

**Malaise *logique* dans la culture.  
Sur une ambiguïté épistémologique de l'anthropologie contemporaine.**

**Philippe LACOUR**

Université Libre de Bruxelles / Centre Marc Bloch Berlin

**SOMMAIRE :**

1. Introduction
2. la résorption pragmatique de la notion de culture
3. la généralisation de la notion de culture
4. pour une « virtualisation » de la culture
5. de l'ontologie à l'épistémologie

Introduction :

Voici deux livres que tout paraît opposer. Dans *La fin de l'exotisme*, Alban Bensa cherche à se défaire de la notion de culture, accusée d'être un véritable obstacle épistémologique pour toute entreprise anthropologique digne de ce nom<sup>1</sup>. Emmanuel Désveaux, dans *Spectres de l'anthropologie*, maintient au contraire l'importance de la culture, dans un sillage lévi-straussien, en montrant sa pertinence sur le cas nord-américain<sup>2</sup>. Le premier est un recueil d'articles, le second un véritable *opus*. Ces deux livres, bien qu'ayant un foyer très différent, ont toutefois une intersection commune, encore que problématique, attestée par la distance critique prise avec un certain structuralisme. Après avoir présenté brièvement chaque ouvrage, nous chercherons à montrer leur convergence paradoxale touchant la conception même de la notion de culture. Si la culture est un ordre symbolique logiquement inassignable, ni complètement dans l'histoire, ni totalement extérieure à elle, c'est parce que sa nature ontologique n'a pas été définie de façon adéquate.

**1. La résorption pragmatique de la notion de culture**

Est-il encore besoin de critiquer l'exotisme ? Si Alban Bensa l'affirme, c'est qu'il ne s'agit pas simplement à ses yeux de rejeter un fantasme de l'époque coloniale ou du tourisme de masse, mais –tâche plus délicate– de conduire en profondeur une réforme de l'entendement anthropologique, prolégomène à l'élaboration d'une anthropologie pragmatique de l'action. L'exotisme n'est en effet que le résultat superficiel d'un biais épistémologique plus enfoui et malaisé à exhumer : le fossé du « Grand Partage »<sup>3</sup> entre « eux » et « nous », avec ses désastreuses conséquences politiques et théoriques (l'idolâtrie, l'inquiétude). Si Lévi-Strauss refusait d'enfermer les peuples dans leur « race », au nom de leur culture, Bensa critique l'enfermement identitaire dans une culture hermétiquement close, au nom de l'histoire.

---

<sup>1</sup> Alban Bensa, 2006.

<sup>2</sup> Emmanuel Désveaux, 2007. On lira également l'entretien récent consacré aux [« Logiques amérindiennes »](#) (Désveaux 2009).

<sup>3</sup> La notion est empruntée à Jack Goody, 1979.

La source de l'erreur résiderait en fait dans la conception radicale de l'altérité. Pour Bensa, l'autre n'est pas le Tout Autre, mais l'alter ego, que son altérité relative place sous le registre intermédiaire du *différent* et du similaire, ouvert à la comparaison selon différents rapports à déterminer. La position de l'anthropologue est précisément la réciproque de celle de Ricœur, qui inscrivait l'altérité dans l'identité (soi-même comme un autre) ; refusant de faire coïncider l'idée d'une distance infranchissable et d'une incommunicabilité de principe, on considère l'autre comme soi-même, dans ses différences « relatives et mouvantes », afin d'établir avec lui un nouveau rapport, et d'en tirer un nouveau type de connaissance. Le Grand Partage le cède alors à un « écart minime », qui peut être comblé par « apprentissage mutuel » (pp. 341 et 346)<sup>4</sup>.

Cette image illusoire de l'altérité a elle-même une source. Plus profondément, l'exotisme naît en effet d'un usage abstrait, déshistoricisé de la notion de culture. Aussi bien le leitmotiv du livre de Bensa est-il celui d'un retour au concret de l'histoire : les actions singulières, la diachronie du social (lequel est un processus et non une substance), les individus en interactions stratégiques<sup>5</sup>. La responsabilité du structuralisme dans ce triple déni du réel, du temps et de l'acteur (p. 13), semble écrasante, et Bensa retrouve ici des critiques maintes fois exprimées, par des auteurs très différents (Geertz, Granger, Bourdieu, etc.), contre les dérives abstraites et arbitraires de la combinatoire lévi-straussienne (invariance du symbolique, atemporalité des structures, décontextualisation des significations, etc.)<sup>6</sup>. Mais le rôle de l'anthropologie culturelle n'est pas moins important, car le fonctionnalisme conduit à la même déréalisation des pratiques. D'où, par rejet, une « exigence de proximité » (p. 342), un refus de l'universel (p. 9), un souci des pratiques effectives, des situations contingentes, une apologie de l'enquête, une volonté d'ancrer sa réflexion dans le « local », d'écouter la parole des acteurs, la revalorisation de la description (p. 342), la méfiance vis-à-vis de l'inconscient... On est là très proche des critiques américaines du culturalisme des années 80 et 90<sup>7</sup>.

Le plus intéressant, dans cette prise de position, désormais assez classique dans le paysage français, tient à son indexation sur une réflexion sur le langage<sup>8</sup>. Si le « tournant pragmatique » des sciences humaines françaises doit beaucoup au pragmatisme américain de Dewey et Peirce, la pragmatique linguistique joue chez Bensa un grand rôle, notamment via la figure tutélaire de Wittgenstein. Tout son second chapitre (« Actes de parole ») est ainsi consacré à la discussion entre un partisan d'une conception dialogique du langage, et un ami des formes<sup>9</sup>. Une grande attention doit ainsi être prêtée aux conditions d'énonciation (des acteurs, de l'ethnologue), à la situation de formulation du récit mythique<sup>10</sup>,

---

<sup>4</sup> Tous ces points sont également développés par Jacques Revel et Jean-Claude Passeron, 2005. Le caractère transcendantal de la relativité de l'altérité pour la connaissance anthropologique est rappelé par M. Godelier, 2007, p. 44. A bon droit, Godelier fait allusion au problème similaire du traduisible, d'une manière qui rappelle Ricœur (2004).

<sup>5</sup> Voir notamment son chapitre 1 : « L'anthropologie à l'épreuve de l'histoire », où Bensa rapproche l'anthropologie de la micro-histoire italienne.

<sup>6</sup> Ces critiques doivent être nuancées. Jean-Pierre Vernant (1974) souligne ainsi l'importance qu'avait pour Lévi-Strauss le contexte empirique dans ses analyses des mythes (cité par F. Keck, 2005). Les conditions singulières d'énonciation du mythe ne sont toutefois pas pour autant prises en compte.

<sup>7</sup> Ce rejet de l'anthropologie culturelle (à la C. Geertz et M. Scheider) est particulièrement éloquent chez Lila Abu-Lughod, 1991. D'où un soin extrême mis à éviter le terme de culture (sauf entre guillemets, pour s'en distancer), comme le remarque Robert Brightman, 1995, pp. 509-546. Cf. aussi James Clifford and E. Marcus (eds.), 1986.

