

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## CULTURE

Remotti, Francesco  
Italie

Date de publication : 2019-12-19

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.121>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

La culture, mot ancien, a une longue histoire et pour les anthropologues, qui n'ont pas envie de l'abandonner, elle garde tout son potentiel heuristique. Du verbe latin *colere* (cultiver, habiter, coloniser), la culture a immédiatement montré une remarquable versatilité sémantique. Comme Cicéron (106-43 av. J.-C.) l'avait dit, il n'y a pas seulement la culture des champs, il y a aussi la *cultura animi* : c'est-à-dire la philosophie. *Cultura animi* est une expression que l'on retrouve également au début de la modernité, chez le philosophe anglais Francis Bacon (1561-1626). Elle devient ensuite « culture de la raison » chez René Descartes (1596-1650) et chez Emmanuel Kant (1724-1804). Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle, nous assistons à un autre passage, lorsque la culture, en plus des champs, de l'âme et de la raison humaine, commence à s'appliquer également aux coutumes, aux mœurs, aux usages sociaux, comme cela est parfaitement clair chez des auteurs tels que François-Marie Arouet, dit Voltaire (1694-1778), et Johann Gottfried Herder (1744-1803). Nous pourrions nous demander pourquoi ces auteurs ne se sont pas contentés de continuer à utiliser les termes désormais testés de coutumes et de mœurs. Pourquoi ont-ils voulu ajouter la notion de culture? Qu'est-ce que cette notion offrait de plus? Autrement dit, quelle est la différence entre culture et coutume?

Dans l'usage de Voltaire et de Herder, la culture est presque toujours singulière, alors que les coutumes sont très souvent plurielles. La culture a donc pour effet d'unifier les coutumes dans un concept unique, en surmontant leur pluralité désordonnée et désorientante : les coutumes sont nombreuses, variables, souvent divergentes et contradictoires (les coutumes d'une population ou d'une période historique s'opposent aux coutumes d'autres sociétés et d'autres périodes), alors que la culture désigne une capacité, une dimension, un niveau unificateur. Dans son Essai sur les mœurs (1756), Voltaire a clairement distingué le plan de la « nature », dont dépend l'unité du genre humain, de celui de la « culture », où les coutumes sont

produites avec toute leur variété : « ainsi le fonds est partout le même », tandis que « la culture produit des fruits divers », et les fruits sont précisément les coutumes.

Comme on peut le constater, il ne s'agit pas uniquement d'opposer l'uniformité d'une part (la nature) et l'hétérogénéité d'autre part (les coutumes). En regroupant les coutumes, Voltaire suggère également une relation selon laquelle le « fonds » est le terrain biologique, celui de la nature humaine, tandis que la culture indique le traitement de ce terrain et, en même temps, les fruits qui en découlent. Tant qu'on ne parle que de coutumes, on se contente de constater la pluralité et l'hétérogénéité des « fruits ». En introduisant le terme culture, ces fruits sont rassemblés dans une catégorie qui les inclut tous et qui contribue à leur donner un sens, bien au-delà de leur apparente étrangeté et bizarrerie : bien qu'étranges et bizarres, ils sont en réalité le produit d'une activité appliquée au terrain commun à toutes les sociétés humaines. Partout, les êtres humains travaillent et transforment l'environnement dans lequel ils vivent, mais ils travaillent, transforment et cultivent aussi la nature dont ils sont faits. Appliquée aux coutumes, la culture est donc à la fois ce travail continu et les produits qui en découlent. En d'autres termes, nous ne pouvons plus nous contenter d'être frappés par l'étrangeté des coutumes et les attribuer à une condition d'ignorance et aux superstitions : si les coutumes sont une culture, elles doivent être rapportées à un travail effectué partout, mais dont les résultats sont sans aucun doute étranges et hétérogènes. Il s'agit en tout cas d'un travail auquel chaque société est dédiée dans n'importe quel coin du monde.

Nous ne voulons pas proposer ici une histoire du concept de culture. Mais après avoir mentionné l'innovation du concept de culture datant du XVIIIe siècle – c'est-à-dire le passage du sens philosophique (*cultura animi* ou culture de la raison) à un sens anthropologique (coutumes en tant que culture) –, on ne peut oublier que quelques décennies après l'Essai sur les mœurs (1756) de Voltaire, Johann Gottfried Herder, dans son *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), fournit une définition de la culture digne d'être valorisée et soutenue par l'anthropologie deux siècles plus tard. Herder ne se limite pas à étendre la culture (*Kultur*) bien au-delà de l'Europe des Lumières, au-delà des sociétés de l'écriture (même les habitants de la Terre de Feu « ont des langages et des concepts, des techniques et des arts qu'ils ont appris, comme nous les avons appris nous-mêmes et, par conséquent, eux aussi sont vraiment inculturés »), mais il cherche le sens profond du travail incessant de la *Kultur* (1991). Pourquoi, partout, aux quatre coins du monde, les humains se consacrent-ils constamment à la formation de leur corps et de leur esprit (*Bildung*)? La réponse de Herder est dans le concept de l'homme en tant qu'être biologiquement déficient (*Mängelwesen*), en tant qu'être qui a besoin de la culture pour se compléter : le but de la culture est précisément de fournir, selon différentes conditions historiques, géographiques et sociales, une quelque forme d'humanité. Selon Herder, la culture est « cette seconde genèse de l'homme qui dure toute sa vie » (1991). La culture est la somme des tentatives, des efforts et des moyens par lesquels les êtres humains « de toutes les conditions et de toutes les sociétés », s'efforcent d'imaginer et de construire leur propre humanité, de quelque manière qu'elle soit comprise (1991). La culture est l'activité anthropo-poïétique continue à laquelle les êtres humains ne peuvent échapper. Tel est, par exemple, le propre du rituel qui réalise la deuxième naissance, la véritable, celle de l'acteur/actrice social/e, comme dans les rites

d'initiation ou la construction des rapports sociaux de sexe. La culture correspond aux formes d'humanité que les acteurs sociaux ne cessent de produire. Le but que Herder pensait poursuivre était de rassembler les différentes formes d'humanité en une seule connaissance généralisante, une « chaîne de cultures » qui, du coin du monde qu'est l'Europe des Lumières « s'étend jusqu'au bout de la terre » (1991).

On peut soutenir que dans les quelques décennies de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, on avait déjà posé les bases d'un type de connaissance auquel on allait donner plus tard le nom d'anthropologie culturelle. Parmi ces prémisses, il y avait le nouveau sens du terme culture. Cependant, il faut attendre plus d'un siècle pour que ceux qui allaient être appelés anthropologues reprennent ce concept et en fassent le fondement d'une nouvelle science. La « science de la culture » est en fait le titre du chapitre I de *Primitive Culture* (1871) d'Edward Burnett Tylor, chapitre qui commence par la définition de la culture connue de tous les anthropologues :

« Le mot culture ou civilisation, pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social (Tylor 1920). »

Dans cette définition, les points suivants peuvent être soulignés : premièrement, la culture est un instrument qui s'applique de manière ethnographique à toute société humaine; deuxièmement, elle intègre une pluralité d'aspects, y compris les coutumes, de manière à former un « ensemble complexe »; troisièmement, les contenus de cet ensemble sont acquis non par des moyens naturels, mais par des relations sociales. Dans cette définition, la distinction – déjà présente chez Voltaire – entre le plan de la nature et le plan de la culture est implicite; mais à présent, le regard se porte avant tout sur la structure interne de la culture, sur les éléments qui la composent et sur la nécessité d'ancrer la culture, détachée de la nature, au niveau de la société. Il initie un processus de formation et de définition d'un savoir qui, grâce au nouveau concept de culture, revendique sa propre autonomie. La première fonction de la culture est en fait de faire voir le territoire réservé à la nouvelle science : un vaste espace qui coïncide avec tous les groupes humains, des communautés les plus restreintes et les plus secrètes aux sociétés qui ont dominé le monde au cours des derniers siècles.

Mais jusqu'à quel point ce concept est-il fiable, solide et permanent, de sorte qu'il puisse servir de fondement au nouveau savoir anthropologique? On pourrait dire que les anthropologues se distinguent les uns des autres sur la base des stratégies qu'ils adoptent pour rendre le concept de culture plus fiable, pour le renforcer en le couplant avec d'autres concepts, ou, au contraire, pour s'en éloigner en se réfugiant derrière d'autres notions ou d'autres points de vue considérés plus sûrs. La culture a été un concept novateur et prometteur, mais elle s'est aussi révélée perfide et dérangeante. On doit réfléchir aux deux dimensions de la culture auxquelles nous avons déjà fait allusion: le travail continu et les produits qui en découlent. Les anthropologues ont longtemps privilégié les produits, à commencer par les objets matériels, artistiques ou artisanaux : les vitrines des musées, avec leur signification en matière de description et de classification, ont suggéré un moyen de représenter les cultures, et cela même lorsque les anthropologues se sont détachés des musées pour

étudier les groupes humains en « plein air », directement sur le terrain. Quelles étaient, dans ce contexte, les coutumes, sinon les « produits » de la culture sur le plan comportemental et mental? Et lorsque la notion de coutume a commencé à décliner, entraînant avec elle le sens d'un savoir dépassé, la notion de modèle – les modèles de culture – a dominé la scène. Saisir des modèles dans n'importe quel domaine de la vie sociale – de la parenté à la politique, de la religion au droit, de l'économie à l'art, etc. – ne correspondait-il pas à une stratégie visant à construire, dans un but descriptif et analytique, quelque chose de solide, de répétitif et de socialement répandu, bref, un système capable de se reproduire dans le temps? Ce faisant, on continuait à privilégier les produits avec leur continuité et leur lisibilité au détriment du travail continu et obscur de la culture, de son flux presque insaisissable et imprévisible. Nous pensons par exemple à la quantité incroyable et chaotique de gestes, mots, idées, émotions qui se succèdent, se chevauchent, se croisent et se mélangent dans chaque moment de la vie individuelle et collective. Le sentiment que les produits toujours statiques et achevés de la culture priment sur sa partie la plus significative et la plus dynamique (une sorte de matière ou d'énergie obscure), devient un facteur de frustration et de perturbation pour l'entreprise anthropologique.

