

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

185-186 | 2008

L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé

Marc Augé, défenseur de l'anthropologie

Emmanuel Terray



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24109>

DOI : 10.4000/lhomme.24109

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 65-82

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Emmanuel Terray, « Marc Augé, défenseur de l'anthropologie », *L'Homme* [En ligne], 185-186 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24109> ; DOI : 10.4000/lhomme.24109

Marc Augé, défenseur de l'anthropologie

Emmanuel Terray

DANS *LE MÉTIER D'ANTHROPOLOGUE*, Marc Augé nous propose une définition à la fois ouverte et conservatrice de l'anthropologie, qui me paraît répondre aux exigences de l'heure. L'anthropologie, dit-il, se caractérise d'abord par son souci « de repérer et de comprendre les différences » (Augé 2006 : 9) ; elle a par ailleurs pour objet « les relations entre les uns et les autres [...] en tant qu'elles sont représentées et instituées » à l'intérieur d'un lieu social donné (*Ibid.* : 33). Dans toute société, ces relations sont marquées « par une tension entre le sens, entendu comme l'ensemble des relations pensables, et la liberté définie comme l'espace laissé à l'initiative individuelle » (*Ibid.* : 39-40). L'examen de cette tension, de ses figures, des lignes de partage qu'elle trace, des territoires qu'elle délimite, et l'analyse des transformations qui l'affectent, tout cela constitue la tâche spécifique de l'anthropologie dans le champ des sciences sociales.

On voit bien en quoi une telle conception peut être dite ouverte. D'une part, l'anthropologie n'est plus liée à un certain type de société – les sociétés exotiques, primitives ou non – ni même à certaines modalités de l'existence sociale – les communautés à la fois restreintes et stables, sous quelque latitude qu'on les rencontre. Sitôt que surgit une collectivité instituant entre ses membres une interaction et une coexistence réglées par des normes, et fondant du même coup un territoire différencié à l'intérieur de l'espace social, l'anthropologue peut se mettre au travail, quelles que soient la nature, les dimensions, les fonctions de cette collectivité. On conçoit l'immensité du champ qui s'ouvre ainsi à son activité. Par ailleurs, aucune hypothèse *a priori* n'est énoncée sur les rapports qui se nouent, dans de telles collectivités, entre l'individuel et le social ; seules sont exclues les deux

ÉTUDES & ESSAIS

positions extrêmes, l'une, qui admettrait l'existence d'un individu achevé et autonome en face d'une société tout entière définie en extériorité, l'autre qui réduirait l'individu à n'être qu'un simple support ou instrument de la structure... Entre ces deux pôles, toutes les situations intermédiaires sont possibles, et, en la matière, l'anthropologue peut et doit s'attendre à tout.

Ouverte, la conception proposée me paraît également conservatrice, et dans mon esprit, il y a là, non pas un reproche, mais un éloge. Elle est conservatrice parce qu'elle maintient l'un des héritages les plus précieux de notre discipline : la notion de culture. Par culture, Marc Augé entend, me semble-t-il, l'ensemble des catégories, schèmes, normes et valeurs qui organisent la pensée et l'action à l'intérieur d'une collectivité donnée, et dont l'inventaire permet du même coup de différencier celle-ci de ses voisines. Ce qui fait le prix de cette notion, c'est justement qu'elle nous permet, à l'aide d'un seul et même instrument, d'accomplir les deux tâches majeures que l'anthropologie s'est assignées depuis ses origines : penser la différence et comprendre la dialectique de l'individuel et du social.

La culture est de l'ordre de la contrainte, puisque, nous rappelle Marc Augé, « l'individu n'éprouve son identité propre que dans et par la relation avec autrui », et que « les règles de construction de cette relation lui pré-existent toujours » (Augé 2006 : 37). Toutefois – nous retrouvons ici aussitôt l'ouverture – la contrainte exercée n'est jamais totale ; elle laisse toujours aux individus une marge d'interprétation et d'initiative. En outre, rien ne nous autorise à préjuger que la culture forme système ; sa cohérence peut varier grandement, aussi bien d'une société à une autre que d'une époque à l'autre dans la vie d'une même société. C'est que la culture n'échappe pas à l'histoire ; elle est d'abord soumise à l'action transformatrice des individus que par ailleurs elle régit ; elle est également susceptible d'être influencée ou modifiée par ses voisines ; aucune culture n'est une monade fermée sur elle-même ; entre les cultures, les traductions, les passages, les emprunts, les échanges sont toujours en droit possibles, même si leur ampleur et leur intensité varient selon les circonstances historiques. Entre autres effets, c'est précisément cette perméabilité qui rend possible le travail de l'anthropologue.

L'anthropologie telle que définie par Marc Augé me semble conservatrice pour une seconde raison, aussi louable que la précédente : elle maintient l'ambition d'accroître le savoir qui était celle de ses fondateurs, et du même coup, elle continue de se soumettre à une exigence de vérité. Ambition de savoir : l'anthropologue ne prétend pas seulement nous aider à comprendre

des cultures qui ne nous sont pas familières ; même lorsqu'il croit s'en tenir à une recherche de caractère monographique, les catégories qu'il utilise dans sa description donnent inévitablement à son travail une dimension comparative, en sorte qu'à le lire, nous apprenons quelque chose sur le social en général. Cette volonté de savoir est indissociable d'une conception réaliste de l'objet : les cultures sont des faits, des données, que nous pouvons appréhender par des méthodes appropriées, et le fruit de nos efforts, les modèles que nous construisons pour rendre compte de ces faits, sont justiciables d'une évaluation en termes d'exactitude, d'adéquation, de pertinence. Autrement dit, l'enquête anthropologique n'est pas une expérience individuelle ineffable dont le résultat ne relèverait que d'une appréciation esthétique ou affective ; elle produit des connaissances et doit être jugée en tant que telle. Cela ne signifie pas, Marc Augé le souligne justement, que l'anthropologue doive s'interdire tout recours aux effets de l'écriture et du style, mais ceux-ci demeurent pour lui – comme ils le sont dans bon nombre d'œuvres dites littéraires – une voie d'approche vers la vérité.

