

**ALLOCUTION DU PROFESSEUR BRENT BERLIN**  
**LAURÉAT DU PRIX INTERNATIONAL 1999 DE LA FONDATION FYSSEN**  
**31 mars 2000**

Monsieur Philippe Vernet, Conseiller Scientifique, Adjoint auprès du Directeur de la Recherche au Ministère de l'Education Nationale, de la Recherche et de la Technologie,  
Madame Karen L. Perez, Attaché culturel près l'Ambassade des Etats-Unis d'Amérique,  
Madame le Président ,  
Monsieur le Professeur Jean-Pierre Changeux, Professeur au Collège de France, Vice-Président Du Conseil Scientifique de la Fondation Fyssen,  
Monsieur le Professeur Descola,  
Monsieur le Professeur Godelier,  
Mesdames et Messieurs Les Membres du Conseil d'Administration et du Conseil Scientifique,  
Mes Chers amis et collègues,  
Mesdames et Messieurs,

**NOTES PERSONNELLES SUR UNE PERSPECTIVE UNIVERSALISTE  
ET EVOLUTIONNISTE DE L'ANTHROPOLOGIE COGNITIVE**

En ma qualité d'anthropologue cognitif, j'attache un très grand intérêt à la nature et aux origines du langage ainsi qu'aux relations qu'entretiennent des langages particuliers avec des modes de pensée spécifiques. Je suis également un ethnobiologiste qui veut comprendre la représentation cognitive linguistique de l'environnement biologique naturel existant dans ce que l'on peut appeler les sociétés traditionnelles. Dans cette brève allocution, je souhaite esquisser la perspective qui a été la mienne jusqu'ici et rendre hommage à tous ceux qui m'ont aidé à entrevoir la piste que j'ai finalement tenté de suivre.

Mes réflexions actuelles en matière d'anthropologie cognitive se sont déployées pendant plus de quarante années que j'ai consacrées de façon pratiquement ininterrompue depuis 1960 aux travaux anthropologiques. J'ai commencé mes recherches ethnolinguistiques parmi les Mayas Tzeltal des hautes terres du Chiapas, au Mexique, entre 1960 et 1972, puis auprès des Jivaros Aguaruna dans la Haute Amazone péruvienne pendant près d'une dizaine d'années entre 1972 et 1980, avant de retourner, au milieu des années 1980, sur mon site d'origine au Mexique, où je

conduis actuellement des recherches dans le domaine de l'ethnobiologie médicale, la mise au point de médicaments à base de produits naturels et le développement durable.

Si je ne devais donner aujourd'hui qu'un seul conseil aux anthropologues culturels en herbe, je leur dirais simplement : " Poursuivez le travail de terrain jusqu'à la fin de vos jours ". En effet, le travail de terrain ouvre la porte à une activité intellectuelle soutenue dans la mesure où il incite les chercheurs à remettre en cause sans cesse des vérités qu'ils jugeaient acquises. Cette expérience permet, de façon garantie, de confronter les chercheurs à des conditions changeantes et à des formes de compréhension modifiées. L'absence de remise en cause par le travail de terrain crée cette espèce de suffisance scientifique qui ne peut déboucher que sur une notion injustifiée de " la façon dont les choses sont réellement ", alors qu'en réalité le chercheur est de plus en plus éloigné de ce qu'elles sont véritablement.

Malheureusement, nombre de jeunes anthropologues américains mésestiment aujourd'hui le fait qu'un travail permanent sur le terrain constitue le critère principal d'une santé et d'une vigueur intellectuelles et ils sont fermement convaincus que ce travail s'achève par la rédaction de leur doctorat et que les " jeux de pensée " peuvent remplacer la " gymnastique quotidienne " sur le terrain. Ce point de vue s'est trouvé renforcé par la montée du soi-disant " tournant interprétatif " de la théorie anthropologique américaine, concept dont je ferai brièvement allusion à la fin de mon intervention de ce soir.