À cet égard, les anthropologues ont adopté plusieurs voies de sortie, notamment : la tendance à réifier la culture, ce qui lui confère une solidité presque ontologique (c'est le cas d'Alfred L. Kroeber 1952); l'intention de réduire sa portée et de l'ancrer ainsi dans une réalité plus cohérente et permanente, telle que pourrait être la structure sociale dans ses diverses articulations (Alfred Radcliffe-Brown 1968 et plus largement l'anthropologie sociale); la tentative de capturer dans les manifestations apparemment plus libres et arbitraires de la culture, que peuvent être les mythes, l'action de structures mentales d'un ordre psycho-biologique (Claude Lévi-Strauss 1958 et 1973 et plus largement le structuralisme). Plus récemment, la méfiance envers la culture a pris la forme même de son refus, souvent motivé par une clef politique. Comment continuer à s'appuyer sur la culture, si elle assume désormais le rôle de discrimination autrefois confié à la race? Plus la culture devient un terme d'usage social et politique, identifié ou mélangé à celui d'identité et se substituant à celui de race, plus des anthropologues ont décrété son caractère fallacieux et ont pensé à libérer la pensée anthropologique de cet instrument devenu trop dangereux et encombrant. Lila Abu-Lughod écrit en 1991 un essai intitulé *Against Culture* et les critiques du concept de culture refont surface dans le texte d'Adam Kuper, *Culture*, 1998 et 1999.

Mais si l'anthropologie doit se priver de ce concept, par quoi le remplacera-t-elle? Est-il suffisant de se contenter de « pratiques » et de « discours » qu'Abu-Lughod a puisés chez Michel Foucault (1966)? C'est une chose de critiquer certains usages de la notion de culture, tels que ceux qui tendent à la confondre avec l'identité, c'en est une autre d'accepter le défi que ce concept présente à la fois par son caractère fluide et manipulable, et par les expansions fertiles dont il est capable. Par « pratique » et « discours », réussissons-nous, par exemple, à suivre l'expansion de la culture vers l'étude du comportement animal et à réaliser que nous ne pouvons plus restreindre la « science de la culture » dans les limites de l'humanité (Lestel 2003)? Presque dans le sens opposé, la culture jette également les bases de la recherche ethnographique au sein des communautés scientifiques, une enquête absolument décisive pour une

anthropologie qui veut se présenter comme une étude du monde contemporain (Latour et Woolgar 1979). Et quel autre concept que celui de culture pourrait indiquer de manière appropriée le « tout complexe » (*complex whole*) de la culture globale (Hamilton 2016)? Qu'est-ce que l'Anthropocène, sinon une vaste et immense culture qui, au lieu d'être circonscrite aux limites de l'humanité, est devenue une nouvelle ère géologique (Zalasiewicz et al. 2017)? Bref, la « science de la culture », formulée en 1871 par Edward Tylor, se développe énormément aujourd'hui : la culture est l'utilisation de la brindille comme outil de capture des termites par le chimpanzé, de même qu'elle correspond aux robots qui assistent les malades, aux satellites artificiels qui tournent autour de la Terre ou aux sondes envoyées dans le plus profond des espaces cosmiques. Ces expansions de la culture sont sans aucun doute des sources de désorientation. Au lieu de se retirer et de renoncer à la culture, les anthropologues culturels devraient accepter ce grand défi épistémologique, en poursuivant les ramifications de cette notion ancienne, mais encore vitale, dynamique et troublante.

## Références

Abu-Lughod, Leila (1991), «Writing against Culture». Dans R.G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, p. 137-162.

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Hamilton, C. (2016), «Define the Anthropocene in terms of the whole Earth», *Nature*, n°536, p.251. <https://doi.org/10.1038/536251a>

Herder, Johann Gottfried von (1991), *Idées pour la philosophie (1784-1791)*, Paris, Presses Pocket.

Kroeber, Alfred L. (1952), *The Nature of Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Kuper, Adam (1998), «Les origines de l'idée moderne de culture en anthropologie». Dans A. Ducros, J. Ducros et F. Joulian (dir.), *La Culture est-elle naturelle? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Éditions Errance, p.55-69.

Kuper, Adam (1999), *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge et Londres, Harvard University Press.

Lestel, Dominique (2003), *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2e éd.

Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1973), *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.

Latour, Bruno et S. Woolgar (1979), *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Londres, Sage.

Radcliffe-Brown, Alfred (1968), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.

Tylor, Edward Burnett. E. B. (1920), *La Civilisation primitive*, Paris, Alfred Cortes.

Voltaire (1756), *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*.

Zalasiewicz, J., C.N. Waters, C.P. Summerhayes et al. (2017), «The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations», *Anthropocene*, vol.19, p.55-60.  
<https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.09.001>