<sup>8</sup> On pourrait, pour l'en distinguer, la comparer à celle de Descombes qui, à la phonologie (Lévi-Strauss) et à la sémantique (Davidson), préfère une approche syntaxique de l'action (sous l'influence de L. Tesnière et A. Kenny). Cf. Descombes, 2004.

<sup>9</sup> On devine que Phileidos est lévi-straussien, donc saussurien. Bensa ne tient sans doute pas ici assez compte de la relecture de Saussure permise par les *Écrits de linguistique générale* (2002). On sait aujourd'hui que Saussure projetait la réalisation d'une linguistique de la parole.

aux conditions technologiques effectives de production de la pensée<sup>11</sup>, aux auteurs des œuvres d'art<sup>12</sup>. Bensa souligne également la nécessité d'historiciser la sémantique, dans le sillage des travaux de Koselleck. Cette insistance sur le contexte permet aussi de détailler de façon plus fine les différents régimes d'historicité des acteurs<sup>13</sup>, notamment pour en finir avec le poncif du temps cyclique et des sociétés sans histoire<sup>14</sup>. D'où, non sans ambiguïté<sup>15</sup>, une revalorisation de la notion d'événement, et des possibilités ouvertes par le présent<sup>16</sup>. C'est ce même fil directeur pragmatique qui nourrit les réserves « dialogiques » de Bensa, à la suite de James Clifford, touchant le « textualisme » geertzien (ou ce qu'il croit tel). Lui encore qui explique l'intérêt de Bensa, par-delà l'auteur de l'énonciation, pour l'individu comme acteur, notamment dans le cadre nuancé du structuralisme « contextuel » de Gregory Bateson<sup>17</sup> (et de Bourdieu).

Ce plaidoyer convaincant pour un « empirisme raisonné »<sup>18</sup> occupe toutefois un positionnement épistémologique quelque peu ambigu, parce qu'éclectique. L'historicisation des sciences humaines revendiquée par Jean-Claude Passeron, en constitue sans nul doute une des tendances majeures<sup>19</sup>. Mais comment concilier la souplesse herméneutique de Passeron avec le modèle plus rigide de Bourdieu ? Comment articuler la narrativité ricœurienne avec la philosophie des « institutions » de Descombes ? L'action symboliquement médiatisée de Geertz avec la théorie (anti-interprétative) de la description de Jean Bazin ? Nombre de ces auteurs ont des positions divergentes, voire antagonistes, et la question de leur compatibilité se pose nécessairement. C'est la limite du modèle de composition adopté (le recueil qui juxtapose les réflexions) que de laisser sur ce point le lecteur sur sa faim. Il faudra attendre la théorie pragmatique de l'anthropologie annoncée par l'auteur pour un prochain livre. Reste la disqualification de la valeur explicative de la notion de *culture*, d'un geste similaire à celui par lequel Bruno Latour prend congé du « social » comme *explicans*<sup>20</sup> – en le taxant d'argument paresseux, car circulaire. La compréhension du social ne procède donc jamais de la culture aux pratiques. Particularisée, la culture ne disparaît pas complètement, mais elle n'est rien d'autre que le sens d'une pratique singulière.

## 2. La généralisation de la notion de culture

---

<sup>10</sup> Bensa, 2006, chapitre 5, p. 149 : « L'observation de situations dans la durée montre à l'inverse que tout n'est que variations. Les mythes ont des auteurs, les rites des inventeur, les objets des créateurs ».

<sup>11</sup> Bensa, *ibid.*, chapitre 3, sur Jack Goody et la « raison graphique ».

<sup>12</sup> Bensa, *ibid.*, chapitres 12 et 15. Les œuvres d'art exposées dans les musées sont autant de productions individuelles, et non des documents sur une ethnie.

<sup>13</sup> C'est le thème de la seconde partie du livre (« Pratiques et fabriques du temps »), qui fait écho aux travaux de François, 2003.

<sup>14</sup> Bensa, 2006, chapitre 6 : « Images et usages du temps ». Bensa suit cette thématique chez Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl, Eliade, Evans-Pritchard et Lévi-Strauss.

<sup>15</sup> Au chapitre 7 (« Les sciences sociales face à l'événement »), Bensa mobilise la théorie deleuzienne à contre-emploi (puisque, pour le philosophe, l'événement n'est pas ce qui arrive et surgit historiquement, mais une nouveauté de sens, virtuelle et qui, comme telle « n'a » pas « lieu »). Non sans éclectisme, il l'adosse à celle, plus traditionnellement « historienne » de Koselleck ou de Ricœur.

<sup>16</sup> Bensa, *ibid.*, p. 166 ; c'est le sens de l'intérêt pour le Bourdieu des *Méditations pascaliennes* (1997).

<sup>17</sup> Bensa, *ibid.*, chap. 11. Bensa oppose l'ethos de Bateson et l'habitus de Bourdieu à l'impersonnalisation abstraite de la conscience collective et de la mentalité (chapitre 12).

<sup>18</sup> Bensa, *ibid.*, Avant-propos, p. 17 : « Il faudra donc saisir les actes et les discours selon la logique de leur historicité même et dégager les règles de leur contingence ».

<sup>19</sup> Jean-Claude Passeron, 2006. Pour étayer sa thèse, Passeron mobilise largement des arguments touchant la dimension pragmatique des langues naturelles (l'indexicalité, l'ancrage...), même s'il ne le fait pas de façon pleinement systématique.

<sup>20</sup> Bruno Latour, *passim*, notamment 2007.

Le livre d'Emmanuel Désveaux est en apparence plus modeste car plus empirique et ciblé, cette « suite nord-américaine » se concentrant sur le terrain spécifique des indiens d'Amérique du Nord qui était aussi celui de Lévi-Strauss. Mais si l'auteur a pris le soin de refondre de nombreux articles en un véritable livre, c'est parce qu'il a, lui aussi, l'ambition de refonder la discipline sur de nouvelles bases. C'est que, pour Désveaux, les « spectres » de l'anthropologie ne méritent pas leur statut fantomatique d'interrogations à l'abandon : ces « grandes questions » de l'anthropologie classique (l'interdiction de l'inceste, la nature du lien social) sont inépuisables et doivent être revitalisées (p. 300).

