



Transatlantica

Revue d'études américaines. American Studies Journal

1 | 2002

Jeune République

Sur la notion de civilisation

Entretien avec Maurice Godelier, paru dans la Revue française d'études américaines n°3 (avril 1977), revu et corrigé par Maurice Godelier en février 2003

Maurice Godelier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/528>

DOI : [10.4000/transatlantica.528](https://doi.org/10.4000/transatlantica.528)

ISSN : 1765-2766

Éditeur

AFEA

Référence électronique

Maurice Godelier, « Sur la notion de civilisation », *Transatlantica* [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 26 mars 2006, consulté le 29 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/528> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/transatlantica.528>

Ce document a été généré automatiquement le 29 avril 2021.



Transatlantica – Revue d'études américaines est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Sur la notion de civilisation

Entretien avec Maurice Godelier, paru dans la Revue française d'études américaines n°3 (avril 1977), revu et corrigé par Maurice Godelier en février 2003

Maurice Godelier

- 1 Peut-on faire un enseignement de civilisation sans interroger les acceptions du mot « civilisation » ? Y-a-t-il une « méthode » d'étude propre aux civilisationnistes et quelles approches utiliser pour aborder les faits et problèmes de civilisation ? Pour faire avancer le débat que sous-tendent ces interrogations, nous avons demandé à Maurice Godelier, anthropologue, Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de nous donner son point de vue.
- 2 Cet entretien a été réalisé le 13 décembre 1976 avec la participation de Marianne Debouzy (histoire américaine, Université de Paris-VIII), Serge Dunis (civilisation des Pays du Commonwealth, Université de Paris-XIII) et Jacques Grangé (civilisation britannique, Université de Paris-XIII).

1.

- 3 Quelle serait ta définition du terme « civilisation » ?

4 **Maurice GODELIER**

Nous, anthropologues, utilisons peu le terme de *civilisation*. Nous préférons le terme de *culture*. Il n'y a pas de définition univoque de la culture : un livre de Kluckhohn et autres présente 101 ou 103 définitions différentes de la culture. En gros, nous entendons par *culture la forme originale des combinaisons entre institutions et représentations*, forme qui est spécifique à une société ou à un groupe de sociétés. Cette culture est une chose qui dure. Donc par le mot de civilisation on entendra un ensemble de phénomènes plus vaste qu'une société et s'étendant sur une époque plus vaste qu'une génération ou plusieurs générations, le résultat étant que ces phénomènes sont pratiquement indépassables. Voyez, par exemple, l'utilisation en anthropologie, du concept ancien d'*ethnos*, *ethnie* qui signifie groupe social, culture, mode de vie ayant une présence historique fort ancienne, fort profonde et qui soit vivante, qui continue à déterminer, à conditionner des comportements dans le présent. La civilisation c'est le présent qui se forme mais c'est aussi indissolublement le passé présent, activement présent. Ce

phénomène profond et vaste — la civilisation, la culture — nous l’appréhendons de manière intuitive ; nous nous repérons de manière approximative. Ainsi quand on parle de civilisation occidentale on vise une série de phénomènes actifs, mais récurrents. Des phénomènes *aussi bien dans le domaine du matériel que dans le domaine du mental*. D’ailleurs on ne distingue pas forcément entre matériel et mental. Car on ne peut avoir un phénomène matériel qui ne comporte sa part de représentations. Il ne peut pas y avoir *d’ensemble technique, c’est-à-dire de moyens d’agir sur la nature* d’une certaine façon sans *une représentation de la nature* et des opérations par lesquelles on va agir sur la nature. Les phénomènes de culture, de représentation ne sont pas des phénomènes séparables du matériel dans la vie sociale. Il ne peut pas y avoir de rapport matériel à une nature, il ne peut y avoir d’action sur la nature qui par conséquent ne comporte une représentation c’est-à-dire du mental, donc de la pensée. La pensée est un système, la pensée n’existe qu’en apparence sous formes de pensées dispersées : il y a toujours un système sous-jacent plus ou moins bien organisé et cohérent de représentations. Et c’est la permanence de ces systèmes de représentation, leur érosion lente dans l’histoire qui est intéressante pour les historiens ; car leur érosion lente signifie qu’ils restent actifs pendant longtemps : ils continuent à être un programme d’action pour les gens, parce que représentation signifie, bien entendu, formes d’action — les éléments idéels d’une forme d’action sur les autres, sur la nature, et sur soi-même.

