Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue : sens et liberté*

Paris, Galilée, 2006, 68 p.

Régis Meyran

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/lhomme/4118>

DOI : 10.4000/lhomme.4118

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 mai 2007

Pagination : 241-243

ISBN : 978-2-7132-2126-2

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Régis Meyran, « Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue : sens et liberté* », *L'Homme* [En ligne], 182 | avril-juin 2007, mis en ligne le 16 mai 2007, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/4118> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.4118>

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2022.

© École des hautes études en sciences sociales

Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue : sens et liberté*

Paris, Galilée, 2006, 68 p.

Régis Meyran

- 1 À L'HEURE où certains s'inquiètent de l'avenir de la discipline, Marc Augé livre aujourd'hui rien moins qu'une théorie générale de l'anthropologie, dans un petit ouvrage aussi clair que concis (bien qu'il aborde des questions éminemment compliquées), qui est aussi un manifeste optimiste puisque celui-ci se clôt sur l'affirmation, en forme d'évidence, qu'il y a « encore du pain sur la planche » (p. 66).
- 2 L'opuscule est divisé en trois parties, qui éclairent chacune sous un jour différent les problèmes intellectuels que rencontre l'anthropologue quand il exerce son métier. Dans celles-ci, il semble que de manière récurrente, l'auteur se demande à quelles vérités l'anthropologue peut, au terme de son étude, prétendre. En premier lieu, Marc Augé s'attaque à la question du temps, en considérant d'abord le rapport de la discipline, puis celui de l'objet d'étude, à l'Histoire. Pour notre auteur, toutes les sciences sont soumises aux lois générales de l'histoire de deux façons : selon l'histoire interne de la discipline (ce qu'il nomme « l'état des questions ») et selon l'histoire externe, le contexte social, politique et économique (soit « l'état des lieux »). Mais le problème serait plus compliqué dans le cas des sciences sociales, puisque pour elles, l'état des lieux est à la fois un « environnement » et un « objet » (p. 15). Ce qui serait montré dans le fait que les changements de paradigme ou la focalisation sur tel ou tel type de débat sont concomitants des modifications de l'histoire externe après des événements qui en bousculent la structure (par exemple, la Seconde Guerre mondiale ou Mai 68). Se pose alors la question classique du relativisme : les « schémas interprétatifs » des sciences sociales se réduiraient-ils à un simple élément du contexte (p. 16) ?
- 3 Pour résoudre le problème dans le cas de sa discipline, l'auteur affirme que, dans toute théorie anthropologique, c'est « le temps des autres » qui est en cause (p. 18). En France, les auteurs ont pensé le temps des autres soit par l'ethnologie d'urgence, soit par le structuralisme, soit par une logique de changement social (comme chez Georges

Balandier). Mais derrière ces trois conceptions, se retrouve l'opposition entre sociétés « froides » et « chaudes ». À ce propos, Marc Augé rappelle qu'on a peut-être vite rejeté, car mal compris, l'opposition chère à Claude Lévi-Strauss entre sociétés « à histoire » et sociétés « sans histoire ». Celle-ci est à comprendre selon une définition de l'histoire non en termes d'une succession d'événements historiques, mais plutôt « en tant que conscience historique, volonté d'histoire » (p. 18). Et en ces termes, une telle opposition ne serait pas dénuée de sens, du moins si l'on considère les sociétés étudiées par les premiers ethnologues. De ce point de vue, le contexte colonial aurait favorisé la vision d'une séparation entre les Occidentaux, imprégnés d'idéaux de progrès et d'esprit d'entreprise, et les Primitifs, soumis à un temps cyclique, répétitif voire « immobile »... Mais c'était là « aller vite en besogne », écrit Marc Augé (p. 20). Mieux vaut plutôt dire que, dans les sociétés traditionnelles, les individus essaient toujours non pas d'éviter l'histoire, mais de « conjurer la menace de l'événement » (par exemple une longue période de sécheresse). Il s'agit donc de « rabattre l'événement sur la structure » (p. 24), comme l'attestent les pratiques de sorcellerie ou de possession en Afrique de l'Ouest, qui constituent autant de formes de « déni de l'événement comme contingence radicale » (ibid.). Cette logique symbolique n'a d'ailleurs pas évité à de telles sociétés la confrontation avec l'Histoire (par des contacts, des échanges) : l'opposition entre sociétés froides et chaudes aurait donc une pertinence, mais à nuancer. La deuxième partie va fournir une autre grille de lecture pour mieux appréhender le problème de la nature de l'objet d'étude.

