

La cosmologie, l'évolutionnisme, et Durkheim : ainsi, on peint toujours son autoportrait

Mitouo Séki*

Mots-clés : culture, texte, regard, primitif, évolution

I

Voici une question. Qu'est-ce que la cosmologie? Cela est notre question à poser d'abord. La réponse y est ainsi à la manière Lévi-Staussienne : celle-là est la structure inconsciente et la « figure » invisible, d'une culture ; c'en est les bases principales. Cependant, il devient graduellement difficile de réciter la culture et sa cosmologie dans le présent âge. Par exemple, Geertz en a obtenu une avance. Il est un savant célèbre qui est aux talents variés et, certes, on a de la difficulté à le classer. On le pensait un des porte-drapeaux du postmodernisme. En résumé, il a observé la difficulté de saisir une culture dans son ensemble ; en effet, il y a une étude du titre appelé « religion comme un système culturel »¹ (religion as a cultural system). Voici une séparation du concept de la culture comme ensemble complexe (culture as a complex whole) depuis Tylor².

La définition de Tylor soumise en 1871 a donné la grande influence sur l'anthropologie plus tardive. Il y en avait deux avantages académiques ; premièrement, on peut précisément distinguer l'homme des autres animaux par sa définition ; c'est le concept total qui aura été capables de montrer beaucoup d'activités de l'être humain. Deuxièmement, on est capable de saisir de cette façon la totalité d'une culture individuelle. Un chemin à la culture comparée a été éclairci, ici. Par conséquent, l'expansion et l'approfondissement du concept de culture étaient un des résultats anthropologiques comme Kroeber, anthropologue américain, en a parlé une fois glorieusement³. Mais, la prémisse tacite en était une condition sérieuse afin que le concept ait été formé : il était nécessaire que l'échelle de l'objet d'étude fût petite. En d'autres termes, pour cela on a dû créer la « société primitive », ou bien la « culture primitive ». Ce domaine d'étude serait sûrement attirant, parce que l'on peut étudier une culture « tout à fait ».

Bien sûr, ce «on» est un problème très important. Naturellement, celui-là veut dire l'Occident ; il est donc naturel dans ce sens que l'anthropologie et Tylor aient paru en Europe du 19^e siècle⁴. En effet, la pensée évolutionniste a été formée très lentement. La théorie de Darwin est trop célèbre aujourd'hui, mais l'évolutionnisme lui-même ne pourrait pas être son invention. En outre, la théorie d'évolution était une certaine

* 山陽学園大学総合人間学部言語文化学科

cosmologie, et elle était aussi une pensée sociale. Pourquoi est-ce qu'il peut être dit qu'elle est une cosmologie? Parce qu'il explique des mouvements du cosmos. Comme de juste, seulement un mythe de la création n'est pas la cosmologie ; à propos de la génération et l'entretien du cosmos, on y raconte que l'homme est un des membres mondiaux. Par conséquent, la cosmologie sans homme est impossible en même temps que le mythe de la création sans « genèse de l'homme » est insuffisant comme cosmologie.

Renvoyer un sujet à la théorie d'évolution. Il est certain que l'épistémologie sociale de Tylor contient des processus rationnels homologues à la théorie évolutionniste de Darwin, cependant l'attention est nécessaire ici pour un terme appelé la théorie d'évolution ou bien l'évolutionnisme. Par exemple, les téléphones mobiles n'évoluent pas en eux-mêmes. Il va de soi que l'on en a laissé la technologie faire « progrès ». Cette pensée du progrès était le pouvoir social de la traction dans un certain temps ; il paraît que celui-là se fane lorsque l'on y jette un coup d'oeil par le présent. Naturellement, le mot a été utilisé jusqu'à aujourd'hui. Mais il faut le faire remarquer ici, c'est que les progrès et évolution, ces deux notions aient été combinées profondément et mutuellement en Europe du 18^e siècle. Toutefois, où le doute s'est passé pour le concept du progrès, c'est lorsque le 20^e siècle est arrivé enfin. Particulièrement, dans le monde anthropologique, le progrès de « culture ou de société » est devenu un grand tabou. C'est-à-dire que le relativisme culturel célèbre est entré en scène.

Qu'est-ce que le relativisme? Il signifie la relativisation de valeur d'être des cultures, et donc il n'y a pas de norme culturelle par laquelle on pourrait évaluer celles-là. En d'autres termes, on ne doit pas discuter la supériorité ou la infériorité entre elles : elles ont leur propre valeur. Alors comment est-ce que l'on devrait en évaluer des « différences »? Voici la contradiction la plus grande ; selon cette idéologie en anthropologie, on ne pourrait pas « comparer les cultures ». Certes, ce que les anthropologues peuvent faire, c'est de décrire seulement des traits caractéristiques de cette culture. Mais il est étrange de l'admettre. Car, il nous semble que la description d'une culture, pour anthropologue, signifierait le processus de présentation de son autoportrait. En bref, C'est un sujet assez épistémologique.

Comme nous l'avons déjà dit, « écrire la culture » est une action inconsciente par laquelle l'on a besoin de comparer une culture avec une autre ; la différence, est-ce qu'elle peut être une prémisse tacite de cette discipline? Quand Lévi-Strauss a dit si bien que l'anthropologie était la science de la connaissance, il y racontait exactement la relation entre le sujet-anthropologue et l'objet- culture recherchée ; les différences « retrouvées » par celui-là ne seraient pas nécessairement immanentes à celui-ci. Par conséquent, dans la pratique anthropologique les deux cosmologies différentes se rencontrent profondément. Mais, il s'agit de « son écriture » elle-même, en effet, c'est l'anthropologue qui fait un texte de culture en question ; celle-ci est bien sûr « la

culture d'Autre», et pas la sienne. Donc, l'Autre, le relativisme culturel, et l'autoportrait, ces éléments de la science anthropologique ont été compliqués mutuellement au cours des développements de ses pensées.