*Le général contre l'universel et le particulier*: telle est la thèse de l'ouvrage<sup>21</sup>. L'anthropologie s'est égarée à prétendre dénicher les formes culturelles transcontinentales et, sans tomber dans un rhapsodisme tâtonnant, doit se recentrer sur l'échelle intermédiaire des méga-aïres culturelles : ces « larges zones géographiques ayant formé depuis des époques reculées des creusets séparés de développement culturel » (p. 10), selon des dynamiques diachroniques spécifiques (p. 298), fournissent le lieu légitime d'un comparatisme raisonné. Il s'agit donc de sortir du fonctionnalisme et du structuralisme<sup>22</sup>, pour retrouver le sens de la diversité culturelle. Mais sans tomber dans « l'historicisme », qui risque de faire perdre à l'anthropologie sa spécificité<sup>23</sup>, ni dans le « culturalisme » anglo-saxon, qui enferme la réflexion dans un espace douillet mais aux limites trop étroites. L'enjeu est finalement celui d'une réhabilitation prudente et nuancée d'un certain « diffusionnisme », bien différent du modèle cognitiviste de la contagion des idées<sup>24</sup>.

L'ambitieuse « perspective théorique » de ce « culturalisme élargi », issue d'un itinéraire intellectuel personnel, ne fait pas que rejoindre un constat de bon sens : l'anthropologue a des affinités électives avec ses collègues de « zone » (africanistes, indianistes, etc.). Elle permet également des « percées heuristiques » décisives concernant la discipline. À commencer par la réouverture de son histoire : Désveaux cherche en effet à remonter aux sources de l'anthropologie, en examinant successivement les trois réponses à l'effondrement de la référence théologique de l'anthropologie à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle : le géologisme américain, le biologisme français et le culturalisme allemand du 19<sup>ème</sup> siècle<sup>25</sup>. L'auteur s'efforce ensuite de reconstituer certains moments de l'histoire des indiens, en revenant en deçà de l'interprétation réifiante dont ils ont pu faire l'objet (ch. 4-6), notamment concernant leur manière d'écrire leur histoire<sup>26</sup>. La seconde partie du livre montre comment une

---

<sup>21</sup> Désveaux décèle cette tendance à l'universalisation dans le livre de Philippe Descola, 2005), qui identifie quatre grands types universels de rapports ontologiques : l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme. Désveaux critique notamment sa lecture du totémisme, en restreignant la pertinence du phénomène au domaine nord-américain. Cf. Désveaux, 2007, chap. 9 : « Ré-algonquiniser le totémisme ». A l'inverse, Bensa voyait dans un livre précédent de Descola (1993), l'illustration de la recherche d'une « juste distance » dans la relation ethnographique ; aussi bien s'agissait-il alors d'une enquête plus « ancrée » empiriquement.

<sup>22</sup> Il s'agit de conjurer « pour de bon » le spectre de l'idéalisme sociologique durkheimien.

<sup>23</sup> Désveaux vise ici Alban Bensa (2006), et Benoît de l'Estoile (2004, pp. 3-4), mais aussi la « cryptofiction » de l'école de Geertz, qualifiée de post-moderne, qui, selon lui, survalorise le terrain et la rencontre des subjectivités de l'anthropologue et de ceux qu'il observe en « textualisant » la rencontre. La thèse de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1999) d'une construction coloniale des catégories ethniques est également critiquée comme relevant de l'historicisme qui, sous couvert d'universalisme, nie la différence culturelle (cf. chap. 2).

<sup>24</sup> Dan Sperber, 1996.

<sup>25</sup> Désveaux, 2007, chapitres 1 à 3 : « Le spectre de Durkheim et l'Amérique », « Deux traditions de l'anthropologie en miroir : géologisme américain versus biologisme français », et « L'héritage des romantiques allemands et les fantômes du diffusionnisme ».

<sup>26</sup> Voir le très intéressant chapitre 5 : « Les indiens écrivent en dépit de l'histoire », qui défait le lien soi-disant nécessaire entre histoire et écriture, en livrant une passionnante relecture de la célèbre « leçon d'écriture » nambikwara de *Tristes tropiques*. Ce chapitre forme en fait un couple avec le chapitre précédent (4) : « L'ethnopoétique ou l'apothéose du texte », consacré à Dell Hymes. Le chapitre 6 nuance profondément la prétendue continuité artistique entre les tribus indiennes et les

ethnographie minutieuse des indiens d'Amérique du nord conduit à une remise en question radicale de certains paradigmes anthropologiques (ch. 7-11).

C'est une relecture des *Mythologiques* de Lévi-Strauss qui fournit à E. Désveaux la base théorique de son projet, en lui permettant une synthèse entre les traditions anthropologiques américaine et française. La logique transformationnelle qui permet de lier entre eux les mythes nord-américains est infléchiée dans un sens générique et non universaliste. Elle est aussi élargie au rite, aux organisations sociales et aux nomenclatures de parenté, voire aux langues<sup>27</sup>. Tout l'intérêt de cette approche consiste à souligner la cohérence des multiples « couches sémantiques » d'une culture : mythe, système technique, etc. (p. 293). Cette réhabilitation de l'hypothèse de Sapir-Whorf sur la cohérence intrinsèque des cultures amérindiennes est pour le moins nuancée. Elle ne passe pas par un retour pur et simple à l'adéquation langue-culture popularisée par Humboldt et le romantisme allemand, car – et c'est tout l'enjeu de la différence entre aire culturelle et méga-aire culturelle<sup>28</sup> – l'auteur se montre très soucieux, à la suite de Lévi-Strauss, de respecter les différents systèmes de signes, la multiplicité des couches, cherchant plutôt à les articuler de façon fine grâce à une logique transformationnelle. Cette logique, que Désveaux a commencé à élaborer dans ses livres antérieurs à partir de la notion de « socièmes » de parenté<sup>29</sup>, et qui conduit à refuser l'hypothèse de Lévi-Strauss sur son terrain américain même (ce n'est pas l'échange matrimonial qui peut expliquer l'interdit de l'inceste<sup>30</sup>), joue également au niveau du rituel, de la technique, des nomenclatures de parenté, etc.

Cette hypothèse théorique, qui renouvelle profondément la lecture lévi-straussienne des systèmes de parenté des « Crow »<sup>31</sup>, conduit à critiquer la position culturaliste classique de Robert Barnes (relative stabilité d'une culture sioux originaire), parce que la logique transformationnelle dévoile des régularités au niveau de l'ensemble du continent américain. En particulier, la nomenclature de parenté est particulièrement significative, mais nullement autonome par rapport au mythe, au rite, à l'organisation sociale et à la technique d'une société. Penser à l'échelle de la méga-aire américaine, c'est paradoxalement fixer des limites et redessiner des ensembles : rapatrier le totémisme en Amérique du nord, contre la tendance à en faire une catégorie transversale<sup>32</sup>, mieux comprendre les indiens des plaines, dont le système de parenté met les « universalistes » à la peine, réintégrer les Inuits, en les sortant à la fois du statut d'exception et de membre d'une prétendue aire circum-polaire.

### 3. Pour une « virtualisation » de la culture

---

artistes indiens contemporains : « Norval Morrisseau et l'art iconique Ojibwa ».

<sup>27</sup> L'auteur travaille avec Michel de Formel à une réinterprétation transformationnelle et non plus phylogénétique des différentes langues amérindiennes, dans l'idée que la différenciation linguistique varie selon les aires culturelles, et ne suit pas toujours le modèle indo-européen (hypothèse d'une arborescence à partir d'une langue-mère).

