

**Numéro 8 - novembre 2005**

**De la modernité du projet anthropologique :  
Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison  
culturelle**

Sophie Chevalier

**Résumé**

En s'inspirant des dernières publications de Marshall Sahlins et d'un entretien avec lui, l'auteur montre que son analyse de la culture comme une dialectique, prenant forme dans la tension entre structure et événement, trouve un écho dans celle entre constance et actualité, caractéristique de son oeuvre. Sa réflexion sur les régimes de l'historicité, sur la comparaison dans le temps et l'espace s'articulent, au plan personnel, avec son engagement politique. Celui-ci constitue une dimension devenue explicite dans ses dernières publications, qui permet une compréhension plus fine de ses travaux et de sa personnalité.

**Abstract**

This essay draws on the most recent publications of Marshall Sahlins and on an interview with the author. His dialectical analysis of culture, which takes its form from the tension between structure and event, echoes what I take to be a major characteristic of his work — his extraordinary consistency over a long period and his ability to embrace the moving present. Sahlins' reflections on the history of civilizations and his comparisons over wide stretches of time and space are connected, at the personal level, with his political engagement. This has become more explicit in his latest publications, allowing for a richer understanding of his work and personality.

URL: <http://www.ethnographiques.org/2005/Chevalier>

ISSN : 1961-9162

**Pour citer cet article :**

Sophie Chevalier, 2005. « De la modernité du projet anthropologique : Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison culturelle ». *ethnographiques.org*, Numéro 8 - novembre 2005 [en ligne].  
(<http://www.ethnographiques.org/2005/Chevalier> - consulté le 21.02.2020)

*ethnographiques.org* est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

# **De la modernité du projet anthropologique : Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison culturelle**

Sophie Chevalier

## **Sommaire**

- Introduction
- De la constance
- L'histoire dialectique
- La comparaison entre civilisations
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

## Introduction

Avec Clifford Geertz, Marshall Sahlins (né en 1930) est assurément l'un des anthropologues américains vivant le plus connu. Il l'est d'autant plus pour le public francophone qu'il est entré en dialogue avec l'Ecole française d'anthropologie, en particulier avec l'œuvre (et la personne) de Claude Lévi-Strauss. Ces échanges transatlantiques, qui reposent à la fois sur des contacts personnels entre intellectuels, mais aussi sur un certain nombre de traductions des travaux des uns et des autres, méritent d'être soulignés, car aujourd'hui ils se font plus rares, surtout dans le sens France/Etats-Unis. Marshall Sahlins est un intellectuel profondément américain, dans le sens où il s'inscrit et s'intéresse à la culture populaire de son pays — nous y reviendrons — mais en même temps, et peut-être justement à cause de cela, son intérêt pour le structuralisme et la pensée française en général (voir ses références à Jean-Paul Sartre et à Raymond Aron dans son dernier ouvrage, par exemple, 2004) ne s'est jamais épuisé. En même temps, son anthropologie trouve son ancrage dans une ethnographie historique du Pacifique, depuis sa première publication, « *Social Stratification in Polynesia* » (1958) jusqu'à ses travaux actuels dont l'ambition est d'écrire l'histoire de Fidji au XIX<sup>ème</sup> siècle.

Ce point de départ de notre projet ne constitue pas le fil conducteur de cet article, mais plutôt un prétexte de familiarité. Nous avons alors souhaité le rencontrer : un entretien a eu lieu chez lui, à Chicago, en mai 2003, qui nous a permis de mieux le connaître au-delà de ses écrits [1]. Dans la "tradition" de notre revue, notre texte aurait dû reposer entièrement sur cet entretien. Cependant, d'un commun accord, il nous a semblé plus intéressant de ne pas le présenter tel quel, mais de ne prendre que certains extraits pour illustrer notre propos [2]. Ainsi nous sommes surtout inspirée du recueil d'articles publiés en 2000, « *Culture in Practice* », de quelques articles, en particulier, celui paru après les attentats du 11 septembre 2001 (2002), et de son dernier ouvrage « *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa* » (2004) [3], qui nous semble constituer une sorte de synthèse des idées qu'il a développées ailleurs.

Traiter d'un auteur tel que Marshall Sahlins dans un article nécessite de procéder à des choix, certainement arbitraires : ceux-ci reposent ici sur les aspects de son œuvre qui nous ont inspirée. Son analyse de la culture comme une dialectique, prenant forme dans la tension entre structure et événement, nous semble trouver un écho dans celle entre constance et actualité, ou modernité, caractéristique de son oeuvre. Notre hypothèse est que sa réflexion sur les régimes de l'historicité, sur la comparaison dans le temps et l'espace s'articulent, au plan personnel, avec son engagement politique. Celui-ci constitue une dimension devenue explicite dans ses dernières publications, qui permet une compréhension plus fine de ses travaux et de sa personnalité [4].

