

Ce que pensent les anthropologies françaises... Ou prudence : de quoi parlent-elles, et comment ?

Jean-Luc Jamard

Volume 20, numéro 1, 1996

Savoirs et gouvernementalité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015402ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015402ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jamard, J.-L. (1996). Ce que pensent les anthropologies françaises... Ou prudence : de quoi parlent-elles, et comment ? *Anthropologie et Sociétés*, 20(1), 199–216. <https://doi.org/10.7202/015402ar>

Résumé de l'article

« Ce que pensent les anthropologies françaises... Ou prudence : de quoi parlent-elles, et comment ? »

Les démarches anthropologiques construisent des objets fort divers, qu'elles « pensent » et dont elles « parlent » de bien des façons, selon des règles et dans des cadres de référence très dissemblables. En se restreignant ici à la recherche française (même ainsi, il n'est pas d'anthropologie au singulier), on évoque la non-commensurabilité des grands paradigmes - marxisme et structuralisme restent là-dessus exemplaires - et leur actuelle désaffection ; est pointée du même coup la variété des « régimes de connaissance » en usage (Science ou Histoire ?). D'où la difficulté d'envisager une théorie axiomatisable et unitaire du social. Il faut pour clarifier les choses développer les collaborations comme les confrontations transdisciplinaires, tout en élaborant une anthropologie des anthropologies et de leurs programmes de vérité concurrents.

Mots clés : Jamard, discours anthropologiques, régime de connaissances, épistémologie, théories.

CE QUE PENSENT LES ANTHROPOLOGIES FRANÇAISES...

Ou prudence : de quoi parlent-elles, et comment ?¹



Jean-Luc Jamard

Bosse-de-Nage, Cynocéphale Papion, outre mesure intéressé, s'oublia au point de penser visiblement : « Ha, ha ! ». Mais il ne dit mot, de peur d'outrepasser sa pensée.

Alfred Jarry. Gestes et opinions du Docteur Faustroll

Introduction : le problème

Je ne sais pas au juste à quoi pensent les sciences sociales. D'ailleurs, « la science ne pense pas » — en tout cas la « vraie » Science —, si l'on en croit le résistant Heidegger, « berger de l'être » qui paraît-il eut quelque influence sur pas mal de nos penseurs hexagonaux (et c'est fort étrange). Faut-il en déduire que celles qui pensent ne sont pas de vraies sciences ? Qui sait... J'ignore aussi tout ce que pensent les pratiquants de ces sciences. Quant à ce qu'ils disent, je me bornerai aux grandes lignes ou au « genre » de certains discours tenus par les anthropologues. Ce qu'ils disent, et *comment* ils le disent, en référence à quel modèle d'intelligibilité ; par conséquent, le thème de ce petit article nuancerait mais à la fois préciserait celui d'une réflexion sur les sciences humaines et (ou) sociales « en général ». Mais du même coup se spécifient les questions que poserait un argumentaire transdiscipli-

1. Le texte qui suit reprend l'essentiel d'une conférence prononcée le 4 janvier 1993 à l'Université Européenne de Recherche (Paris, École Polytechnique) dans le cadre du séminaire « Espaces Temps » tenu cette année-là sur le thème : « À quoi pensent les sciences sociales ? » (Je remercie les organisateurs d'en avoir autorisé la publication.) Quelques avertissements : pas plus que leur *histoire*, cet article ne peut prétendre approfondir (!) la *sociologie* des ethnologues ou de leurs produits, ni en détailler le paysage. Mieux vaut à *mon sens* comprendre ce qu'ils *veulent dire*, *comment* ils le font en version « publique » — quelles sont, aussi, les règles du jeu et ses degrés de liberté « internes » — *avant* de chercher dans « le social en général » (?) des causes de ces discours (démarche prématurée brouillant ainsi les cartes — stratégie du « ce que je dis n'est même pas faux »). Mais ce n'est que partie remise. Autre chose. Évidence : un tel écrit est bien de son temps et de son milieu, comme c'est le cas dans *toute* discipline. À ce titre, il m'apparaît historisable ; et qui le jugera digne d'en faire l'anthropologie, quel obstacle l'arrêterait, goûts personnels mis à part ? (Là-dessus, voir *in fine*.) Enfin j'ai mes propres opinions ; il m'arrive de les exprimer ouvertement. Tous les chercheurs en ont, qui préfèrent les sous-entendus : précaution, objectivité d'apparat... ?

naire et que j'aurais transférées telles quelles dans ce district purement académique de la recherche sur les sociocultures qu'on appelle encore l'anthropologie (ou l'ethnologie : les deux termes seront ici rigoureusement interchangeables). Ce n'est pas une mince affaire. Car l'anthropologie n'existe pas au singulier — même quand on ne considère, comme j'aurai tendance à le faire ici, que ses modalités circonscrites par des limites nationales. De nos jours, les anthropologues parlent donc non seulement de bien des choses, mais aussi de bien des façons, en des langages fort divers. Sait-on d'ailleurs aujourd'hui quand on doit, par delà les autodénominations, les différencier des sociologues, ou bien les appeler toujours ethnologues, ou encore historiens de l'Autre (et du présent) ?

Dans ces conditions limites, est-on en droit d'augurer la contribution de l'anthropologie, en tout cas de certaines de ses variétés, à une axiomatique du social qui ferait vraiment sens, ou du moins à un projet *unitaire* de connaissance systématique de tout l'univers socioculturel ? Tout cela est à voir. Mais ce qui suit doit s'entendre sur le mode interrogatif ; et je ne proposerai pas « ma » théorie ou « ma » pratique comme solution au problème. J'évoquerai surtout ce qui, pour le moment, fait obstacle à pareil dessein totalisant... sans pour autant m'interdire de suggérer quelques conditions d'un dépassement, si tant est qu'il soit imaginable, justement, en termes de théorie générale du social. D'où la composition du texte. Après avoir dressé, en premier lieu, le constat de la saturation de quelques paradigmes de la discipline dans son histoire récente, j'insisterai dans un second moment sur le caractère d'incommensurabilité mutuelle que présentent ces paradigmes, et plus généralement les « grandes théories » anthropologiques : *de quoi* au juste parlent-elles ? De cela découleront, en troisième partie, des remarques sur les rapports entre les modes d'intelligibilité et les ontologies sous-jacentes des divers discours théoriques que tiennent mes éminents collègues. Autrement dit, *comment* parlent-ils, et *suivant quelles règles, différentes selon l'ordre du réel qu'ils cherchent à dévoiler* ? Pour finir, quelques perspectives d'ouverture seront esquissées afin d'imaginer des réponses de l'anthropologie au désarroi qui semble actuellement régner dans quelques secteurs des sciences sociales : des lieux et des milieux d'où parfois proviennent les échos d'une sorte de panique épistémologique... ou du moins d'un certain scepticisme — pour ne pas dire plus — quant à la scientificité du savoir sur les sociocultures.

La désaffection des grands paradigmes

Vue du dehors, ou du dedans mais d'aujourd'hui, l'anthropologie française était il y a peu marquée par deux paradigmes majeurs : le structuralisme *lévi-straussien* et le néo-marxisme *ethnologique* — je souligne une fois pour toutes les deux adjectifs spécifiants. (C'était donc avant l'heure présente, heure du soupçon à l'égard des philosophies du soupçon, qui est encore une façon de continuer ces philosophies sur le mode réflexif.) Dans d'autres pays, on parlerait d'autres credos scientifiques dominants : par exemple, et je schématise, les déterminismes culturaliste ou écologiste et le « matérialisme culturel », les avatars contemporains du structuro-fonctionnalisme ou de l'anthropologie dite symbolique pour les modalités anglo-saxonnes de l'ethnologie. On pourrait aussi évoquer des modes encore très

actuelles aux États-Unis : textualisme de Geertz — la culture comme texte, etc. —, contextualisme, déconstructionnisme transatlantique, tout cela relevant comme il se doit du « poststructuralisme » et des postmodernes — à ne pas confondre (surtout !) avec ces « amoderne » ou « surmoderne » que veulent être en France, respectivement. Bruno Latour (1990, 1991) et Marc Augé (1992). Mais à ce propos, je dois faire deux séries de remarques.

D'abord, si je vais m'en tenir presque toujours ici à l'anthropologie telle qu'elle s'exerce dans le cadre d'institutions françaises, c'est pour deux raisons. D'une part, sa situation me semble exemplaire de problèmes qui partout reviennent à l'ordre du jour, quoique parfois de façon moins criante — mais je fais là, peut-être, de nécessité vertu. D'autre part, cependant, les textes anthropologiques circulent et sont reçus, avant tout, dans le contexte de la culture ethnologique nationale dont ils procèdent ; ou mieux, dans leur champ producteur, dirait Bourdieu (1990 : 3) ; un champ dont ils tiennent la complétude de leur sens et de leurs déterminations. Or, ce n'est plus le cas quand ils sont importés dans un champ récepteur différent du champ producteur, situation « génératrice de formidables malentendus », affirme encore le susdit (*ibid.*). De là, mon choix de me limiter pour l'instant au champ hexagonal, outre que j'y suis inclus : c'est un garde-fou méthodologique.

Deuxième ordre de remarques, sur l'emploi de la notion de paradigme — elle-même devenue de l'histoire et de la sociologie des sciences, du moins si l'on prend au sérieux la fréquence de son énoncé dans nos textes et nos exposés. Est-elle ici vraiment adéquate ? Pas moins, en tout cas sur le fond, que lorsqu'on l'applique au champ dont elle provient, celui des sciences « dures » vues sous l'éclairage de T. S. Kuhn (1983 [1962]), son inventeur comme chacun sait. Il faut la prendre comme elle se donne, un peu instable et toujours à réviser : le paradigme est un para-dogme², un credo scientifique, dispositif de crédibilité fournissant comme du prêt-à-porter, aux chercheurs qui y adhèrent, les « vraies » questions, les thèmes valables et les bons procédés. Dans son sens fort (une critique pourtant favorable a relevé 22 usages différents du mot chez Kuhn lui-même !³), c'est un *modus operandi* livré clés en main pour penser les faits et en parler. Mais j'en reparlerai, justement, à propos de la non-commensurabilité des grandes théories anthropologiques.

Revenons maintenant au structuralisme et au marxisme ethnologiques : l'un et l'autre sont des paradigmes *aujourd'hui dépassés, bien que par aucun autre*. Ce qui ne signifie pas qu'aucun chercheur ne s'inspire, encore de nos jours, des théories marxiste et structuraliste. Ainsi, pour la seconde, Françoise Héritier. Depuis plus de vingt ans, elle avance un certain structuralisme (en le chargeant de sémantique) sur divers terrains, grâce à ses analyses des systèmes d'alliance semi-complexes et des terminologies de parenté crow-omaha (1981) ou par ses études sur le symbolique ; des travaux dans lesquels se combinent et se réfléchissent les représentations du corps, du monde social, du cosmos (rejoignant parfois quelques formes d'ethnoscience ou d'anthropologie de la maladie)... Et où elle intègre sa conception élargie de l'inceste — « du deuxième type » (1979, 1994) —, fort économique en

2. « Dogme scientifique » est d'ailleurs le terme qu'employait Kuhn avant que « paradigme » ne fit fortune.

3. Voir Masterman (1972).

hypothèses, au sein d'une théorie générale de la sémantique des humeurs corporelles. Je pourrais citer au même titre Luc de Heusch (1978, 1986), qui veut montrer l'efficacité du structuralisme dans l'analyse du rituel, domaine que Lévi-Strauss opposait sur ce point à celui du mythe. Et du côté marxiste, on voudra peut-être m'objecter l'existence des nombreux travaux que poursuit Claude Meillassoux (1986 : théorie des « esclavages » et révisions de « la parenté »), ou de tous ceux qu'anime, selon une perspective bien différente, Maurice Godelier (1991) sur de très actuelles subordinations ou même « transitions » au capitalisme dans plusieurs sociétés, de l'Europe méridionale à l'Océanie ou l'Amérique latine. D'autres exemples de même eau, sinon de même format, il y en a sans doute. Structuralisme et marxisme ne m'en semblent pas moins des *paradigmes saturés*. Saturés, non qu'ils s'avèrent, du dehors, critiquables — et ils le sont — ou réfutés — ce qu'ils ne sont pas —, mais parce qu'ils paraissent bien désormais avoir eu, d'une certaine façon, « réponse à tout » dans leur domaine propre, et dissuadent ainsi la plupart des ethnologues de chercher plus avant sans en sortir.

Il est bien sûr d'autres raisons que cette « saturation » au déclin de ces deux paradigmes : inutile de s'appesantir par exemple sur les faits qui d'un point de vue « externaliste » ont mis à mal l'inspiration marxiste en ethnologie (comme ailleurs). Disons simplement que l'un comme l'autre ne sont plus dans l'air du temps. Mais je les ai aussi qualifiés de « dépassés bien que par aucun autre » : c'est que plus généralement, les temps, précisément, ne sont plus — ou pas encore — à la grande théorie du social. Il n'y a pas lieu d'y voir une spécificité de nos disciplines : que je sache, les sciences les plus dures ont aussi leurs chroniques où contrastent les moments d'unification théorique et les phases d'émiettement, de dispersion tant empirique que conceptuelle. Mais, dira-t-on peut-être, dans nos sciences plus ou moins molles, de grandes ambitions se font jour, venant des marges de l'anthropologie ; des ambitions comme celle de la sociobiologie (que l'on aurait tort de croire partout en déroute, certains apprentis ethnologues étasuniens⁴ en savent quelque chose) ; ou comme le projet métathéorique totalisant d'un René Girard (1978, 1982⁵). Oui, mais avec le « gène égoïste » ou le « bouc-émissaire », à tous les coups l'on gagne, bien que par des procédés différents dans les deux cas. Or, quand par définition l'on est toujours gagnant, c'est l'anthropologie qui perd, victime de ces clés passe-partout qui n'ouvrent que sur des pièces vides. De telles constructions, comme d'autres qui leur sont comparables, ne peuvent jouer le rôle de paradigme, du moins en leur état actuel, puisqu'elles sont au départ saturées, au sens que

4. À propos des Étasuniens (subst. et adj. qui figure dans le *Petit Robert* depuis 1977) : ceux-ci n'étant ni plus ni moins strictement *américains* que, pris dans leur ensemble, les Mexicains, les Canadiens ou les Brésiliens par exemple, c'est à bon droit et dans un souci de précision qu'on devrait réserver le terme « américain » aux seuls « Indiens » ou Inuit du Nouveau Monde. Quant à la sociobiologie anglo-saxonne, Georges Guille-Escuret (1994 : 5) indique à la plupart des anthropologues français, qui j'espère en sont consternés, que « Plus d'un tiers des ethnologues américains [c'est-à-dire étasuniens] admettent désormais la valeur anthropologique de la notion de « sélection parentale » et près de la moitié approuvent l'hypothèse d'une « co-évolution gène-culture » ([d'après] Lieberman 1989) ».

5. Pour des aperçus sur les progénitures inattendues d'un singulier mariage entre certaine théorie de l'autorégulation du vivant ou du social et le dogme girardien du « désir mimétique », voir surtout Colloque de Cerisy et Dumouchel (1985).

j'employais tout à l'heure : à vouloir tout penser d'emblée, chaque fait social et son contraire, elles n'*expliquent* rien — on ne peut que les *illustrer* par n'importe quel fait.

Mais le corollaire le plus marquant du déclin des grandes théories ayant fonction de paradigme est, comme on sait, l'extrême diversification des approches ethnologiques. Elle se traduit par des retours au terrain certes bénéfiques, mais aussi par une parcellisation des démarches, un émiettement ou un éclectisme théoriques, voire un empirisme antithéoriciste... Inutile d'insister sur le fait que le contexte général de ce mouvement est l'évanescence, reconnue de longue date, des objets premiers de l'anthropologie, les sociétés dites primitives — disparition qu'un Malinowski déplorait déjà en son temps. À quoi s'ajoute d'ailleurs une tendance assez générale : la fermeture fréquente des « terrains » exotiques, qui pour des raisons politiques de tous ordres se dérobent au regard des ethnologues occidentaux. Il en résulte un surcroît d'impulsion donné au rapatriement de l'ethnologie sur les sociétés qui l'ont vue naître, et tout cela vient accentuer un mouvement déjà en cours depuis longtemps : l'*historisation* des démarches et des objets anthropologiques — qui n'implique nullement qu'ethnologues et historiens pratiquent la même sorte d'histoire, mais qui s'affirme plus fortement encore quand l'anthropologue s'attaque à des sociétés dont l'histoire est mieux documentée qu'au loin, où elle était simplement plus cachée.

On doit nuancer quelque peu ce qui précède, avant de recentrer le problème. D'abord, les anthropologues investissent de nouveaux « terrains », tels l'espace urbain, l'entreprise, le sport, l'hôpital, le laboratoire, les techniques « modernes », l'État aujourd'hui ou le personnel d'institutions internationales ; mais ce faisant, il ne m'apparaît pas d'emblée évident que ces chercheurs construisent toujours de *nouveaux objets*. Il n'en résulte bien souvent qu'un « effet d'anthropologie ». Ensuite, sans qu'on puisse parler de paradigmes, se négocient des tournants (ou des retours) : vers certaines formes d'anthropologie du symbolique ou avec l'attention que porte aux pratiques quotidiennes, « banales », une sorte d'ethnologie pragmatique qui travaille surtout « en compréhension » — non sans réinventer parfois, et parfois à son insu, l'ethnométhodologie ou l'interactionnisme étasuniens. D'autre part, les anthropologies se portent assez bien qui sont censées tenir leur scientificité de celle que l'on reconnaît à leurs disciplines clientes ou associées : ethnomédecine, ethnozoologie, anthropologie de l'alimentation, ethnologies collaborant avec la génétique des populations, technologie culturelle, etc. Mais là non plus, pas de « grande théorie » : seulement des hypothèses de moyenne portée, des problématiques « régionales » comme les ontologies du même nom, ou de l'empirisme bien tempéré. Enfin, avec l'anthropologie cognitive, une pression différente de l'histoire évoquée plus haut se fait jour, traduisant l'incursion dans l'anthropologie d'un jeune paradigme venu d'ailleurs : celui du cognitivisme ou des « cognisciences ». Et cela nous mène à notre second problème : la non-commensurabilité des grandes théories. Mais notons que, déjà jusqu'ici, le projet d'une anthropologie « science unitaire de l'homme en société » paraît plus que jamais confiné dans de lointains horizons.

Des théories non commensurables

Si j'ai parlé un peu longuement tout à l'heure — à propos de paradigmes — des ethnologies structuraliste et marxiste, c'est que leur rapport me semble exemplaire de contrastes récurrents. Ainsi retrouve-t-on ces derniers en comparant d'autres démarches, principalement les anthropologies « historisées » et l'anthropologie dite (parfois non sans abus) cognitive : *elles ne sont pas commensurables*. Même quand on croit voir se recouper les champs de leurs données, *elles ne parlent pas de la même chose*. Par conséquent, comment pourrait-on les soumettre à un commun arbitrage ? Mais prenons garde : non commensurable ne veut pas dire incompatible ; par exemple, si les conceptions respectives du symbolisme chez Claude Lévi-Strauss et chez Dan Sperber (1974, 1987) se révèlent incompatibles, c'est bien parce qu'elles sont commensurables, en tout cas à mon sens ; elles sont passibles d'une commune mesure. Je sais bien que les ethnologues sont presque tous rétifs à une réflexion sur leur discipline qui fasse usage de notions élaborées par l'épistémologie des sciences dures. C'est leur affaire : dérobade ou sincère (et confortable) conviction d'une irréductible spécificité de leur discipline, selon les cas... Mais encore faut-il mettre ces notions à l'épreuve ; rien n'empêche d'en tâter sans pour autant s'enfermer dans le carcan des épistémologies normatives et procédurières. Or voici : en l'occurrence et sans chercher la provocation, je prétends ceci : *plus nettement encore que ceux des sciences de la nature*, les discours anthropologiques consacrés comme paradigmes sont bien souvent incommensurables, au sens de Kuhn (1983, 1990) et de Feyerabend (1979, 1989), entre autres (leurs positions en la matière ne font d'ailleurs pas l'unanimité chez les épistémologues ou les praticiens des sciences physiques et naturelles). Pourquoi « plus que dans les sciences dures » ? Est-ce que Newton et Einstein, je veux dire leurs théories, sont commensurables ? Les avis sont partagés. Mais quel est le réel caché qu'un Lévi-Strauss ou un Sperber cherchent à illustrer, à pénétrer ou à construire, quelle est, en ce sens particulier, leur ontologie sous-jacente ? L'esprit humain, ses invariants ou ses universaux, ou encore les dispositifs mentaux qui déterminent la *variabilité* culturelle tout en la bornant. À l'autre extrême, ce sont en revanche les *variétés* souvent reconnues contingentes du social ou du culturel, en tout cas les mécanismes sociaux, ou alors le « mouvement » de l'histoire, que veulent dévoiler les théories qui en appellent à une ontologie propre du social : celle d'un monde *historique* (voir, par exemple, Passeron 1991). Toujours en raisonnant sur les extrêmes, on a, d'un côté, une sorte de psychologie, une des « sciences de l'esprit » ; de l'autre, une sociologie comparative et historique. Je rappelle au passage que Claude Lévi-Strauss, avec l'étude des structures élémentaires de la parenté, s'intéressait à ce que les gens *pensent* ou *prétendent devoir être fait* : disons, l'univers des règles et ses structures — reflets postulés des structures de l'esprit —, bien plus qu'à ce que *font* ces gens en pratique. Il l'a dit lui-même (Lévi-Strauss et Éribon 1988 : 144) — d'où l'incommensurabilité de ses conceptions avec, notamment, celles de Pierre Bourdieu (1972, 1987) sur la parenté-stratégie et l'inanité d'une controverse en la matière (voir pourtant Lévi-Strauss 1983 et Bourdieu 1987). Lévi-Strauss écrivait aussi (je paraphrase) que l'étude des mythes permettrait de mettre en évidence les « enceintes mentales » mieux encore qu'on ne pourrait le faire à partir des structures élémentaires de la parenté : rien en effet ne garantit que celles-ci sont à l'abri de

contraintes d'origine externe, à savoir les « nécessités de la vie sociale objectivées dans les institutions » (Lévi-Strauss 1964 : 18). Quoi de plus « mentaliste » ? Quant à l'anthropologie cognitive, elle a en dernier ressort pour objets des contraintes ou mécanismes psychologiques : cognitifs, justement, qui sous-tendent l'apprentissage d'une culture, en tout lieu et en tout temps. D'où son domaine : la *possibilité* et les *limites* de la variabilité culturelle, qui sont déterminées par ces capacités humaines d'apprentissage (voir Sperber, dans Jorion et Sperber 1988). Bref, à ce pôle, l'objet à dévoiler, c'est la nature humaine sous les espèces invariantes et transhistoriques des structures ou des dispositifs de l'esprit (et, un jour ou l'autre, du système neurocérébral propre à *Homo sapiens sapiens*).

Mais à l'opposé du structuralisme lévi-straussien et de l'anthropologie cognitive moderne, que trouve-t-on ? Une ontologie du social, des faits ou des rapports sociaux. Au premier chef pour les anthropologues « d'inspiration marxiste », certes raréfiés, mais aussi, en général, pour l'ethnologie entendue comme « sociologie comparative », la loi des faits culturels ne saurait être établie en éternisant dans une nature — fût-ce la nature humaine — les produits d'une histoire. Jamais indépendamment, donc, des relations historiques et sociales où s'insèrent ces faits.

De sorte qu'il ne saurait y avoir de concurrence pertinente ou de rapprochement cumulatif entre des théories qui, sur le fond, se donnent des objets distincts — et non *complémentaires* au sens fort⁶ — même quand leurs « données » ou concepts paraissent similaires : elles sont sans commune mesure et sans arbitrage commun... Incommensurables. Elles n'entrent en concurrence pertinente que dans la construction conflictuelle de la hiérarchie des objets reconnus légitimes par la « communauté » savante. Bien sûr, en toute objectivité, il n'y a pas de sots objets. Mais peut-on ignorer l'action des stratégies et des rapports de force propres à ladite communauté ? J'y viendrai pour finir. Pour le moment, voici trois remarques.

D'abord, je répète qu'il est des anthropologies concurrentes parce que commensurables (j'ai évoqué plus haut l'exemple des conceptions de Lévi-Strauss et de Sperber relatives au symbolisme); cependant, même dans de tels cas, jamais il n'y a de « concurrence parfaite », soumise au seul exercice des règles *affirmées* : les enjeux occultés du jeu scientifique s'avèrent sous bien des aspects plus actifs que ses codes patents.

En second lieu, il faudrait compliquer l'espace de comparaison si l'on voulait compléter mon opposition schématique entre pôles extrêmes ; la compléter par la répartition, dans cet espace, de *toutes* les anthropologies actuelles ou *possibles*. On verrait alors que parmi elles, certaines prennent par le travers cette opposition initiale entre nature et sociétés, entre nature humaine et mondes historiques comme réalités de référence, ontologies sous-jacentes ; que d'autres se distribuent autrement, tout au long d'autres axes d'opposition combinés avec le premier (anthropo-

6. Au sens fort : selon l'acception du « complémentarisme » de l'ethnopsychanalyste Georges Devereux (1977, 1985), lui-même inspiré par les contraintes méthodologiques des « relations d'incertitude » de Werner Heisenberg, et surtout du « principe de complémentarité » qu'établit Niels Bohr dans le cadre « l'interprétation de Copenhague » de la physique quantique (concernant ces questions, aujourd'hui trop négligées ou mal comprises des *social scientists* sur le plan des profits qu'ils devraient en tirer, voir notamment Xanthakou 1995).

logies symboliques, pragmatiques, écologiques, etc.); qu'il en est qui se révèlent mutuellement commensurables, d'autres non, d'autres encore, complémentaires ou incompatibles...

Troisième remarque enfin : les sciences douces ont un langage flou (du moins assez souvent); il en résulte que même dans le cours d'une démarche individuelle, « Nous oscillons comme des ludions », disait Lévi-Strauss, « entre différents niveaux de référence possibles » (Bellour et Clément 1979 : 185) : le « réel », ses représentations, les représentations de ces représentations, etc. ; et du coup, comme l'écrit mon robuste collègue et néanmoins ami Georges Guille-Escuret (1986 : 146), « Quand [...] les ethnologues se rencontrent « quelque part », l'affrontement finit par tourner court du fait de l'évasion d'un des protagonistes dans une autre dimension »... De là, un obstacle de plus à la commune mesure et l'arbitrage des discours : la difficulté de ceux qui les tiennent à s'accorder sur un langage commun, fût-ce un langage d'observation, et sur les faits qu'ils dotent de pertinence. On retrouve la question : là encore, *de quoi parlent-ils ?* Quant au « comment », j'y arrive maintenant, en soulignant qu'une fois de plus, viennent d'être évoqués certains obstacles épistémologiques, et ceux-là ne datent pas d'aujourd'hui : la grande synthèse anthropologique apparaît d'autant plus lointaine que s'accroît sans s'avouer l'incommensurabilité des « résultats » qu'elle devrait réinterpréter pour organiser *un* système cohérent d'explications.

Des presque-Sciences et d'autres Histoires

Comment parle-t-on, selon quelles règles ? On l'aura déjà compris : il se trouve qu'aujourd'hui, ce sont les modèles d'intelligibilité qu'on attribue communément aux sciences dures, aux sciences nomothétiques, comme disait Rickert, qui semblent gouverner les anthropologies de la nature humaine, je veux dire de l'esprit et ses invariants; alors qu'à l'opposé, les approches relevant de ce que j'ai fondu dans la formule « sociologie comparative » sont marquées, chaque jour davantage, par le régime de connaissance de l'histoire, ou du savoir idiographique (Rickert encore).

Je sais bien que les sciences de la nature et leurs épistémologies possibles sont fort diverses; la physique théorique n'est pas la géologie ou la météorologie (discipline dont l'objet est chaotique, suivant un vocabulaire en vogue, mais qui n'est plus la seule science naturelle à présenter ce caractère : la contingence *de facto* gagne du terrain, en dehors même du monde social où les nez de Cléopâtre sont légion — à petites variations des conditions initiales, grands effets toujours moins prévisibles). Je sais aussi qu'il y a plus d'une façon d'être historien, surtout de nos jours et ne serait-ce qu'en France; l'histoire est en miettes, comme l'a dit quelqu'un (Dosse 1987)... Et enfin, entre ce que j'ai retenu comme deux extrêmes, se répartissent, je ne l'ignore pas, des démarches qui se fondent à divers degrés sur une description phénoménologique des conduites humaines, d'autres encore qui voudraient voir dans le règne du social ou du culturel des manifestations locales de quelques substrats archétypiques de l'architecture fondamentale de l'univers, et j'en passe évidemment... (je me suis essayé il y a peu à représenter toutes ces approches par une idéographie, un espace de comparaison très simplifié, en trois dimensions, d'ailleurs sans prendre ce petit exercice trop au sérieux; voir Jamard 1993 : 194-

210 — ouvrage dont je ne recommanderai jamais assez la lecture à deux catégories de personnes au moins, les ethnologues, et les autres). Le savoir anthropologique peut même être constitué et transmis par des voies proprement artistiques : comme les bons romans historiques, il est des romans ethnologiques parfois plus riches d'enseignements, pour le lecteur tant soit peu averti, que bon nombre de plates monographies.

Mais enfin, cette opposition entre science et histoire en tant que régimes de connaissance — en un sens constructiviste —, à laquelle correspond la dyade thématique⁷ stabilité contre changement, ou monde nomologique et monde historique d'un point de vue réaliste ou positiviste, cette dualité-là me semble *par son degré de prégnance* caractériser l'ensemble hétéroclite groupé sous le label anthropologique ; le distinguer face, en particulier, à la sociologie. D'où l'accent que je mets sur cette question. Le discours théorique en anthropologie cherche encore çà et là à suivre les règles censées être celles du discours des sciences déductives. Mais d'autre part, il se conforme ailleurs, bon gré mal gré, aux normes du récit, de la « mise en intrigue » ou de l'*interprétation* historiques.

Cela dit, la coïncidence entre objets construits ou pénétrés — nature humaine déterminante ou sociocultures contingentes — et règles de discours, cette correspondance est-elle parfaite ? Non. Ou plus exactement, elle n'est pas simple : structuralisme ou cognitivisme ne répudient pas l'histoire ; malheureusement, elle existe⁸, mais elle n'est pas pour eux déterminante dans la hiérarchie des niveaux de référence. De même qu'à l'opposé, les raisonnements sociologiques et historiques n'ignorent pas toujours cette sorte d'économie de la pensée qui caractérise les sciences déductives, avec leur principe de parcimonie (voir Okham et son rasoir, Galilée, Ernst Mach, toute la physique...). Mais ils n'en sont pas pour autant capables d'établir des lois absolument générales et non triviales, subsumant les faits qu'ils choisissent de retenir comme pertinents, des lois valides hors du contexte particulier de ces faits (voir, par exemple, Passeron 1991 et voir *infra*). Enfin, pas plus qu'elle n'est absolue, cette coïncidence entre réels de référence et régimes de discours n'est sans doute inéluctable, nécessaire. Pour dire les choses très allusivement, on peut très bien imaginer que soit renversée la formule « L'unité de l'homme dans la diversité des cultures » — c'est le label de la section du CNRS où se retrouvent les ethnologues de cette honorable institution —, locution qui deviendrait alors : « L'unité du social (ou du culturel) et la diversité des hommes », signalant l'interpolation des rapports que je viens d'évoquer, entre modèles d'intelligibilité et objets à dévoiler.

Bien sûr, c'est là de la science(sociale)-fiction. Il reste donc qu'il faut prendre en compte ce nouveau type d'obstacle au projet théorique unitaire, rêvé, tout particulièrement, par l'anthropologie française : un clivage profond, qu'on peut illustrer en le voyant passer aujourd'hui entre, disons, l'anthropologie cognitive

7. Sur le rôle et l'usage des *thémata* ou des dyades thématiques dans la « science se faisant » (même dans la plus « dure »), et pour ses historiens ou épistémologues, voir bien sûr Holton (1981, 1982) ; mais voir aussi Bachelard (1965b) qui signala la voie qu'explore ce chercheur (et auquel on dut bien avant Kuhn l'image de « révolution scientifique » : Bachelard 1965a [1938]).

8. Lévi-Strauss encore : « Il est malheureusement certain que l'histoire existe, et que l'ordre synchronique en porte les flétrissures » (1984 : 153).

comme une manière de science et la sociologie comparative, toujours plus historisée, comme une sorte d'histoire... une histoire dont cette ethnologie-là serait épistémologiquement indiscernable, nonobstant la spécificité des données. Doit-on alors miser sur l'anthropologie des pratiques, du quotidien, et sur la sociologie dite « nouvelle », qu'elle soit des sciences, ou d'autres « grandeurs », ou encore qu'elle entende revivifier notre bonne vieille philosophie politique⁹ ? La question doit s'inclure dans un plus vaste problème, sur lequel je terminerai. Voici donc des conclusions ouvertes conviant à certaines révisions de frontières ; ou, comme il est convenu de les intituler dans les rapports de « littérature grise » qui prolifèrent chez nous :

Bilans et perspectives

D'abord, la situation que je viens de décrire pourrait elle aussi sembler bien grise, face à l'exaltant projet d'une science totalisante de l'homme en société, assise sur une axiomatique qui enfin la durcirait. L'anthropologie contemporaine est apparue, de mon point de vue, comme une discipline éclatée (rien d'inédit d'ailleurs dans l'inventaire lui-même) ; comme une simple série de problématiques régionales, un champ dans lequel, malgré l'émergence ou la survie de quelques démarches qui aspirent encore à devenir les disciples des « vraies » sciences, se manifestent à la fois une crise de confiance à l'égard de la scientificité des paradigmes déclinants et une certaine défiance envers toute « grande théorie » ; mais un champ où, aussi, l'on voit se multiplier les spécialisations dispersées découlant des situations de « sciences-clientes » qui associent l'ethnologie à d'autres disciplines un peu plus « dures »... tout cela étant traversé par une historisation des démarches, peu propice à l'axiomatisation des raisonnements. Où sont donc passés l'objet, la méthode « holistique » ? Ne restera-t-il bientôt de l'ethnologie que tout ce qui au départ lui était étranger ? Certes, sa technique de recueil des données reste souvent ajustée à l'observation directe de collectifs de taille restreinte — ce qui, d'une certaine façon, pourrait aussi compter au nombre des obstacles que l'on a répertoriés jusqu'ici. Mais même pareille technique n'est plus l'apanage de ceux qui s'autodésignent comme ethnologues ou anthropologues. Une telle situation de dispersion centrifuge est d'autant plus frappante qu'elle contrarie le penchant bien français à vouloir constituer une anthropologie centripète, inclination rappelée de fraîche date par un ethnologue pourtant français (Guille-Escuret 1989). Il y a quarante ans cependant, André Leroi-Gourhan, que l'étranger continue d'ignorer superbement, notait ceci : « Les raisons de l'imprécision très réelle des contours de l'ethnologie, pour l'ethnologie française en particulier, tiennent à la fois à son histoire et à sa constitution » ; « L'ethnologie est un complexe scientifique plus qu'une science et l'histoire de son contenu actuel est sans doute la meilleure définition qu'on puisse en donner » (Leroi-Gourhan 1983 [1955] : 90, 91).

Toutefois, regardée de très haut (de trop haut ?), l'activité théorique d'anthropologues enclins à voir les choses *more geometrico* peut épouser le mouvement *très général* de ce qu'il est convenu d'appeler la connaissance scientifique depuis quel-

9. Illustrant ces trois apanages de nouveaux sociologues en vogue dans l'Hexagone, voir respectivement Latour (1990, 1991, 1993), Boltanski et Thévenot (1991), Caillé (1992), et quelques autres.

que trois siècles. « Peut épouser » : pas dans tous les domaines de la discipline telle qu'elle est circonscrite en tant qu'institution, bien entendu, et c'est un problème pour notre propos. « Le mouvement très général », ai-je dit : là encore, il s'agit d'une généralité relative. Si la physique théorique axiomatisable est érigée en parangon de scientificité, alors il y aurait plus d'une façon de reprendre ses distances. Mais, encore une fois, la botanique, la paléontologie ou même la biologie, sont-elles des sciences ? Quand dix frontières sont possibles et autant de hiérarchies, à quoi bon ratiociner ; en passant en revue divers critères de démarcation entre science et « pas tout à fait science » : objectivation, vérifiabilité, réfutabilité, formalisation et modélisation *opératoires*, etc., l'observateur sans préjugés (ou celui qui a les bons) pourrait bien montrer que certaines anthropologies ou certaines sociologies ont parfois quelques moyens de gagner la zone des « vraies » sciences. Et peut-être s'apercevrait-il, aussi, que ces sciences tenues pour « vraies » se retrouvent de temps en temps du mauvais côté de la ligne de démarcation (ou l'ont été naguère encore). Il est vrai que renverser les idées reçues, sous réserve d'en avoir une ou deux, et cohérentes, n'est pas toujours simple iconoclasme : par exemple, que les sciences humaines ne soient pas « scientifiques », *mais les autres non plus* — car cette qualification ne fait plus sens sous l'angle d'une anthropologie possible de l'activité des chercheurs —, cela mérite réflexion. Mais enfin c'est une autre histoire, si l'on peut dire. En tout cas, il m'apparaît significatif qu'aujourd'hui encore, des praticiens des sciences humaines discutent sur le statut qu'il faut ou non accorder à leurs disciplines ; deux livres récents, l'un de l'ethnologue Alain Testart (1991), l'autre du sociologue Jean-Claude Passeron (1991), soutiennent à cet égard des thèses opposées, mais à partir de constats identiques, ce qui rend leur confrontation fort intéressante pour l'anthropologie des anthropologies. Ce constat, c'est, pour le dire très sommairement, le caractère *relatif* des généralités, disons des « lois », établies par leurs disciplines : « généralités spécifiées » selon Testart, « généralités spécifiques et conditionnelles » suivant Passeron. Mais pour Testart, les sciences sociales sont à tous égards des sciences comme les autres, à cela près justement. Alors que pour Passeron, c'est précisément « cela » qui distingue radicalement ces sciences-là des autres, en raison de la nature même du « monde historique » dont elles font leur objet...

Quoi qu'il en soit, ce que j'ai évoqué de la scientificité relative de tout savoir sur le monde, et même l'adhésion éventuelle aux thèses « genre Testart », ne suffiraient pas à nous convaincre que l'anthropologie contemporaine comme telle nous a conduits au seuil d'une connaissance théorique, systématique et générale du social ou du culturel. Et d'abord, premier problème, parce qu'il faudrait tirer au clair les tenants et aboutissants des natures diverses et peu commensurables des grandes théories anthropologiques d'ambition unitaire, et du déclin des grands paradigmes comme du clivage entre science et histoire en tant qu'idéaux régulateurs au moins latents de l'intelligibilité anthropologique. Ces données — incommensurabilité et déclin de la grande théorie, etc. — constituent un obstacle *de fait* à la réalisation à court terme du projet unitaire d'une vraie science de l'homme et de la société. Mais on peut objecter qu'*en principe*, sinon en pratique, il en va autrement. Comme j'y ai fait allusion tout à l'heure, quelques modalités de l'anthropologie se sont « durcies » sous certains rapports, et sont susceptibles de formalisation ou même d'être organi-

sées en axiomatique. Je pense par exemple à des variétés d'analyse de la parenté et de l'alliance matrimoniale — d'obédience structuraliste ou autre ; ou bien, j'y insiste, à certaines démarches qui ressortissent à ce qu'on appelle plus ou moins rigoureusement l'ethnoscience ou l'anthropologie cognitive. (Ces deux spécialités se recoupent à mon sens largement, l'ethnoscience étant l'étude comparative, trans-culturelle, des savoirs locaux sur le monde physique et naturel, surtout, et l'anthropologie cognitive étant celle des modalités d'apprentissage et de retransmission d'une culture, avec au premier plan tous ses savoirs.)

Mais voici justement le second problème, qui touche à une difficulté de principe. J'ai parlé à l'instant de « quelques spécialités », de « certaines variétés de l'anthropologie » ou même de « différentes anthropologies ». Et en même temps, nous réfléchissons sur de l'unitaire, du totalisant : « la science du social ou du culturel » ou une « axiomatique du social » fort problématique. Mais qu'est-ce au juste que « le social » ou « la culture », « une culture », une « société » ? Ces questions, sans doute, ne datent pas d'hier et peuvent sembler aujourd'hui naïves ou désuètes à certains chercheurs qui ne jurent que par l'empirique. *Mais les réponses ?* Bien sûr, on me dira que le social, c'est ce qu'étudient les sciences sociales (de même que l'intelligence est ce que mesurent les tests de Q.I.). Pourtant, derrière tout cela, je vois une interrogation décisive : le social — ou le culturel — d'un point de vue opératoire, n'est-ce pas un faux objet, en tout cas un faux *objet total* ou un objet fallacieusement total ? Je laisse de côté la distinction problématique, mais pas seulement métaphysique en l'occurrence, entre les choses telles qu'elles *sont* et telles qu'on peut les *connaître* ; je passe aussi sur la différence entre social et culturel, qui n'a rien d'évident : chacun se souvient, entre autres difficultés, que des ethnologues ont recensé dans la littérature concernée près de 300 définitions du mot « culture » (Kluckhohn et Kroeber 1952), et je note enfin qu'à ce propos, on n'a pas fait ici le départ entre sciences sociales et sciences humaines, qui aurait introduit un clivage de plus dans la présente réflexion. Bref, a-t-on forcément affaire à un objet total dont peut rendre compte un système explicatif unitaire ? Ou, pour parler en termes moins strictement réalistes, peut-on vraiment *construire* un semblable objet total ? Ou alors au contraire, les phénomènes subsumés d'ordinaire dans leur ensemble sous les notions de social et de culturel ne sont-ils passibles que de diverses ontologies et théories « régionales » ?

Je sais bien qu'il y a Mauss et le « fait social total » : ça marche quelquefois, mais pas toujours, en tout cas rarement de façon rigoureuse. Mais dans cet esprit, on pourrait encore objecter que les objets de nos disciplines ne sont pas le social ou une société, le culturel ou une culture, mais bien des *faits* sociaux ou culturels, ce qui n'est pas la même chose. Le problème n'en serait pas résolu pour autant : les faits ainsi qualifiés sont peut-être, si j'ose dire, des faits d'*espèces différentes* (dans « le social » comme dans « le culturel »), et les domaines d'objets de l'anthropologie, une catégorie inconsistante, peuplée d'êtres hétérogènes, qu'ils soient empiriques ou de pure raison. D'où l'impossibilité de poser dès maintenant le problème en termes de connaissance unitaire, d'axiomatique générale du social. Faut-il alors renoncer à ces idéaux régulateurs ? Pas forcément, mais on ne peut s'orienter vers ces horizons sans de nombreux détours ou des médiations difficiles.

Ces questions et les démarches qu'elles appellent, les anthropologies devraient en principe être particulièrement bien armées pour les préciser et les clarifier, du fait de l'immense variété des « terrains » et des phénomènes qu'elles ont dû et doivent encore scruter. Parallèlement, les anthropologues auraient à repenser les niveaux d'application et l'usage méthodologique de la perspective holistique dont ils ont voulu faire leur fort. Mais surtout, pour que soient envisagées de leur part quelques solutions aux problèmes posés ici, il faudrait, me semble-t-il, deux conditions au moins.

En premier lieu, devraient se multiplier systématiquement les transgressions des cloisonnements entre disciplines, qu'établissent les institutions et qui créent bien souvent dans la pratique des habitudes de repliement sur un seul quartier de la « communauté » savante. Dans cet esprit, au lieu de les craindre ou de les dévaloriser, il faut au contraire faciliter les empiètements réciproques qu'impose la jonction entre des chercheurs divers par leurs étiquettes et leurs formations — et pas seulement des *social scientists* — mais habités par des questionnements analogues ou complémentaires. L'anthropologie et les sciences avoisinantes progresseraient ainsi, par leurs marges (et leurs marches), vers de communs objets, des objets d'abord partiels mais inédits ; ce type de progression me semble au reste des plus fructueux dans toutes les sciences. Il est certain par exemple, pour aller au plus évident et au plus proche, que certains ethnologues et sociologues associent ou associeraient aisément leurs démarches dans l'étude des pratiques, selon une perspective théorique héritière peut-être de la pensée de Michel Foucault et de la philosophie pragmatique étasunienne. Mais la collaboration, ou une *confrontation* sérieuse insensible aux modes, d'ethnologues et de psychologues, d'économistes, de biologistes, de naturalistes, de neurologues, de physiciens des systèmes désordonnés, de spécialistes de l'auto-organisation du vivant, et j'en passe, pourrait aller beaucoup plus loin qu'elle n'est arrivée jusqu'ici dans la construction de ces nouveaux objets partiels.

La deuxième condition à remplir est le travail en profondeur d'une *anthropologie des anthropologies* et des autres sciences de l'homme et de la société. Tout *social scientist*, je le répète, travaille bien sûr jusqu'à un certain point en situation autoréflexive. Mais avec une anthropologie des sciences humaines, il s'agit d'analyser systématiquement les modes de production pratique du savoir et de la « vérité » dans nos disciplines. Par exemple et littéralement, comment se « confectionnent » les vérités ethnologiques ? Comment les ethnologues fabriquent-ils leur discours, leurs écrits ? Peuvent-ils « se tromper », et donc avoir quelquefois raison ? Quels sont en la matière le statut et l'économie de l'erreur, par quelles médiations une « vérité scientifique » dans ce domaine devient-elle parfois une « erreur » ainsi nommée idéologique, comme ce fut en gros le cas de l'évolution de l'évolutionnisme sociologique ? La *serendipity* existe-t-elle en ethnologie — le chercheur peut-il y découvrir ce qu'il ne cherchait pas ? Mais pourquoi cette [anthropologie]², l'anthropologie « au carré », concerne-t-elle directement les thèmes de réflexion de toute science humaine ou sociale ? C'est bien simple (surtout en simplifiant) : elle analyse les conflits mutuels des « programmes de vérité », commensurables ou non, complémentaires ou pas, et conjointement, la lutte entre plusieurs conceptions de la scientificité qui sont aussi des enjeux dans un espace de concurrence. De ce fait, une pareille anthropologie vise à évaluer comment ces

compétitions, avec leurs perdants et leurs vainqueurs transitoires, contribuent, ici ou là, à balkaniser ou réunifier partiellement, selon les moments, le champ des sciences de la socioculture... Partant, à produire, réduire ou morceler l'espace-substrat de possibles théories unitaires ou « régionales ».

Il va sans dire qu'ici, seuls figurent quelques sommaires prolégomènes à semblable démarche. Mais celle-ci comme ceux-là relèvent bien de l'anthropologie, et certaines références — nécessaires —, qu'il est convenu d'appeler épistémologiques ou de réserver aux philosophes des sciences, ne *doivent pas* prêter à malentendu. La raison en est assez évidente et, elle, *devrait* aller de soi : si l'épistémologie consiste dans l'explication des divers systèmes d'explication de la « réalité », alors l'anthropologie qui — n'oubliant jamais les autres — tend à inclure l'étude des nôtres sous tous leurs modes (ethnologiques compris !), s'avère sans conteste la plus puissante et totalisante des épistémologies. La seule en outre qui soit vraiment comparative et réflexive. Il lui reste bien sûr à s'accommoder de certains paradoxes de l'autoréflexivité.

Dernière question : l'effort de construction d'une axiomatique, non du social, mais des sciences humaines et sociales, reste-t-il malgré tout *souhaitable*, en toute hypothèse ? Oui, même si la difficulté est immense. Pour ma part, j'aimerais voir ces sciences entièrement à part devenir des sciences à part entière. Mais je suis sans nul doute un affreux scientifique, un fieffé positiviste grand pécheur en réductionnisme (*horresco referens*). Pourtant, ces qualités, hélas peu appréciées de nos jours, n'excluent pas une conviction : à côté de quelques flots de dureté, de science « raide », formalisés et axiomatisés tant qu'on pourra, il restera toujours dans notre savoir sur le monde humain — et pas seulement sur celui-là — une place pour l'esprit de finesse, l'herméneutique, le raisonnement naturel et la pensée souple. Espérer le contraire serait vouloir, comme Alphonse Allais, ôter au caoutchouc cette élasticité qui le rend impropre à tant d'usages.

Références

- AUGÉ M., 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil (coll. La librairie du XX^e siècle).
- BACHELARD G., 1965a [1938], *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
- , 1965b, *La psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard.
- BELLOUR R. et C. CLÉMENT (dir.), 1979, *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard (coll. Idées).
- BOLTANSKI L. et L. THÉVENOT, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz.
- , 1987, « De la règle aux stratégies » : 75-93, in P. Bourdieu, *Choses dites*. Paris, Éditions de Minuit (coll. Le sens commun).

- , 1990, « Les conditions sociales de la circulation des idées », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'histoire des littératures romanes*, 14, 1-2 : 1-10.
- CAILLÉ A., 1992, « Faut-il créer une nouvelle discipline dans les sciences sociales, et laquelle ? Plaidoyer pour une philosophie politique qui aurait des allures de science », *La Revue du MAUSS*, 15-16 (thème : « Dix ans d'évolution des sciences sociales ») : 11-42.
- COLLOQUE DE CERISY et P. DUMOUCHEL (dir.), 1985, *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Paris, Grasset.
- DE HEUSCH L., 1978, « Introduction à une ritologie générale » : 213-247, in E. Morin et M. Piatelli-Palmarini (dir.), *L'unité de l'homme*. Vol. 3. *Pour une anthropologie fondamentale*. Paris, Seuil (coll. Points).
- , 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard.
- DEVEREUX G., 1977 [1970], *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris, Gallimard (coll. Tel).
- , 1985 [1972], *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion (coll. Champs).
- DOSSE F., 1987, *L'histoire en miettes. Des Annales à la nouvelle histoire*. Paris, La Découverte.
- FEYERABEND P., 1979, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris, Seuil (coll. Science ouverte). Traduction de *Against Method*, Londres, New Left Books, 1975.
- , 1989, *Adieu la raison*. Paris, Seuil. Traduction de *Farewell to Reason*, Londres, Verso, 1987.
- GIRARD R., 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset.
- , 1982, *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset.
- GODELIER M. (dir.), 1991, *Transitions et subordination au capitalisme*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- GUILLE-ESCURET G., 1986, « Le cœur d'une anthropologie évanescence », *L'Homme*, XXVI, 4 : 143-150.
- , 1989, *Les sociétés et leurs natures*. Paris, Armand Colin (coll. Anthropologie au présent).
- , 1994, *Le décalage humain. Le fait social dans l'évolution*. Paris, Kimé (coll. Anthropologies), diffusion Paris, Presses Universitaires de France.
- HÉRITIER F., 1979, « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition » : 209-243, in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard.
- , 1981, *L'exercice de la parenté*. Paris, Gallimard/Seuil (coll. Hautes Études).
- , 1994, *Les Deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.
- HOLTON G., 1981, *L'imagination scientifique*. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines). Traduction partielle de *Thematic Origins of Scientific Thought*.

Kepler to Einstein, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973, et de *The Scientific Imagination. Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

———, 1982, *L'invention scientifique. Thémata et interprétation*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Croisées). Traduction partielle de *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973, et de *The Scientific Imagination. Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

JAMARD J.-L., 1993, *Anthropologies françaises en perspectives. Presque-Sciences et autres Histoires*. Paris, Kimé (coll. Anthropologies), diffusion Paris, Presses Universitaires de France.

JORION P. et D. SPERBER, 1988, « Le relativisme en anthropologie : débat entre Paul Jorion et Dan Sperber », *La Revue du MAUSS*, 1 (thème : « Rationalisme et relativisme, I ») : 12-26.

KLUCKHOHN C. et A.C. KROEBER, 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge (Mass.), Peabody Museum Papers.

KUHN T.S., 1983, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion (coll. Champs). Traduction de *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press (1^{re} édit. : 1962).

———, 1990, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*. Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des sciences humaines). Traduction de *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1977. Voir en particulier le chap. XII : « En repensant aux paradigmes ».

LATOUR B., 1990, « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes ! Étapes vers une anthropologie de la science » : 127-157, in *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions* (recueil collectif). Paris/Genève, Presses Universitaires de France/Cahiers de l'IUED.

———, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte (coll. L'armillaire).

———, 1993, *La clef de Berlin, et autres leçons d'un amateur de sciences*. Paris, La Découverte.

LEROI-GOURHAN A., 1983, « Où en est l'ethnologie ? » : 90-96, in A. Leroi-Gourhan, *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire 1920-1970*. Paris, Fayard (coll. Le temps des sciences). Recueil de textes publiés par l'auteur entre 1935 et 1969.

LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Le cru et le cuit (Mythologiques I)*. Paris, Plon.

———, 1983, « Ethnologie et histoire », *Annales ESC*, 6 : 1217-1231.

———, 1984, *Paroles données*. Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS C. et D. ÉRIBON, 1988, *De près et de loin*. Paris, Odile Jacob.

LIEBERMAN L., 1989, « A Discipline Divided : Acceptance of Human Sociobiological Concepts in Anthropology », *Current Anthropology*, 30, 5 : 676-682.

- MASTERMAN M., 1972, « The Nature of a Paradigm » : 128-150, in I. Lakatos et A. Musgrave (dir.), *Criticism and the Growth of Knowledge (Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MEILLASSOUX C., 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, Presses Universitaires de France.
- PASSERON J.-C., 1991, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan (coll. Essais & Recherches).
- SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en général*. Paris, Hermann (coll. Savoir).
- , 1987, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », *Le débat. Histoire, politique, société*, 47 (thème « Une nouvelle science de l'esprit ») : 103-115.
- TESTART A., 1991, *Essai d'épistémologie. Pour les sciences sociales*. Paris, C. Bourgois (coll. Epistémè Essais).
- XANTHAKOU M., 1995, « De la mémoire à la méthode : Georges Devereux, tel qu'en nous-mêmes... », *L'Homme*, 134 (avril-juin) : 179-190.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

« *Ce que pensent les anthropologies françaises...
Ou prudence : de quoi parlent-elles , et comment ?* »

Les démarches anthropologiques construisent des objets fort divers, qu'elles « pensent » et dont elles « parlent » de bien des façons, selon des règles et dans des cadres de référence très dissemblables. En se restreignant ici à la recherche française (même ainsi, il n'est pas d'anthropologie au singulier), on évoque la non-commensurabilité des grands paradigmes — marxisme et structuralisme restent là-dessus exemplaires — et leur actuelle désaffection ; est pointée du même coup la variété des « régimes de connaissance » en usage (Science ou Histoire ?). D'où la difficulté d'envisager une théorie axiomatisable et unitaire du social. Il faut pour clarifier les choses développer les collaborations comme les *confrontations* transdisciplinaires, tout en élaborant une *anthropologie des anthropologies* et de leurs programmes de vérité concurrents.

Mots clés : Jamard, discours anthropologiques, régime de connaissances, épistémologie, théories.

« *What French Anthropologies Are Thinking... or Caution :
What Are They Talking About, and How Are They Talking About It ?* »

Different anthropological approaches construct their objects — the “what” and “how” of their thinking and speaking — in divergent manners, according to unrelated rules and analytical frameworks. Limiting the analysis to French research (though such a move hardly reduces the multiplicity of approaches), the author broaches the non-commensurability of the reigning paradigms — of which marxism and structuralism remain the most important — and their current antipathy, as well as touching upon the problem of the various “knowledge systems” that are used (Science or History?). Both of these trends make a unitary and axiomatic social theory difficult to imagine. Clarifying things will require the development of intradisciplinary collaboration alongside of the customary confrontation, in addition to elaborating an “anthropology of anthropologies” and of their competing claims to truth.

Key words : Jamard, anthropological discourses, knowledge systems, epistemology, theory.

Jean-Luc Jamard
C.N.R.S.
Unité techniques et culture
27, rue Paul-Bert
94204 Ivry-sur-Seine
France