

L'anthropologie face au cognitivisme épistémologie d'une discipline clivée

Gildas SALMON

Qu'est-ce que l'anthropologie, et quel type de savoir produit-elle ? Revenant sur ses fondements épistémologiques, Gérard Lenclud questionne le devenir de l'anthropologie au regard d'autres disciplines pour en souligner à la fois les enjeux communs et les différences de méthodes.

Recensé : Gérard Lenclud, *L'universalisme ou le pari de la raison : anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, Le Seuil, 2013.

Bien que son auteur s'en défende, *L'Universalisme ou le pari de la raison* est un livre d'épistémologie de l'anthropologie. Le fait est d'autant plus clair que dans les sept articles qui composent le recueil, Gérard Lenclud conduit sa réflexion sur les opérations de l'anthropologie d'un point de vue résolument distancié : s'il s'agit bien de décrire une pratique de savoir, son expérience personnelle d'ethnologue et d'ethnographe n'est jamais invoquée comme fondement d'un quelconque privilège. Cette posture va de pair avec une ouverture interdisciplinaire forte : contre la tentation de la clôture initiatique qui guette parfois l'anthropologie, Lenclud affirme qu'il ne lui est possible de se définir qu'en se situant dans l'espace des savoirs, par confrontation avec des disciplines dont le mode de connaissance est proche du sien. Une telle position n'aurait rien d'original s'il s'agissait seulement de comparer entre elles les sciences de l'homme : interroger les liens entre l'anthropologie et la sociologie ou l'histoire est devenu un exercice classique. Mais le point de départ du livre consiste à faire porter une incertitude sur cette inscription de l'anthropologie dans l'espace familier des sciences sociales. Non que celle-ci soit refusée, mais Lenclud souligne que face au développement des sciences cognitives, cette appartenance ne peut plus être tenue pour une évidence, mais doit être interrogée comme un choix.

En somme, le problème qu'affronte le livre est d'élaborer une épistémologie pour une anthropologie profondément clivée. Le vocabulaire choisi en témoigne. Il n'est désormais plus possible de parler de l'anthropologie au singulier : l'émergence d'une anthropologie cognitive oblige désormais à lui opposer une anthropologie « de facture classique ». Le projet de préciser le mode de connaissance d'une discipline ainsi déchirée ne peut manquer d'évoquer *Le Raisonnement sociologique* de Passeron, qui est d'ailleurs une des références récurrentes de l'ouvrage. Il n'est pourtant pas certain que les termes du problème soient comparables, pour des raisons qu'il est important de préciser. Tout d'abord, alors que les statistiques, qui introduisent en sociologie un moment expérimental, sont un moyen de faire apparaître des formes de régularités immanentes aux faits sociaux, la psychologie cognitive et évolutionnaire met au jour des déterminismes innés, infra-sociaux, qui placent les tenants de ce programme de recherche dans l'horizon d'une naturalisation de la culture et de l'esprit.

Ensuite, la composition des deux régimes de connaissance, historique d'une part, cognitif de l'autre, semble beaucoup plus délicate que celle qui caractérise le raisonnement sociologique passeronien : tandis que toute sociologie quantitative est condamnée à composer avec les exigences de la contextualisation dès lors qu'elle veut interpréter les tableaux statistiques qu'elle produit, les deux anthropologies semblent, à de rares exceptions près (Lenclud cite en particulier les travaux de Maurice Bloch), s'accommoder parfaitement d'une ignorance réciproque. Or, si Lenclud voit dans ce fossé une situation regrettable, les positions qu'il défend conduisent à penser que celui-ci n'a rien d'accidentel, et qu'il ne saurait être expliqué par les crispations identitaires qui peuvent se manifester d'un côté comme de l'autre. Voyons pourquoi.

L'unité des sciences historiques

L'enjeu des deux premiers chapitres est d'inscrire l'anthropologie « de facture classique » dans le champ des sciences historiques. Sciences historiques, et non sciences sociales, car leur unité repose pour Gérard Lenclud sur le partage d'un mode de connaissance compréhensif et narratif, et non sur la thèse d'obéissance durkheimienne de l'existence d'un niveau de réalité irréductible à celui de la psychologie individuelle. Dans le dialogue imaginaire mis en scène dans le premier chapitre de l'ouvrage, c'est d'ailleurs l'historien et non le sociologue qui sert d'interlocuteur à l'anthropologue. Le cœur de l'argumentation de Lenclud consiste à contester l'accès immédiat au réel que donnerait l'observation ethnographique : observer de ses propres yeux ne permet en aucun cas d'échapper à l'ensemble des opérations de sélection, de critique, de recoupement des informations recueillies, de contextualisation et de mise en récit qui caractérisent également l'écriture de l'histoire. L'issue aporétique de cet échange d'arguments et de contre-arguments n'aboutit toutefois pas à effacer toute différence entre le travail de l'ethnologue et celui de l'historien. L'enjeu est de contester que cette différence soit de nature, mais Lenclud semble hésiter à l'imputer uniquement à la spécificité des traditions disciplinaires, ou à un écart plus difficilement résorbable entre les opérations appelées par les archives d'un côté, et le terrain de l'autre.