Si mes propos aujourd'hui s'attachent à la façon dont évolue l'ardeur de l'anthropologue du fait d'un travail de terrain à long terme, ils s'intéressent également à la nature de la " découverte scientifique " comme composante de cette évolution. Les " étincelles " de la découverte scientifique surgissent dans la tête des anthropologues de la même façon, pour ainsi dire, que dans celle des savants de dessins animés. Celles qui se sont présentées en moi, à la suite d'un travail de terrain de longue haleine, m'ont conduit à m'éloigner d'une anthropologie fascinée par l'étude des singularités exotiques et de la vision relativiste de la culture populaire du milieu des années 50, qui plus récemment, s'est imposée, à la fin du XXe siècle, comme position théorique majeure. La perspective universaliste et évolutionniste que j'adopte aujourd'hui est née après avoir remarqué que l'un des éléments les plus passionnants de l'anthropologie était d'essayer de comprendre les modèles largement

partagés du langage, de la culture et de la société et d'expliquer la raison pour laquelle ces mêmes modèles avaient été créés. J'en suis enfin venu à considérer ce défi comme aussi gratifiant, voire davantage, que la recherche de l'unique et de l'idiosyncrasie dans l'expérience humaine.

Mais c'est au travail de terrain que je dois cette vision ; ce n'est pas elle qui a motivé ma démarche. A l'instar d'un grand nombre d'anthropologues qui se sont engagés sur le terrain il y a quarante ans, j'étais fasciné par l'étonnante variabilité des coutumes humaines, les " façons incroyablement différentes que les gens ont d'agir et [apparemment] de penser " (D. Brown, intro). Avant mon entrée à l'Université d'Oklahoma au milieu des années 1950, je n'avais jamais approché la discipline anthropologique. Après avoir suivi mon premier cours dans cette matière, j'étais certain d'avoir trouvé ma vocation et, au grand dam de mon père, j'abandonnais ma matière principale, la géologie pétrolière, pour l'anthropologie. (Pour mémoire, je suis passé à un cheveu d'une spécialisation en anthropologie biologique, attiré que j'étais par ce que l'on appelait alors la " recherche du Premier Homme ", en particulier dans la mesure où cette dernière avait trait au peuplement du continent américain, sujet qui jouit actuellement d'un regain d'intérêt grâce aux informations nouvelles dont on dispose sur les itinéraires empruntés autres que celui du Détroit de Béring et sur les sites d'occupation datant d'au moins 17 000 ans).

Ce sont les questions cognitives/linguistiques soulevées par les conférences de mon premier professeur, William Bittle, qui ont saisi mon âme d'intellectuel et m'ont sensibilisé aux écrits d'Edward Sapir et de Benjamin Lee Whorf. Les idées que ces deux grands linguistes avaient formulées quant à l'influence du langage sur la pensée, et qui reposaient naturellement sur les études de Humbolt et Cassirer, ont constitué l'une des hypothèses les plus passionnantes de l'anthropologie américaine du milieu du siècle. (A cette occasion, il convient de rappeler ici que Roger Brown, l'un des tout premiers lauréats du Prix International Fyssen, avait lui-même été fasciné par les idées de Sapir et de Whorf au tout début de sa carrière).

Les écrits de Whorf sur le peuple Hopi, actuel " Projet du sud-ouest sur la psycholinguistique " qui regroupent des chercheurs tels que Roger Brown, Eric Lenneberg, John Carroll, Joseph Casagrande et Harry Hoijer (le professeur principal de Bittle à l'université de Californie à Los Angeles), m'ont décidé à apprendre un " langage européen moyen non standard ", pour reprendre les termes de Whorf.

Je voulais vivre l'expérience whorfienne d'un " autre monde de réalité " semblable à celui des Navajos, des Hopi et des Zuni, et vraisemblablement tous les autres langages parlés par les petites sociétés traditionnelles. J'espérais, somme toute naïvement, créer le test manquant dans l'hypothèse Sapir-Whorf, selon laquelle des personnes parlant des langages radicalement différents vivent " dans des réalités physiques totalement distinctes ". Dans la brève correspondance que j'ai entretenue avec lui à la fin des années 50, Hoijer me décourageait de travailler sur les Hopi ou les Navajos du fait des fortes influences que ces deux peuples avaient subies de par les contacts intenses qu'ils avaient entretenus avec les Anglais. Il me conseillait plutôt de me consacrer à l'apprentissage d'un langage amérindien parlé uniquement, en tant que langue maternelle, par des personnes monolingues.