Cependant, on considère l'anthropologie comme un « science positive », c'est parce que celle-là a la méthode de « le travail de terrain (fieldwork) ». On pourrait se remettre ici Frazer qui a été conçu comme « anthropologue dans un fauteuil (armchair anthropologist) », cela signifie qu'il était le « spéculateur » ; en outre, il est aussi devenu exactement anthropologue, mais cette discipline devait se séparer de lui pour obtenir sa scientificité. Alors, où est-ce que serait la vérité ethnographique? La réponse y est très difficile qu'elle soit une aporie en anthropologie; en somme, il faut que l'on s'aperçoive de pouvoir accéder seulement au « texte ».

Même si n'importe qui écrivait la culture, cela deviendrait plus ou moins son autoportrait. « La relation entre le sujet et l'objet », c'est que celui-là fixe son « regard » sur celui-ci. Dans ce sens, on ne pourrait pas Frazer parfaitement. Car, il était certainement un anthropologue qui, tout en n'étant pas le « fieldworker », a produit ses vastes textes regardant « l'Autre non-européen ». On devrait quitter la « foi naïve en le fait », en même temps on se rendrait compte de ne pas le libérer de sa cosmologie ; l'ethnographie est une espèce de texte , et en plus, ne pourrait pas être le « document objectif » qui soit possible à l'écart de chercheur. Par conséquent, le relativisme parfait serait théoriquement impossible ; l'auteur devrait toujours être entre deux cultures. Il semble que l'anthropologie soit aussi la « science d'interprétation ». Il n' y a là que le texte culturel, et celui-ci ne serait pas la réalité elle-même.

II

Par exemple, les « vérités partielles » (partial truths) par Clifford doivent être une sorte que « sens commun » à tous les anthropologues, parce qu'ils ne peuvent pas saisir directement des « réalités », mais à travers leurs textes. Et, cela veut dire relativiser le principe Boasien qui a été longtemps la base du relativisme culturel. Certes, cette discipline est une « science positive », mais il nous semble qu'elle ne peut pas arriver entièrement à la « vérité objective ». Quand Clifford dit: « toutes les vérités construites sont rendues possible par « mensonges » puissants de l'exclusion et la rhétorique » (1986:7), il pense à l'ethnographe, c'est-à-dire auteur, qui écrit « une sorte de fiction » comme texte culturel. Ici, rappelons-nous Foucault discutant profondément le « problème d'auteur » ; ce n'est pas important n'importe qui serait l'auteur de son texte bien écrit. Certainement, ce que l'Europe moderne a produit dans le monde intellectuel, c'est le mythe de l'objectivité.

Maintenant, il apparaît qu'il s'agit d' un mot « fiction » ; selon cet anthropologue américain-là, « le mot s'utilise communément dans la théorie textuelle récente », et « il suggère la partialité (partiality) des vérités culturelles et historiques » (Clifford 1986 :6) ; Là, il remarque aussi que l'on doit considérer l'ethnographie comme une fiction, par laquelle l'on peut signifie « quelque chose fait ou

fabriqué ». En somme, un anthropologue et un romancier sont exactement des auteurs qui font leur texte de fiction ⁵; si celle-ci n'était pas de étroite relation avec la classification de vérité/mensonge, ce que de bonnes ethnographies sont regardées comme des « fictions vérités » (true fictions), ce serait très intéressant (voir Clifford 1986 :6). En d'autres termes, on pourrait échanger la « partialité » contre « l'imperfection », et de plus, certaine ethnographie est justement un documentaire, un texte, et une fiction ; cela veut dire qu'il faut « l'éditer » pour écrire toute la culture.

En vérité, l'ethnographe écrit un texte de culture, mais celui-ci est « partiel », et en outre , l'anthropologue devrait l'utiliser à sa manière. En un mot, on ne peut pas décrire tout à fait une culture. C'est parce que l'on ne peut saisir des réalités qu'à travers les textes ou fictions. A cet égard, l'ethnographe n'est pas seulement nécessaire pour auteur de son texte: car, celui-ci est, différent de l'œuvre, ouvert au public ; l'auteur se peut une figure collective ou bien commune. Cependant, même si l'anthropologie se compose d'une espèce de continuité des méta-ethnographies, il s'agit de la cosmologie du auteur. Car, une « monographie pure », décrivant une culture, nous semble impossible, c'est parce que l'on ne peut pas la décrire sans sa cosmologie, c'est-à-dire « avec objectivité » ; « tel quel » sera une idéologie littéraire brillante, mais l'homme ne pourrait jamais réellement saisir les choses « telles quelles ».

Rappelons-nous le commencement de cet essai. Là, ce qui était en question, c'est la cosmologie : elle est la base d'une culture ; mais cette expression ne sera pas suffisante pour penser à la relation entre l'anthropologue et la culture étudiée. Bref, La cosmologie, en tant que la « figure » latente à percevoir, est «la base d'une culture». Sinon on ne devrait pas abandonner les « vérités totales » au monde de l'anthropologie. En d'autres termes, l'écriture se pratique sous la forme des discours, et ils se rassemblent, puis constituent un texte. Les ethnographes ou bien les anthropologues, ou bien d'autres auteurs appartiennent à leurs cultures, d'ailleurs ils doivent en garder profondément les cosmologies desquelles ils ne s'aperçoivent guère eux-mêmes.Par conséquent, quelque riches qu'ils soient, ces textes(ou bien fictions) sont pleins de discours, ceux-ci sont ,en un mot, une masse de phrases présentant les énoncés divers ; bien que Clifford le dise banal, c'est encore important de confirmer que « toutes les vérités sont construites » (1986 :6). Car, elles devraient exister en dedans du texte qui n'est jamais les réalités elles-mêmes.

Or, le texte anthropologique et la différence qu'il s'agit d'ici, il faut éclairer la relation entre ces deux choses. C'est parce que l'histoire de l'anthropologie a été avant tout celle de « l'intérêt au différent » à l'Occident, ainsi celle de la « reconstruction de la cosmologie européenne » ; un peuple appartient, comme de juste, à une culture, donc il a sa cosmologie ou conception du monde qui est plus grand, vaste et profond que « le système de valeurs », en outre, qui est la « figure » contre le fond dans un texte ; par suite, on ne peut pas avoir assez conscience de cette cosmologie. Elle agit, en effet, sur l'écriture du chercheur -auteur, anthropologue, produisant «inconsciemment» des

choses différentes de sa culture. Mais quelles que soient les différences, elles ne peuvent être les réalités elles-mêmes autour du chercheur ; au fond tout ce que l'on présente, c'en est non seulement les différences, mais encore les ressemblances. En bref, on ne peut guère décrire les choses telles qu'elles sont. Quant à cela, nous le racontions déjà ; il s'en conclura que toutes les différences retrouvées par l'anthropologue ne sont pas dans les réalités en objet, mais se produisent juste dans le processus de sa cognition.

A dire davantage, le mythe de l'objectivité que l'Europe moderne a provoqué n'est pas même celui authentique. Car, celui-ci est du moins la preuve de «l'illusions communes». On s'est déjà échappé de sa illusion de l'objectivité; c'est-à-dire il n'y a pas de faits et de vérités indépendants de l'observateur. Les relations entre le sujet et l'objet participent à la génération du texte. En d'autres termes c'est un acte pour lire des réalités; comme la phénoménologie l'a déjà indiqué, dans le «regard» de ce sujet, habitant du «monde vécu», il y aura là sa cosmologie (système de valeurs) réglementant secrètement ce regard. Celui-ci ne se porte pas nécessairement consciemment sur ses objets : c'est là que la cosmologie en tant que « représentation collective » se met à opérer prestement ; la fonction en est donc pour « figure de cognition » de l'observateur-chercheur. En effet, on ne saurait objectiver facilement soi-même.

Le concept « distanciation » devient important ici ; en bref, on objective les réalités familières comme choses auxquelles on ne s'est pas habitué. Bien sûr, cette opération est consciente; il y a donc une limite claire dans la technique du langage poétique que Chklovski imaginaient⁶. Mais c'est encore beaucoup utile pour nous. Par exemple, pour un Japonais, ses réalités japonaises ne sont pas rares, donc il pense qu'il comprend bien le Japon; est-ce que ce sera juste ? Il est naturel que le Japonais s'habitue à la vie ordinaire japonaise, ce n'est pas faux. Cependant, comment est-ce qu'il s'apercevait qu'elle ne soit qu'une manière d'articuler et de comprendre le monde? Après tout, cette idée stimulante réclamerait le «regard étranger» au chercheur de sa propre culture ; et en revanche, l'étranger, est-ce qu'il aura l'avantage sur celui-là pour l'étudier? La réponse y est, non en même temps oui. Car, il est enclin à observer des différences superficielles entre ces deux cultures, ainsi il ne pourrait pas retrouver un système profond de culture en question.

La technique de distanciation selon Chklovski était, avant tout une protestation contre l'immobilité de la « Gestalt » culturelle: celle-ci désignant le rapport entre la figure et le fond ; la cosmologie est, en outre, des règles sociales « comme figure », et doit être de certaines « inclinations » pour l'autre ; c'est-à-dire que la cosmologie ou la vue mondiale et le système de valeurs, soit collectifs ou individuels, ce sont les « cartes de connaissance » d'après lesquelles on articule le monde extérieur, d'ailleurs ces cartes se succède de génération en génération. Mais, inscrites profondément au corps individuel, elles influenceront son regard soi-même, et en retour celui-ci fonctionne en

tant que « filtre ou lunettes » sans s'en apercevoir ; en d'autres termes, on ne peut jamais se libérer de sa culture et sa cosmologie, se imposant d'imprimer en profondeur dans son « cerveau ».

Chklovski le savait peut-être : on ne pourrait objectiver assez « sa culture » ; toutefois, il faut absolument la distanciation, parce que l'on ne sait pas « vraiment » celle-là. Donc, il peut se faire que les Japonais ne sachent pas parfaitement leur culture, cependant ils s'y sommes bien habitués. Bien qu'il y ait une limite à la manière de Chklovski, cette méthode se maintiendra attractive pour regagner la fraîcheur de la vie quotidienne.

III

Essayons de mettre les arguments en ordre ici. Il s'agit de la pratique anthropologique produisant des « textes » ou des « fictions » relatifs aux réalités étrangères ; c'est là justement que sa cosmologie intervient dans son texte lui-même à l'état naissant, l'anthropologue donc l'aperçoit plus ou moins en vain. Car, on ne peut pas faire complètement conscience de « son inconscient ». Même s'il pouvait y avoir une solution telle que G.H.Mead⁷, elle serait au dedans de la portée du conscient : le dialogue entre « I » et « Me » s'en fera à l'intérieur. En bref, on n'est pas entièrement libéré de soi-même dans la dimension culturelle. Naturellement, ce fait doit être applicable aux réalités domestiques. C'est pourquoi la distanciation est importante.

L'anthropologie ou l'ethnologie s'est développée graduellement depuis le 19^e siècle, mais elle avait une longue préhistoire à l'Occident. En d'autres termes, il y a très longtemps que l'on a eu des idées anthropologiques, c'est-à-dire des intérêts au « différent », par ailleurs, la genèse du nom était une grande signification. Parce que cette discipline est née comme « science positive », par conséquent ce signifiait en principe la naissance d'une science avec objectivité. Les choses, toutefois, n'étaient pas tellement simples ; ainsi on s'apercevait de sa cosmologie (ou ses valeurs) par laquelle l'on se faisait facilement influencer à l'occasion de sa connaissance pour des réalités extérieures. En ce sens, la cosmologie d'une culture doit en être la « Gestalt », le regard, le cadre, et les bases : c'est, pour ainsi dire, le système de valeurs « invisibles et inconscientes ». Quelque « fieldworker » (travailleur de terrain) qu'il soit, peut-être n'échappera-t-il à sa cosmologie, autrement dit à ses « tendances ».

Les anthropologues ou les ethnographes ne devraient guère croire que « écrire la culture » soit le processus de construction de la « vérité totale ». Ce qu'ils peuvent produire, c'est seulement le texte qui représente « vérité partielle » des réalités étrangères à eux. On pourrait substituer la notion de fiction à celle de texte, justement. Mais, ce qui ne veut jamais dire abandonner la valeur de « fieldwork ». Au contraire, elle devient de plus en plus haute ; en cet endroit, ce que l'on doit confirmer, c'est le fait qu'il n'y ait pas de vérité sans homme concernant. Bref, quant au mot de « objectivité » ou « vérité », il faut l'utiliser avec attention. Ainsi, la foi Boasienne

optimiste en objectivisme sera trop « naïve » pour que l'on puisse croire avoir tout compris à l'autre par le « travail de terrain », de même à soi.

Par exemple, un anthropologue a autrefois parlé de son inconfort culturel pour la sienne ; cette conscience doit être très importante, parce que l'histoire de la discipline était la succession des essais sur l'autoportrait se regardant dans le « miroir de l'Autre ». Cette image évoquera plus ou moins plusieurs effets intéressants à penser ; car, un chercheur se regarde certainement dans la glace, mais en même temps, il y voit en lui-même l'Autre ; c'est-à-dire, la fonction du « miroir » serait une sorte d'ambivalence qui exprime délicatement le doublement de l'autoportrait, tout représentant à la fois soi-même dans la culture étrangère et celle-ci en soi ; mais pourtant il pense à étudier une culture très différente de la sienne. En outre, comme le miroir se déforme, l'autoportrait s'y réfléchissant se contracte aussi ; c'est que son regard pour cosmologie se porte bien sur l'Autre. En d'autres termes, l'anthropologue fixera ses regards en tant que « figure » sur celui-là, de même sur lui-même en tant que « fond » : la Gestalt de « figure et fond »⁸ constitue une carte épistémologique culturelle dont se compose nécessairement un texte ou une fiction. Par conséquent, il est très important que l'on sache que la praxis anthropologique soit de se peindre et de se distancier.

IV

Émile Durkheim était une figure de la sociologie en France de la fin du 19^e au début du 20^e siècle, et il a rendu de grands services à la discipline. En Europe les idées à l'époque étaient principalement celles de l'évolutionnisme, mais il n'est pas certain que Durkheim fût d'accord sur cette théorie, de plus il la considérait aussi comme une cosmologie ; il vivait naturellement dans sa société, lui aussi, il n'aurait pas été libre des idées du temps ou de la cosmologie sociale. Bien qu'il fût scientifique social, c'est la même chose ; ce sociologue a exercé sans doute de large influence sur sa postérité, cependant, ce qu'il avait probablement la notion évolutionniste, c'est difficile à nier. Par exemple, il a publié un grand ouvrage intitulé *les formes élémentaires de la vie religieuse* en 1912.

En faisant époque, le livre a beaucoup influencé la sociologie et l'anthropologie, mais il s'agit de ses idées sur l'homme et la société dans ce contexte-ci. Il prenait la « société primitive » et « sa religion » dans son dernier chef-d'œuvre, en outre, en utilisant les ethnographes comme matériaux, il cherchait là à créer le modèle de la religion « élémentaire », autrement dit primordiale ou originelle. On le sait bien « positiviste », et pourtant il ne nous semble pas cela, il était, tout d'abord, un symboliste ; par conséquent, il considérait le fait social comme une « chose », celui-ci était une « représentation collective ». Pour Durkheim, la société devait être le concept le plus grave, en effet elle avait l'ambiguïté dedans ; ce sociologue a usé fréquemment de ce mot dans de nombreux contextes, de plus il y pensait comme si le mot de « société » avait été le symbole décisif des représentations collectives. Avant d'analyser

l'évolutionnisme de Durkheim, il faudrait toucher un peu ici. Voici ses citations textuelles ;

Pour comprendre la manière dont la société se représente elle-même et le monde qui l'entoure, c'est la nature de la société, et non celle des particuliers, qu'il faut considérer. Les symboles sous lesquels elle se pense changent suivant ce qu'elle est. Si, par exemple, elle se conçoit comme issue d'un animal éponyme, c'est qu'elle forme un de ces groupes spéciaux qu'on appelle des clans.

(Durkheim 1968[1901] : X VII)

Ce passage est extrait de son *les règles de la méthode sociologique*, 1895⁹. On le trouve ici très empressé à parler de le principe de « la société », mais on doit se demande s'il ne utilisait pas la tautologie ; car, il insiste toujours sur « la nature de la société » qui est la force extérieure aux individus, par suite il pense aussi que la société comme « représentation collective » et les symboles comme « faits sociaux » sont en relations profondes, tous les deux désignant la force coercitive irréductible aux particuliers ; d'après Durkheim, le clan est une société et il est issu du symbole, un animal éponyme, qu'elle identifie déjà : ce sera explicitement une tautologie. En d'autres termes, selon ce qu'il dit c'est l'articulation de la société qui soit la plus importante ; parce que par cela, l'on peut représenter le monde extérieur, de plus la société en tant que « sujet » elle-même. Peut-être bien qu'elle était avant des individus ; elle s'en compose certainement, pourtant, une fois reconnue à se former, elle est toujours en train d'avancer sans rapport avec eux, en effet elle veut les soumit à sa puissance pour des « choses » extérieures à eux. Or, celles ne sont jamais celles matérielles.

Le sociologue français était un symboliste et non pas positiviste proprement dit, par exemple, il sera une preuve qu'il raconte sur « fait social » ; c'est un de ses principes sociologiques de connaissance, et il dit ainsi :

La proposition d'après laquelle les faits sociaux doivent être traités comme des choses — proposition qui est à la base même de notre méthode — est de celles qui ont provoqué le plus de contradictions.

(Durkheim 1968[1901] : XII)

On s'est mépris ses intentions, donc il a protesté conte ces malentendus ; « traiter les faits sociaux comme des choses », ce ne veut pas dire que celles-ci soient des choses « matérielles », mais ce signifie qu'ils sont des choses « au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière » (Durkheim) ; c'est-à-dire qu'il voulait là insister que la sociologie soit exactement une science, traitant les faits sociaux comme objet de rechercher. Peut-être, il tenait trop à l'objectivité de la discipline, mais il

savait bien l'importance du symbolisme, par conséquent pour lui, il s'agissait plus d'un concept de manipulation que celui de substance pour étudier la société en tant que représentations collectives que toute la conscience collective produit. Certainement, il nous semble que Durkheim mettait tous ses soins à démontrer la scientificité de la sociologie, d'autre part, il était très sensible aux différences de science matérielle et de psychologie individuelle, en traitant des faits sociaux ou la société comme des représentations collectives par les symboles. Il savait bien que la fonction du symbole était avant tout sociale, c'est qu'il voulait la stabiliser « comme » chose, c'est-à-dire « comme » objet de la science.

En bref, il y a deux points importants chez lui pour comprendre ses idées sur « le social » qui indique, pour ainsi dire, sa cosmologie et sa conception du être humain ; car, il lui fallait « une certaine attitude mentale », de plus « des représentations d'une autre sorte », pour établir la sociologie en tant que science sociale et pour rechercher les principes sociaux de représentation. Il s'en conclut que Durkheim a nécessairement publié un grand ouvrage sur les religions, et en outre les « formes élémentaires » d'elles. En d'autres termes, ce qu'il essayent de étudier finalement, c'est la force sociale de symboles ou bien les représentations collectives « essentielles » à l'homme par eux ; la pensée religieuse est justement une cosmologie très puissante à portée de laquelle l'on regarde toujours sa réalité extérieure : celle-là est la « figure » ou bien la « Gestalt » de sa propre culture, peut-être la société d'après Durkheim. Quoiqu'il fût un intellectuel juif accordant son attention plus critique à la cosmologie sociale ordinaire, il était, aussi, un Français de la fin du 19^e siècle au commencement du 20^e siècle ; par conséquent, ce penseur sociologique devrait avoir été sensible à « l'esprit de l'époque ».

Naturellement, celui-ci était l'évolutionnisme le plus puissant au 19^e siècle ; et pourtant, c'est l'ébranlement de la cosmologie européenne, qu'il faut considérer ici. On ne doit pas imaginer que Darwin ait créé la théorie évolutionniste, dont une série de pensées coulait tranquillement à travers siècles à l'Occident. En un mot, cette théorie était non seulement celle de la biologie, mais encore celle des sciences sociales, d'ailleurs une idée sur la société, l'homme et le monde ; c'est la cosmologie proprement dite. Durkheim aussi, il l'aurait bien su ; cependant, il ne semble pas que son attitude y fût claire, car, malgré qu'il fasse mention du texte de Spencer qui était un célèbre évolutionniste en Angleterre, il dit seulement :

Même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés.

(Durkheim 1968[1901] :1)

En effet, il avait un grand intérêt pour la « méthode sociologique », donc il savait bien l'évolutionnisme dangereux, car il sentait que cette théorie n'était jamais la méthode scientifique pure, et en outre, il ne voulait pas exprimer directement sa pensée ou « son

idéologie » sur la civilisation occidentale. Mais, cela ne veut pas dire que le sociologue ne l'avait pas du tout, seulement il était très soigneux de la manifestation « ses idées » dont l'on pourrait appeler une partie la cosmologie commune aux autres membres ; avant tout, il devait préférer rester savant que devenir penseur, d'autre part, lui aussi s'eût intéressé à une grande variété de sociétés ou d'êtres humains ; de même que les autres, il a essayé de peindre son « autoportrait ». Là, l'approchait l'évolutionnisme en tant que « méthode d'apparence scientifique ».

V

Dans l'évolutionnisme, une nouvelle perspective de la société et l'être humain s'était caché au fond de la théorie. Certes, c'est l'idée évolutionnaire parmi les « esprits de l'époque », qui avait de l'influence la plus forte sur le monde intellectuel en Europe du 19^e siècle, toutefois nous l'ayant déjà mentionné, il s'agit d'entendre les circonstances du temps où des informations étrangères étaient en train d'y affluer depuis l'Âge de Grand voyage ; Durkheim était sans doute un célèbre sociologue, en même temps un « anthropologue sans travail de terrain », tenant, pour ainsi dire, la pensée centrifuge ; en d'autre terme, comme intellectuel et sociologue, lui aussi a été obligé de diriger son regard vers les sociétés étrangères pour reconstruire une nouvelle image de la sienne. Quel qu'il fût froid avec Spencer, il ne aurait pas pu échapper finalement à l'évolutionnisme ; car, cette théorie devait être plus ou moins un sens commun dans le monde intellectuelle ; bien plus, elle convenait parfaitement aux savants européens. Il n'est pas nécessaire de dire que Durkheim fût une exception parmi eux.