- 5 Entre civilisation et culture les anthropologues, en général, privilégient culture. En premier lieu, ils sont tous spécialistes d’une société et donc c’est la forme originale des combinaisons, des variables matérielles et non-matérielles, de cette société qui les intéresse. Par où ils privilégient des espèces sociales particulières. Mais aussitôt en second lieu, ils s’aperçoivent forcément que ces sociétés voisinent avec d’autres sociétés, ont des échanges avec d’autres sociétés, et qu’il y a des groupes plus vastes, en d’autres termes, que les idées sont partagées sur une vaste aire culturelle. On passe donc de la culture spécifique d’une société à une aire culturelle ou ensemble géographiquement localisé, historiquement constitué, puis de là à des *phénomènes de civilisation* — on parle par exemple de civilisation du riz ou de civilisation pastorale nomade. Qu’est-ce que cela veut dire ? que nous sommes devant des phénomènes très anciens : quand les gens mangent du riz, ils mangent une plante *cultivée*, cultivée avec *certaines outils*, etc. Autrement dit des ensembles de plantes, d’outils, d’idées se sont mis en place il y a plusieurs millénaires, et ont duré plusieurs milliers d’années... On essaiera donc de dégager des phénomènes anciens plus ou moins invariants, *des invariants historico-géographico-sociaux*. La culture vous amène donc parfois à la civilisation, et cela pour des raisons empiriques, parce qu’on est contraint par un fait social de s’ouvrir sur d’autres faits sociaux. D’autre part, il y a une contrainte d’ordre théorique : l’analyse d’une société n’a pas de sens isolément. Une société n’existe jamais isolément. Donc on est contraint de l’étudier dans ses échanges avec ses voisins, dans un milieu déterminé. Les gens mettent en commun des techniques, par exemple, à l’intérieur d’une civilisation nomade, il y a des sociétés nomades que l’on peut comparer.
- 6 Comparer c’est expliquer les différences, c’est faire une théorie des transformations. Elaborer une théorie des transformations, des modèles, des systèmes de transformations est chose très compliquée. Ici c’est du théorique. Nous sommes très loin du descriptif, mais il faut toujours revenir au descriptif puisque le modèle des transformations doit expliquer la réalité, dans ses différences comme dans ses ressemblances, pour faire apparaître la causalité des facteurs, le poids causal différent

des rapports sociaux. On tente donc de rechercher des hiérarchies de facteurs, des hiérarchies de causalité, des arbres de causalité, on formule une théorie des faits sociaux, de la genèse des faits sociaux, de leur fonctionnement interne. Mais il faut à ce moment-là que le modèle explique tout ce qui a été collecté sur le terrain, tout. La description empirique devrait être expliquée, reproduite dans un modèle, et non pas appauvrie dans un modèle. Un modèle ne doit pas laisser tomber la moitié des faits. Il devrait remettre en place, dans un ordre à la fois de logique de structure et de logique de causalité tout ce qui a été analysé plus ou moins empiriquement sur le terrain au départ. C'est l'idéal.

2.

- 7 Justement est-ce que cela ne devient pas très difficile lorsqu'il s'agit d'une société aussi complexe que la société moderne ? Est-ce que l'approche anthropologique permet de passer d'une société pré-capitaliste à une société capitaliste ?

8 **Maurice GODELIER**

La société capitaliste est elle-même hétérogène, c'est-à-dire il est aussi étrange pour un paysan du Cantal de vivre à Paris que pour un Parisien de vivre chez un paysan (vivre pendant six mois, un an, pas faire du tourisme). La France est un tissu hétérogène de rapports sociaux, où le capitalisme domine, mais il y a énormément de rapports subordonnés au capitalisme qui sont plus vieux que lui et il y a des diversités régionales fantastiques. Il ne faut pas inventer l'homogénéité d'une réalité française qui n'existe pas. Méthodologiquement et historiquement, l'anthropologie s'est constituée dans l'observation des sociétés « exotiques » et l'analyse d'autres sociétés, dans les aspects marginalisés par le modèle dominant de nos sociétés, là où n'existe pas l'écriture, le document « historique ». L'anthropologie avait droit à tout ce qui ne relevait pas du domaine des historiens.