L'occasion de mettre ce conseil en pratique s'est présentée lorsque, à la clôture d'un séminaire sur les langages méso-américains, qui s'était tenu en 1960 à la Société des Linguistes de l'Institut de Linguistique Américain, j'étais invité par Norman A. McQuown à me joindre au projet de l'Université de Chicago appelé *Men and Nature* (" Homme et Nature ") au Chiapas, au Mexique. Je venais de terminer ma première année d'études universitaires à Stanford et mon professeur principal, A. Kimball Romney, m'accordait une dispense d'études pour que je puisse commencer les études sur le terrain au sud du Mexique. Là-bas, j'ai eu la chance d'étudier auprès de Terrence Kaufman et Nicolas Hopkins, lesquels, avec Norman McQuown, m'ont initié à la linguistique descriptive maya. Je leur dois beaucoup.

Le Chiapas du début des années 60 servait également de terrain d'études à certaines des avancées les plus importantes en matière d'ethnographie formelle, création méthodologique de l'anthropologie à laquelle on fait référence, souvent de façon péjorative, sous le nom d'" ethnoscience classique ". Sur place, mes principaux professeurs étaient Duane Metzger, Gerald Williams, Roy D'Andrade et Charles Frake, qui ont tous intégré la faculté de Stanford dans le cadre du groupe de Recherche Anthropologique Romney. Et tous ont repris à la lettre la phrase célèbre de Ward Goodenough, arguant que la meilleure ethnographie était celle qui offrait au lecteur tout ce que tout un chacun devait savoir afin d'agir de façon idoine quel que soit le contexte culturel. Lorsque McQuown m'a fait travailler sur le dialecte Tenejapa des Mayas Tzeltal, je n'avais aucune idée claire quant à la façon dont le message de Whorf, une " autre réalité ", pourrait bien se révéler à moi.

J'ai commencé à l'entrevoir lorsque j'ai commencé à élucider de façon linguistique élémentaire certaines phrases numérales en Tzeltal : " comment dites-vous en Tzeltal 'un caillou, deux cailloux, trois cailloux ; un bâton, deux bâtons, trois bâtons' ? ". L'ethnolinguiste jeune et naïf que j'étais était confronté à une découverte " remarquable " : que le comptage des choses exige de son interlocuteur qu'il précise en premier lieu la " nature de la chose dénombrée ", par la sélection cognitive implicite de l'un des éléments de classement numéral par formes linguistiques. Pour utiliser correctement un élément de classement, l'interlocuteur doit définir la catégorie sémantique (avant l'énumération) des objets (ou actions) énumérés. Ces formes peuvent être illustrées par les expressions cha'tul ants pour " deux [membres de la catégorie " humain "] femmes ", ou jo'ch'ix te' " cinq [membres de la catégorie " choses longues et minces non flexibles "] bâtons ". Je découvrais alors que le Tzeltal (ou du moins, le dialecte Tenejapa du Tzeltal) comporte plus de 600 expressions de classification de ce type, dont toutes précisent clairement (si elles sont implicites) les caractéristiques sémantiques particulières des objets (ou actions) dénombrés.

Plusieurs années plus tard, j'allais découvrir que, bien que les systèmes d'éléments de classement numéral fussent quelque peu uniques parmi les langages du monde, de nombreux principes cognitifs d'organisation sous-jacents à ces systèmes étaient largement répandus et partagés avec au moins deux autres " catégories de classement de formes " connues sous les noms de " catégories de classification de noms ", pour les langages africains, et de " radicaux verbaux de classification " pour de nombreux langages amérindiens. Ces trois catégories de formes linguistiques comptent une multitude de caractéristiques sémantiques juxtaposées à toutes les formes groupées qui désignent un petit nombre de principes perceptifs universels : forme, consistance et texture. C'est à cette époque que j'ai pris conscience des implications culturelles historiques de ces formes intéressantes, du moins celles représentées par les éléments de classification numérale. Les éléments de classification numérale des langages du monde révèlent un éventail remarquable quoique géographiquement limité : on les trouve tous dans un grand nombre de langages dont les familles linguistiques ne sont pas liées, chacun de ces langages décrivant un arc autour du Pacifique que l'on peut expliquer, peut-être, par les mouvements de population assez récents dans l'histoire