<sup>28</sup> Désveaux, 2007, chapitre 3 : « L'héritage des romantiques allemands et les fantômes du diffusionnisme ».

<sup>29</sup> Désveaux, 1988 et 2001.

<sup>30</sup> Cette thèse fondamentale des *Structures élémentaires de la parenté* a été très peu critiquée en France jusqu'à une date très récente, mais jamais encore concernant les indiens nord-américains, à partir desquels elle avait été imaginée. Françoise Héritier (1994), cherche certes à étendre la notion d'inceste, mais sans véritablement remettre en question l'idée d'échange matrimonial. Au contraire, Désveaux n'y a jamais recours pour expliquer la prohibition nord-américaine : il fait l'hypothèse, en effet, que celle-ci se comprend comme un complexe ontologique : l'impossibilité de faire retour vers sa propre origine (2007, chap 1).

<sup>31</sup> E. Désveaux, *ibid.*, chap. 7 : « Retour aux Crow ».

<sup>32</sup> Désveaux, *ibid.*, le chap. 9 : « Ré-algonquiniser le totémisme », où Désveaux lutte à la fois contre les localistes (Fogelson et Brightman) qui reviennent à une lecture substantialiste du totémisme critiquée par Lévi-Strauss, et contre les universalistes (Descola) qui font du totémisme une catégorie universelle.

Paradoxalement, les parcours de ces deux livres si différents convergent sur ce qui semble à première vue les séparer le plus : la question du rapport de l'anthropologie à l'histoire et de la définition de la culture.

Certes, Bensa cherche à se débarrasser de la notion de culture, par des rappels incessants à la priorité de la « pratique », des pratiques singulières, contextualisées. La « culture » ne serait qu'une ombre inutile que les préjugés théoriques portent sur notre appréhension du monde social dans sa réalité observable. Pourtant, au-delà de cette historicisation bienvenue de l'anthropologie, et de son corollaire, le retour des anthropologues en chambre au « terrain » (qui lui, ne ment pas<sup>33</sup>), on peut se demander si l'auteur parvient tout à fait à se passer de la notion de culture. N'est-ce pas plutôt son usage immodéré, ses dérives politiques (l'identitaire) et théorique (la paresse explicative) qui sont ici mis en question ? De fait, Bensa retrouve ici les préventions des historiens contre la catégorie des « mentalités »<sup>34</sup>, que certains penseurs avaient cherché à dépasser en transformant le concept de la représentation historique<sup>35</sup>. Au demeurant, le retour incantatoire aux « pratiques » (comme autrefois aux « choses mêmes » ou au « vécu ») laisse perplexe, tant il risque fort d'abolir toute prétention théorique légitime par une idéologie de « l'ordinaire » et du « naturel » (tout est là, devant nous, rien ne fait problème, cherchons juste à décrire – comme si la description était forcément incompatible avec le surcroît conceptuel fourni par l'interprétation)<sup>36</sup>.

De son côté, on ne saurait dire que Désveaux se place complètement du côté de la culture au sens universaliste du terme, puisqu'on a vu le profond infléchissement qu'il fait subir à l'anthropologie amérindienne. La réflexion sur la culture en termes de très grands ensembles (les méga-aires culturelles) n'équivaut en aucun cas à une sortie de l'histoire. Si Désveaux refuse « l'historicisme », outre la menace sur la spécificité de l'anthropologie, c'est en raison de sa trivialité (« tout est historique » : et alors ?) : il faut préciser de *quelle* histoire il s'agit (en l'occurrence, celle de la grande aire amérindienne, par exemple, plutôt que celle de telle micro-pratique dans telle tribu)<sup>37</sup>. Autant dire que les « pratiques » ne sont jamais perdues de vue par Désveaux, comme le soulignent, outre l'indexation de la culture sur un contexte américain précis, l'extension de la logique transformationnelle aux rites, la prise en considération de l'historiographie des indiens, qui vise à mieux en restituer l'histoire, ou encore les préventions contre un certain type d'anthropologie qui oublie les gens (et leur culture)<sup>38</sup>. L'insistance de Désveaux sur la dynamique propre d'une aire culturelle (p. 270) constitue un autre signe certain du rapport à l'histoire.

Impossibilité de l'approche historique de se passer complètement de la notion de culture d'un côté<sup>39</sup> ; historicisation, même atténuée, du transcendantal de la méga-aire culturelle de l'autre : on voit en quoi les propos se rejoignent. La question que posent ces deux livres est finalement celle du statut *ontologique* de la culture, donc de la nature du *symbolique*. Le symbolique n'est ni inexistant (position réductionniste), ni dans les têtes (position

<sup>33</sup> Sur cette illusion du privilège du micro, cf. Jacques Revel, 1996 et 1989.

<sup>34</sup> Cf. notamment Geoffrey Lloyd, 1996. Voir également l'article de Jean-Pierre Cavaillé, 2005, pp. 285-300 – cet article comble une lacune de l'ouvrage de Lloyd touchant les travaux de Jean Wirth (2003), et reprend de la réflexion d'Alain Bourreau sur l'« histoire restreinte des mentalités ».

<sup>35</sup> Paul Ricœur, 2000, pp. 302-369. Ricœur s'inspire notamment des travaux de R. Chartier sur la représentation (1998) et de la critique de la raison pragmatique de B. Lepetit (1995). Alain Bourreau fait de même (« La compétence inductive », in B. Lepetit (dir.), *ibid.*

<sup>36</sup> On trouve une orientation similaire à celle de Bazin dans le projet d'inspiration ethnométhodologique d'Albert Ogien, 2005, pp. 54-80.

<sup>37</sup> Désveaux a toutefois peut-être trop tendance à consacrer de façon définitive une seule échelle, au détriment de la fécondité heuristique suscitée par les « changements de focales ».

<sup>38</sup> Désveaux, *ibid.*, « bonus », sur le livre de Michael Taussig, 2004.

<sup>39</sup> Bensa est sur ce point très proche de James Clifford, qui avoue, comme à regret : « Culture is a deeply compromised concept that I cannot yet do without » ; cf. Clifford, 1988, p. 10.

représentationaliste), mais désigne une dimension virtuelle de l'action<sup>40</sup>. C'est cette existence « seulement » virtuelle qui donne à la culture son aspect à la fois réel et insaisissable, contraignant et dynamique. Le terme de « virtuel » n'est pas ici compris au sens de la « réalité virtuelle » des univers numériques<sup>41</sup>, mais dans celui, plus traditionnel, du potentiel, par opposition à l'actuel et à l'effectif.