- 4 Car, en rappelant l'existence de sociétés soumises au « souci de permanence structurale », Marc Augé amène inmanquablement le lecteur à la section suivante, consacrée à la culture. Dans toute société, écrit-il, l'homme est « nécessairement aliéné au système qui donne un sens aux événements de sa vie d'individu » (p. 37). Ce qui a pour effet de créer une tension entre le sens (social) et la liberté (individuelle). Or, dans les cultures de l'« immanence », comme les sociétés lignagères d'Afrique de l'Ouest, le hasard et l'inconnu ont peu de place, pas plus du coup que la liberté individuelle : on est là dans l'« excès de sens ». Mais le curseur se déplace, selon les sociétés, sur une ligne allant du sens à la liberté. Ainsi le « miracle grec » reposait-il sur une mise à distance de la contrainte sociale par le passage du mythe à la fiction (à partir d'Homère et d'Hésiode), permettant la libération de l'imaginaire individuel (p. 40). Une façon de dire que la « bonne » démocratie doit trouver un équilibre entre sens et liberté, en évitant la clôture du sens (par exemple, en système totalitaire), mais aussi un excès de liberté, insupportable pour des individus devenus électrons libres.
- 5 Reste à considérer la posture de l'ethnologue face à la culture qu'il étudie. Marc Augé livre ici un beau passage sur la position d'extériorité de l'ethnologue lors de l'enquête de terrain (pp. 42-46) : renonçant à sa vie ordinaire, celui-ci est forcé d'adopter une « morale provisoire qui le place dans une sorte d'entre-deux culturel ». Dès lors pure individualité, l'anthropologue est confronté au « caractère subversif » de son intervention : car sa seule présence pousse les informateurs à s'interroger sur eux-mêmes et sur leur rapport à la culture, ce qui revient à les orienter en quelque sorte sur la voie de l'anthropologie... Conclusion : l'anthropologue appartient alors à un humanisme du troisième type, venant après la Renaissance et les XVIII^e-XIX^e siècles, selon la typologie lévi-straussienne, plus démocratique que les précédents, qui ne doit pas être confondu avec la « tarte à la crème médiatique » du respect des cultures

(p. 47). Plutôt que de « respect », il faudrait en effet parler de compréhension d'un procédé nouveau à l'œuvre : l'apparition d'une société « transculturelle » des individus.

- 6 La troisième partie de l'ouvrage aborde une question « ni accessoire, ni périphérique » (p. 53), mais bien plutôt primordiale : celle de l'écriture. Le résultat final de la recherche anthropologique est un texte : que livre ce texte au lecteur ? Il propose un « système », un modèle de la réalité, qu'on pourra discuter ou comparer. Or, ce modèle viendrait d'une « induction » des faits observés ; il n'est en rien une « traduction », car ajoute notre auteur, « littéralement, il n'y a rien à traduire » (p. 54). D'une certaine façon donc, ce texte comporte un aspect « virtuel », mais ça n'en fait pas pour autant une fiction, précise-t-il : façon de couper l'herbe sous le pied de Clifford Geertz et de ses émules, dont la réduction du travail anthropologique à une fiction serait au mieux une banalité, au pire une grossière erreur. Mais attention, souligne-t-il encore : ce n'est pas parce qu'il n'y a rien à traduire qu'il faut en conclure que les cultures sont incommensurables – idée « bien-pensante », confinant au « racisme » –, sous-entendant par là que personne ne peut s'arroger un droit privilégié pour parler au nom de « sa » culture (pensons aux dérives de certains travaux dans les *cultural studies*).
- 7 En dernier ressort, l'anthropologue serait seul face à la culture qu'il étudie, et le moyen de rendre compte de son expérience, l'écriture, apparaît essentiel. Ici, Marc Augé insiste sur la nécessité de l'emploi d'un « ton », d'un « style » dans la façon d'écrire, car seul l'aspect littéraire pourrait expliciter la rencontre avec l'informateur privilégié, point de départ de l'expérience ethnographique. Le ton servirait à rendre l'aspect subjectif de celle-ci, faite de « rapports de séduction » (qui, de l'informateur ou de l'ethnologue, influence voire « manipule » l'autre ?), et d'une « part d'ombre et d'incertitude », due à l'inévitable interprétation voire à l'invention personnelle de chaque informateur. Finalement, la « vérité » du texte anthropologique serait donc indissociable du ton, ce qui expliquerait que les grands auteurs, dont on reconnaît tout de suite la patte, traversent le temps mieux que les autres.
- 8 On pourrait objecter, histoire de chipoter, que Marc Augé ne tient pas compte de la culture des anthropologues (non totalement réductible à l'« état des questions »), faite de réseaux, de générations, de passeurs, de transfuges, de parias, de rites de passage, mais aussi de légendes... Ce qui voudrait dire que ce personnage « entre-deux cultures » serait peut-être même entre trois cultures, et en tout cas, même si cela ne lui enlève pas son statut d'auteur, le représentant d'une communauté, celle des anthropologues. Évidemment, dans cette communauté, certains auteurs émergent. C'est, comme il le montre une nouvelle fois, le cas de Marc Augé.

NOTES

2. Cf. *L'Homme*, 1978, 18 (3-4) : 139-151.

3. *Ibid.*: 152.

AUTEUR

RÉGIS MEYRAN

EHESS, Paris.

meyrandr@yahoo.fr