## De la constance

Tout d'abord, un aspect de son œuvre est frappant : c'est son incroyable constance ; celle-ci s'articule à la modernité de son projet anthropologique.

En le lisant, en l'écoutant, on a l'impression qu'il poursuit depuis les débuts de sa carrière, les mêmes idées, les mêmes réflexions, qu'il va confronter, analyser, avec des matériaux différents. De même, Marshall Sahlins ne renie rien de ses « premiers amours » théoriques comme Leslie White, dont il articule les apports avec ses autres « figures » importantes

telles que Karl Marx, Karl Polanyi et Claude Lévi-Strauss.

La notion au cœur de toute son œuvre est celle de « culture » : il propose une théorie de la culture, qui est pour lui, le véritable projet de l'anthropologie. Cet intérêt constitue un héritage de L. White, et sa centralité dans l'anthropologie américaine marquerait la différence avec l'anthropologie britannique ; en effet, cette dernière serait prisonnière du débat entre "culture" et "société". C'est aussi ce qui va le conduire à entamer son dialogue avec C. Lévi-Strauss qui, selon lui, a poussé cette notion « *dans ses limites, dans ses derniers retranchements* » [5]. Il partage avec lui sa conception de l'origine symbolique de la société, et donc sa définition symbolique de la culture. Sous forme de boutade, Sahlins affirme : « *Le structuralisme m'a permis d'articuler le marxisme et la culture !* ». En 1966, il a participé brièvement à une réunion avec C. Lévi-Strauss, et d'autres chercheurs français comme Françoise Héritier, Maurice Godelier, entre autres, portant sur la parenté : « *c'était ma première introduction directe à l'anthropologie française, j'ai été impressionné !* ». Ensuite, il a passé de 1968 à 1969 en France : « *J'étais au laboratoire de Lévi-Strauss ; j'ai enseigné la première année à l'Ecole Pratique, puis la seconde année, j'ai été professeur associé à Nanterre* ». Pour lui, la pensée de C. Lévi-Strauss permet de dépasser l'alternative entre l'utilitarisme et la perspective culturelle qu'il décrit ainsi : « *ou bien l'ordre culturel doit être conçu comme la codification de l'action intentionnelle et pragmatique réelle de l'homme, ou bien, au contraire, l'action de l'homme dans le monde doit être comprise comme étant médiatisée par un projet culturel, qui ordonne à la fois l'expérience pratique, la pratique coutumière et la relation entre les deux.* » (Sahlins, 1980a : 77). En effet, dans « *La Pensée sauvage* » (1962), C. Lévi-Strauss introduit entre praxis et pratiques, un médiateur qui est le schème conceptuel. Ce dernier ne se réduit pas à permettre le décodage des "superstructures" pour Sahlins, mais il organise la production matérielle. Ainsi son existence ferait disparaître l'opposition classique entre infrastructure et superstructure, « *l'une considérée 'matérielle', l'autre 'conceptuelle'* » (Sahlins, 1980a : 79). Car la médiation de ce schème permet une relation adéquate entre une condition matérielle déterminée et une forme culturelle précise : la praxis est soumise aux formulations de la culture, système symbolique autonome. Avec l'adoption de cette position théorique, Sahlins réalise, d'une certaine manière, un "mariage" original entre son héritage de l'Université d'Ann Arbor (Michigan) — où il a été formé notamment par L. White — mais surtout où il a enseigné pendant dix-huit ans, « *un lieu qui a été important dans ma vie* » — et le structuralisme de C. Lévi-Strauss. Aux Etats-Unis, à cette époque, « *la dimension symbolique intéressait plutôt les philosophes que les anthropologues. Et aussi, le lien avec l'anthropologie physique était un obstacle à l'apparition d'une anthropologie symbolique* ». Mais, précise-t-il : « *Il n'y a pas eu de rupture dans mon anthropologie pour adopter le structuralisme* » et en parlant de son séjour à Paris, il rajoute : « *La France proposait une forme alternative de compréhension : c'était clairement une anthropologie orientée vers la culture, et cette anthropologie fournissait, même si C. Lévi-Strauss ne l'admettra jamais, une sorte d'approche culturelle de la praxis* ». C'est là que réside probablement la différence majeure entre ces deux anthropologues : C. Lévi-Strauss a toujours clairement dit qu'il n'était pas intéressé par le niveau empirique de la pratique. Cette indifférence explique peut-être pourquoi dans son dernier ouvrage, Sahlins se tourne plutôt vers Jean-Paul Sartre (pas pour la première fois d'ailleurs). A la question de savoir s'il était devenu structuraliste, il rapporte cette anecdote à propos d'un

échange avec Lévi-Strauss au cours duquel ce dernier, à bout d'arguments, va simplement définir le structuralisme comme de la « *bonne anthropologie* ». Et Sahlins de répondre : « *Alors je suis d'accord d'être structuraliste !* » (cf. extrait sonore). Mais sur le fond théorique, Sahlins de préciser : « *D'une certaine manière, j'ai 'trahi' l'héritage de Lévi-Strauss !* ».



**Extrait Sonore**

Marshall sahlins, MP3,  
2'22'', 1,6 Mo.

Sa réflexion sur l'utilitarisme, la rationalité pratique et le déterminisme, qui le conduit à dialoguer avec des penseurs comme Hobbes [6], Polanyi (voire par exemple Sahlins 1958, 1976, 2004) ou les "pères" fondateurs de la discipline comme Lewis H. Morgan, Franz Boas ou encore Bronislaw Malinowski (Sahlins, 1976, 1980a), a une dimension tout d'abord philosophique. Cependant, dans le débat avec Gananath Obeyesekere à propos de l'interprétation de la mort du Capitaine Cook, sa position prendra une tournure idéologique et politique : il s'opposera à ce qu'il considère chez son détracteur comme une raison pratique à tendance universaliste avec une base biologique, indépendante de tout contexte culturel qui fonderait le passage d'une culture à une autre (voir Zimmermann, 1998 : 197). Mais la "traduction", qui repose sur l'ordre de la raison et sur l'expérience de la similarité des êtres humains, n'est pas la comparaison : en fait, Obeyesekere exprime une tendance de l'anthropologie qui prône le relativisme culturel et donc l'impossibilité de la comparaison. Toute l'œuvre de Sahlins s'inscrit en faux par rapport à un tel postulat. De même, il combat toute approche "biologisante" de la société et "naturaliste" de la culture (bien sûr Sahlins, 1980b, où il analyse la dialectique du rapport nature/culture).

Cette même constance se retrouve chez Sahlins dans son effort d'intégrer l'analyse structurale à l'histoire. Théories de la culture et histoire sont à l'évidence liées, puisque Sahlins veut montrer que l'analyse de l'ordre culturel d'une société permet la compréhension de l'historiographie. Le séjour, puis la mort du capitaine Cook à Hawaï serviront de matériel à la démonstration éclatante de son structuralisme historique (ainsi d'ailleurs que de base à la polémique avec Obeyesekere déjà mentionnée supra). Son dernier ouvrage porte explicitement sur « (...) *la valeur des concepts anthropologiques de la culture pour l'étude de l'histoire* (...) » [7] et celle de l'histoire pour l'étude de la culture (2004 : 1 et le sous-titre). Il part de Thucydide et de sa vision de l'histoire, en prenant comme exemple sa description des guerres du Péloponnèse (V<sup>ème</sup> siècle avant JC), puis en considérant ce qu'elle peut nous apprendre pour une analyse d'une guerre en Polynésie (qui a eu lieu au XIX<sup>ème</sup> siècle dans les îles Fidji), et vice versa. Il discute aussi dans ce livre de l'une de ses préoccupations majeures : les acteurs de l'histoire sont-ils des individus ou des groupes. Cette importance de l'histoire, de ce qu'il nomme le projet de « l'ethnographie historique » (Sahlins, 2000), appartient à l'autre dimension de son œuvre qui est sa « modernité ». Celle-ci rencontre un écho actuel en renouant souvent avec une tradition anthropologique plus ancienne. De même, plusieurs travaux récents d'historiens français discutent l'idée de "régimes historiques" (par exemple, Detienne, 2003 ; Hartog, 2003).

Son insistance à prôner la comparaison sur le modèle des “pères” fondateurs de la discipline (Morgan, Frazer) gagne du terrain. Quant à sa réflexion sur la notion de “civilisation”, elle rejoint des préoccupations politiques et idéologiques, liées à l’impérialisme, et enfin, le conduit à tenir un discours face aux transformations de sa propre société. Nous souhaiterions examiner maintenant ces différents aspects en partant de son dernier ouvrage (2004) et dans une moindre mesure, de son recueil d’essais (2000) dans lequel il expose plus explicitement le développement de sa pensée.