Un détour par la linguistique peut être en ce point utile, notamment parce que la plupart des auteurs engagés dans la polémique s'y réfèrent à des titres divers. L'acte discursif est un événement, l'avènement d'un énoncé singulier, s'inscrivant dans l'actualité. Mais cette production symbolique effective peut aussi s'analyser en fonction des règles qui tout à la fois la rendent possible et l'encadrent : règles phonologiques, lexicales, morpho-syntaxiques. Reste que ces règles sont de nature seulement virtuelle<sup>42</sup>. De sorte que, pour reprendre une expression de Leibniz touchant le motif, elles « inclinent sans nécessiter ». C'est la raison pour laquelle un énoncé qui ne respecte pas la grammaire (« moi vouloir toi ») parvient malgré tout à transmettre son sens. De nombreux linguistes ont souligné ce point, qui donne à la production linguistique effective une éminence par rapport aux règles virtuelles<sup>43</sup>. Ces règles ne sont pas « rien » : elles sont bien réelles, mais relèvent de la dimension virtuelle du réel, par opposition à l'actuel, l'effectif<sup>44</sup>.

Elles jouent, on le voit, le rôle d'un transcendantal souple : ce sont en effet des conditions de possibilité des énoncés singuliers, qui apparaissent dans leur variété selon les contraintes qu'elles impriment. Mais ces contraintes ne sont jamais que relatives, et l'individualité du locuteur, qui transparaît nécessairement dans ses productions singulières (sous la forme d'un style à l'écrit, par exemple, ou d'une intonation à l'oral), se traduit par des effets de nouveautés sémantiques – en un sens large, allant de l'idiolecte au sociolecte. Or c'est à partir des productions effectives que les règles sont prélevées, par abstraction. D'où l'impression, parfois, d'un décalage entre la règle et l'usage, qui aboutit à une modification de la règle elle-même, comme usée par l'usage. Ce sont ces modifications qui expliquent l'effet de « bougé » des règles linguistiques, donc l'historicisation du transcendantal qui en découle.

Cette nature dynamique du virtuel, liée aux effets de sens produits dans la multiplicité des énoncés, explique l'ambiguïté d'un argument de Jean Bazin. Celui-ci oppose en effet de façon exclusive approche sémantique et approche pragmatique comme le générique/virtuel à l'individuel/effectif<sup>45</sup>. Dans son sillage, Bensa se détourne du « sens » structural pour mieux se concentrer sur les « pratiques » en situation. En réalité, il n'y a pas lieu d'opposer les

---

<sup>40</sup> C'est le sens que lui donne François Rastier dans son projet de « sémiotique des cultures », inspiré de Saussure ; cf. Lacour, 2004, 5<sup>ème</sup> point.

<sup>41</sup> Cf. Denis Berthier, 2004. L'auteur critique l'opposition classique du virtuel et de l'actuel (dans la scolastique médiévale, chez Bergson, Deleuze, mais aussi Granger et Ricoeur), au profit d'une opposition entre le virtuel et le réel : « est virtuel ce qui, sans être réel, a, avec force et de manière pleinement actuelle (i.e. non potentielle), les qualités de » (un reflet dans un miroir par exemple) ». Cf. aussi : <http://www.ditl.info/arttest/art6573.php>.

<sup>42</sup> L'effort pour leur donner un statut « actuel » suscite inévitablement des perplexités conceptuelles que Wittgenstein a bien analysées dans ses *Investigations philosophiques* (mentalisme, théorie du corps de signification, théorie du corps de règle). Pour une étude précise, cf. G.P. Baker & P.M.S. Hacker, 1980.

<sup>43</sup> Par exemple Emile Benveniste, 1966-1974, ; Claude Hagège, 1985 ; François Rastier, 2001a. C'est sans doute Eugenio Coseriu qui insiste le plus clairement sur la nécessité de prendre le discours comme point de départ : « au lieu de se placer sur le terrain de la langue, il faut se placer dès le début sur celui de l'activité de parler et faire de celle-ci la pierre de touche de tous les autres phénomènes langagiers (la langue y comprise). » (Coseriu, 2001, p. 36).

<sup>44</sup> Sous le registre de la « détermination », E. Coseriu distingue quatre modes de passage du virtuel à l'actuel : l'actualisation, la discrimination, la délimitation et l'identification. Cf. « Détermination et entours. Deux problèmes fondamentaux d'une linguistique de l'activité de parler » in Coseriu, 2001., pp. 31-67.

deux approches de façon radicale. L'ancrage pragmatique des énoncés, leur avènement dans une situation d'énonciation particulière, explique la contrainte que fait peser le contexte sur leur sens et, par extension, le caractère nécessairement « historique » de la sémantique. Et si la sémantique est « interprétative »<sup>45</sup>, c'est finalement parce que sémantique et pragmatique, loin de s'exclure, s'appellent et s'impliquent mutuellement – le sens d'un énoncé n'étant jamais complètement détachable d'un contexte d'énonciation ou/et de réception.

Revenons, après ce détour linguistique, à la notion de culture. La critique de Bensa ne vaut pas tant contre la culture que contre son hypostase « mentale ». Par ailleurs, de la « cohérence » des couches sémantiques d'une culture (mythe, rite, langue, organisation sociale, terminologie de parenté), soulignée par Désveaux (p. 293) à leur consistance ontologique, il n'y a qu'un pas, que la notion de virtualité permet à la pensée de franchir. Virtualisée, la culture conserve sa « réalité », de sorte que, accuser la culture et les mythes d'être des « artefacts » (Bensa), au prétexte qu'ils ne renvoient à rien d'actuel, revient à manquer sa cible (et disjoindre artificiellement pragmatique et herméneutique). La virtualisation permet aussi de comprendre le *renouveau* de la culture. Le sens d'un événement déborde en effet son surgissement dans l'actuel ; il dépasse sa condition de production, et s'inscrit dans l'espace symbolique virtuel du « culturel ». La culture est donc notre transcendantal (impersonnel aurait dit Deleuze), lequel est historiquement alimenté par les productions signifiantes des individus qui l'actualisent régulièrement (ne serait-ce qu'en parlant)<sup>47</sup>. D'où l'indexation indirecte de la culture sur un contexte historique, et l'impossibilité d'une conception théorique hyperbolique (le passage à la limite du général à l'universel<sup>48</sup>). De ce point de vue, la stabilisation toute relative des formes culturelles peut être rapprochée de la catégorie intermédiaire (et elle aussi relative) du « genre », soulignée par Eugenio Coseriu dans sa linguistique des normes<sup>49</sup>. Enfin, une telle conception virtuelle de la culture est particulièrement compatible avec une anthropologie de la potentialité (hexis, dispositio, habitus, capacité), que de nombreux penseurs de l'action ont cherché à constituer.

#### 4. De l'ontologie à l'épistémologie

Je rapprocherais volontiers cette caractérisation ontologique d'une conception de la culture comme réseau de significations imprégnant l'action, de celle qu'a développée, par exemple, Clifford Geertz<sup>50</sup>. Cette approche de la notion de culture comme dimension sémiotique publique saisie par interprétation est d'une grande fécondité épistémique, à condition

---

<sup>45</sup> Jean Bazin, 1998 (éditions Parenthèses). Dans un article plus ancien (« Interpréter ou décrire », in Jacques Revel et Nathan Waechtel (éd.), 1996), Bazin semblait adopter une position plus nuancée (mais non dépourvue d'ambiguïté), en distinguant l'orientation générique (et virtuelle) de l'herméneutique et la vocation clinique (visant l'individuel, l'actuel) de l'approche pragmatique.