- 9 Mais l'anthropologie peut et doit s'intéresser à la société moderne car même si celle-ci s'uniformise, il y a toujours une diversité interne. Il se crée toujours une diversité nouvelle. Toute société marche sur deux jambes : l'uniformisation et la diversification.
- 10 Les méthodes très raffinées mises en place étaient faites pour examiner des faits sociaux très complexes au regard de notre culture : parenté, système religieux, formes d'échange de biens matériels, de biens symboliques. Or tout ce qu'on a gagné dans ces analyses peut être réimporté en France ou ailleurs. Nous avons là une méthode qui peut éduquer plus sûrement la subjectivité des travailleurs scientifiques, les armer mieux face à leur ethnocentrisme spontané – ethnocentrisme qui est d'autant plus grand qu'on travaille dans sa propre société. Donc actuellement l'anthropologie peut et doit s'attaquer à l'analyse des grandes sociétés occidentales. Et là ce qui va la distinguer de la sociologie et d'autres approches c'est qu'au cœur de la pratique anthropologique il y a toujours la nécessité de *l'observation participante*, c'est-à-dire l'obligation de vivre chez les gens dans une communauté, un groupe local, d'étudier avec les gens leurs problèmes : on n'étudie pas les gens, on étudie leurs problèmes avec eux. Cela c'est passer des hommes objets d'étude à des hommes qui coopèrent à l'étude de leurs problèmes. D'où des mutations successives : l'observation participante laisse parler les gens sur leurs propres rapports sociaux, *reconstitue patiemment avec eux l'univers de leurs rapports sociaux*. L'enquête statistique n'est pas à écarter, au contraire, mais souvent pour interpréter ces statistiques, il faut effectuer des forages très profonds, exhumer l'histoire des rapports sociaux locaux ; beaucoup d'histoires, de récits, de multiples interviews sont nécessaires pour mettre à jour les structures de la vie sociale. Vous

savez, il y a toujours cent années d'histoire co-présentes dans n'importe quelle société, puisque le plus vieux d'une communauté a dans les soixante-dix ans ou plus. C'est la borne de la mémoire vivante. Au-delà ce sont les archives qui parlent. L'anthropologue doit se situer au cœur de la mémoire vivante, mais il doit aussi utiliser l'enquête statistique et la mémoire qui ne parle pas, la mémoire des archives. En résumé, l'anthropologie réimporte des méthodes très complexes mises en œuvre pour analyser d'autres sociétés. Et elle les réadapte à nos sociétés.

3.

11 L'histoire orale, par exemple ?

12 **Maurice GODELIER**

L'histoire orale proprement dite. Par ailleurs ont connaît les représentations qu'ont les gens de leurs propres rapports sociaux grâce à de longs interviews non directifs.

4.

13 Dans les programmes de civilisation les institutions occupent une place centrale. Est-ce que cela vous paraît le meilleur point de départ d'une étude de société ou de civilisation ?