## L’histoire dialectique

Marshall Sahlins a été formé à l’Université du Michigan à Ann Arbor, puis à l’Université de Columbia (New-York) où il a passé sa thèse (1954) : « *j’ai fait une thèse de bibliothèque qui représentait une sorte ‘d’évolutionnisme’ ; à cette période, nous étions tous des ‘évolutionnistes’* ». Cependant, ce rapport à l’histoire — ou plutôt cette interprétation du “temps qui passe” — n’était à l’évidence pas satisfaisante, surtout qu’elle s’articulait avec un autre motif d’insatisfaction qui était ce que Sahlins nomme « *la schizophrénie de l’anthropologie américaine* » : une certaine contradiction entre d’un côté, un déterminisme de la technologie et de l’économie, et de l’autre, la nécessité de comprendre la dimension « symbolique » inhérente à toute organisation sociale. L. White, une des figures du panthéon “sahlinsien”, défendait le primat des infrastructures et un évolutionnisme culturel basé sur une conception matérialiste, tout en étant un connaisseur du symbolisme. Car d’après Sahlins, il était aussi « *le seul parmi les anthropologues américains qui avait lu Saussure dans les années 50* ». Il le considère aussi comme un crypto-marxiste et un anticlérical féroce. Son influence conduit Sahlins à ne jamais négliger la dimension de l’infrastructure dans ses études successives des sociétés du Pacifique, puisqu’elle est « *le paysage, le reflet, l’expression matérielle d’un ordre culture plus large* ». Il partage aussi avec lui son intérêt pour des auteurs tels que Morgan et Marx.

Ainsi de la même manière qu’il a cherché à résoudre l’opposition classique entre infrastructure et superstructure en s’appuyant sur le structuralisme, Sahlins va regarder dans la même direction quand il tente de sortir d’un schéma évolutionniste de l’histoire. Il va donc “inscrire dans l’histoire” des îles du Pacifique, en particulier Fidji et Hawaï, en montrant aux historiens, surtout à ceux de l’Antiquité classique, que les anthropologues ont quelque chose à leur apporter. Il s’inscrit dans l’héritage de Morgan dont le projet était de ré-écrire l’histoire ancienne à travers le prisme d’une ethnographie des peuples contemporains non occidentaux. Dans son dernier ouvrage, Sahlins va reprendre son exercice d’anthropologie comparative en historiographie, montrant l’importance de la culture pour comprendre le mouvement de l’histoire, travail commencé dans « *Au cœur des sociétés* » (1980a) et poursuivi dans le très connu « *Des îles dans l’histoire* » (1989), dans lesquels il montre que la logique structurale et la continuité culturelle opèrent en dehors de tout déterminisme.

Son approche consiste à analyser, en suivant une démarche structurale, l’articulation entre un événement et une structure. En d’autres termes, il s’agit de comprendre comment un ordre culturel spécifique “réagit” face à l’irruption d’un événement nouveau et extérieur ; réaction qui conduit à une transformation, par un processus d’intégration et d’adaptation de ce même ordre culturel. Ces changements sont tributaires de la structure dans laquelle ils s’inscrivent, et sont donc révélateurs de régimes

historiques distincts. Sahlins va d'ailleurs distinguer entre deux idéaux types qui permettent de comprendre la production et la reproduction des structures dans l'ordre culturel et au cours de l'histoire : "structure performative" et "structure prescriptive" (1989 : 11, 40ss). Dans le premier cas, les structures tendent à se transformer selon les événements ; la culture subit une ré-évaluation fonctionnelle par l'influence de la praxis (1989, 44). Dans l'autre cas, les événements sont valorisés par la similitude qu'ils offrent avec le système déjà constitué ; d'une certaine manière, rien n'est nouveau. Ce sont surtout les structures performatives qui vont retenir l'attention de Sahlins, puisqu'il les observe à Hawaï et à Fidji. Là encore, sa pensée diffère de celle de C. Lévi-Strauss par l'importance qu'il accorde à l'infrastructure, au rôle de la praxis dans la reproduction de la structure symbolique, et sur l'attention qu'il porte à la diachronie interne de la structure. Si nous pouvons dire qu'il existe des points communs dans leur réflexion sur l'histoire, ils résident en particulier dans l'idée qu'il s'agit d'une attitude subjective que les sociétés adoptent vis-à-vis du temps qui passe.

Nous voudrions ici mettre en relation son analyse avec sa propre biographie, en particulier sa réaction à la guerre du Vietnam. En effet, Sahlins va lancer avec des collègues de l'Université de Michigan à Ann Arbor le premier "teach in" aux Etats-Unis : c'est-à-dire, non pas supprimer les cours universitaires en signe de protestation, mais au contraire les maintenir en les transformant en des débats sur la situation politique, et ceci sans limites de temps. « *Dès le début, j'ai été pris dans les mouvements de protestation des universités américaines. Mais à un moment donné, cela devenait de plus en plus hystérique et dépourvu d'efficacité ; j'étais content de partir pour la France, c'était une bonne place pour s'éloigner de l'Amérique, pour de bonnes et de mauvaises raisons* ». Ce "teach in", ces "événements" comme les qualifie lui-même Sahlins (2000 : 209) ont eu des conséquences imprévisibles : peu à peu, par une réaction en chaîne, l'ensemble des campus du pays se sont mis aux "teach-ins" avec, enfin, un "National Teach-in" à Washington DC. Ce mouvement a conduit le gouvernement à s'expliquer face à la Nation, il a provoqué la participation d'un plus large public et l'intérêt des médias. Outre cet événement politique particulier, nous aurions envie de dire que tout le développement de la pensée de Sahlins est à la fois "performatif" et "prescriptif", ou comme nous l'avons dit en d'autres termes, "moderne" et "constant" !