<sup>46</sup> Comme pour Koselleck, que A. Bensa (2006) et M. Gaille-Nikodimov (2004) citent volontiers.

<sup>47</sup> Cette actualisation du virtuel ne va pas sans inventivité, comme le signale Alain Bourreau à propos des « représentations rares », qui s'expliquent par l'articulation complexe d'une logique représentationnelle (une « situation », religieuse par exemple, qui désigne une certaine zone -non exhaustive- de l'activité humaine) et d'une compétence inductive des agents de l'histoire (ce qui leur permet de construire des interprétations neuves à partir de données disparates). L'acteur humain vit simultanément dans des mondes différents, et toute la difficulté du chercheur consiste à identifier cette coprésence de virtualités qui ne s'actualisent que sur un rythme irrégulier. Cf.

<sup>48</sup> Tel que Désveaux le voit à l'œuvre chez Lévi-Strauss et Ph. Descola (2005) par exemple.

<sup>49</sup> Coseriu, E., 1969, pp. 235-253. Coseriu considère la « norme » (prise au sens statistique et non prescriptif) comme un intermédiaire entre les deux catégories saussuriennes de la langue (virtuelle) et de la parole (actuelle). Ainsi, un mot tel que « rasable » correspond à un modèle morphologique français, mais pas vraiment à la norme du français. C'est un mot possible du point de vue du système (et en tant que tel, il existe déjà virtuellement et peut être compris de tous), mais il n'est pas habituel ou « normal ». Pour reprendre le dégradé des figures du non-actuel établi par Gilles-Gaston Granger (1995), on pourrait dire que le système relève de l'ordre du possible, et la norme du probable.



toutefois d'éviter un certain nombre de contresens la concernant. En premier lieu, il convient d'explicitier la théorie de l'interprétation, qui a pu faire l'objet d'appréciations erronées. Jean Bazin a ainsi cherché à opposer description (des règles de l'action, à la manière de Wittgenstein) et interprétation (d'un sens « culturel » que l'action exprimerait et incarnerait)<sup>51</sup>. L'essentiel de l'argument de Bazin repose sur la dénonciation d'un « mythe de l'intériorité »<sup>52</sup> chez Max Weber : l'hypothèse d'une signification « interne », intime, est à l'origine de l'illusion selon laquelle la « culture » est ce qui manquerait pour comprendre un comportement. Outre qu'il construit sa démarcation sur une conception discutable de l'interprétation (comme restitution d'un sens caché)<sup>53</sup>, un tel argument ne porte évidemment pas contre la théorie de Geertz, qui prend bien soin de souligner le caractère *public* du sens social que l'interprétation détermine<sup>54</sup>. Comme le souligne André Mary, la description est chez Geertz nécessairement interprétative. De sorte que l'opposition de l'interprétation et de la description ne peut qu'apparaître artificielle.

La dimension publique du sens social explique que l'interprétation peut être caractérisée comme une *traduction*. Elle correspond en effet à une reformulation réflexive (par le savant) des cadres d'analyses des populations étudiées<sup>55</sup>, qui ne prétend jamais restituer les « représentations » des indigènes<sup>56</sup>. Jean Bazin a beau jeu d'objecter que, pour avoir accès aux catégories de l'indigène, il faut s'entretenir avec lui ; et que ce commentaire qu'il livre de ses actions est une autre action, qui n'est pas le sens de la première (il faut tenir compte des contextes d'énonciation du commentaire, de ses règles...). S'il s'agit de se défaire de l'illusion de l'empathie, cette remarque, qui s'apparente à un argument de régression à l'infini, est bienvenue, et rejoint exactement le souci de Geertz (« Qu'arrive-t-il au *verstehen* quand *l'einfühlen* disparaît ? »<sup>57</sup>). On doit toutefois comprendre que par l'entretien et

<sup>50</sup> Clifford Geertz, 1973. L'auteur parle de "web of significances". Le commentant, Ricœur parle « d'action symboliquement médiée » (1983, p. 113). Dans une veine similaire, François Rastier parle d'une « couche symbolique de l'être » (2001b, pp. 86 sq.), qu'il distingue du « représentationnel », et Maurice Godelier (*Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 37-43 et chapitre 5), suivant en cela le premier Lacan, prend soin de donner une autonomie (relative) au symbolique (le sens inscrit dans les pratiques et les réalités matérielles) par rapport à « l'imaginaire » (ou l'« idéal » : les représentations individuelles, les croyances) – et à côté du réel (imaginaire et symbolique n'épuisant pas le contenu des réalités sociales produites).

<sup>51</sup> Jean Bazin, 1998. L'argument de Bazin, qui s'inspire de Descombes, est repris contre Geertz par Marie Gaille-Nikodimov, 2004.

<sup>52</sup> Sur cette notion, cf. Jacques Bouveresse, 1976. Bouveresse commente en réalité des remarques que Wittgenstein consacrait à l'illusion du « langage privé », qui est bien sûr loin d'épuiser la notion d'intériorité. Sur ce point, Corinne Enaudeau et Marie-Claude Lambotte, 2004.

<sup>53</sup> Cette herméneutique du double-sens ne trouve aujourd'hui plus guère de défenseur. En particulier, Ricœur, à qui elle est souvent associée, l'a abandonnée peu après son livre sur Freud (1965). Il lui a préféré une conception de l'interprétation comme réponse réflexive à la polysémie, dans laquelle il s'agit moins de « trouver » quelque chose qui manque qu'à déployer cette pluralité sémantique et à éliminer les significations les moins satisfaisantes d'un phénomène (1999).

<sup>54</sup> Cf. Geertz, 1973, « Thick description », incipit (Geertz prend d'ailleurs explicitement en compte les critiques wittgensteiniennes). Ce point a été bien relevé par Ricœur (1983) et par André Mary dans son article (1998). Du coup, l'idée (reprise par Bensa) que l'approche interprétative creuse une distance infranchissable avec l'autre (notamment dans l'ethnographie coloniale) n'a guère de pertinence.

<sup>55</sup> Cette élucidation plus convaincante du rapport entre description « mince » et « épaisse » est développée dans un ouvrage ultérieur de Geertz, 1996. A. Mary souligne lui aussi ce point dans son article (1998).