14 **Maurice GODELIER**

Si un anthropologue observe une société, il se trouve devant des institutions et il se fait expliquer le modèle social, spécifique, partagé par les acteurs sociaux, le modèle de ces institutions. Il lui faut aussi apprendre la langue s'il veut communiquer avec les gens, partir des représentations que se font de leur société et du monde les gens eux-mêmes. Donc l'étude des institutions est un point de départ possible, mais cela pose beaucoup de problèmes théoriques. Lorsque nous allons dans une société d'aborigènes australiens nous sommes frappés de voir que les gens passent beaucoup de temps non seulement à chasser, à faire la cueillette, mais aussi à définir leurs rapports entre eux, ou à les établir en termes de *rapports de parenté*. Nous sommes là en présence d'une institution qui semble bien dominer leurs esprits, leurs représentations mais aussi leur pratique. Ainsi les problèmes de mariage et de descendance sont, semble-t-il, dominants dans cette société. Le fait empirique est qu'une institution – une série d'institutions très précises, qu'on appelle rapports de parenté – domine la vie sociale et en quelque sorte la pensée des gens, et qu'elle a une place stratégique dans la reproduction du tout social. Une fois que l'on sait tout ça, il faudra aussi l'*expliquer*, poser des questions auxquelles les gens ne répondront pas à notre place. Par exemple, expliquer les raisons pour lesquelles la parenté fonctionne ainsi. C'est une question théorique, une question d'analyse scientifique du *fonctionnement* des institutions. On voit donc qu'on ne peut pas simplement décrire les institutions. Le fait même que les institutions soient hiérarchisées constitue un problème que les interlocuteurs eux-mêmes ne vont pas résoudre. A la question des raisons pour lesquelles la parenté semble *organiser* l'ensemble de la vie sociale, les acteurs de la vie sociale eux-mêmes ne peuvent répondre, sur le terrain où ils sont, le terrain des idéologies spontanées – des faits de civilisation, si l'on veut. Toute la question de la civilisation est de passer des faits observés à l'interprétation des raisons et des conditions d'apparition et d'évolution de tels faits. On ne peut pas se borner à décrire les institutions, il faut en analyser les fondements et l'évolution possible. D'abord les *fondements*: c'est une question d'anthropologie, de sociologie théorique. Car les faits de civilisation sont des faits à la fois bavards parce qu'ils parlent beaucoup, mais aussi muets sur leur raison d'être. La tâche d'un anthropologue est alors de décrire le plus minutieusement possible des

systèmes de représentations locaux et des institutions particulières, d'essayer d'avoir accès à des archives lorsqu'elles existent, ce qui lui permet d'envisager le système sur une durée plus longue que celle de sa propre observation directe. Pourtant même cela fait – et c'est déjà énorme – il reste des questions théoriques fondamentales par le moyen desquelles il s'ouvre à d'autres sociétés, *des questions de portée générale*. Chez les aborigènes australiens, la parenté domine. Ailleurs, en Inde, par exemple, c'est la religion ou les distinctions de castes (autres types de réalité empirique). Une description très minutieuse des institutions pose toujours le problème de trouver les raisons pour lesquelles, ici la parenté, là la religion, etc. ont pu jouer un rôle dominant. On observe donc la dominance d'une institution. Mais aucune description empirique ne constituera une réponse suffisante à cette question théorique. Au mieux elle reproduira avec beaucoup de finesse les représentations des gens, les raisons, les légitimations conscientes, plus ou moins partagées par leur société – leur manière de dire et de se dire « pourquoi sommes-nous ce que nous sommes ? ». Mais la réponse même n'est pas encore scientifique ; elle n'est que la forme sociale de la conscience de ces faits sociaux. Voilà pourquoi les institutions constituent un point de départ nécessaire mais pas un point d'arrivée en tout cas.

5.

15 Pourrais-tu nous donner une illustration du concept de dominance au niveau de l'articulation entre formes et fonctions ?