Le second chapitre offre une contre-épreuve du caractère construit des faits d'observation, en montrant les variations considérables du contenu des récits de voyages et des premières descriptions ethnographiques, et leur dépendance à l'égard des schèmes de perception fournis par les théories en vigueur. Ce constat, dont on peut estimer qu'il est aujourd'hui bien établi par les historiens de l'anthropologie, conduit Lenclud à étendre à l'anthropologie contemporaine la thèse de l'historicité des normes d'acceptabilité des données ethnographiques : les critères que nous mobilisons aujourd'hui pour juger de la plausibilité des récits de voyage sont eux-mêmes dépendants de notre conception de l'homme et de la culture. À ce titre, ils sont ouverts à la révision.

Psychologie ordinaire et psychologie cognitive

Les trois chapitres suivants ont pour objet d'installer la psychologie au cœur de l'anthropologie. Ce point est crucial, car il conditionne la possibilité d'un rapprochement entre les deux programmes de l'anthropologie contemporaine. Gérard Lenclud s'attache ainsi à montrer que la nature interprétative de l'explication historique implique un recours à la psychologie : dans la mesure où elle ne peut faire comprendre qu'en mettant au jour les raisons auxquelles obéissent les conduites des acteurs, elle s'appuie nécessairement sur l'attribution d'états mentaux. Lenclud n'a certes pas la naïveté de croire que psychologie pourrait avoir le même sens ici que dans les sciences cognitives, mais sa stratégie consiste à sélectionner, pour les sciences historiques, la version de la psychologie la moins incompatible

avec la psychologie cognitive. Dans les sciences sociales – faut-il le rappeler ? – le débat ne porte pas tant sur l'intervention de phénomènes mentaux que sur la manière de les appréhender : les récusations de la psychologie qui, depuis Durkheim, traversent l'histoire de la sociologie, de l'anthropologie mais aussi de l'histoire, ont toujours eu pour enjeu d'opposer au psychisme individuel et à ses mécanismes l'esprit objectivé dans des institutions et dans des systèmes de représentations collectives. En choisissant de faire reposer les sciences historiques sur une « psychologie ordinaire » individualiste, Lenclud peut certes les placer dans une forme de dépendance par rapport au programme cognitiviste (dont elles ne doivent, au minimum, pas contredire les résultats), mais c'est au prix d'un renoncement au programme fort des sciences sociales auquel Lévi-Strauss, qui est invoqué à plusieurs reprises, se rattachait quant à lui lorsque, dans *La Pensée sauvage*, il faisait de l'anthropologie une psychologie.

Que ce prix doive être payé ne fera pas de doute pour ceux qui estiment que les différentes versions de ce programme ont échoué (une question qu'il ne peut être question de trancher ici). Mais l'attitude très circonspecte de Gérard Lenclud montre que le programme cognitiviste n'offre que de maigres consolations à ceux qui voudraient le mobiliser au service de leur travail d'explication historique : même les mécanismes psychologiques les mieux établis expérimentalement (qui ne doivent pas être confondus, l'auteur le rappelle à juste titre, avec des explications nomologiques) ne sauraient conférer une force causale ou prédictive à l'explication d'un fait historique particulier, car l'existence de mécanismes travaillant en sens contraires permet en définitive de tout expliquer. En matière de généralités psychologiques, La Rochefoucauld ou Tocqueville s'avèrent plus utiles que les psychologues du développement. Cette mise à distance des déterminismes cognitifs – qui marque les limites posées à la réconciliation entre les deux branches de l'anthropologie –, se trouve d'ailleurs prolongée de manière très cohérente au chapitre 5 par la proposition de resserrer la définition de la culture sur la part réflexive de l'activité humaine.

La réfutation du relativisme

L'ouvrage se conclut par une longue discussion du problème du relativisme, qui s'opère en deux temps. Le chapitre 6 propose de rapatrier les débats philosophiques sur le principe de charité (faut-il postuler que le discours d'autrui est rationnel, et imputer ses absurdités apparentes à des erreurs de traduction ?) sur le terrain de l'anthropologie, en en formulant une version conciliable avec le respect des différences culturelles. La solution avancée passe par un déplacement de la charité vers la parité. Contre l'évolutionnisme ou la théorie de la mentalité primitive, qui disqualifient radicalement les croyances qui s'écartent des nôtres, l'acquis fondamental de l'anthropologie issue de Malinowski et de Boas réside dans le travail qu'elle déploie pour « repenser en soi les croyances d'autrui », c'est-à-dire pour les rendre plausibles au regard du contexte dans lequel elles s'inscrivent. Mais le but de l'anthropologie n'est pas tant d'excuser les erreurs de jugement qui peuvent être commises par les acteurs que de traiter les croyances d'autrui à égalité avec les nôtres, ce qui signifie avant tout pour Gérard Lenclud relativiser la portée des croyances qui, parce qu'elles divergent des nôtres, attirent l'attention, pour les replonger dans l'infinité des croyances tacitement partagées.

Le long essai final, qui donne son titre à l'ouvrage, prolonge ce premier résultat par une réfutation du relativisme pris dans sa forme extrême, qui consiste à soutenir la thèse de l'incommensurabilité des cultures. L'auteur fait valoir qu'un tel relativisme se réfute lui-même, dans la mesure où, pour affirmer qu'une culture est incommensurable avec la nôtre, il faut bien au préalable avoir accédé à cet univers mental prétendument inaccessible. Mais on

peut regretter que le choix de concentrer ses attaques sur une version aussi radicale du relativisme aboutisse à détacher le débat des problèmes effectivement rencontrés par les anthropologues : si l'on met de côté les quelques passages de Whorf qui sont invariablement cités dans ce type de discussion, aucun d'eux n'est relativiste en ce sens, et même les historiens des sciences réputés l'être (au premier rang desquels Thomas Kuhn) s'avèrent finalement ne pas correspondre à ce portrait, ce qui contraint Gérard Lenclud à développer sa démonstration dans le style de la philosophie analytique, en forgeant de toutes pièces des ontologies fictives. L'exercice s'avère pourtant moins innocent qu'il n'y paraît, puisqu'il conduit à mettre en cause la description de l'ontologie animique avancée par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*. Aux yeux de Lenclud, la possibilité de métamorphose reconnue par l'animisme (dont Descola souligne pourtant à fois la rareté et le caractère réglé) ruinerait toute identité spécifique, et, en fin de compte, toute identité numérique. L'argument, qui ne me paraît pas véritablement convaincant, a pour conséquence de cantonner l'animisme au rang d'ontologie savante (comparable par exemple à celle de la physique quantique), en dessous de laquelle un universalisme peut-être plus substantiel que le titre de l'essai ne le laisserait penser postule une ontologie quotidienne uniforme, à laquelle les théories naïves des psychologues cognitifs viennent donner corps.

Même s'il ne faut pas sous-estimer la capacité d'une communauté de chercheurs à se rendre aveugle à ce qui se passe en dehors de son champ de savoir (et ce même en l'absence d'un véritable paradigme), il est peu probable que les sciences historiques puissent rester entièrement indifférentes aux avancées des disciplines qui prennent pour objet la cognition. En ce sens, le problème affronté par l'ouvrage de Gérard Lenclud, celui de définir un mode de coexistence, est assurément un défi majeur, et qui mérite d'être relevé. La solution qu'il propose, qu'on peut comprendre comme la reconnaissance d'une suzeraineté lointaine assortie de clauses d'autonomie conçues pour être inviolables, a pour avantage d'assurer la paix au moindre coût (elle n'exige guère plus que de recevoir périodiquement les psychologues cognitivistes avec les honneurs dus à leur rang). Au moment où le chomskysme s'écroule en linguistique, on peut toutefois se demander si c'est bien avec les tenants de ce programme innéiste et massivement modulaire que les sciences sociales auront à composer, ou si elles ne pourront pas nouer des relations plus étroites, mais peut-être aussi plus risquées, avec les modèles qui s'efforcent de déterminer comment l'esprit parvient à extraire des formes à la fois régulières et intrinsèquement variables à partir des données auxquelles il est exposé.

Publié dans laviedesidees.fr, le 9 septembre 2013

© laviedesidees.fr