<sup>56</sup> Bazin adresse ce reproche à Geertz (Bazin, 1998, p. 27). Mais Geertz avait prévenu à l'avance ce type d'objection dans « Du point de vue de l'indigène (1986, p. 74) : si la passion de l'anthropologue est de « nager dans le flot » de l'expérience indigène, il n'y parvient jamais. Il ajoute : « L'ethnographe ne perçoit pas, et, dans mon opinion, dans une large mesure ne peut pas, percevoir ce que ses informateurs perçoivent. Ce qu'il perçoit, c'est ce « avec quoi » il perçoivent » (*ibid.*, p. 75).

<sup>57</sup> Geertz, 1986, p. 72. On retrouve cette mise en garde chez Maurice Godelier, 2007 p. 49-52 (« L'observation dite « participante » : fantasmes et réalité »). La compréhension sans adhésion est

l'observation (mais aussi la mobilisation d'un savoir anthropologique), le savant parvient à reconstituer –ne serait-ce que partiellement– les différents systèmes symboliques qui traversent l'action et en tissent le sens. Il est évident que « il n'y a pas d'un côté l'action et de l'autre son sens », et que le sens est dans l'action, et surtout pas dans la tête, sous la forme d'une croyance<sup>58</sup>. Encore faut-il que l'enquêteur, s'informe du sens que l'action a pour ses agents (désinformations mises à part), et les confronte aux indices qu'il peut par ailleurs découvrir, afin de conjurer le risque d'arbitraire dans l'analyse qu'il en donne. L'appel incantatoire à une « description » délivrée de l'interprétation masque en réalité la disparition inquiétante d'une norme (objective, et non mentale<sup>59</sup>) de la compréhension. Tandis que la description interprétative de Geertz cherche précisément à penser le travail de l'anthropologue comme l'effort pour réaliser une traduction « fidèle » (un équivalent sans identité)<sup>60</sup>.

Cette notion de culture, telle que Geertz l'a illustrée dans ses études, a été critiquée de plusieurs manières. On a pu y voir une apologie de l'étude d'une culture fixée dans des traces (A. Bensa, J. Clifford). Certes, l'insistance de Geertz sur la réalité ethno-graphique du travail de l'ethnologue est importante – elle suffit d'ailleurs à fragiliser le postulat de Bazin selon lequel l'anthropologue n'observe jamais que des situations<sup>61</sup> qu'il s'agirait « seulement » de décrire (puisqu'il écrit pour les décrire, il est difficile de croire que sa description ne soit pas interprétative<sup>62</sup>). Mais, comme le souligne E. Désveaux, ce reproche « textualiste » porte en fait plus contre Dell Hymes. De fait, Geertz a toujours accordé beaucoup d'importance au terrain, comme le rappelle André Mary<sup>63</sup>.

L'important, dans cette approche sémiotique, publique et interprétative de la culture, c'est qu'elle n'est nullement antinomique d'une approche « performative » de cette même notion<sup>64</sup>. En effet, comme le remarque William Sewell, si Geertz se livre à une analyse des systèmes culturels, c'est afin de résoudre l'énigme du sens d'une pratique concrète (le combat de coq, par exemple). De sorte que l'accusation d'un oubli des pratiques n'est guère pertinente<sup>65</sup>. Sewell a raison d'y insister à la suite de Marshall Sahlins, *il n'y a aucune incompatibilité entre les conceptions de la culture comme système et comme pratique*<sup>66</sup> : les deux notions

---

dégagée par Godelier comme un transcendantal de la connaissance anthropologique (*ibid.* p. 45-6).

<sup>58</sup> Plus exactement, il faut distinguer le sens imaginaire (de la représentation individuelle) et symbolique (inscrit dans la pratique), pour reprendre la terminologie de Godelier (et du premier Lacan).

<sup>59</sup> Tout le problème de Bazin réside en ceci que le sens n'est jamais pensé comme la propriété objective d'un système de signes, mais toujours suivant les préceptes de la sémantique référentielle : s'il n'est pas dans l'action (sans quoi il suffirait de la décrire, alors que l'herméneute interprète), il faut donc supposer que l'herméneute la place implicitement « dans la tête ». Pour une critique de cette conception de la sémantique, cf. par exemple Lacour, 2004.

<sup>60</sup> Selon le mot de Ricœur, 2004.

<sup>61</sup> Et pas du « social », cf. Bazin, 1996, p. 61.

<sup>62</sup> André Mary (1998, p. 65) le souligne bien : « En rappelant que décrire c'est écrire et en invitant à interroger la description ethnographique et la compréhension anthropologique non plus seulement dans les termes de la relation observateur/observé mais également en tant que production d'énoncés écrits, C. Geertz a ouvert, avec d'autres, tout un champ de préoccupations et de recherches qui est loin d'être épuisé ».

<sup>63</sup> Trop, même selon Désveaux, qui lui reproche de recontextualiser la relation ethnographique globale : « Nulle culture, encore moins de société, nulle structure sous-jacente n'existe : seuls existent [pour Geertz] ces instants où l'ethnographe rencontre des informateurs, écoute des paroles, assiste à des événements, y participe parfois » (Désveaux, 2007, p. 53). Cette objection est évidemment exagérée, tant Geertz a su montrer, dans ses monographies empiriques, qu'il savait se soucier des textes d'une culture (notamment dans le cas de l'Islam), et tant on ne saurait réduire l'interprétation anthropologique à l'immédiateté d'une enquête, comme le souligne A. Mary, 1998).

<sup>64</sup> William H. Sewell, 1997, p. 45: "Recent work in anthropology has in effect recast culture as a performative term".

<sup>65</sup> Sewell reproche toutefois à Geertz d'avoir marginalisé leur importance ; cf. Sewell, 1997, p. 46.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 47. Cf. Marshall Sahlins, 1989.

s'impliquent bien plutôt réciproquement, la pratique actualisant (en le transformant) un système virtuel qui évolue donc dialectiquement dans le temps<sup>67</sup>. Autrement dit, la culture désigne la dimension sémiotique de la pratique humaine en général, et non une pratique particulière où une pratique qui est exercée à un certain endroit. La culture est par rapport aux pratiques en situation d'autonomie relative, du fait de la transcendance des significations symboliques par rapport à leur contexte d'apparition<sup>68</sup>. La « cohérence » de la culture n'est donc pas celle, fermée, d'une totalité achevée, mais celle, ouverte, d'une unité variable, changeante, incomplète et contestée<sup>69</sup>. D'où le nécessaire renouvellement du travail du savant, qui s'efforce de déterminer, dans chaque cas, les contours des significations locales *actuelles* et les raisons de leur cohérence relative. Loin de se résoudre à la dissolution de la culture par la *New Ethnography* et les *Cultural Studies*, l'anthropologie contemporaine, chez Sahlins et Godelier notamment, a parfaitement saisi le devenir *casuistique* de cette notion logiquement indispensable<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Sur ce point, cf. Sophie Chevalier, 2005. La nature *dialectique* de cette relation rend un peu vaine la question du primat du symbolique sur l'imaginaire (cf. Patrice Maniglier, 2005, et, pour la position adverse, M. Godelier, Au fondement des sociétés humaines, introduction). Godelier le remarque lui-même, doutant qu'il faille « à tout prix accorder un primat » à l'un des deux (*ibid.* p. 71), et critiquant la pertinence de la séparation artificielle entre anthropologie sociale (centrée sur les rapports sociaux, sans les représentations) et culturelle (centrée sur les seules représentations) (*ibid.*, p. 40-41).