16 **Maurice GODELIER**

Prenons l'exemple du Tibet, avant son occupation par la Chine communiste. C'était une forme très originale de société ; une grande partie des hommes y vivent dans des monastères, on y voit la terre contrôlée par le clergé bouddhiste et donc la religion fonctionnant à la fois comme la forme sociale du contrôle de la base matérielle de la société et jouant en même temps le rôle qu'elle semble avoir dans toute société, c'est-à-dire de *moyen social* du rapport avec le surnaturel. Or ce n'est pas dans toutes les sociétés qu'on trouve la religion contrôlant la terre, retirant du travail productif une masse énorme de forces masculines pour laisser le travail productif reposer sur les épaules des femmes et d'une partie seulement des hommes. Je choisis cet exemple à dessein parce qu'il faut alors expliquer comment dans l'histoire a pu apparaître une religion qui en même temps fonctionnait de l'intérieur comme un rapport économique. Ce n'est pas partout. Dans quelles conditions et pour quelles raisons ? Et à partir de là on peut se demander aussi si la religion ne domine pas dans cette société, puisque justement elle domine aussi toute la vie matérielle et économique de cette société. Ici est le problème théorique : est-ce que ce qui domine la vie matérielle dans une société ne domine pas l'ensemble de la vie sociale ? D'où l'hypothèse : *ce qui domine sert d'infrastructure de la vie matérielle, d'armature sociale*. Cette hypothèse de travail peut être infirmée ou confirmée dans chaque cas, puisque la religion comme rapport avec le surnaturel existe dans toutes les sociétés. De même pour la parenté : il n'y a pas de société qui n'ait une forme sociale de reproduction de la vie, c'est-à-dire mariage et descendance. Donc si dans toutes les sociétés, la parenté joue ce rôle bien connu d'organiser les alliances et d'organiser la descendance, pourquoi dans certaines sociétés seulement, la parenté domine-t-elle l'ensemble de la vie sociale, alors qu'elle ne la domine pas dans nos sociétés où elle joue aussi ce même rôle ? Il faut trouver dans le fonctionnement même de l'institution quelque chose qui spécifie le fait qu'elle domine

ou qu'elle ne domine pas : ses fonctions universelles ne peuvent pas expliquer le fait qu'elle domine dans des conditions particulières.

6.

- 17 Comment se pose la question dans les sociétés occidentales où l'économie apparaît comme autonome ? Marx n'a-t-il pas contribué à reposer les questions cruciales même s'il a dit un jour que l'économique n'est déterminant qu'en dernière instance ?

18 **Maurice GODELIER**

Marx élabore ce qu'on commençait déjà à savoir avant lui. Dès le dix-huitième siècle les Physiocrates et d'autres montrent que le système économique de la production marchande capitaliste commence à fonctionner par lui-même et pour lui-même. A cette autonomie relative de l'économique correspond une transformation des formes de la religion, une transformation du droit et de la famille. La famille ouvrière se constitue en même temps que la famille bourgeoise, la famille industrielle. Toutes ces transformations s'enchaînent et se renforcent mutuellement.

- 19 Qu'est-ce qui se passe ? Dans les sociétés de type capitaliste, il y a une sorte d'effet de connaissance et d'effet de méconnaissance. *Effet de connaissance* : il devient plus facile qu'aux époques antérieures d'apprécier le rôle de la vie matérielle, le poids de la vie matérielle dans les sociétés parce qu'en voyant ces gigantesques institutions, cette production matérielle prendre une telle ampleur on doit s'interroger rétrospectivement et comparativement sur le rôle de la production et de l'organisation matérielles des sociétés dans leur développement. Mais en même temps il y a *effet de méconnaissance*, étant donné que dans nos sociétés l'économique est séparé du politique et du religieux. Les ouvriers dans une usine sont liés par un contrat — qui est établi en termes économiques avec un patron et non pas en termes religieux. Ils ne partagent pas forcément la même foi religieuse ; il n'y a pas non plus entre eux de rapports de parenté ou ces rapports n'interviendront pas sur son salaire, ou s'ils interviennent ce sera une modification locale, mais qui n'a pas beaucoup d'importance au niveau social général. Voilà pourquoi il est devenu pour nous extrêmement difficile de comprendre le rôle de l'économique dans d'autres sociétés, où l'économique n'est pas séparé — parfois du religieux, comme au Tibet, de la parenté comme chez les aborigènes australiens, ou par exemple chez les anciens Inca ou les Aztèques du politico-religieux. Cela tient au fait que le politique lui-même et le religieux sont des catégories ethnocentriques qui traduisent la séparation des institutions et la séparation des fonctions existant dans notre société. Seulement cette séparation des fonctions ou des institutions n'est pas un fait général. Elle a une valeur épistémologique. Elle permet de poser certains problèmes mais elle ne se retrouvera pas dans d'autres sociétés et à d'autres époques. Ce qui est propre à notre société c'est qu'à des fonctions séparées correspondent des institutions séparées. Dans d'autres sociétés il y a pluri-fonctionnalité de certains rapports sociaux. Les mêmes rapports sociaux pluri-fonctionnent, ce qui ne veut pas dire que les fonctions se confondent mais qu'elles s'articulent différemment. La logique comparée des civilisations est donc de rechercher ainsi la logique des fonctions dans la spécificité des institutions.
- 20 Evidemment, il y a plusieurs aspects des institutions. Prenons la religion dans notre société, elle a des aspects économiques : car pour entretenir les Eglises, former les prêtres, il faut trouver une certaine forme de distribution de la richesse sociale qui assure à l'Eglise les moyens matériels d'existence et de reproduction. Donc il y a des aspects matériels de la religion. Mais ce qui compte c'est que, en gros, comme on l'a dit

tout à l'heure, la logique de reproduction des rapports économiques capitalistes ne passe pas par la reproduction du Catholicisme ou du Protestantisme ou du Bouddhisme. La logique majeure, l'essentiel de la reproduction de la base matérielle ne passe pas par la reproduction de rapports religieux. Au contraire dans une société où la parenté fonctionne comme rapport économique, la reproduction des rapports de parenté reproduit aussi *l'accès social* aux ressources. Alors là les deux choses sont liées.

- 21 Revenons à la pluri-fonctionnalité : par pluri-fonctionnalité on vise quelque chose de plus complexe que la pluralité d'aspects propre à tout phénomène social. On vise le fait que dans toute société il y a toujours un ensemble de rapports dont la reproduction semble commander la reproduction des autres parties de l'ensemble. Et c'est ce rôle stratégique d'une série d'activités qui fait un phénomène de culture et éventuellement un phénomène de civilisation.
- 22 Maintenant expliquer les raisons de cette *dominance* pose un problème théorique. La pluri-fonctionnalité d'un phénomène n'est pas en soi un grand objet de débat. Ce qui est intéressant c'est la dominance d'un phénomène apparaissant comme central, stratégique, pour la reproduction d'autres aspects de la vie sociale et d'une société comme totalité. Mais cela concerne en même temps la reproduction de l'individu tel qu'il est défini par ses rapports avec les autres. Ici la tâche se complique.
- 7.
- 23 L'essentiel me paraît relativement simple à voir dans une société « exotique ». Mais dans une société occidentale de type capitaliste, on n'y arrive plus ou alors on part de l'économique ?

24 **Maurice GODELIER**

Il est quand même assez connu que l'accumulation de la richesse (chez nous une richesse aux formes monétaires et matérielles) est quelque chose de très important dans la vie individuelle et collective des sociétés. Les gens sont situés par la manière dont ils accumulent ou n'accumulent pas, ils ont des possibilités sociales d'expression, de développement qui sont commandées par leurs possibilités d'accès à de l'argent. Pourtant il n'y a pas d'équivalent universel de la richesse, tel l'argent, dans beaucoup de sociétés. Etre riche dans certaines sociétés c'est disposer d'un nombre donné de personnes qui vous sont attachées personnellement, *disposer d'un stock de liens de dépendance*. Dans les sociétés de type esclavagiste ou les sociétés de type féodal, la richesse se mesure, outre la possession de la terre, au nombre de dépendants. La terre est la fortune, mais la terre en général ne produit rien par elle-même, il faut aussi des dépendants. Lorsque la richesse matérielle n'est plus la terre mais autre chose, comme les revenus capitalistes dans le système industriel, alors tout change ; les formes de dépendance ne sont plus les mêmes, et les formes de richesse ne sont plus les mêmes. Dans nos sociétés, la richesse sociale, la place et l'accès des individus à la richesse sociale sous forme d'argent ou d'équivalent, ce qui peut être acheté et vendu, constitue le phénomène dominant. Mais c'est une forme de société où l'économique joue un rôle ouvertement dominant. Bien sûr, chez les Grecs la lutte entre riches et pauvres occupait toute la scène sociale, mais c'était un combat entre hommes libres — et le fait d'être libre était fondamental. Dès qu'on n'était plus libre on était un esclave, on était « hors » de la société. Les luttes autour de l'inégalité des richesses et à cause de l'inégalité des richesses étaient donc subordonnées à la possibilité pour tous de se reproduire comme hommes libres. Cette qualité d'homme libre l'emportait, en gros, sur la qualité d'homme riche. Car il y avait des métèques qui étaient très riches et qui

n'avaient pas le droit de jouir des privilèges de l'homme libre citoyen. Donc la logique de la conduite des individus, la civilisation et la forme de culture étaient différentes. Nous sommes la seule société humaine, semble-t-il, dans laquelle l'argent puisse se substituer à toute forme de dépendance et à toute forme de richesse. Voilà pourquoi l'économique chez nous est vraiment le rapport dominant.

8.

- 25 Il est dominant, mais il n'est pas non plus tout à fait explicite, parce qu'il y a une contradiction absolue entre cette dominance et, par exemple, l'idéal démocratique dont bon nombre de sociétés occidentales se réclament.

26 **Maurice GODELIER**

Oui, parce que les rapports capitalistes revêtent la forme de contrat. L'ouvrier est supposé être libre de sa personne, il peut récuser un contrat, mais le patron a le même droit. Il y a la légalité du droit de s'aliéner, de s'engager. Être libre de sa personne est une forme d'existence sociale totalement originale. Théoriquement et en général le capitalisme n'a pas besoin de contraintes directes sur les personnes. Les contraintes sont indirectes. Le fait de n'avoir pas de moyen de production, pas d'argent oblige les individus à vendre leur force matérielle et intellectuelle à ceux qui les possèdent mais ont besoin de la force de travail d'autres personnes pour mettre en valeur leur capital. Il y a donc une certaine liaison structurelle quelque part entre capitalisme et démocratie, sous-jacente à la forme *contractuelle* du rapport économique et de l'exploitation, c'est-à-dire au contrat apparemment librement consenti, qui passe par la volonté, donc la possibilité d'aliéner sa volonté. Rien de pareil avec l'esclave. Un esclave est une prise de guerre, et il est maintenu en esclavage par la violence directe. Or la violence que connaît le capitalisme c'est la violence des rapports économiques — qui prend figure de nécessité impersonnelle. C'est pour cela que les monarchies dans les pays capitalistes sont des monarchies constitutionnelles : il va falloir garantir des droits aux individus pour qu'ils puissent s'associer dans le procès de production. Cette exigence mine les rapports pré-capitalistes, mine les institutions pré-capitalistes, les formes de dépendance anciennes. Les gouvernements de type aristocratique ou monarchique sont contraints de devenir des gouvernements constitutionnels ou alors ils se métamorphosent en dictature.

9.

- 27 L'approche de la civilisation britannique et américaine enferme l'étude dans des cloisonnements étanches : démographie, économie, sociologie, histoire, etc. sont vues d'un point de vue très technique et sans qu'aucune synthèse soit jamais faite.

28 **Maurice GODELIER**

La difficulté ne tient pas vraiment à l'analyse ou à la synthèse. Ce sont les procédures normales du travail scientifique : on ne peut pas analyser tout d'un seul coup. Il faut décomposer. Mais il faut avec les parties ensuite réengendrer le tout, rendre une cohérence à ce qu'on a analysé par parties. Et c'est cette cohérence qui peut échapper lorsqu'on a découpé arbitrairement le réel. Arbitrairement c'est-à-dire sans se préoccuper de dire : ce qui nous apparaît *différent* ici n'est peut-être que *formes différentes* d'une même logique ou des *aspects à différents niveaux* d'un même système. C'est cette possibilité de retrouver des effets différents d'un système unique qui est perdue dans une certaine façon de travailler. Il faut donc travailler afin de pouvoir décomposer la réalité et la recomposer ensuite. Décomposer c'est analyser, recomposer c'est synthétiser, mais synthétiser de telle sorte que s'il y a *une logique du tout*, une

logique qui commande l'articulation des parties d'une institution, d'un système, elle puisse apparaître à ce moment-là. C'est le grand problème.

10.

- 29 Le grand problème aussi c'est qu'on ne travaille pas sur un terrain vierge. Une société comme la société américaine a déjà produit une accumulation fantastique d'interprétations idéologiques de son propre système (Cf. les analyses de Talcott Parsons, Daniel Bell, Seymour M. Lipset, etc.). Et la difficulté tient au fait que les outils de travail dont on dispose et qui nous sont en partie fournis par la société américaine elle-même font très souvent écran entre la réalité et le chercheur.

30 **Maurice GODELIER**

C'est seulement dans le travail que l'on peut découvrir l'écran qui est constitué par l'instrument de travail lui-même, l'effet d'ombre qui est provoqué par l'outil qu'on utilise pour éclairer. Ces contradictions de la pratique scientifique se résolvent lentement par la mise en perspective critique de tout cela. Il est bien certain par ailleurs que la manière même de poser les questions interdit parfois la réponse ou fait que la réponse est ininterprétable autrement. C'est la rançon habituelle de toute lecture des faits sociaux. Evidemment vous analysez une société qui a produit de façon incroyablement dynamique une partie de la sociologie moderne, de la démographie moderne etc. Tout cela peut également faire écran.

11.

- 31 Surtout parce que ces outils sont les instruments d'une méthode qui vise à justifier le système.

32 **Maurice GODELIER**

Oui, souvent les concepts légitiment la vision qu'ont les gens de leur société et d'eux-mêmes, c'est-à-dire au lieu d'être des outils scientifiques qui permettent de prendre distance par rapport à cette vision, ils constituent une autre forme de justification de la même vision. Mais quand l'anthropologue va dans une société où l'on croit en l'efficacité de certains fétiches, le plus souvent il ne croit pas lui-même en ces fétiches-là. Le rapport aux autres lui permet plus facilement un travail critique sur ses propres instruments — les concepts des autres et les siens. L'histoire de la genèse de la société américaine doit être aussi faite anthropologiquement. Voilà une société qui se fabrique à une certaine époque, dans un contexte d'expansion européenne, à partir de groupes issus de l'Angleterre, d'Afrique et plus tard d'Europe centrale, d'Europe orientale, des pays méditerranéens, etc. La langue finale c'est une langue d'origine anglo-saxonne, quand même, l'américain. Les modèles dominants sont-ils ceux de l'Angleterre pré-victorienne ? Comment se sont fondus dans cette culture les apports polonais, chicanos, etc. ? Une lecture anthropologique de l'Amérique est possible, beaucoup d'anthropologues se sont intéressés aux groupes ethniques de l'Amérique. En même temps ce qui est intéressant dans tous ces individus d'ethnies et d'origines différentes, venus à des époques différentes c'est qu'ils sont *soumis à une logique générale*. Comment s'est fabriqué cet esprit américain et cette représentation, ce consentement à la démocratie américaine, cette idéologie légitimante ? Sur l'Angleterre, il y a un vide considérable. Il y a peu de grands historiens de l'Angleterre et de l'Amérique en France. Dans notre culture il y a une grande opacité sur nos voisins immédiats. On constate une pauvreté de l'information et de la recherche. Dans les débats on doit souvent se contenter de clichés. On aura bientôt plus de spécialistes du Moyen-Age anglais que de l'Angleterre du dix-neuvième et du vingtième siècle — ce qui est très grave. Il n'y a pas

de possibilité de renouveler les dossiers et les analyses. Ce sont les clichés qui vont l'emporter.

- 33 En même temps la civilisation anglo-saxonne s'est répandue dans des zones multiples, l'Asie, l'Amérique, l'Afrique et l'Australasie. Cette civilisation, il faut en continuer l'étude hors de chez elle, ailleurs dans l'ex-empire où elle a subordonné des cultures, des sociétés entières à sa reproduction. Là-dessus, les anthropologues ont accumulé beaucoup de matériaux à la disposition des civilisationnistes. Les grands traits de cette civilisation sont beaucoup plus visibles lorsqu'ils sont exportés dans un contexte colonial, aux Indes ou ailleurs ; donc il y a une lecture possible de l'Angleterre, à partir des Indes, de l'Afrique, et autres possessions d'outre-mer, une lecture fondamentale de la civilisation anglaise à partir de l'expansion et de la domination coloniales anglo-saxonnes proprement dites.