sont constitutivement enracinées dans son corps jettent une lumière trop diffuse. Les schémas de comportement des animaux inférieurs

leur sont donnés, du moins à un bien plus grand degré, avec leur structure physique. Les sources génétiques d'information ordonnent leurs actions avec une fourchette de variation bien plus étroite. Plus cette fourchette est étroite et complète, plus l'animal est inférieur. Pour l'homme, ce qui est donné de manière innée correspond à des capacités de réaction extrêmement générales, qui, bien qu'elles permettent une bien plus grande plasticité, complexité et, dans les circonstances ponctuelles où tout fonctionne comme il faut, efficacité de comportement, laissent ce comportement beaucoup moins précisément réglé. C'est là le second aspect de mon argument : s'il n'était pas dirigé par des schémas de culture – des systèmes organisés de symboles significatifs – le comportement de l'homme serait virtuellement ingouvernable, simple chaos d'actes sans rime ni raison et d'émotions éruptives, son expérience virtuellement informe. La culture, à savoir la totalité accumulée de tels schémas, n'est pas qu'un ornement de l'existence humaine mais, en tant que base principale de sa spécificité, une condition essentielle.

Au sein de l'anthropologie, certaines des preuves les plus éloquentes venant étayer cette position proviennent des dernières avancées dans notre compréhension de ce que l'on appelait à une époque l'origine de l'homme (*descent of man*) : l'émergence de l'*Homo sapiens* à partir de son être initial de primate. Parmi toutes ces avancées, trois sont d'une importance critique : (1) la disqualification d'une vision séquentielle des relations entre l'évolution physique et le développement culturel de l'homme au profit d'une vision interactive ou de chevauchement ; (2) la découverte que l'essentiel des changements biologiques qui produisirent l'homme moderne à partir de ses géniteurs les plus immédiats eurent lieu dans le système nerveux central, surtout dans le cerveau ; (3) la prise de conscience que l'homme est, en termes physiques, un animal incomplet, inachevé − que ce qui le distingue le plus clairement des non-humains est moins sa simple capacité à apprendre (aussi formidable soit-elle) que le nombre et les sortes particulières de choses qu'il *doit* apprendre avant d'être en mesure de fonctionner. Examinons chacun de ces points l'un après l'autre.

La vision traditionnelle des relations entre le progrès biologique et le progrès culturel de l'homme était que le premier, le biologique, était pratiquement arrivé à terme avant que le second, le culturel, ne commençât. Cela revient à dire qu'il s'agit là encore d'une stratigraphie : l'être physique de l'Homme évolua, *via* les mécanismes habituels de la variation génétique et de la sélection naturelle, jusqu'au point où sa structure anatomique parvint plus ou moins à l'état dans lequel nous la connaissons aujourd'hui ; alors le développement culturel se mit en route. À un moment donné de son histoire phylogénétique, un quelconque changement génétique marginal rendit l'homme à même de produire

et de porter la culture, et depuis lors sa forme de réponse adaptative aux pressions environnementales a presque été exclusivement culturelle plutôt que génétique. Au fur et à mesure de son expansion dans le monde entier, il se vêtit de fourrures dans les climats froids et de pagnes (ou de rien du tout) dans les climats chauds ; il ne modifia pas son mode de réponse inné à la température de son environnement. Il fabriqua des armes pour étendre les pouvoirs de prédateur dont il avait hérité et cuisit la nourriture pour en digérer un plus large éventail. L'Homme devint l'homme, continue l'histoire, quand, après avoir franchi quelque Rubicon mental, il devint capable de transmettre « la connaissance, la croyance, la loi, la morale, la coutume » (pour reprendre les items composant la définition classique de la culture par Sir Edward Tylor) à ses descendants et à ses voisins à travers l'enseignement ainsi que capable de les acquérir de ses ancêtres et de ses voisins à travers l'apprentissage. Après ce moment magique, le progrès des hominidés dépendit quasi entièrement de l'accumulation culturelle, de la lente croissance des pratiques conventionnelles, plutôt que, comme cela avait été le cas aux époques antérieures, du changement organique physique.

Le seul problème est qu'un tel moment ne semble pas avoir existé. D'après les estimations les plus récentes, la transition vers le mode culturel d'existence prit au genre *Homo* plus d'un million d'années. Et, ainsi étalé dans le temps, ce processus n'impliqua pas un seul ni quelques changements génétiques marginaux mais une séquence longue, complexe et étroitement ordonnée de changements.

D'après la conception actuelle, l'évolution d'*Homo sapiens* – l'homme moderne – à partir de son être initial de pré-*sapiens* commença vraiment il y a environ deux millions d'années avec l'apparition des désormais célèbres australopithèques – les prétendus hommes-singes de l'Afrique du Sud et de l'Est – et culmina avec l'émergence de *sapiens* en personne il y a seulement cent à deux cent mille ans. Ainsi, comme les formes au moins élémentaires de l'activité culturelle ou, si vous préférez, proto-culturelle (fabrication d'outils simples, chasse, etc.) semblent avoir été présentes chez certains australopithèques, il y eut un chevauchement, comme je le disais, de plus d'un million d'années au moins entre le début de la culture et l'apparition de l'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Les dates précises – qui sont provisoires et pourront évoluer dans un sens ou dans l'autre en fonction des recherches à venir – ne sont pas cruciales. Ce qui l'est, c'est l'existence d'un chevauchement qui fut, qui plus est, très étendu. Les phases finales (finales à ce jour, du moins) de l'histoire phylogénétique de l'homme eurent lieu au cours de la même grande ère géologique – que l'on désigne par l'ère glaciaire – que les phases initiales de son histoire culturelle. Les hommes ont une date de naissance, l'humanité n'en a pas.

Cela signifie que la culture, au lieu d'être ajoutée, pour ainsi dire, à un animal fini ou quasiment fini, fut un ingrédient, et un ingrédient central, dans la production de cet animal même. La croissance lente, stable et presque insensible durant l'ère glaciaire modifia l'équilibre des pressions exercées par la sélection sur l'*Homo* en devenir de manière à jouer un rôle directeur majeur dans son évolution. Le perfectionnement des outils, l'adoption de pratiques organisées de chasse et de cueillette, les débuts d'une véritable organisation familiale, la découverte du feu, et, par-dessus tout, bien qu'il soit encore extrêmement difficile à retracer dans le détail, le recours grandissant à des systèmes de symboles significatifs (le langage, l'art, le mythe, le rituel) pour l'orientation, la communication et la maîtrise de soi, tous créèrent pour l'homme un nouvel environnement auquel il fut alors obligé de s'adapter. Tandis que la culture, à coup d'étapes infinitésimales, s'accumulait et se développait, un avantage sélectif fut conféré aux individus les plus aptes à en tirer parti – le chasseur efficace, le cueilleur persévérant, l'outilleur adroit, le leader entreprenant – jusqu'à ce que l'*Homo australopithecus* proto-humain au cerveau étroit devînt l'*Homo sapiens* pleinement humain au cerveau large. Entre le schéma culturel, le corps et le cerveau, un système d'influences réciproques se mit en place, dans lequel chaque élément façonnait le progrès de l'autre, ce dont l'interaction entre l'utilisation croissante des outils, l'évolution de l'anatomie de la main et l'augmentation de la représentation du pouce dans le cortex[1] n'est qu'un des exemples les plus frappants. En se soumettant au gouvernement de programmes symboliquement médiatisés pour produire des artefacts, organiser la vie sociale ou exprimer des émotions, l'homme détermina, même sans le vouloir, les étapes ultimes de sa propre destinée biologique. Il se créa lui-même, littéralement, quoique par une relative inadvertance.

Bien que, comme je l'ai mentionné, un nombre important de changements s'accomplirent dans l'anatomie générale du genre *Homo* au cours de cette période de cristallisation – dans la forme du crâne, la dentition, la taille du pouce, etc. –, les plus fondamentaux et les plus spectaculaires furent de loin ceux qui advinrent manifestement dans le système nerveux central. En effet, ce fut la période durant laquelle le cerveau humain, et plus particulièrement le cerveau antérieur, grossit pour atteindre le déséquilibre de ses proportions actuelles. Les aspects techniques de la compréhension de ce processus sont ici compliqués et prêtent à controverse. Mais le fait principal est que, quoique la configuration du tronc et des bras des australopithèques ne fût pas radicalement différente de la nôtre, tandis que la configuration de leur pelvis et de leurs jambes se rapprochait progressivement de la nôtre, leurs capacités crâniennes étaient à peine supérieures à celles des singes existants – soit environ un tiers ou la moitié de notre propre capacité. Ce qui distingue le plus fortement les humains des proto-humains est apparemment non pas leur forme corporelle générale mais la complexité de

leur organisation nerveuse. La période de chevauchement des changements culturels et biologiques semble avoir consisté en une concentration intense sur le développement neuronal et peut-être en des perfectionnements associés de divers comportements – action des mains, locomotion bipède, etc. – pour lesquels les fondations anatomiques de base – des épaules et poignets mobiles, un ilion élargi, etc. – étaient déjà fermement établies. En soi, ce n'est peut-être pas si surprenant. Mais, combiné avec ce dont j'ai déjà parlé, cela suggère que certaines conclusions sur quelle sorte d'animal est l'homme sont, je pense, éloignées non seulement de celles du XVIIIe siècle mais aussi de celles de l'anthropologie d'il y a seulement dix ou quinze ans.

Pour dire les choses crûment, cela suggère qu'il n'existe pas de nature humaine indépendante de la culture. Des hommes sans culture ne seraient pas les sauvages intelligents du roman de Golding, *Sa Majesté des mouches*, obligés de se rabattre sur la sagesse cruelle de leurs instincts animaux ; ils ne seraient pas non plus les nobles gens de la nature du primitivisme des Lumières, ni même, contrairement à ce que sous-entendrait la théorie anthropologique classique, des grands singes intrinsèquement talentueux qui auraient d'une certaine façon échoué à se trouver eux-mêmes. Ils seraient des monstruosités non viables avec bien peu d'instincts utiles, bien moins encore de sentiments identifiables et aucun intellect : ils seraient de grands invalides mentaux. Comme notre système nerveux – et notamment ce qui fait son malheur suprême et sa gloire absolue, le néocortex – se développa pour une large part en interaction avec la culture, il est incapable de gouverner notre comportement ni d'organiser notre expérience sans le guidage que procurent les systèmes de symboles significatifs. Ce qui nous arriva à l'ère glaciaire est que nous fûmes obligés d'abandonner la régularité et la précision du contrôle génétique détaillé de notre conduite au profit de la flexibilité et de l'adaptabilité d'un contrôle génétique plus générique, quoique bien entendu pas moins réel, de notre même conduite. Pour fournir les informations additionnelles nécessaires à notre capacité d'agir, nous fûmes forcés, alors, de nous appuyer de plus en plus fortement sur les sources culturelles – le fonds accumulé de symboles significatifs. Ces symboles ne se résument pas ainsi à de simples expressions, instrumentalités ou corrélats de notre existence biologique, psychologique et sociale. Ils en sont au contraire des conditions. Il n'y a certes pas de culture sans hommes. Mais, aussi bien et plus centralement, il n'y a pas d'hommes sans culture.

Nous sommes, somme toute, des animaux incomplets ou inachevés qui nous complétons ou nous achevons à travers la culture – non pas à travers la culture en général mais à travers des formes de culture hautement particulières : dobu et javanaise, hopi et italienne, des classes supérieures et des classes inférieures, universitaire et commerciale. L'immense aptitude de l'homme à apprendre, sa

plasticité, a souvent été relevée, mais ce qui est encore plus crucial est son extrême dépendance envers un certain type d'apprentissage : l'acquisition de concepts, l'appréhension et l'application de systèmes spécifiques de sens symbolique. Les castors construisent des barrages, les oiseaux bâtissent des nids, les abeilles localisent de la nourriture, les babouins organisent des groupes sociaux et les souris s'accouplent sur la base de formes d'apprentissage qui reposent de manière prédominante sur les instructions encodées dans leurs gènes et sollicitées par des schémas adéquats de stimuli externes, comme des clés physiques insérées dans des serrures organiques. Mais les hommes construisent des barrages ou des abris, localisent de la nourriture, organisent leurs groupes sociaux ou trouvent des partenaires sexuels en fonction de l'orientation donnée par des instructions encodées dans des organigrammes et des plans, du savoir cynégétique, des systèmes moraux et des jugements esthétiques : des structures conceptuelles façonnant des talents informes.

Nous vivons, comme l'a clairement énoncé un auteur, dans un « gap informatif » (*information gap*). Entre ce que nous dit notre corps et ce que nous devons savoir pour fonctionner, se trouve un vide que nous devons combler nous-mêmes et nous le remplissons avec de l'information (ou de la désinformation) fournie par notre culture. La frontière entre ce qui est contrôlé de manière innée et ce qui est contrôlé de manière culturelle dans le comportement humain est mal définie et oscillante. Certaines choses sont, en pratique, entièrement contrôlées intrinsèquement : nous n'avons pas plus besoin de guidage culturel pour apprendre à respirer qu'un poisson pour apprendre à nager. D'autres sont presque certainement largement culturelles : nous ne cherchons pas à expliquer par la génétique les raisons pour lesquelles les uns font confiance à la planification centralisée tandis que d'autres croient au marché libre, même si cela pourrait être un exercice amusant. Quasiment tout comportement humain complexe est, assurément, l'aboutissement vectoriel des deux. Notre capacité à parler est assurément innée ; mais notre capacité à parler anglais est assurément culturelle. Sourire en réaction à des stimuli plaisants et froncer les sourcils quand ceux-ci sont déplaisants est sûrement, dans une certaine mesure, génétiquement déterminé (même les grands singes grimacent en sentant des odeurs nauséabondes) ; mais le sourire sardonique et les froncements de sourcils burlesques sont tous deux sûrement d'abord et avant tout culturels, comme le démontre sans doute la définition balinaise d'un fou : quelqu'un qui, à l'instar des Américains, sourit alors que rien ne prête à rire. Entre les plans de base fondamentaux établis par nos gènes pour mener notre existence – la capacité de parler ou de sourire – et le comportement précis que nous adoptons dans les faits – parler anglais avec un certain ton de voix, sourire de façon énigmatique dans une situation sociale délicate – gît un ensemble

complexe de symboles significatifs sous la houlette desquels nous passons des premiers, à savoir les plans de base, aux seconds, c'est-à-dire les activités.

Nos idées, nos valeurs, nos actes et même nos émotions sont, comme notre système nerveux lui-même, des produits culturels – des produits fabriqués, de fait, à partir des tendances, capacités et dispositions données à la naissance mais qui n'en restent pas moins fabriqués. La cathédrale de Chartres est faite de pierre et de verre. Mais ce n'est pas que de la pierre et du verre. C'est une cathédrale, et non seulement une cathédrale, mais une cathédrale particulière construite à une époque particulière par certains membres d'une société particulière. Pour cerner ce qu'elle signifie, pour la percevoir telle qu'elle est, il faut connaître bien plus que les propriétés génériques de la pierre et du verre, et aussi bien plus que les traits communs à toutes les cathédrales. Il faut également comprendre – c'est à mon sens fondamental – les idées spécifiques portant sur les relations entre Dieu, l'homme et l'architecture qui, ayant présidé à sa création, sont incarnées dans sa matérialité. Il n'en va pas autrement pour les hommes : ceux-ci aussi sont, chacun d'entre eux sans exception, des artefacts culturels.

IV

Quelles que soient leurs différences, les démarches visant à définir la nature humaine adoptées par les Lumières et par l'anthropologie classique ont un point commun : elles sont essentiellement typologiques. Elles s'efforcent de construire une image de l'homme sous l'aspect d'un modèle, d'un archétype, d'une idée platonicienne ou d'une forme aristotélicienne, au regard desquels les hommes réels – vous, moi, Churchill, Hitler et le chasseur de têtes de Bornéo – ne sont que des reflets, des distorsions, des approximations. Dans l'optique des Lumières, les éléments de ce type paradigmatique devaient être découverts en retirant aux hommes réels les ornements extérieurs de la culture et en observant ce qu'il restait − l'homme naturel. Dans l'anthropologie classique, on pensait le découvrir en tenant compte des points communs dans la culture et en voyant ce qui en ressortait alors − l'homme consensuel. Dans les deux cas, le résultat est le même que ce qui tend généralement à résulter de toutes les approches typologiques des problèmes scientifiques : les différences entre les individus et entre les groupes d'individus deviennent secondaires. L'individualité est alors vue comme de l'excentricité, les caractères distincts comme une déviation accidentelle du seul objet d'étude légitime pour le véritable scientifique : le type sous-jacent, immuable et normatif. Avec une telle approche, aussi élaborée soit-elle dans sa formulation et aussi intelligemment défendue soit-elle, les détails vivants sont noyés dans

un stéréotype mort : nous sommes en quête d'une entité métaphysique, l'Homme avec un « H » majuscule, aux intérêts duquel nous sacrifions l'entité empirique que nous rencontrons *de facto*, l'homme avec un « h » minuscule.

Cependant, ce sacrifice est aussi superflu qu'il est inutile. Il n'existe pas d'opposition entre la compréhension théorique générale et la compréhension circonstancielle, entre la vision synoptique et la vision de détail. C'est en effet sur sa capacité à tirer des propositions générales de phénomènes particuliers qu'une théorie scientifique – de fait, la science même – doit être jugée. Si nous voulons découvrir en quoi consiste l'homme, nous ne pouvons que le trouver dans ce que sont les hommes. Et ce que sont les hommes est, par-dessus tout, variable. C'est en comprenant cette pluralité – sa portée, sa nature, sa base et ses implications – que nous parviendrons à construire une idée de la nature humaine qui, plus qu'une ombre statistique et moins qu'un rêve primitiviste, recèle à la fois substance et vérité.

C'est ici, pour en venir finalement au titre de mon texte, que le concept de culture trouve son impact sur le concept d'homme. Vue comme un ensemble d'outils symboliques pour contrôler les comportements, comme un ensemble de sources d'information extra-somatiques, la culture fournit le lien entre ce que les hommes sont intrinsèquement capables de devenir et ce qu'ils deviennent réellement, un par un. Devenir humain revient à devenir un individu, et nous devenons des individus sous la houlette de schémas culturels, de systèmes de sens historiquement créés grâce auxquels nous donnons forme, ordre, orientation et direction à nos existences. En outre, les schémas culturels impliqués ne sont pas généraux, ils sont spécifiques – il ne s'agit pas que de « mariage » mais d'un ensemble particulier d'idées portant sur ce que sont les hommes et les femmes, sur la manière dont les conjoints doivent se traiter mutuellement, ou sur la question de savoir qui peut épouser qui ; il ne s'agit pas simplement de « religion » mais de la croyance dans la roue du karma, de l'observance d'un mois de jeûne ou de la pratique du sacrifice de bétail. L'homme ne peut être défini ni par ses seules capacités innées, comme cherchaient à faire les Lumières, ni par ses seuls comportements effectifs, comme cherche à le faire une grande partie des sciences sociales contemporaines, mais bien plutôt par le lien entre l'inné et les comportements, par la manière dont le premier devient les seconds, dont les potentialités génériques de l'homme sont concentrées dans des accomplissements spécifiques. C'est dans la *carrière* de l'homme, dans son cours caractéristique, que nous pouvons discerner, même faiblement, sa nature, et bien que la culture ne soit qu'un des éléments déterminant ce cours, elle n'est certainement pas le moins important d'entre eux. De même que la culture nous a formés en tant qu'espèce unique – et, sans aucun doute, continue de le faire –, de même elle nous forme comme des

individus distincts. C'est ceci, et non un soi subculturel intangible ou un consensus interculturel bien établi, que nous avons réellement en commun.

Assez curieusement – quoique, après réflexion, pas tant que cela – nombre des humains que nous étudions semblent le comprendre plus clairement que nous, anthropologues, ne le faisons. À Java, par exemple, où j'ai effectué une bonne partie de mes recherches, les gens affirment assez catégoriquement que « être humain c'est être javanais ». Les jeunes enfants, les malotrus, les benêts, les fous, ceux qui ont un comportement immoral patent, sont réputés être *ndurung djawa*, « pas encore javanais ». Un adulte « normal » capable d'agir conformément au système hautement élaboré de l'étiquette, possédant la sensibilité esthétique raffinée associée à la musique, à la danse, au théâtre et à la conception textile, réceptif aux subtiles incitations du divin résidant dans la sérénité de la conscience intérieure de chaque individu, est *sampun djawa*, « déjà javanais ». Être humain, ce n'est pas seulement respirer ; c'est contrôler sa respiration par des techniques similaires au yoga, afin d'entendre à chaque inspiration et expiration la voix même de Dieu prononcer son propre nom – *hu Allah*. Ce n'est pas simplement parler ; c'est formuler les mots et les expressions appropriés dans les situations sociales appropriées d'un ton de voix approprié et selon le mode oblique, évasif, approprié. Ce n'est pas seulement manger ; c'est préférer certains aliments préparés d'une certaine manière et se plier, dans leur consommation, à des manières de table strictes. Ce n'est même pas simplement ressentir ; c'est ressentir certaines émotions typiquement javanaises (et fondamentalement intraduisibles) telles que la « patience », le « détachement », la « résignation », le « respect ».