<sup>68</sup> Sewell parle ainsi d'une absence d'isomorphie entre le réseau des relations sémiotiques (la culture) et celui des relations politiques, économiques, démographiques, etc. Cf. Sewell, 1997, p. 49.

<sup>69</sup> Sewell, *ibid.*, p. 55. La culture comme totalité homogène est, pour Sewell, celle de Ruth Benedict, par exemple.

<sup>70</sup> Sur la forme casuistique que prend la connaissance de l'individuel (idiographique ou clinique) en anthropologie, cf. M. Godelier, 2007, introduction, pp. 52-57. Pour une réflexion plus large touchant les sciences de la culture en général, cf. notamment P. Lacour, 2006).

## BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD, Lila. (1991) « Writing against Culture », *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, ed. Richard Fox, Sante Fe.
- AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Elikia. (1999) *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte.
- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S. (1980) *Understanding and Meaning. An analytical commentary on the 'Philosophical Investigations'*, v.1, Oxford, Blackwell.
- BAZIN, Jean. (1998) « Questions de sens », *Enquête*, n°6, éditions Parenthèses. Réédité dans *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008.
- (1996) « Interpréter ou décrire », in Jacques Revel et Nathan Waechtel (éd.), *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf/EHESS; réédité dans *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008.
- BENSA, Alban. (2006) *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.
- BERTHIER, Denis. (2004) *Méditations sur le réel et le virtuel*, Paris, l'Harmattan.
- BENVENISTE, Emile. (1966-74) *Problèmes de linguistique générale*, Paris.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOURREAU, Alain. (1995) « La compétence inductive », in B. Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience*.
- BOUVERESSE, Jacques. (1976) *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- BRIGHTMAN, Robert. (1995) « Forget Culture : Replacement, Transcendance, Reification », *Cultural Anthropology*, 10.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre. (2005) « Pour en finir avec l'histoire des mentalités », *Critique*, avril, pp. 285-300.
- CHARTIER, Roger. (1998) *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel.
- CHEVALIER, Sophie. (2005) « De la modernité du projet anthropologique : Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison culturelle », <http://www.ethnographiques.org/2005/Chevalier.html>, novembre.
- CLIFFORD, James. (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Massachusetts.
- CLIFFORD, James et MARCUS, E. (eds.). (1986) *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley.
- COSERIU, Eugenio. (2001) *L'homme et son langage*, Peeters, Louvain, Paris, Sterling, Virginia.
- (1969) « Sistema, norma, et 'parola' », *Studi linguistici in onore Vittorio Pisani*, Brescia, Paideia Editrice, pp. 235-253.
- DE L'ESTOILE, Benoît. (2004) « Présentation », *Critique*, n°680-681, numéro spécial « Frontières de l'anthropologie ».
- DESCOLA, Philippe. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- (1993) *Les lances du crépuscule. Chroniques Jivaros, Haute-Amazonie*, Plon, Paris.
- DESCOMBES, Vincent. (2004) *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DÉSVEAUX, Emmanuel. (1988) *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- (2001) *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Georg, Genève.
- (2007) *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être.
- (2009) « Logiques amérindiennes », Entretien avec Philippe Lacour, janvier, <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2021>
- ENAUDEAU Corine et LAMBOTTE Marie-Claude (dir.). (2004), « L'intériorité », PUF, *Rue Descartes*.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie. (2004) « Comment réduire l'altérité ? », *Critique*, n°680-181, janvier-février.
- GEERTZ, Clifford. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- (1986) *Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- (1996) *Ici et Là-bas, L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.
- GODELIER, Maurice. (2007) *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel.
- GOODY, Jack. (1979) *La raison graphique*, Paris, Minuit.
- GRANGER, Gilles-Gaston. (1995) *Le possible, le probable et le virtuel*, Paris, Odile Jacob.
- HAGÈGE, Claude. (1985) *L'homme de paroles*, Paris, Gallimard.
- HARTOG, François. (2003) *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil.

- HÉRITIER, Françoise. (1994) *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- KECK, Frédéric. (2005) *Claude Lévi-Strauss. Une introduction*, Paris, Pocket.
- LACOUR, Philippe. (2004) « L'oubli de la sémantique dans le programme cognitiviste. Réflexions sur l'œuvre de F. Rastier », [http://www.revue-texto.net/Inedits/Lacour\\_L'Oubli.html](http://www.revue-texto.net/Inedits/Lacour_L'Oubli.html).
- (2006) « Logique de la raison pratique. Réflexivité. Herméneutique. Clinique » (thèse de doctorat, Aix-Marseille 1, octobre).
- LATOURET, Bruno. (2007) *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LEPETIT, Bernard (dir.). (1995) *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel.
- LLOYD, Geoffrey. (1996) *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte.
- MANIGLIER Patrice. (2005) « La parenté des autres », *Critique*, octobre 2005
- MARY, André. (1998) « De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation », *Enquête*, n°6.
- OGIEN, Albert. (2005) « Une sociologie de la connaissance ordinaire », in N. Ramognino, P. Vergès (dir.), *Sociologie et cognition sociale*, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 54-80.
- PASSERON, Jean-Claude. (2006) *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Albin Michel.
- PASSERON, Jean-Claude et REVEL, Jacques. (2005) *Pensée par cas*, Paris, EHESS.
- RASTIER, François. (2001a) *Arts et sciences du texte*, Paris, PUF.
- (2001b) « L'action et le sens. Pour une sémiotique des cultures », *Journal des anthropologues*, pp. 86 sq.
- REVEL, Jacques. (1996) *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard-Le Seuil.
- (1989) « L'histoire au ras du sol », préface à Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. La carrière d'un exorciste dans le Piémont du XVIIème siècle*, Paris.
- RICŒUR, Paul. (1965) *De l'interprétation*, Paris, Seuil.
- (1983) *Temps et Récit 1*, Paris, Seuil.
- (1999) « Rhétorique, poétique, herméneutique », *Lectures 2*, Paris, Seuil.
- (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- (2004) *Sur la traduction*, Paris, Bayard.
- SAHLINS, Marshall. (1989) *Des îles dans l'histoire*, Paris, EHESS.
- SAUSSURE, Ferdinand (de). (2002) *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- SEWELL, William H. (1997) « The Concept(s) of Culture », in Victoria Bonnell and Lynn Hunt, *Beyond the Cultural Turn*, Berkeley, University of California.
- SPERBER, Dan. (1996) *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.
- TAUSSIG, Michael. (2004) *My Cocain Museum*, University of Chicago.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1974) « Le mythe aujourd'hui », *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- WIRTH, Jean. (2003) *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz.