L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classer

Race et réductionnisme

Réponse à Georges Guille-Escuret

Lawrence A. Hirschfeld

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/16>

DOI : 10.4000/lhomme.16

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 299-302

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Lawrence A. Hirschfeld, « Race et réductionnisme », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/16> ; DOI : 10.4000/lhomme.16

Race et réductionnisme

Réponse à Georges Guille-Escuret

Lawrence A. Hirschfeld

JE REMERCIE Georges Guille-Escuret pour la lecture attentive de mon récent article paru dans *L'Homme*. Nous sommes d'accord sur le fait qu'il y a un certain nombre de questions qui méritent d'être débattues, et qui y étaient soulevées. Nous divergeons, cependant, quant à la meilleure façon d'interpréter les données dont j'ai fait état. Avant de répondre aux critiques de Georges Guille-Escuret, je voudrais d'abord dissiper, pour lui et pour les lecteurs de *L'Homme*, toute confusion¹. Georges Guille-Escuret se trompe en situant mes travaux – et d'ailleurs aussi le département au sein duquel j'enseigne – dans une tradition de sociobiologie humaine réductionniste. Je voudrais expliquer pourquoi son imputation est sans fondement². Les sociobiologistes tentent généralement d'expliquer le comportement, et notamment le comportement social, suivant l'hypothèse que la sélection naturelle privilégie les comportements d'un organisme qui tendent à maximiser le succès reproductif de ses gènes. La sociobiologie a fait l'objet d'intenses polémiques. Même si certains anthropologues ont adopté une approche sociobiologique, la plupart d'entre eux ont dénoncé l'extension des modèles sociobiologiques à l'étude du comportement humain comme réductionniste et naïve.

Nombre de propositions avancées par les sociobiologistes sont en effet réduction-

nistes et fort naïves, notamment lorsqu'un aspect des comportements sociaux humains est expliqué à partir des conditions d'évolution et d'adaptation qui ont produit des comportements « similaires » chez d'autres espèces. Le problème avec de tels parallèles ne réside pas tant dans la tentative d'utiliser des considérations évolutionnistes pour l'explication des comportements sociaux humains que dans l'abus qui est fait de la notion de comportements « similaires ». S'ils s'étaient arrêtés aux ressemblances superficielles, les biologistes n'auraient jamais pu établir que les baleines ne sont pas des poissons ou que les chauves-souris ne sont pas des oiseaux.

1. Georges Guille-Escuret fait un parallèle factice entre notre discussion et le débat opposant Marvin Harris et Claude Lévi-Strauss paru dans cette revue il y a vingt-cinq ans. Il n'y pas d'analogie véritable entre l'opposition des contenus dans le débat d'alors et dans le débat d'aujourd'hui. En vérité, le hasard veut que mes premières publications, publiées à peu près à la même époque que le débat entre Harris et Lévi-Strauss, consistaient en une critique du matérialisme vulgaire de Harris, conception que Georges Guille-Escuret croit retrouver dans mon article.

2. Je m'appuie ici sur Dan Sperber & Lawrence Hirschfeld, « Culture, Cognition, and Evolution », in Robert A. Wilson & Frank C. Keil, eds, *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999 : CXI-CXXXII.

De nombreux animaux appartiennent à des espèces sociales ; ils orientent et organisent leurs comportements caractéristiques en fonction des groupes auxquels ils appartiennent. Il en va de même des êtres humains. Mais cela n'implique nullement que nous devions nous appuyer sur les conditions d'évolution qui ont façonné le comportement des fourmis, des poissons ou des éléphants – pour ne nommer que trois espèces sociales – pour expliquer les comportements sociaux humains. On pourrait dire que les êtres humains ne sont pas des animaux « sociaux » dans le même sens que les autres. Ce sont plutôt des animaux hypersociaux. Certes, les humains appartiennent à des groupes sociaux, mais le nombre et la variété des groupes auxquels ils appartiennent sont uniques. La question à laquelle il nous faut répondre n'est pas de savoir pourquoi les humains sont sociaux mais plutôt pourquoi ils le sont à la manière qui leur est propre. Il est clair que cette question exige une réponse en partie psychologique. La vie au sein d'une société humaine requiert une capacité à se représenter mentalement un éventail impressionnant de catégories sociales et à passer en revue l'environnement social avec rapidité et exactitude afin d'identifier les affiliations à des groupes sociaux en jeu dans un contexte donné. Ce n'est pas une tâche facile. Une même personne a de nombreuses affiliations et identités potentiellement pertinentes pour la compréhension de son comportement. Or les gens ne portent pas de signes permettant d'identifier quelle affiliation est à la base de telle ou telle de leurs actions.

L'objectif de mon article était d'étudier et expliquer une stratégie culturelle particulière dans la détermination de l'identité. Pour autant que cet article soit lié à une tradition de recherche d'inspiration biologique, il s'agit non pas de la sociobiologie mais de la psychologie évolutionniste. Contrairement à la sociobiologie, la psychologie évolutionniste a un grand impact sur la recherche psychologique en général car elle s'intéresse à ce que Donald Symons a décrit comme le « chaînon manquant » (manquant dans les thèses sociobiologiques) entre les gènes et le com-

portement, à savoir, l'esprit. Les psychologues évolutionnistes voient l'esprit comme un ensemble structuré de mécanismes mentaux, ayant chacun évolué en réponse à un défi particulier que présentait l'environnement ancestral.

La psychologie évolutionniste a d'importantes implications dans l'étude de la culture, très éloignées de celles de la sociobiologie. Les sociobiologistes ont tendance à supposer que les comportements humains sont adaptatifs (au sens biologique du terme). Ils cherchent en particulier à démontrer le caractère adaptatif des comportements culturels et considèrent de telles démonstrations comme des explications de ces comportements. De leur côté, les psychologues évolutionnistes considèrent que les adaptations dues à l'évolution, bien qu'évidemment adaptatives dans l'environnement ancestral dans lequel elles se sont développées, ne possèdent pas nécessairement la même valeur adaptative dans leur environnement culturel présent. Des adaptations dont l'évolution biologique est lente peuvent avoir des effets neutres voire négatifs (toujours d'un point de vue biologique) dans un environnement culturel qui change bien plus rapidement que le génome.

Par exemple, la disposition humaine à prêter automatiquement attention aux bruits forts et soudains avait une valeur adaptative dans l'environnement ancestral, où de tels bruits étaient rares et constituaient souvent un signe de danger. Cette disposition est devenue une source de distraction, de nuisance, voire de pathologie dans l'environnement urbain actuel où de tels bruits sont omniprésents, mais ne constituent un signe de danger que dans certaines circonstances particulières, par exemple, lorsqu'on traverse la rue. Cette tendance à prêter attention aux bruits forts et soudains fait aussi l'objet d'une exploitation culturelle d'une façon qui n'a guère d'avantage ou d'inconvénient biologique notable. Il en va ainsi, par exemple, lorsque des gongs, des cloches ou des applaudissements sont employés comme autant de signaux conventionnels, ou quand des instruments de percussion sont utilisés en musique. L'efficacité culturelle et la récur-

rence transculturelle de ces types de sons s'expliquent en partie par l'existence d'une disposition psychologique sous-jacente. Comme cet exemple l'illustre, les effets non adaptatifs d'adaptations biologiques peuvent jouer un rôle culturel important.

Dans mon article, j'envisage l'existence d'un mécanisme mental spécifique qui guiderait l'acquisition de certaines compétences dans le domaine social. En fait, il serait étonnant qu'un tel mécanisme n'existe pas, étant donné que, dans les autres domaines de connaissance fondamentaux, nous savons que l'acquisition des connaissances par les nourrissons et les enfants est largement guidée par de tels mécanismes produits de l'évolution. Contrairement à ce que semble penser Georges Guille-Escuret, envisager l'existence d'un tel mécanisme n'est pas un acte de réductionnisme pernicieux. Le but est de contribuer à expliquer comment et pourquoi des « faits » sociaux émergent. Il est dangereux, pour ce faire, d'ignorer l'esprit humain, son architecture cognitive et son histoire naturelle. En revanche, l'idée selon laquelle certains faits sont des faits sociaux tout simplement reconnaissables comme tels est une hypothèse qui pose beaucoup plus de questions qu'elle ne fournit de réponses.

Revenons à la notion de race. Vu qu'historiquement la « race » constitue un ajout culturel assez récent au répertoire humain, cela n'a guère de sens de faire l'hypothèse selon laquelle il existerait des adaptations biologiques à une prétendue différence des races. Il est indubitable en revanche que, dans diverses sociétés historiques, la notion de race s'est rapidement répandue et stabilisée. Selon Georges Guille-Escuret, nous ne pouvons la séparer de l'usage social – et spécifiquement politique – qui est fait de cette idée. Or même si on ne veut pas séparer la charrue des bœufs, il vaut mieux les mettre dans le bon ordre. L'idée de race n'aurait pas un tel potentiel politique si elle n'avait pas d'abord des propriétés cognitives particulières. Ce qui ne signifie pas que les corrélats politiques de l'idée de race s'évanouiraient si l'idée elle-même devait disparaître. Tout au contraire, ces corrélats politiques seraient alimentés par d'autres idées, d'autres façons de se représenter les identités collectives. Cela s'est

vérifié dans le passé et se vérifie aujourd'hui dans nombre de lieux. Par exemple, les récents travaux en Inde de Ram Mahalingam, de l'Université de Michigan, suggèrent que l'idée de caste partage certaines propriétés cognitives avec l'idée de race en Amérique et en Europe. Là encore, je suggérerais que l'idée de caste sert à organiser le pouvoir et l'autorité grâce à ces propriétés cognitives : comme l'idée de race, l'idée de caste est « bonne à penser » (selon l'expression de Lévi-Strauss).

Georges Guille-Escuret note que mon argument est programmatique et sommaire, manifestement trop sommaire pour être convaincant. Cette brièveté explique peut-être pourquoi un point critique essentiel semble lui échapper. Je rappelle qu'initialement, les enfants, contrairement aux adultes, interprètent la règle de la goutte de sang comme une prédiction *biologique* et non *socioculturelle*. Les enfants s'attendent à ce que les rejetons d'un couple mixte noir et blanc soient purement et simplement « noirs », et ce non pas en termes de classification, mais de par leur apparence physique (alors que les adultes pensent qu'un tel rejeton sera « noir » en terme de classification, mais intermédiaire en termes d'apparence physique). Selon Georges Guille-Escuret, « Toutes les observations présentées par [moi-même...], sont explicables par une acquisition inachevée et encore sommaire des valeurs hiérarchiques. Elles font penser à une sorte d'intégrisme initial, à un fanatisme naïf de récent converti... » (p. 295). Mais c'est précisément cette explication qui est exclue. Les enfants n'ont pas une compréhension partielle de la croyance culturelle des adultes, leur croyance est complètement différente. Pourquoi ? Parce que leur compréhension originelle de la règle de la goutte de sang est façonnée par une disposition plus profonde à penser une catégorie sociale telle que la race comme un état biologique ou « naturel ».

Cela signifie-t-il que la notion de race jaillit directement de l'esprit des enfants ? Bien sûr que non. Ce que je suggère, c'est qu'il existe une disposition à voir dans certaines identités dont le rôle est crucial dans l'organisation du monde social des identités

naturelles de type biologique; je suggère en outre que cette disposition est un produit de l'évolution de l'espèce humaine. En revanche, l'évolution ne nous a pas disposés à reconnaître particulièrement des identités raciales. La «race» fait plutôt partie du répertoire des catégories sociales de certaines cultures. Les enfants, curieux qu'ils sont de l'architecture du monde social, cherchent des informations sur ces catégories. Ils attribuent certaines propriétés spécifiques à certaines catégories, et d'autres propriétés à d'autres catégories. Un problème intéressant consiste à trouver quelles propriétés sont attribuées à quelles catégories. J'aimerais mentionner ici un résultat pertinent qui ne figure pas dans mon article. Les enfants américains âgés de trois ans sont autant susceptibles de «naturaliser» la profession d'une personne que sa race. Les enfants de quatre ans ne naturalisent que la race. Pourquoi ? Parce que, selon moi, la race, contrairement à la profession, constitue une catégorie naturalisée aux États-Unis. L'attente de l'enfant de quatre ans s'appuie sur son environnement culturel. Nous pouvons imaginer un contexte où le modèle inverse apparaîtrait. Il est possible que les enfants indiens âgés de trois ans naturalisent autant la race que la profession, tandis que ceux de quatre ans naturalisent la profession (liée à la caste) plutôt que la race.

Mais comment l'enfant découvre-t-il lesquelles des idées qu'il a tendance à former spontanément sont en accord avec sa culture et lesquelles ne le sont pas ? Pour la plupart des anthropologues, cette question, qui me paraît cruciale, est sans grand intérêt. Après tout, les idées culturellement sanctionnées sont bien en évidence; elles saturent l'environnement au point qu'il est pratiquement impossible de les ignorer. Ceux qui supposent, comme Georges Guille-Escuret, que la notion de race est acquise précocement parce qu'elle est investie de signes *observables* des rapports politiques hiérarchiques, *présupposent* que la race se voit à l'œil nu. Cette présupposition se révèle erronée. Georges Guille-Escuret fournit lui-même une anecdote révélatrice du fait que ni la race ni les rapports

de pouvoir fondés sur elle ne sont immédiatement perceptibles. Il relate l'histoire de parents qui s'inquiètent des gaffes potentielles que pourrait faire leur petite fille lors de son premier contact avec un enfant noir. Pour éviter ces gaffes, ils informent leur fille de la «normalité» d'une personne noire. Mais ce faisant, ils chargent inconsciemment la catégorie «noir» d'une pertinence sociopolitique. Les enfants savent bien que les adultes ne perdent pas trop de temps à dire des choses qui vont totalement de soi. Lorsqu'ils semblent le faire, c'est parce que les choses ne vont pas autant de soi qu'il n'y paraît. Dans l'anecdote de Georges Guille-Escuret, que fait la fillette de l'information fournie par ses parents ? Est-ce que cette information l'incite à regarder les enfants qui l'entourent d'un point de vue racial et politique ? Pas du tout. Si elle ne le fait pas, c'est en grande partie parce que cela ne l'intéresse pas. De toute façon, elle ne sait pas où était la fille noire car elle ne sait pas à quoi on reconnaît les Noirs. Elle a pris connaissance, cependant de l'existence d'une catégorie, celle de «noir», et ses parents (parmi d'autres) lui fournissent des raisons de penser que le fait d'appartenir à cette catégorie constitue un aspect essentiel de l'identité. En fait, son intérêt est suffisamment éveillé pour qu'elle demande à ses parents où était la fille noire. De tels propos contribuent à faire pour elle de la catégorie «noir» une catégorie naturalisable. En revanche, cela ne l'intéresse pas particulièrement de savoir qui est, et qui n'est pas noir. Bien sûr, elle finira par l'apprendre. Ce qu'illustre cette anecdote, c'est que la façon dont est acquise la notion de race nous permet de mieux comprendre le caractère même de cette notion. Je ne propose pas de réduire le social au psychologique comme semble le croire Georges Guille-Escuret. Je désire seulement démontrer que, pour comprendre le social, il faut comprendre aussi les mécanismes psychologiques qui le rendent possible. Il n'y a là rien de réductionniste. Cela relève plutôt du bon sens.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Philippe Sicard, revu par Dan Sperber.