Ainsi, dans cette approche, l'événement joue le rôle de révélateur des formes de temporalité et des régimes d'historicité, car il met en exergue une "crise du temps". La démarche de Sahlins ne porte guère sur les changements avant le contact avec les Européens. Ainsi d'après Nicholas Thomas (1996), elle ne permet donc pas de comprendre les transformations de ces sociétés pendant la période avant la rencontre coloniale.

En lien avec son analyse de l'articulation entre structure et événement, Sahlins s'intéresse à la relation entre l'individuel et le collectif : sa réflexion sur les "agents de l'histoire", si elle puise dans son expérience politique personnelle, prend deux objets d'analyse dans son dernier ouvrage (2004 : 125 ss). Tous les deux relèvent, pourrions-nous dire, de la "culture populaire" américaine : le baseball et l'affaire Elián Gonzalez. Le premier exemple reste assez obscur pour un lecteur européen peu familier avec ce jeu, en particulier la popularité du héros légendaire Bobby Thomson. Quant au second exemple, nous le connaissons, car l'histoire de ce jeune enfant cubain, seul survivant d'un voyage vers la Floride qui aura coûté la vie à sa mère, a été bien relayée de ce côté de

l'Atlantique. Sahlins montre les associations idéologiques et « performatives » élaborées autour de la figure d'Elián, et l'ensemble des médiations qui vont du macrocosme au registre familial et personnel. Ainsi Elián va peu à peu être “habilité” à représenter et à personnifier un groupe : bien malgré lui, ce jeune garçon va faire l'histoire d'une communauté, et participer à celle de la Nation, à cause de sa position dans une configuration culturelle spécifique. « *Parce que l'événement (ceci vaut pour tout événement)* », nous précise Sahlins, « *se déroule simultanément à deux niveaux : comme action individuelle et comme représentation collective ; ou mieux, comme la relation entre certaines histoires de vie et une histoire qui est au-delà et au-dessus de celles-ci, l'existence des sociétés* » (1989 : 117). Outre ces deux exemples issus de la culture américaine, Sahlins va opposer dans sa discussion Sartre et Aron. Il prend en compte tout d'abord la position de ce dernier (2004 : 197) : d'une part, Aron veut sortir l'événement de la structure, de l'action intentionnel de l'ordre culturel ; cela le conduit à mettre en avant l'individualité comme une condition de l'irréductibilité de l'histoire par rapport aux lois sociales ou aux circonstances collectives. D'autre part, il a besoin de l'universel comme condition d'intelligibilité de l'histoire. Aron, dans son souci de s'opposer à l'approche historiographie marxiste, se retrouve dans une position contradictoire. Si Sahlins rejette aussi le déterminisme marxiste, il considère néanmoins que les conditions collectives peuvent permettre de prédire, mais qu'en revanche, elles n'induisent pas les actions des acteurs (2004 : 196). Ainsi c'est bien vers Sartre, et son « *Flaubert* » (1971) que Sahlins se tourne ; car comme lui il pense que « *l'individu, dont les relations au tout sont médiatisées par une expérience biographique singulière dans le milieu familial ou dans d'autres institutions, est conduit à exprimer des universaux culturels sous une forme individuelle* » (2004 : 151). Quant à nous, nous rapprocherions sa pensée de celle d'Elias et de sa définition collective de l'identité individuelle (Elias, 1990 ; Chevalier, Privat, 2004). En effet, comme cet auteur, Sahlins considère la position d'un individu dans un système culturel et relationnel — qu'Elias nommerait probablement “sa place dans une configuration”. Il donne l'exemple fidjien de l'assassinat de Ratu Raivalita qui s'inscrit dans une structure de parenté qui, sans le déterminer, car le dénouement final reste imprévisible, permettait de prédire des tensions qui pourraient y aboutir.

D'ailleurs, ce rapprochement pourrait aussi se faire autour de la notion de “civilisation” dont Elias a limité l'application à l'Occident, alors que justement Sahlins reprend le projet de Morgan de la comparaison. Et contrairement à ce que prétend un détracteur de ce livre (Guy, 2005), la comparaison va au-delà des seuls “P” de Péloponnèse et de Polynésie !

## La comparaison entre civilisations

Dans son dernier ouvrage, Sahlins propose de comparer les guerres à Fidji du XIX<sup>ème</sup> siècle et les guerres du Péloponnèse telles que décrites par Thucydide au V<sup>ème</sup> siècle avant notre ère (2004). Ces deux termes d'une comparaison explicites s'articulent avec un troisième terme, implicite, de la culture nord-américaine contemporaine. Nous avons donc non seulement une comparaison entre civilisations éloignées géographiquement, mais aussi historiquement.

Marcel Detienne (2000) constate que les fondateurs de la discipline étaient des familiers de l'Antiquité ; et les Grecs et les Iroquois, les “cobayes” les plus recherchés pour les expériences des formes de



pensée. Ils cherchaient à penser ensemble les sauvages, les sociétés anciennes et nos propres sociétés (2000 : 23). Cette approche des civilisations semblait « *annoncer un savoir commun aux historiens et aux anthropologues (...)* » (2000 : 24) même si elle s'inscrivait dans une perspective évolutionniste, dont Sahlins est d'ailleurs un héritier.

Par cette démarche, Sahlins renoue avec la tradition de l'anthropologie classique, en particulier Morgan (et avant lui, Joseph-François Lafitau), pour laquelle l'activité comparative est consubstantielle au savoir anthropologique et l'anthropologie, science de la civilisation. En effet, pour Morgan la "mise à distance" de l'Antiquité, qui résultait de la comparaison avec les Iroquois, permettait d'apporter un nouvel éclairage à nos connaissances des Grecs. Si notre savoir sur ces derniers est livresque et encadré dans une longue tradition érudite, celui sur les Amérindiens est de source directe, basé sur l'ethnographie. L'originalité et l'intérêt de la démarche de Morgan fut assez importante pour donner naissance à une nouvelle discipline, l'anthropologie. Plus tard, Meyer Fortes et Edward E. Evans-Pritchard vont défendre la même approche comparative dans leur ouvrage sur les systèmes politiques, « *African Political Systems* » (1940) : pour mieux comprendre les systèmes politiques historiques, voire les contemporains, ils proposent d'observer ce qui se passe en Afrique où il est possible de conduire des enquêtes ethnographiques.

Pourtant, nous dit Detienne, à un certain moment « *la science des civilisations se voyait retirer le droit de comparer les Grecs avec qui que ce soit, mais surtout avec les Iroquois, les Polynésiens et autres peuples (...)* » (2000 : 25) et la comparaison reste autorisée entre sociétés voisines. Sahlins, et à plusieurs reprises, "brave" donc un interdit en comparant à dessein, deux civilisations, voire trois, en particulier Athènes, "décrétée"

dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, comme l'origine de notre civilisation occidentale et donc intouchable. La démarche comparative de Sahlins nous semble toucher, de surcroît, à un autre interdit : celui des sources. En effet, en analysant l'histoire des guerres du Péloponnèse et leur écriture par Thucydide, il doit tenir compte de l'appareil critique déployé par les historiens, production dont ils sont les seuls détenteurs. En revanche, en ce qui concerne les guerres polynésiennes, il construit ses propres sources, avec d'autres anthropologues spécialistes de la région. Il y a donc une asymétrie du rapport au matériel comparatif ; de même, la nature des sources elles-mêmes est différente. D'une part, le récit fait par un membre de la société décrite, Thucydide, et dont nous avons connaissance par des livres et une longue tradition. D'autre part, des récits historiques recueillis par des "étrangers" à cette culture, certes auprès des membres de celle-ci ; mais aussi une ethnographie contemporaine. Malgré les obstacles - souvent plus institutionnels qu'intellectuels - cette juxtaposition offerte par la démarche comparative est, pour Sahlins, la seule capable de renouveler nos connaissances à la fois sur la société occidentale et son histoire, et à la fois sur les autres sociétés. Elle permet de faire le vrai travail de traduction propre aux anthropologues, mais aussi aux historiens ; tâche à laquelle les anthropologues ne s'attaquent plus selon Sahlins : « *Aujourd'hui, les anthropologues sont 'colonisés' par leur propre culture bourgeoise et le capitalisme. Ils perdent leur curiosité, leur sens de la comparaison. L'anthropologie est devenue une sorte d'élitisme social, sans cohérence, sans projet et qui n'a plus rien de spécial à dire* ».

De surcroît, il introduit souvent dans sa démarche une comparaison explicite ou non avec sa propre société contemporaine, comme dans son dernier ouvrage. Sahlins est aussi et surtout originaire de Chicago dont il

se réclame : « *Je suis de Chicago, une ville très diversifiée ethniquement. Pour moi, Chicago est la grande ville américaine ; New-York est une ville cosmopolite. Je suis la première génération née aux USA : mes parents ont émigré de Russie, séparément. Mes parents étaient russophones, mais comme beaucoup d'immigrés, ils voulaient réussir ; mon père était médecin. Enfant, j'étais toujours surpris d'entendre ma mère parler russe, par hasard, dans la rue... Ainsi j'ai vécu le début de ma vie et maintenant sa deuxième partie à Chicago* ». Il décrit donc sa ville natale comme un lieu à la fois profondément américain, très diversifiée d'un point de vue ethnique et sociale, et à la fois possédant une ambition universaliste dont le "World Fair" de 1893 serait le point de départ et l'université de Chicago le témoin actuel. Dans ces écrits, Sahlins démontre une connaissance et un amour certain pour la culture populaire, peu commune parmi les intellectuels de son pays (cf. Cusset, 2003). Cet intérêt pour le baseball, ou toute autre manifestation populaire, nous semble parfois un peu paradoxal mis en regard avec la difficulté de son écriture (2004) : car il exige du lecteur d'avoir une petite idée de qui est Thucydide et quelles sont les enjeux des guerres du Péloponnèse...Il faut avouer à sa décharge, que les guerres de Polynésie sont heureusement explicitées en détail et ne demandent, elles, aucune connaissance *a priori* !

Son approche de la culture américaine est un exercice critique qui date de ses articles sur la guerre du Vietnam (2000). Après le 11 septembre 2001, Sahlins, dans un article (2002), construit une comparaison entre la politique américaine en Irak et celle d'Athènes du V<sup>ème</sup> siècle avant sa chute, s'inscrivant dans une longue tradition d'histoire critique. Et dans son dernier ouvrage (2004), il pose la question de l'impérialisme à la fois pour Bau (Fidji), l'Athènes classique et les Etats-Unis aujourd'hui.

## Conclusion

Si nous devons définir la pensée de Sahlins tout au long son œuvre, cela serait à la fois son historiographie et son ethnographie du Pacifique et à la fois son engagement politique que nous prendrions comme référence.

La compréhension du destin de l'Occident, en lien avec le reste du monde, ne peut se comprendre pour Sahlins que si celle-ci s'inscrit dans une dimension historique et comparative : car une culture se comprend par l'histoire, et une histoire par sa culture. Ceci constitue une première étape, car la seconde est celle de la comparaison : en mettant côte à côte les civilisations de la Méditerranée antique et celles de sociétés non européennes, dans ce cas les Fidjiens (les Iroquois de Morgan (1971), pourrait-on dire), il supprime tout d'abord les prétentions aux priorités historiques. Il veut ensuite montrer que les connaissances ethnographiques et historiographiques de l'anthropologie participent de la compréhension des sociétés occidentales, à la fois d'un point de vue historique, mais aussi de leur situation actuelle. Même s'il n'est pas sûr que les conséquences historiques de certains événements — chute d'Athènes au V<sup>ème</sup> siècle avant JC, victoire de Bau à Fidji, au XIX<sup>ème</sup> siècle, intervention américaine en Irak aujourd'hui — soient d'importance égale pour le futur de notre monde. L'ambition d'un tel projet n'échappera à personne : pourtant pour Sahlins, cela devrait être l'objectif des anthropologues auxquels il reproche de réduire trop facilement leurs objets à des analyses en termes économiques, identitaires ou encore à des rapports de domination. Cette "paresse" intellectuelle est « *ce qui tue notre discipline, pas la disparition de ses objets considérés comme traditionnels face à la mondialisation ! Et ce*

sont les historiens qui se sont emparés de l'étude de la culture, qui est le vrai projet de l'anthropologie ».

Dans ses travaux, il s'est toujours intéressé au rôle de l'impérialisme occidental dans son rapport aux autres sociétés ; plus précisément, et plus ponctuellement, à la politique étrangère américaine comme le démontrent ses réactions de la guerre du Vietnam à l'intervention en l'Irak. Cette interrogation est celle de quelqu'un qui, lui-même, a été accusé d'être un représentant éminent de l'impérialisme occidental lors des débats qui l'ont opposé à Obeyesekere et ses partisans ! C'est d'ailleurs ce qui pourrait expliquer la violence de sa réponse face à ces accusations.

Le premier texte de Sahlins que nous avons lu comme étudiante était celui intitulé « *La pensée bourgeoise* » (1980a) ; essai aujourd'hui classique, publié il y a plus de trente ans en anglais et qui tient une place importante dans son récent recueil d'articles (2000). Son titre, en forme de réponse ludique à Lévi-Strauss, nous rappelle que la vraie pensée sauvage (et la vraie "sauvagerie") est peut-être celle du capitalisme occidental. La relecture de son œuvre, en particulier de ses travaux les plus récents, notre rencontre avec Sahlins, et maintenant la découverte de son dernier texte inachevé dont le sous-titre est (2005), « *The Western Illusion of Mankind's Animal Nature* » — il faut remarquer que les temps ne sont plus ni au ludique, ni à l'ironie — nous ont montré qu'il poursuit la même idée : c'est bien là, la constance et la modernité de son projet. Sahlins confirme son intérêt pour le destin de l'Occident en lien avec le reste du monde, et sa conviction que l'anthropologie — la tradition anthropologique devrait-on dire — a quelque chose à apporter à la compréhension du monde actuel [8].

## Notes

[1] Nous profitons ici de le remercier chaleureusement, ainsi que sa femme pour leur hospitalité.

[2] Nous assumons toute la responsabilité des interprétations de nos échanges verbaux.

[3] Les traductions des passages de cet ouvrage dans l'article sont de nous.

[4] Merci à [Pierre Centlivres](#), [Keith Hart](#) et [Thierry Wendling](#) pour leurs relectures et leurs commentaires critiques.

[5] Quand aucune référence bibliographique n'est précisée, il s'agit d'un extrait que nous avons retranscrit de l'entretien mené avec M. Sahlins.

[6] A remarquer que Hobbes est le premier traducteur de Thucydide en anglais.

[7] C'est nous qui traduisons.

[8] A ce propos Marshall Sahlins a repris l'édition « Prickly Pear Press » fondée en 1993 par Keith Hart et Anna Grimshaw, sous le nouveau titre de « Prickly Paradigm Press » (University of Chicago Press) et poursuit l'objectif de publier des pamphlets portant sur des analyses critiques du monde tel qu'il est aujourd'hui. [www.prickly-paradigm.com](http://www.prickly-paradigm.com)

## Bibliographie

ARON, Raymond, 1961, Thucydide et le récit des événements, *History and Theory*, (1) : 103-128.

BOROFKY, Robert, 1997, Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins, *Current Anthropology*, vol. 38, (2) : 255-282.

CHEVALIER, Sophie et Jean-Marie PRIVAT (eds) 2004, *Elias et l'anthropologie*, Paris, CNRS Editions.

CUSSET, François, 2003, *French Theory. Foucault, Derrida Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte.

DETIENNE, Marcel, 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil.

DETIENNE, Marcel, 2003, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français enraciné*, Paris, Seuil.

ELIAS, Norbert, 1996, *Du temps*, Paris, Fayard.

ELIAS, Norbert, 1990, *La société des individus*, Paris, Fayard.

FORTES, Meyer and Edward E. EVANS-PRITCHARD (ed.), 1940, *African Political Systems*, London, Oxford University Press for the International

Institute of African Languages and Cultures.

GUY, Jacques, 2005, (06 May), « What's the Greek for strike out ? » *The Times Higher Edition Supplement*, London : 334.

HARTOG, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil.

LAFITAU, Joseph-François, 1983, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, La Découverte.

LENCLUD, Gérard, 1991. « Le monde selon Sahlins », *Gradhiva*, (9) : 49-62.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1952, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

MORGAN, Lewis, H., 1971, *La société archaïque*, Paris, Anthropos.

OBEYESEKERE, Gananath, 1992, *The apotheosis of Captain Cook : European mythmaking in the Pacific*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

SAHLINS, Marshall, 1958, *Social Stratification in Polynesia*, Monograph of the American Ethnological Society, Seattle, University of Washington Press.

SAHLINS, Marshall, 1976, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SAHLINS, Marshall, 1980a, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.

SAHLINS, Marshall, 1980b, *Critiques de la sociobiologie*, Paris, Gallimard.

SAHLINS, Marshall, 1985, « Catégories culturelles et pratiques historiques », *Critique*, XLI (456) : 537-558.

SAHLINS, Marshall, 1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Le Seuil/Gallimard.

SAHLINS, Marshall, 1995, *How 'Natives' Think : About Captain Cook, For Example*, Chicago, Chicago University Press.

SAHLINS, Marshall, 1999, *Les Lumières en anthropologie*, Nanterre, Société d'ethnologie.

SAHLINS, Marshall, 2000, *Culture in Practice. Selected Essays*, New-York, Zone Books.

SAHLINS, Marshall, 2002. « An Empire of a Certain Kind », *Social Analysis*, 46 : 94-97.

SAHLINS, Marshall, 2004, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, The University of Chicago Press.

SAHLINS, Marshall, 2005, *Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy : the Western Illusion of Mankind's Animal Nature*, texte pour la « Tanner Lecture » donné en novembre 2005, non publié.

SARTRE, Jean-Paul, 1971, *L'idiote de la famille (Gustave Flaubert de 1821 à 1857)*, Paris, Gallimard.

THOMAS, Nicholas, 1996. *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

ZIMMERMANN, Francis, 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook », *L'Homme*, XXXVIII, (146) : 191-205.