La réaffirmation de ces principes me semble particulièrement bien venue à une époque où nous voyons prospérer des entreprises critiques dont le succès, je le dis comme je le pense, compromettrait l'existence même de notre discipline. J'aimerais m'attarder un instant sur deux d'entre elles, à coup sûr séduisantes et stimulantes au premier abord, mais dont les conséquences seraient ruineuses si nous suivions jusqu'au bout leur logique.

Dans *La Fin de l'exotisme*, Alban Bensa (2006) prononce contre l'anthropologie classique un réquisitoire qui laisse peu de place aux circonstances atténuantes. L'accusée se serait rendue coupable d'un triple déni : déni du réel, déni de l'histoire, déni des acteurs, et c'est la notion de culture qui serait l'instrument de ce triple déni.

Déni du réel : l'anthropologue effacerait les données collectées au cours de l'enquête, celles-ci reléguées à l'état de simples matériaux, pour leur substituer ses interprétations et ses modèles, autrement dit un savoir abstrait érigé en vérité par-delà les apparences ; ce savoir abstrait aurait pour objet la culture : ainsi, cette dernière serait construite comme un *deus ex machina* installé derrière la scène pour expliquer les discours et les comportements des agents.

Déni de l'histoire : opérant à l'insu des individus, la culture échapperait à leur emprise ; elle deviendrait ainsi une sorte d'essence intemporelle soustraite au temps et au changement.

Déni des acteurs enfin : dans ces procédures, toutes les personnes singulières disparaîtraient, aussi bien celle des observés – niés dans leur autonomie, homogénéisés bon gré mal gré et transformés en simples représentants de

leur culture – que celle de l’observateur, métamorphosé en détenteur impersonnel d’un savoir objectif, dont il est finalement seul juge. Bien entendu, dans son arrogance même, l’anthropologie classique ne serait pas sans liens avec les rapports de domination coloniale en vigueur à l’époque de sa genèse et de son essor.

Un premier trait me gêne dans ce réquisitoire : l’anthropologie classique y est évoquée « en bloc » ; aucun auteur, aucun livre n’est cité. Je me retourne vers mes souvenirs – vers les Nuer d’Evans-Pritchard, vers la « Byzance noire » de Nadel, vers les Tallensi de Fortes, vers les Kachin de Leach, c’est-à-dire vers des œuvres à coup sûr distinctes et souvent antagonistes – et je n’en retrouve rien dans le tableau qui m’est ici proposé. D’une certaine façon, Alban Bensa inflige à l’anthropologie classique le traitement même qu’il lui reproche d’avoir infligé aux sociétés qu’elle étudiait : déni du réel, de l’histoire et des acteurs. Qui veut noyer son chien l’accuse de la rage, soit ; encore faut-il qu’il s’agisse d’un vrai chien, et non d’un automate fabriqué de pièces et de morceaux pour les besoins de la cause.

Comme il se doit, la critique d’Alban Bensa se place résolument sous le signe du « retour au réel » ; ce qu’elle rejette, c’est l’idée « d’un ailleurs plus signifiant que les relations sociales observées » (Bensa 2006 : 10). L’anthropologue, dit-elle, ne doit pas « s’extraire du flux des actions pour asseoir le sens des pratiques sur un socle supposé global ou universel » (*Ibid.* : 9). Or, il est clair que le réel ici invoqué se confond avec l’apparence ou encore avec l’immédiat ; par exemple, Alban Bensa nous invite à ne pas « faire parler les choses et les gens au-delà de ce qui se montre et se dit » sous peine de « rabattre les réponses sur les questions sans faire œuvre de connaissance » (*Ibid.* : 11). C’est d’ailleurs de « déni du réel historique immédiat » que l’anthropologie classique est accusée (*Ibid.* : 9 ; souligné par moi). Plus loin, le recours de l’anthropologue à l’écriture et aux représentations graphiques se voit reprocher de « conduire à la quête d’un “sens profond” distinct du sens apparent pour les acteurs et dont seul bien sûr l’ethnologue a connaissance » (*Ibid.* : 106).

Bref, le réel et l’apparence ne font qu’un. Nous voici donc confrontés à une sorte d’empirisme radical au nom duquel tout ce qui ne serait pas donné dans l’expérience immédiate se verrait *ipso facto* refuser toute réalité. Il y a là ce qu’il faut bien appeler un coup de force épistémologique, dont les conséquences ne doivent pas rester dans l’ombre. Bien entendu, explications, hypothèses et modèles sont des constructions de l’anthropologue : cela ne signifie pas nécessairement que ce qu’ils désignent soit irréel ou fictif ; cela dépend précisément de la justesse de l’analyse. Ou encore

l'apparence et l'immanence ne se confondent pas, et l'on peut distinguer le phénomène et l'essence sans pour autant installer celle-ci dans une « transcendance » certes métaphysiquement suspecte. En d'autres termes, l'existence comporte plusieurs degrés ou modes, et l'apparence n'est que l'un d'entre eux ; l'invisible n'existe pas moins que le visible, même s'il existe autrement. Ainsi, quand Alban Bensa (2006 : 21) nous annonce que « le passage du particulier au général gagne en intelligibilité ce qu'il perd en réalité », il a l'air de tenir un propos qui va de soi, mais en fait il prend parti dans la très ancienne querelle des universaux ; c'est assurément son droit, mais il est abusif de nous présenter cette option philosophique particulière comme une évidence du sens commun.

Ce que nous voyons ici opérer, c'est une épistémologie d'inspiration nietzschéenne fondée sur le refus de tout « arrière-monde » ; une seule citation me suffira pour justifier mon diagnostic :

« En sciences sociales, l'observateur échappe souvent à l'obscur clarté de ce qui se déroule sous ses yeux en rapportant l'événement à un ailleurs. Tout se préparerait donc sur une autre scène, la structure, la règle, qui, transcendantes et cachées, commanderaient le jeu social effectif. Mais à détemporaliser ainsi le présent, on en confie le sens à des divinités improbables (la société, les représentations, la culture, etc.) et on le dépossède de toutes ses singularités » (Bensa 2006 : 199-200).

Soit, mais encore une fois, il s'agit là d'un choix dont il faut déployer les conséquences ; si l'anthropologie dans son ensemble s'y ralliait, elle consommerait sa rupture avec la définition généralement acceptée de la science, qui a pour fondement même la distinction entre le phénomène et l'essence. « Toute science serait superflue », disait déjà Marx, « si l'apparence des choses coïncidait directement avec leur essence »¹, et la première leçon de Bachelard est que la science commence lorsque le chercheur parvient à se délivrer de l'apparence.

L'empirisme absolu d'Alban Bensa produit des effets dont certains sont perceptibles dans son propre texte. En premier lieu, l'anthropologue qui adhère à cette doctrine se trouve aussitôt confronté à la tentation ou au péril de l'exhaustivité : « Le passage du singulier au global, nous dit Alban Bensa (2006 : 9), ne peut [...] être mené à bien qu'au terme d'un travail de décontextualisation qui extrait arbitrairement les faits sociaux des contingences dont ils sont pourtant indissociables » ; nous voici donc tenus de restituer ces contingences. « Rien ne saurait donc nous autoriser », poursuit-il (*Ibid.* : 12, ceci souligné par moi), « à distinguer à l'intérieur de ce qui se dit, se fait et se pense une sorte de noyau dur de l'existence sociale. *Parce que tout y est*

1. Marx, *Le Capital*, livre III, chapitre XXV, in *Œuvres, Économie*, Paris, Gallimard, 1968 : II, 1439.

solidaire de tout, les rapports sociaux [...] doivent être saisis en tant que processus ». Plus loin (p. 66), il nous sera interdit de séparer « le bon grain structurel de l'ivraie conjoncturelle », et nous serons invités à prendre « pour objet d'investigation, *sans en privilégier aucun*, les discours qui s'interpellent et se répondent à l'intérieur d'un champ d'interlocution bien défini dans l'espace et dans le temps » (p. 83, souligné par moi). Puisque chaque personne singulière est porteuse de sa propre stratégie, « la référence à un collectif agissant comme un seul homme (les Maoris, les Français, les Arabes) reste au fond, même si elle est difficilement évitable, de l'ordre de la simplification rhétorique » (p. 136) : nous reconnaissons ici le bon vieux nominalisme d'autrefois, dont la rançon inéluctable est l'obligation d'un inventaire complet ; celle-ci est finalement acceptée par Alban Bensa : « La structure ne se réalise pas dans les pratiques comme un plan préétabli dont les hommes ne seraient que les exécutants ; elle est fonction du processus, de ses temporalités, de ses contextes. *Seul le repérage de tous ces attendus* peut rendre justice à la complexité du réel » (p. 280, souligné par moi).

Il est vrai qu'Alban Bensa semble parfois pris d'hésitation ou de scrupule devant les conséquences de ses propres prescriptions : « il est clair que sur cette voie, il faut se garder de tomber de Charybde en Scylla, des formules synthétiques qui occultent le cours effectif des interactions à l'interminable notation sans recul des circonvolutions de tout ce qui se passe » (p. 17). Mais comment le chercheur éviterait-il ce deuxième écueil, alors qu'il lui a été ordonné de placer toutes les données recueillies sur le même plan, et qu'il s'est entendu interdire de distinguer l'essentiel de l'accessoire, le durable de l'éphémère, le structurel du conjoncturel, le nécessaire du contingent ? Et de fait, comment opérerait-il de telles distinctions sans réintroduire subrepticement cet arrière-monde qu'Alban Bensa s'est donné pour mission d'exclure une fois pour toutes ? Si « tout est solidaire de tout », sans autre forme de procès, on ne voit pas à l'aide de quels critères on pourrait tracer des lignes de démarcation dans la réalité, y dessiner des hiérarchies, bref se donner à son propos les conditions minimales d'un discours organisé. Nous voici donc condamnés à la chronique intarissable des mille et une péripéties récurrentes de la vie quotidienne, à la façon de ces correspondants villageois de la presse de province, qui partagent leur temps et leur encre entre le concours de boules et la remise des médailles aux anciens combattants ; il est malheureusement à craindre qu'à de tels travaux, nous soyons bientôt les seuls à trouver un quelconque intérêt.

Les propositions d'Alban Bensa entraînent une seconde conséquence, le dépérissement de la règle. Si l'anthropologie classique consent effectivement à une certaine hypostase de la notion de culture, c'est parce que cette

démarche lui permet de penser le caractère contraignant de la norme : si la culture est investie d'un minimum d'efficacité prescriptive, si elle régit au moins dans une certaine mesure la pensée et l'action des individus, c'est parce qu'elle se trouve vis-à-vis d'eux en position surplombante ; extérieure et supérieure aux pratiques, la culture est en état d'agir sur elles. On peut ne pas se satisfaire de telles métaphores, mais on ne saurait y renoncer sans les remplacer, sous peine de voir s'évanouir l'idée même de règle. Que la culture tienne son autorité de l'oubli de ses origines humaines, et de l'œuvre de légitimation insensiblement accomplie par le temps, on peut l'admettre : cette autorité n'en est pas moins effective, et il faut en rendre compte. Or, à s'enfermer dans l'univers synchronique des pratiques individuelles telles qu'elles s'offrent à l'observateur, à regarder ces pratiques comme la matrice de toute réalité sociale, on s'interdit de comprendre comment elles peuvent être soumises à des règles ; dans une telle perspective, en effet, la règle ne peut être que le produit des pratiques : ou bien elle résulte d'un contrat toujours révocable, ou bien elle est un compromis instable, toujours exposé à l'éventualité d'une remise en cause par l'un ou l'autre des partenaires actuellement associés. Il y a donc une fragilité congénitale de la règle qu'Alban Bensa (p. 82) reconnaît sans ambages :

« Les règles sociales, à la différence des lois de la gravitation ou des formules sanguines, ont la particularité de dépendre des hommes auxquels elles s'appliquent : leur effet est toujours susceptible d'être dévoyé par l'intervention humaine ».

Se référant à Jean Bazin, Alban Bensa (p. 344) va encore plus loin dans son épilogue :

« Elle [la règle] stabilise momentanément un état des rapports sociaux ; il est toutefois toujours possible de la changer, de la contourner ou de l'abandonner pour une autre règle. L'application des règles n'est pas obéissance inconsciente à un ordre causal qui aurait force de loi, mais jeu historique sur un dispositif social toujours temporaire ».

La structure est affligée de la même précarité :

« La structure ne peut dès lors être pensée comme l'armature enfouie et stable de la nature humaine puisqu'elle émane d'une conjoncture et d'un contexte interactifs qui la rendent changeante, aléatoire » (p. 276).

Au terme de ce cheminement, voici donc la règle et la structure dépouillées de l'essentiel de leur pouvoir. Or une telle conclusion me semble fondée sur une équivoque entre le droit et le fait qu'il importe au plus haut point de lever. Une première chose est d'affirmer qu'en l'absence d'une volonté divine toute-puissante, la règle est nécessairement le produit de la pratique sociale et de l'histoire, et qu'en cette qualité elle est toujours susceptible d'être infléchie, modifiée ou transgressée ; il s'agit là, on le voit, d'une thèse philosophique sur l'origine et la nature de la règle. Une

seconde chose est de prétendre que toute règle est vulnérable et malléable, que son application dépend du bon vouloir de chacun, et qu'elle peut être transformée à volonté dès lors que l'opinion majoritaire en décide ainsi ; nous avons maintenant affaire à une thèse sociologique, portant sur le poids de la règle dans la vie sociale. Or, de ces deux thèses, si la première est indiscutablement vraie, la seconde est en revanche non moins indiscutablement fausse : même à nous en tenir aux seules règles instituées – les autres sont en fait encore mieux protégées – nous savons bien qu'elles s'accompagnent de toute une série de dispositifs (pédagogiques, dissuasifs, répressifs) qui leur permettent de se faire obéir. Il n'est tout simplement pas vrai que chacun puisse se dispenser de respecter la règle selon son humeur ou son intérêt du moment ; il ne peut l'entreprendre qu'à ses risques et périls. Des exemptions existent, certes, mais elles constituent des privilèges et sont reconnues comme telles. De même, il n'est pas vrai qu'il soit facile de changer la règle : dans l'histoire, les entreprises qui se fixent cet objectif portent un nom, celui de réforme ou de révolution, et chacun sait bien à quelles résistances elles se heurtent et de quel prix elles se paient, en termes d'énergies dépensées et de souffrances consenties ou subies.

Ainsi, Alban Bensa me semble sous-estimer gravement ce que Robert Castel, dans le beau texte qu'il a consacré à la mémoire de Pierre Bourdieu, appelle « la dureté du monde social ». « Une sociologie forte », rappelle Robert Castel², « est celle qui a compris qu'au commencement était la contrainte, que la contrainte s'est faite société, et que la société est d'abord faite de contraintes ». Que se déploie ensuite un jeu avec ou entre les contraintes qui vient donner aux pratiques leur sens, Robert Castel en convient aussitôt ; mais pour qu'il y ait réellement jeu – c'est-à-dire ruse, manœuvre, contournement – encore faut-il que les contraintes soient solides et puissantes ; si elle n'étaient que fantomatiques, un souffle suffirait pour les dissoudre. De cette sous-estimation des contraintes, un indice peut être produit : nulle part n'est évoqué le fait, pourtant universel, qu'avant d'accéder à l'âge adulte, les hommes et les femmes commencent par être des enfants, et qu'en cette qualité ils se voient du dehors imposer ou inculquer des règles sans qu'ils puissent à aucun moment s'en croire ou s'en imaginer les auteurs. Pour le philosophe, la règle naît sans doute de la pratique, mais pour l'individu, elle est toujours déjà là, déjà donnée, comme un mur contre lequel il se cogne dès ses premiers pas.

2. Voir Robert Castel : « Pierre Bourdieu et la dureté du monde », in Pierre Encrevé & Rose-Marie Lagrave, eds, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003 : 349.

Ici encore, je lui en donne acte, Alban Bensa est attentif aux effets éventuels de ses propositions : à réduire le pouvoir de la règle, le risque est grand de transformer l'agent en un sujet à la fois vierge et indépendant, et d'aboutir « à un psychologisme pratique qui ferait de l'acteur le maître absolu de son jeu » (Bensa 2006 : 220). Alban Bensa tente donc de parer la menace : « Non seulement tout n'est pas possible », écrit-il (p. 13, voir aussi pp. 71 et 343), « mais le champ d'action n'est pas sans bornes, et chacun au moment d'intervenir est aussi limité par son équation personnelle et ses propres héritages ». Soit ! Mais de telles considérations concernent exclusivement l'équipement initial de l'agent ; elles ne disent rien des barrières auxquelles il se heurte dans le cours même de son activité.

De fait, l'image qu'Alban Bensa nous propose de la vie sociale est profondément marquée par ce dépérissement de la règle, et par le caractère évanescent de la contrainte. En l'absence de celles-ci, le seul obstacle sérieux que je puisse rencontrer sur mon chemin est l'autre, armé de sa propre volonté et animé par ses propres projets. La vie sociale apparaît donc comme « tissée de multiples stratégies qui s'entrecroisent, s'affrontent ou s'équilibrent temporairement » (*Ibid.* : 59). Le concert des stratégies parachève la disparition de la règle : « Toujours hypothétique, la norme s'efface devant les singularités quand l'enquête met en relief la façon dont chacun crée l'événement, prend en charge la durée et tente d'infléchir le cours des choses à son avantage » (pp. 53-54).

Il faut s'interroger ici sur la vertu explicative des notions de stratégie et d'intérêt, et sur leur capacité à éclairer pour nous le sens des pratiques individuelles. À mon avis, de deux choses l'une : ou bien elles sont utilisées sans autre spécification et en pareil cas leur intervention est largement tautologique ; en effet, toute action organise des moyens en vue d'une fin ; elle est donc par définition stratégique, et la déclarer telle est tout à fait redondant ; de même, si un individu s'engage dans une action, c'est parce qu'il y trouve d'une manière ou d'une autre son compte ; dire qu'il est guidé par son intérêt, sans autre qualification, c'est dire que son action a un motif, ce qui ne nous apprend pas grand-chose. Ou bien les fins visées par la stratégie sont déterminées – on soutiendra par exemple que l'acteur cherche à maximiser son avantage en termes de richesse, de pouvoir ou de prestige – et le contenu de l'intérêt est précisé : il désignera la poursuite égoïste de la promotion personnelle. Les notions de stratégie et d'intérêt retrouvent alors toute leur valeur explicative ; encore faut-il qu'elles s'appliquent effectivement au cas observé.

Or Alban Bensa, me semble-t-il, passe constamment d'un usage à l'autre sans toujours donner l'alerte. Déclarer que la vie sociale est tissée de stratégies entrecroisées est un propos à première vue innocent ; autre chose est de la définir dans sa substance même comme le déploiement de la compétition entre les acteurs en vue de la suprématie ; pourtant telle est bien l'image qui nous est proposée :

« Chacun tente de faire coïncider à son profit les intérêts dominants (que l'ethnologue prend parfois pour "l'intérêt collectif") avec ses propres *desiderata*, de reconstruire à son avantage la conjoncture, de modifier les normes en raison des projets du moment » (Bensa 2006 : 59).

Poursuivant sa dénonciation de la notion de culture, Alban Bensa écrit dans la même veine (p. 137, souligné par moi) :

« En assignant les comportements à une seule vignette collective (les Océaniens, les universitaires, les syndicalistes, etc.), on construit une entité abstraite qu'on affuble d'un costume appelé culture, en manquant du même coup *les pratiques concrètes d'individus concrets, les luttes d'influence, initiatives, diversions, coups bas et autres tactiques ; bref on manque la vie sociale elle-même* dans toute son épaisseur... »

Un peu auparavant, la production des récits mythiques nous a été présentée comme un moment de cette compétition : « Le récit est une arme, défensive ou conquérante [...] C'est un acte, une intervention dans le monde social où se nouent des espoirs, des ambitions, des règlements de comptes » (p. 131) ; il conviendrait donc finalement de « repenser les pratiques dans les termes d'une anthropologie politique historisée et généralisée » (p. 136).

Ce qui me gêne ici, c'est qu'une modalité particulière de l'existence collective, dont on peut situer les occurrences dans l'espace et dans le temps, est transformée en définition générale de la vie sociale, valide sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Qu'en l'absence de règles, chacun n'ait plus pour but que d'affirmer sa supériorité sur autrui, ne serait-ce que pour s'en protéger, cela est vrai de certaines sociétés – on pense par exemple à Hobbes et à la guerre de tous contre tous, ou bien à La Rochefoucauld et au triomphe universel de l'amour-propre – mais cela ne peut être dit de la société en tant que telle. Que, pour reprendre un texte que je viens de citer, « les luttes d'influence, initiatives, diversions, coups bas et autres tactiques » constituent « la vie sociale elle-même dans toute son épaisseur », je ne saurais l'admettre ; il n'y a là qu'un aspect, dont l'importance varie selon les cas et les circonstances ; la vie sociale comprend aussi des enthousiasmes partagés, des générosités collectives, des passions communes, des temps d'échange et de partage.

C'est qu'en réalité, la description d'Alban Bensa ne s'applique pleinement qu'à une catégorie particulière de sociétés : la nôtre, et celles qu'elle influence. Assurément nous vivons en un temps et un lieu où la loi s'efface au profit du contrat, où la revendication des droits relègue à l'arrière-plan la prise en compte des devoirs, et où la concurrence se déchaîne entre des individus sommés de prendre pour seul guide leur intérêt personnel. Mais encore une fois, ce tableau ne désigne qu'un état social et historique singulier, si considérable soit-il. En d'autres termes, je reproche à Alban Bensa d'étendre à toutes les formes concevables de la vie sociale un modèle qui ne reflète adéquatément que l'une d'entre elles. Alban Bensa met en cause l'affinité suspecte qui relie l'anthropologie classique à la domination coloniale. Soit ! Mais pour ma part je verrais volontiers dans son anthropologie critique la figure que prend l'anthropologie à l'époque de la mondialisation capitaliste accélérée.

Encore un mot. Alban Bensa porte à plusieurs reprises une dernière accusation contre l'anthropologie classique : elle aurait consacré le « Grand Partage » entre primitifs et civilisés, et substitué l'altérité aux différences, creusant des abîmes infranchissables là où n'existent en réalité que des frontières poreuses, largement ouvertes aux échanges et aux influences réciproques (Bensa 2006 : 15, 17, 341). Cette critique est sans doute la moins injuste de toutes celles qu'il a énoncées. Cependant, en sens contraire, la généralisation du modèle de la concurrence exacerbée ne risque-t-elle pas de précipiter les différences elles-mêmes dans l'insignifiance ? Évoquant sa familiarité grandissante avec son terrain, Alban Bensa écrit : « il est vrai qu'au sens propre, clans et chefferies ne s'observent pas en région parisienne, mais querelles de pouvoir, conflits d'autorité, stratégies foncières, etc., sont aussi présents dans les tribus kanak que dans la région Ile-de-France » (p. 127). Faut-il voir dans cette assertion une résurgence inattendue de la distinction entre l'essentiel et l'accessoire ? Quoi qu'il en soit, elle me laisse perplexe, et au risque de passer pour un indécrottable traditionaliste, j'avoue m'intéresser davantage aux clans et aux chefferies qu'à l'observation somme toute triviale selon laquelle, toujours et partout, les hommes ont tendance à se battre entre eux.

J'en viens maintenant à une seconde entreprise critique, celle de Johannes Fabian, dont l'ouvrage majeur, *Le Temps et les autres*, publié en 1983, n'a été traduit en français qu'en 2006. À bien des égards, le travail de Fabian préfigure celui de Bensa, et les convergences entre les deux parcours sont nombreuses : je pourrai donc aller plus vite. À l'encontre de l'anthropologie classique, Johannes Fabian nourrit un grief capital, le « déni de co-temporalité ». Que faut-il entendre par là ? Le débat porte, me

semble-t-il, sur la place faite à l'enquête de terrain dans la recherche et dans la production anthropologiques. Pour l'anthropologie classique, l'enquête de terrain est l'instrument privilégié de la recherche : c'est sur le terrain que l'anthropologue va chercher les données qui lui permettront en un second temps de construire une image de la société ou de la communauté étudiée, et à ces deux phases correspond la distinction traditionnelle entre ethnographie et ethnologie. Beaucoup de nos « pères fondateurs » ont situé dans l'enquête de terrain la différence spécifique de l'anthropologie, le trait qui la sépare des disciplines voisines. Cependant, et dans le même mouvement, l'enquête de terrain reste une méthode, c'est-à-dire un moyen. La fin du travail anthropologique, au double sens de but et d'achèvement, demeure la production de l'œuvre, je veux dire du livre dans lequel le chercheur, rassemblant et confrontant les observations recueillies, propose ses hypothèses quant au fonctionnement de la société analysée, et offre un modèle censé rendre compte de ce fonctionnement. Ce que l'histoire de l'anthropologie retient comme étapes marquantes de son développement, ce sont les dates de publication de ces grands ouvrages synthétiques, et non pas la date des enquêtes qui les ont préparées ; le statut subalterne de celles-ci se trouve ainsi clairement affirmé.

C'est précisément à cette position de subordination que s'en prend Johannes Fabian. Que se passe-t-il selon lui durant l'enquête ? Pendant une certaine période, le chercheur partage la vie d'une communauté ; il observe les comportements, et d'ordinaire il est lui-même observé en retour. Un dialogue se noue ; le chercheur s'informe ; il élabore des interprétations qu'il soumet à la critique de ses hôtes. Ces échanges finissent par engendrer un savoir intersubjectif, dont l'enquêteur et les enquêtés sont à part égale les auteurs ; plus précisément, les apports de chacun sont indiscernables. Mais ce qui a rendu possible la naissance de ce savoir, c'est que tout au long d'une certaine durée, le chercheur et ses interlocuteurs ont été contemporains, ils ont vécu dans le même temps, il y a eu entre eux « co-temporalité ».

Or tout le travail ultérieur de l'anthropologue (classique) consiste selon Johannes Fabian à effacer cette co-temporalité, et à remodeler le savoir intersubjectif qu'elle a produit jusqu'à le rendre méconnaissable. Sitôt l'anthropologue rentré chez lui, en effet, ce savoir se métamorphose en simple matériau, destiné à être remanié, reformulé, réinterprété par le chercheur. Deux traits caractérisent cette seconde étape. L'enquêteur et les enquêtés vivent de nouveau dans des temporalités séparées ; par ailleurs, le travail s'accomplit à présent par écrit : le chercheur rédige, dessine des cartes et des diagrammes ; l'oralité des échanges initiaux disparaît. Enfin, le

chercheur est désormais seul maître de ses descriptions et de ses analyses ; porteur du regard éclairé de la science, il n'a plus de comptes à rendre qu'à ses pairs. Bref, là où il y avait auparavant intersubjectivité, il y a maintenant un sujet (le chercheur) et des objets (les membres de la communauté étudiée) ; là où il y avait auparavant partage et réciprocité, il y a maintenant activité unilatérale d'un côté, et passivité forcée de l'autre.

Ainsi entre l'enquête et la publication de ses résultats intervient une mutation décisive, et c'est afin de la légitimer que l'anthropologie classique recourt aux théories du « Grand Partage » : fondamentalement, le chercheur et la population dont il parle appartiennent à des temporalités distinctes, et leur rencontre durant l'enquête constitue un moment d'exception, marqué d'une certaine façon au sceau du miracle. Dans le produit fini – le livre écrit par l'anthropologue – cette rencontre n'apparaît plus que de manière très discrète, en général sous trois formes : dans l'introduction, une évocation émue de l'hospitalité dont le chercheur a bénéficié ; dans le chapitre méthodologique, un rappel à la fois des conditions dans lesquelles le travail a été effectué et des principales étapes du chemin parcouru ; enfin, dans des notes en bas de page égrenées au fil du texte, des références rapportant telle ou telle information aux lieux, dates et circonstances de sa collecte. On le voit, il s'agit là d'une présence minimale, à partir de laquelle la souveraineté de l'anthropologue peut s'exercer sans entraves ; la porte se trouve ainsi grande ouverte à cette arrogance que Johannes Fabian dénonce avec la même énergie qu'Alban Bensa.

Qui ne serait tenté de souscrire à de telles critiques ? Elles rappellent utilement le chercheur à la réalité de sa démarche et à une humilité toujours indispensable et trop souvent dédaignée ; mais les difficultés commencent lorsqu'on tente de préciser les conclusions pratiques et les leçons positives qu'il convient d'en tirer. Nous sommes invités à remettre l'enquête de terrain au cœur de notre activité. Qu'est-ce à dire ? De toute évidence, il ne s'agit pas seulement, ni même principalement, d'énoncer plus clairement les conditions dans lesquelles l'enquête s'est poursuivie ; la plupart des chercheurs, on l'a vu, fournissent déjà sur ce point d'abondantes précisions, afin de permettre à leurs lecteurs d'apprécier « pièces en main » la pertinence de leur approche. Mais le souci de Johannes Fabian n'est pas de simple transparence épistémologique. Beaucoup plus profondément, nous sommes sommés de respecter l'essence même de l'enquête : elle est orale, elle est tout entière faite de dialogue ; la communication est donc sa substance propre, et son résultat est de part en part intersubjectif. C'est à ces caractères que nous devons rester fidèles.

Or la façon la plus simple et la plus sûre de rester fidèle à l'enquête, c'est de n'en pas sortir. À la place de ces synthèses ambitieuses qui masquent derrière une théorisation abstraite la vérité des opérations de recherche, l'anthropologue devra, dans son récit, suivre au plus près les péripéties au jour le jour de son travail et de ses rencontres, reproduire minutieusement les paroles échangées, restituer aussi précisément que possible les circonstances et contextes qui seuls donnent sens aux discours et aux pratiques, enfin s'en tenir aux interprétations qui ont été discutées avec ses interlocuteurs et contrôlées par eux. En conséquence se trouvent disqualifiées toutes les interventions spécifiques de l'anthropologue dès lors qu'elles s'accomplissent à l'extérieur du cadre intersubjectif de l'enquête. Entendons-nous bien : le chercheur n'est pas condamné au silence ; il ne lui est pas demandé d'être un miroir muet de la communauté qui l'accueille ; en revanche, il doit demeurer à l'intérieur du dialogue qu'il a noué avec elle. De même qu'Alban Bensa, Johannes Fabian place ces prescriptions sous le signe d'un retour au réel, au réel de ce qui s'est effectivement passé durant l'enquête.

Encore une fois, il y a dans de telles exigences une invitation à la loyauté et à la modestie qui ne sauraient nous laisser indifférents, mais il faut bien mesurer ce qu'elles impliquent dans la pratique et les dérives auxquelles elles nous exposent. Dès lors que la fidélité à ce qui se passe au cours de l'enquête devient l'impératif majeur, le risque est grand de voir finalement l'enquête se prendre elle-même pour objet ; le but de l'enquête devient alors le récit même qui la raconte. Il y a là une mutation d'autant plus considérable qu'elle tend à passer inaperçue. Dans l'anthropologie classique, l'enquête restait un moyen, et l'activité du chercheur devait aboutir à la production d'une œuvre ; mais dans cette perspective, il est clair que l'écart qui sépare l'enquête de l'œuvre est constitué – ou comblé – par les interventions unilatérales du chercheur : appels à la théorie, recours à l'histoire, essais de comparaison, etc. Or, pour Johannes Fabian, ces interventions après coup sont illicites et doivent être proscrites. Du même coup, l'enquête n'est plus regardée comme un moyen ; elle devient à elle-même sa propre fin.

Une telle métamorphose entraîne des conséquences de grande ampleur. Pour l'anthropologie classique, sociétés et cultures étaient des données de fait, qui préexistaient à l'activité du chercheur, et la tâche de celui-ci était d'en offrir une représentation au moins approximative ; une telle conception s'attirait naturellement le reproche de positivisme. Pour Johannes Fabian, la substance même de l'enquête est communication et intersubjectivité (Fabian 2006 : 266, 295). Du coup, l'objectivité n'est plus que le produit des efforts d'objectivation du chercheur ; c'est lui qui éprouve à un

moment donné le besoin de « cristalliser » les contenus du dialogue en une image dont il suppose ou espère qu'elle pourrait représenter un objet. Mais dans la perspective de Johannes Fabian, une telle opération est toujours suspecte, parce qu'elle revient à figer, donc à trahir, une réalité par définition fluide et mouvante ; que le chercheur le veuille ou non, elle interrompt au moins pour un temps le cours des entretiens et discussions ; elle apparaît donc nécessairement comme une première infidélité. Peut-être sera-t-elle imposée à l'anthropologue par des contraintes extérieures, par exemple par les exigences de ses commanditaires, mais il ne s'y résoudra que dans la mauvaise conscience.

En second lieu, l'enquête devient une activité proprement interminable. Pour l'anthropologie classique, la durée de l'enquête était déterminée par les exigences de l'œuvre : venait un moment où le chercheur estimait avoir rassemblé suffisamment de données pour bâtir une synthèse acceptable ; il pouvait alors arrêter sa collecte. En revanche, lorsque la référence à l'œuvre disparaît, lorsque l'enquête devient à elle-même sa propre fin, il n'existe plus aucune raison « interne » de lui fixer des limites, et celles-ci ne peuvent naître que de circonstances accidentelles étrangères à l'activité propre du chercheur : épuisement des crédits, nécessités de la vie académique, etc. Je viens de l'indiquer, toute pause, toute interruption éloigne l'anthropologue des sources vives qui donnent sens à sa pratique ; l'enquête a donc pour vocation essentielle d'être continue ; comme les choses singulières de Spinoza, elle tend par nature à persévérer dans son être³. De fait – l'anthropologie classique le savait déjà – elle est inépuisable dans l'espace comme dans le temps : il reste toujours des sites à visiter, des interlocuteurs à rencontrer ; par ailleurs, la vie continue, les gens changent, et ce qui a été fait peut ou doit être refait. Bref, l'enquête est appelée à se poursuivre indéfiniment, sa fin ne peut être qu'un accident, et l'inachèvement appartient à son essence ; du coup, elle risque fort de devenir un mode de vie, à la manière des cures interminables de la psychanalyse.

En troisième lieu, l'anthropologie est tout naturellement conduite à renoncer à son ambition initiale, qui était de contribuer à la production d'un savoir. Ce n'est pas seulement parce que – on vient de le voir – toute synthèse est suspecte et ne peut que susciter la méfiance et le doute. C'est surtout parce que, prise en elle-même, toute enquête est un épisode singulier et incomparable. Dans la mesure où elle est la rencontre entre un individu déterminé – le chercheur – situé à un moment donné de son existence, et d'autres individus – les enquêtés – eux aussi placés à une certaine

3. Spinoza, *Éthique*, livre III, proposition VI.

étape de leur trajectoire, on ne voit pas comment elle pourrait être répétée ou reproduite ; et on ne voit pas quelle leçon pourrait être tirée d'une confrontation entre plusieurs entreprises de ce genre, sinon le constat évident que les contenus sont différents parce que les personnes et les temps sont autres. Dans l'anthropologie classique, c'était le résultat de l'enquête, ou plutôt le livre où celui-ci était consigné, qui était soumis à la comparaison, et la tâche spécifique du chercheur revenu du terrain consistait notamment à remodeler ses matériaux de telle sorte qu'ils puissent se prêter à cette comparaison. Mais dans la perspective de Johannes Fabian, cette procédure ne peut entraîner que déformations et mutilations. Réduite à elle-même, l'enquête devient donc une expérience unique ; plus précisément, elle prend le caractère d'un événement historique ; or nous savons au moins depuis Max Weber que de tels événements doivent être compris en eux-mêmes et pour eux-mêmes, dans leur particularité ; à tenter de les introduire dans le moule d'un savoir global, on ne peut que les appauvrir, les dépouiller de leur teneur et de leur saveur propres. Dans les travaux des anthropologues, le lecteur profane sera donc prié de ne plus chercher des connaissances générales dénoncées à l'avance comme illusoire ; il lui sera proposé des impressions locales, dont il appréciera l'authenticité, la charge émotionnelle, l'intensité. La littérature anthropologique se rapprochera ainsi de ce qu'est aujourd'hui devenue la littérature des voyages et des expéditions montagnardes ou maritimes : une succession de récits qui nous renseignent avant tout sur la personnalité et le talent de leurs auteurs.

En ce qui regarde l'avenir de notre discipline, Alban Bensa et Johannes Fabian commettent à mon avis la même erreur stratégique : ils pensent que, pour se moderniser et simplement survivre, elle doit commencer par renoncer à son héritage et rompre avec ses fondateurs ; ainsi justifient-ils le procès qu'ils intentent à l'anthropologie classique. Or s'il est vrai que pour s'épanouir un individu humain doit d'abord tuer son père, l'anthropologie n'est pas un individu humain, et toute analogie serait ici trompeuse. En réalité, les origines et le passé d'une discipline lui servent de racines : à les couper, elle court grand danger de se dessécher sur sa tige. Autrement dit, elle tient son identité, ses problématiques, ses catégories de son histoire ; ces dernières se sont assurément transformées au cours du temps, mais leur évolution a été continue ; même lorsque des tournants ont été pris ou des seuils franchis, l'après n'a trouvé son sens que par référence à l'avant. On pourrait dire de la recherche anthropologique – et pas seulement d'elle – ce que André Malraux affirme de la peinture : un artiste se définit davantage par sa relation avec ses prédécesseurs que par son attitude devant le « spectacle du monde » ; on pourrait en dire autant du

chercheur : il réagit à ses devanciers au moins autant qu'à son objet. Dans cette perspective, une seule ambition est insoutenable : celle de faire table rase de l'acquis et de reconstruire l'édifice sur des bases soi-disant nouvelles ; elle implique en effet la mise en œuvre d'une chirurgie qui s'avère bientôt mortelle pour le patient.



Je retrouve ici mon point de départ : le mérite de Marc Augé, c'est justement d'avoir su allier à chaque étape de son itinéraire le souci du présent et la fidélité à la tradition. Le souci du présent : ne serait-ce que parce qu'elle continue de se fonder sur l'enquête de terrain, l'anthropologie ne peut se maintenir qu'en se liant aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui ; même lorsqu'il lui arrive d'interroger le passé, ses témoins sont vivants ; elle ne saurait se transformer en une archéologie des sociétés disparues. L'intérêt pour l'actuel est donc un caractère essentiel de notre discipline, et ce n'est pas l'auteur de *Pour une anthropologie des mondes contemporains* qui a besoin d'être convaincu sur ce point ; l'objet même qu'il assigne à notre réflexion – la tension entre sens social et liberté individuelle – ne peut être étudié qu'*in vivo*. Mais nous savons bien en même temps que sur cet objet actuel, nous devons porter un regard instruit par l'expérience : l'œil qui se croit neuf n'est le plus souvent qu'un œil naïf. Or en la matière, l'expérience, ce sont les travaux de ceux qui nous ont précédés. Marc Augé le sait mieux que personne, nous avons donc tout à gagner à revendiquer et à utiliser nos héritages, et au premier rang d'entre eux – me permettrai-je d'ajouter – celui que nous a légué Durkheim. Croiser la tradition et la modernité : le précepte peut sembler aussi simple que trivial ; mais, comme Napoléon le disait de l'art de la guerre, toute la difficulté est dans l'exécution.

École des hautes études en sciences sociales, Paris

MOTS CLÉS/KEYWORDS : enquête de terrain/*fieldwork survey* – culture – contrainte/*constraint* – règle/*rule* – empirisme/*empiricism* – co-temporalité/*co-temporality*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

82

Augé, Marc

2006 *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*. Paris, Galilée.

Bensa, Alban

2006 *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.

Fabian, Johannes

2006 *Le Temps et les autres*. Toulouse, Anacharsis. [Trad. d'Estelle Henry-Bossoney & Bernard Müller.]