*L'année sociologique*¹⁰, il l'ayant publiée, était très remarquable par sa pensée centrifuge et, donc est devenue une revue excellente envoyant beaucoup de textes anthropologiques. La revue, depuis lors, continuait à produire successivement des textes merveilleux à la fois sociologiques et ethnologiques. Les collaborateurs s'intéressaient aux modèles « primitifs » des « faits sociaux », c'est-à-dire aux ceux-là des « présentations collectives », par conséquent, il semble naturel que le fondateur de cette revue se soit orienté vers la reconstruction des « formes élémentaires » de la religion ; car, pour lui, celle-ci devait être justement la source de la « société » dont les fondements étaient construits par les symboles, articulant le cosmos ; C'est que la pensée religieuse est de diviser le monde en deux choses : le sacré et le profane. Il a tenté de voyager vers la « genèse ou origine » de la religion, cela aurait été sa réponse énorme au monde intellectuel de son temps : cette grande œuvre finale en 1912 était un regard cosmologique sur l'articulation primordiale et son rapport à l'homme.

Bien que Durkheim ait exclu toute philosophie de la sociologie, c'est parce que il s'occupait beaucoup de la scientificité de celle-ci ; mais, est-ce qu'on pourrait affirmer qu'il l'a fait effectivement ? Il dit ainsi :

Parce que la sociologie est née des grandes doctrines philosophiques, elle a gardé

l'habitude de s'appuyer sur quelque système dont elle se trouve ainsi solidaire. C'est ainsi qu'elle a été successivement positiviste, évolutionniste, spiritualiste, alors qu'elle doit se contenter d'être la sociologie tout court.

(Durkheim 1968[1901]: 139)

Certainement, il a manifesté là sa décision « scientiste », en effet il voulait défendre l'indépendance de la discipline, des philosophies proprement dites ; et pourtant, il s'agit de son regard inconscient sur les choses, ici. Avant tout, une « des grandes doctrines » du temps était l'évolutionnisme, autrement dit, le « darwinisme social », donc cette idée épistémologique aurait éveillé une sorte de Gestalt culturelle chez lui ; d'autre part, en l'ethnologie allemande-autriche on a produit par contre le diffusionnisme au commencement du 20^e siècle. En bref, la cosmologie européenne était secouée par l'afflux des informations extérieures-inconnues ; en un sens, la théorie de la évolution y aurait été une réponse cosmologique, quoique celle-ci fût de les mettre en ordre par les idées colorées d'ethnocentrisme.

Ici, il est juste le temps de parler de *Les formes élémentaires* dans lequel Durkheim a cherché sérieusement à reconstruire un modèle « primitif » de la religion, c'est-à-dire, une des représentations collectives extériorisant les « consciences collectives » ; en outre, celle-là est la croyance individuelle en tant que « fait social », et la cosmologie collective de même. Et, ce sociologue s'est intéressé strictement aux choses au-delà l'individu ; mais, pourquoi est-ce qu'il a pris finalement un tel thème ? Parce que toutes les sociétés ont généralement leur religion dans laquelle on pourrait trouver des formes variables, et parce que pour lui, celle-là devait être la présentation collective la plus fondamentale, d'ailleurs cosmologique ; en d'autres termes, ce que la société articule le monde par les symboles, c'est la naissance de la cosmologie comme cadres épistémologiques : le sacré et le profane. Durkheim le savait bien, ainsi il a présenté sa méthode scientifique pour reconstruire une nouvelle image de la société de l'homme, tout en cachant son intention de utiliser la notion de évolution.

Peut-être pourrait-on échanger « société » qu'il employait contre « culture » d'aujourd'hui ; ce dernier était trop étroit au sens alors que le sociologue peut avoir hésité à l'utiliser. Car, « traiter les faits sociaux comme des choses », cela veut dire naturellement que ceux-là ne sont pas jamais celles-ci ; c'est, pour ainsi dire, une manipulation épistémologique. En somme, les faits sociaux étant constitués des « représentations collectives », celles sont justement la « culture » dont sa cosmologie existe à la base ; avant tout, les représentations elles-mêmes devraient être par sa nature une espèce de « fiction culturelle », c'est-à-dire « texte » non pas purement individuel mais collectif, tout en se divisant en deux : les individuelles et les collectives d'après lui. Et, comme nous en avons déjà parlé, la partie essentielle de la religion est sa cosmologie en tant que représentation collective ; il y a deux côtés très remarquables chez la cosmologie : l'un est le cadre de connaissance d'une culture par

lequel on va articuler le monde, et accumule des résultats comme conscience collective en dedans, l'autre est, plus important, le regard « inconscient » dont le grand maître n'aurait peut-être pas compris suffisamment la gravité.

VI

Durkheim a produit son texte « ethnologique » en utilisant les ethnographies sur la religion australienne, soi-disant totémisme auquel il pensait pour « forme élémentaire » ; on devrait ici se méfier de ce mot « élémentaire » : on peut lire son intention cachée. Parce qu'il était un des grands théoriciens de la société, de plus gardait son attitude rationaliste stricte contre les « doctrines philosophiques », il nous semble assez difficile de discerner sa pensée ou bien « cosmologie » ; cependant, lui aussi respirait profondément l'air du temps ; il faut d'abord examiner « élémentaire ».

Cet adjectif a deux significations de l'élément de choses, et du « primaire » ou « simple » ; on pourrait rappeler « primitif » dont l'invention même a été un très grand « événement » pour l'ethnologie ou l'anthropologie ; en effet Kuper l'a estimé faux, et il sera juste sûrement, en revanche il est nécessaire d'indiquer que cette discipline a développé « grâce à » le mot primitif. Kuper dit comme cela : « le péché originel de l'anthropologie fut de diviser le monde en civilisé et sauvage » (Kuper 2008 : 717). Cet anthropologue britannique étant un critique mordant et réflexif, continue encore ses paroles sur la étude de la parenté.

Les systèmes sociaux des autres reposaient probablement sur des fondations constituées par les liens du sang. Les anthropologues devinrent ainsi à la fois les experts des primitifs et de la parenté.

(Kuper 2008 :717)

Kuper sait bien ses mérites et ses fautes de cette « science », donc il doute de leur compréhension pour l'Autre : les anthropologues occidentaux avaient des préventions contre les autres cultures, autrement dit « primitifs » inventés. Après tout, les jeunes ethnographes se sont désintéressés de la parenté selon des changements de circonstances ; cependant, les systèmes d'elle n'ont pas disparu, Kuper dit clair qu' « il faut, pour les comprendre, renoncer d'abord à l'opposition entre modernité et tradition, entre l'Occident et le reste du monde » (2008 :717).

A propos, Durkheim comment a-t-il pris des mesures au sujet ? Bien qu'il acceptât naturellement « primitif » et « évolution », il ne nous semblait pas un évolutionniste pour autant ; il déclare qu'il appelle la société laquelle il va étudier, primitive.

Nous nous proposons d'étudier dans ce livre la religion *la plus primitive et la plus simple* qui soit actuellement connu, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication.

(Durkheim 1968[1912] :1, italique Séki)

Durkheim a tenté certes d'étudier une religion plus primitive ou simple que la sienne, mais on peut se demander qui l'a déterminé ; en outre, lui voulait chercher « la plus primitive », c'est parce qu'il avait sa cosmologie comme « regard » dont la fonction demeure ordinairement à l'état latent au fond du chercheur. En d'autres termes, celle-ci était, dans ce cas, en rapport avec Durkheim-sujet, mais jamais avec l'objet étudié lui-même ayant sa cosmologie proprement dite ; nous l'avons déjà mentionné, il y a deux côtés en cosmologie d'une culture. Ce sociologue aussi, il peignait ainsi son autoportrait à la manière un peu évolutionniste, tout en le niant. On doit l'écouter encore.

Dans le même sens, nous dirons de ces sociétés qu'elles sont primitives et nous appellerons primitif l'homme de ces sociétés.

(Durkheim 1986[1912] :1, note1)

Cette phrase citée nous semble trop importante pour la mépriser malgré qu'elle soit celle des notes. « Le même sens » signifie là le même qu'« un système religieux le plus primitif » : Durkheim avance d'un pas, et il s'en conclut qu'il les traite comme primitifs, quant aux sociétés ayant la religion primitive et l'homme vivant dans ces sociétés. En tout cas, il faudra admettre qu'il était plus ou moins un évolutionniste ; et pourtant, il ne sera pas nécessaire de le conclure pour savant darwinien. Seulement, on devrait avoir soin du contexte de son temps pour le comprendre tout à fait.

Durkheim, grand maître de sociologie française, vivait du 19^e au 20^e siècle en France et son époque a rencontré la mode de l'évolutionnisme dans le monde intellectuel, il était ainsi difficile d'éviter entièrement cette « idéologie » ; de plus, il l'avait adopté d'une manière inattendu : il allait prendre le modèle originel de la religion. Ici, ce « originel » ne veut pas dire « vieux », donc Durkheim n'a point étudié la religion « la plus vieille ». Pour son but, les « peuples autochtones » australiens étudiés devaient être primitifs ou simples ; nous allons citer encore une fois un passage de cette note1 très importante.

L'expression [de primitif], sans doute, manque de précision mais elle est difficilement évitable et, d'ailleurs, quand on a pris soin d'en déterminer la signification elle est sans inconvénients.

(Durkheim 1986[1912] : 1, note1)

Ce sociologue hésitait sûrement à choisir le mot « primitif », toutefois il n'y aurait pas eu d'autre mesure pour lui ; ce peut avoir été une restriction du temps. En tout cas, il cherchait les « formes primitives- élémentaires » de la vie religieuse : il y a eu là une opposition entre civilisé et primitif, ce qui devait être sa prémisse. Pour réussir son coup, il proposait deux conditions bien difficiles à réaliser. D'abord, « il faut qu'il se

rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité », ensuite, « il faut qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure » (Durkheim 1968[1912] :1). Pour appeler ce système religieux « le plus primitif », on doit rechercher celui « survivant » avant être civilisé, car les « peuples primitifs » sont aussi nos contemporains. En bref, comme le sociologue allait chercher le système religieux le plus « primitif » non pas le plus vieux, il essayait de poursuivre des archétypes de la religion, c'est-à-dire des premiers étapes de l'évolution d'elle ; en effet, le mot « élémentaire » qu'il écrit est un synonyme de celui « primitif », ainsi en dedans du regard de lui, on devait retrouver du évolutionnisme en tant que cosmologie. Parce qu'il pensait que l'homme primitif était en première étape d'évolution, vivait dans une telle société, et avait une telle religion. Il pouvait y avoir une prémisse tacite en lui que « le primitif », c'était d'en rester « sauvage », pour ainsi dire, d'en rester le moins développé ; bien sûr, au sommet de l'évolution, fût l'Occident.

Furuno, traducteur des *formes élémentaires* en japonaise, le parle sans aucun doute : « la religion était au début la manifestation de la vitalité du groupe » (1975 :7). En outre, il l'ajoute comme cela : « les dieux n'ont pas créé l'être humain, celui les a créés avec son propre pouvoir de vivre » ; et il dit que c'est la conclusion de Durkheim (Furuno 1975 :7). Il est certain que l'on n'aura guère de raison contre ce jugement ; Durkheim allait élucider « l'origine et la fonction de la vie religieuse » (Furuno) : son regard a été appliqué à la « nature sociale de représentation ». Ce sera une fonction du culturel (the cultural). Malgré que Furuno ait indiqué ses travaux sociologiques, ce grand maître ne pouvait pas échapper aux restrictions intellectuelles du temps ; c'est tout naturel, parce que l'homme n'est pas autre qu'être-dans-la-société.

Maintenant, allons nous apercevoir de ce « problème durkheimien », lequel ne se termine pas encore, en sorte que tous les anthropologues n'aboutissent toujours qu'aux « vérités partielles » ; en tous cas, il y en a deux aspects : l'un est celui de son épistémologie scientifique, l'autre est celui de la méthode évolutionniste. En outre, ils sont associés profondément à l'un l'autre. Quant au premier, Furuno avait peut-être raison, quoique Durkheim ne fût pas parfaitement libre des doctrines philosophiques ; et pourtant, à l'égard du dernier, ce sociologue français a raisonné des manières évolutionnistes ; du moins il est dur de penser qu'il était tout à fait échappé aux valeurs des âges. Il est naturel qu'il sût bien la théorie évolutionniste, tout en ayant des connaissances diffusionnistes de même.

Probablement l'acuité de la remarque qui Kuper a dit sera dans les difficultés ce discours académique : Durkheim a utilisé trois synonymes de primitif, simple et « inférieur » pour l'exécuter ; au surplus, le mot élémentaire s'est ajouté au titre du grand ouvrage. En d'autres termes, le sociologue, différent de Gauguin¹¹, était tout « civilisé », par conséquent il était au camp de la civilisation proprement dite qui a provoqué la cosmologie « primitif / civilisé » .

Pour mettre la dernière main au essai, nous voudrions citer un passage de Lévi-Strauss ; il est toujours très stimulant même aujourd’hui.

La civilisation occidentale apparaît comme l’expression la plus avancée de l’évolution des sociétés humaines, et les groupe primitifs comme des « survivances » d’étapes antérieures, dont la classification logique fournira, du même coup, l’ordre d’apparition dans le temps. Mais la tâche n’est pas si simple...

(Lévi-Strauss 1958 :6)

Notes

¹ Voir Geertz (1973).

² La définition de Tylor dans *Primitive Culture* (1871) a été l’événement ayant fait époque dans l’histoire anthropologique.

³ Kroeber (1952 : 139).

⁴ La Société Ethnologique de Paris fut fondée en 1939, et The Ethnological Society of London, en 1943.

⁵ Quant à la discussion sur « anthropologue comme auteur », voir Geertz(1988).

⁶ Le formalisme russe contenant Chklovski est très important même ici.

⁷ Il était un psychologue social américain de la théorie originale de communication.

⁸ Les « figure et fond » correspondent aux « figure et ground » en anglais.

⁹ Ce texte est la deuxième édition (1901), et la première, publié en 1895.

¹⁰ La revue fondée en 1898, elle s’est nommait *Annales sociologiques* entre 1934 et 1942.

¹¹ Ce peintre est très attirant pour anthropologue, parce qu’il se nomme « sauvage » ; donc nous allons le prendre comme objet de recherche.

Bibliographie

Barzun, J. 1958[1941]. *Darwin, Marx, Wagner: critique of a heritage*. Chicago : The University of Chicago Press.

Clifford, J. & G. Marcus (eds.) 1986. *Writing Culture*. Berkeley & Los Angels: University of California Press.

Durkheim, E, 1968[1901]. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France. Première édition, 1895.

_____ 1968[1912]. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France.

_____ 1965[1915]. *The Elementary Forms of the Religious Life*(trans. J.W.Swain). New York : The Free Press.

デュルケム, E. 1975[1941].『宗教生活の原初形態』上(古野清人訳), 岩波文庫. 原著 1912.

Faubion, J.D.& G.E. Marcus (eds.) 2009. *Fieldwork Is Not What It Used to Be*. Ithaca & London : Cornell University Press.

古野清人 1975. 「訳者序」『宗教生活の原初形態』上.

- Gauguin, P. 1974. *Oviri : écrits d'un sauvage* (éd. D. Guérin). Paris : Éditions Gallimard.
- Geertz, C.1973. « Religion as a cultural system », in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- _____1988. *Works and Lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- Hofstadter, R, 1955[1944]. *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- _____1962. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Kroeber, A.L. 1952. « The Concept of Culture in Science », in *The Nature of Culture*. Chicago & London : The University of California Press.
- Kuper, A. 2008. « Changing the subject — about cousin marriage, among other things ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- _____ 1988. *The Invention of Primitive Society*. London & New York : Routledge.
- Pollard,S.1971[1968].*The Idea of Progress*. Harmondsworth : Penguin Books.

Abstract

This ambitious essay is a study of intellectual history. Strictly speaking, it is a trial of intellectual history on the standpoint of anthropology. It is the terms called “culture” and “cosmology” that I pay attention to, and it is “gaze” more. These concepts have a big meaning for anthropology. In other words, anthropologists have fixed their gaze at “different things” from their own.

We took up mainly the “discours” of an European, and moreover, a French sociologist around the turn of the century ; it is Durkheim , one of the great figures of sociology. Because he was a sociologist and a Jewish intellectual too, he should have been sensitive to the movement of the times. He was born in 1958 and died in 2017. The 19th century of Europe was the age of so-called “evolutionism”, but this idea has survived in the next century.

By the way, ethnology = anthropology was born formally in Europe of the 19th century, but its prehistory had been long. Would anthropology that has long gazed at many non-European cultures become really free from its ethnocentrism, namely its own cosmology? Therefore as an example, the essay is going to inspect the “scientific epistemology” of the sociologist Durkheim who was of the anthropological viewpoint.