Être humain ne revient donc pas à être n'importe quel homme ; c'est être un genre particulier d'homme, et à l'évidence les hommes diffèrent entre eux : « autres champs », disent les Javanais, « autres sauterelles ». Au sein de la société, les différences sont également reconnues – la manière dont un riziculteur devient humain et javanais est différente de la manière dont un fonctionnaire le devient. Ce n'est pas une question de tolérance et de relativisme éthique, car tant s'en faut que toutes les manières de devenir humain soient considérées comme également admirables ; la manière dont les Chinois du cru deviennent humains est, par exemple, fortement dénigrée. L'important est qu'il existe différentes manières. Et pour passer désormais à une perspective anthropologique, c'est au moyen d'une recension et une analyse systématiques de celles-ci – de la bravoure des Indiens des Plaines, du caractère obsessionnel des Hindous, du rationalisme des Français, de l'anarchisme des Berbères, de l'optimisme des Américains (pour établir une liste d'étiquettes que je n'aimerais pas avoir à défendre en tant que telles) – que nous découvrirons ce que c'est que d'être homme, ou ce que cela peut être.

En somme, nous devons descendre jusqu'au niveau du détail, par-delà les étiquettes trompeuses, par-delà les types métaphysiques et par-delà les similitudes creuses, pour saisir fermement le caractère essentiel non seulement des diverses cultures mais aussi des diverses sortes d'individus au sein de chaque culture si nous voulons rencontrer l'humanité face-à-face. Dans ce domaine, la voie vers le général, vers les éclairantes propositions simples de la science, passe par une préoccupation pour le particulier, pour le circonstanciel, pour le concret, mais une préoccupation organisée et orientée dans les termes du genre d'analyses théoriques que j'ai évoquées – analyses de l'évolution physique, du fonctionnement du système nerveux, de l'organisation sociale, des processus psychologiques, des schémas culturels, etc. – et, surtout, dans les termes de l'interaction entre ces paramètres. Cela revient à dire que, comme pour toute quête authentique, la voie à emprunter passe par une complexité terrifiante…

Notes

1. Par cette formulation un peu étrange, « l'augmentation de la représentation du pouce dans le cortex », il semblerait que l'auteur évoque la place, littéralement figurée, qu'occupent les mains dans les aires cérébrales : la moitié, environ, du cerveau préfrontal (cortex) est dédiée à l'habileté manuelle (NDÉ).

La culture en débat, l'anthropologie en question

Textes réunis et présentés par Guillaume Rozenberg

13

Les Carnets de Bérose

Sommaire

Présentation. L'anthropologie à l'ère du doute 6
Guillaume Rozenberg

Remerciements 20

Prélude. Qu'est-ce que la culture ? 21
Clifford Geertz

Premier débat
Nature, culture et expérience. À propos de la motion
« Les mondes humains sont culturellement construits »

Pour la motion : l'être humain est un être fondamentalement culturel 44
Wendy James

Contre la motion : vers une perspective de l'habiter 54
Tim Ingold

Pour la motion : tout est naturel et tout est culturel 62
Roland Littlewood

Contre la motion : la vie sociale ne se programme pas 69
Paul Richards

Deuxième débat
La mesure de l'altérité : unité de l'homme et diversité des cultures

Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux 78
Lila Abu-Lughod

Sourds à la révolte : les anthropologues et la guerre au Pérou 112
Orin Starn

Écrire pour la culture. Pourquoi il ne faut pas abandonner une notion qui a fait ses preuves 151
Christoph Brumann

Troisième débat

Des promesses non tenues ? La notion de culture à l'épreuve de son histoire anthropologique

Adieu culture : un nouveau devoir émerge 186
Michel-Rolph Trouillot

Deux ou trois choses que je sais de la culture 216
Marshall Sahlins

Quatrième débat

À propos de la motion « Ontologie n'est qu'un autre mot pour culture »

Pour la motion : le point de vue ontologique constitue une des versions du « Projet culture » de l'anthropologie 251
Michael Carrithers

Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence 267
Martin Holbraad

Les auteurs 275

Une collection du Lahic et du département du Pilotage de la recherche et de la politique scientifique
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture

dirigée par Christine Laurière et Frederico Delgado Rosa

Conseil scientifique / Comité de lecture

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell, Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal, Benoît de l´Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto, Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.

Secrétariat de rédaction
Annick Arnaud

Suivi éditorial
Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

13 Les Carnets de BEROSE

Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain iiAC LAHIC