autour du Pacifique, opinion récemment confirmée par l'œuvre linguistique de Johanna Nichols et les inférences génétiques sur les populations de L. L. Cavali-Sforza.

A la fin des années 1960 et au début des années 1970, je me suis orienté vers l'ethnobotanique du Tzeltal, mû par des considérations purement particularistes et ethnographiques. Je suis parvenu à la conclusion que, si je voulais réellement comprendre quelque chose au monde selon les Mayas, je ne pouvais éviter de me concentrer directement sur leur connaissance des plantes, tâche assez proche, par ailleurs, de celle développée par Eleanor Bowen dans ses comptes rendus en partie imaginaires des études qu'il a réalisées sur le terrain sur le peuple Tiv. Dans cet esprit, j'étais rejoint par Dennis E. Breedlove, lui-même diplômé de Stanford et qui suivait des études de doctorat en botanique pendant mes dernières années d'études dans cette Université. Alors que McQuown, Kaufman et Hopkins m'enseignaient la linguistique descriptive, Breedlove allait m'initier aux plaisirs de la botanique " à l'ancienne ", sur le terrain. C'est grâce à Breedlove que j'ai commencé à apprécier, fut-ce seulement de façon intuitive et au départ assez officieuse, la nature de ce qu'il appelait l'" aspect " pour une identification rapide des plantes. Cette technique s'éloignait largement des procédures d'identification présentées dans les manuels spécialisés et qui prévoyaient des clés binaires et des jeux de caractères botaniques. Bien au contraire, il s'agissait ici d'une reconnaissance immédiate du Gestalt général de la plante, perçue de manière instantanée, en un clin d'œil. Marchant sur un sentier de montagne, il pointait le doigt et disait, " l'aspect de cette plante nous indique qu'elle fait partie des onagracées ". " Et comment décririez-vous cet aspect ? ", demandais-je. " Regardez attentivement et vous le découvrirez vous-même ", répondait-il d'un ton bourru. Ce fut précisément ce que je fis et, avec le temps, bien sûr, j'allais découvrir que c'était simplement cet " aspect " que mes collaborateurs Tzeltal employaient déjà dans leur propre identification des plantes et autres espèces naturelles. Ceci, dans une forme très primitive, constituait le point de départ de ma reconnaissance du " concept générique ", découvert par tout bon botaniste de terrain mais un principe articulé de façon convaincante par H. H. Bartlett (le mentor de H. C. Conklin pour son travail aux Philippines) dans son importante " Histoire du concept générique en botanique " et qui allait finalement jouer un rôle crucial dans

mes tentatives de description d'une partie majeure de la classification ethnobiologique.

A mesure que ma recherche ethnobotanique continuait parmi les Tzeltal, et que je prenais connaissance des travaux comparables qui se déroulaient dans d'autres parties du monde, en particulier ceux de Conklin, je remarquais qu'ici aussi, comme avec les éléments de classification numérale, de grandes similitudes de forme et de fond pouvaient être observées et suggéraient des caractéristiques élargies soulignant l'organisation conceptuelle du monde biologique. Lorsque je commençais à me concentrer sur l'ethnobotanique Tzeltal, je n'avais pas encore lu l'essai de Conklin sur la classification des plantes par les Hanuno'o des Philippines. Un matin d'octobre, après avoir consacré plusieurs mois à l'ethnobotanique de terrain au Chiapas et après avoir entretenu une correspondance soutenue avec Conklin abordant les problèmes de description ethnobotanique, j'étais agréablement surpris de recevoir par la poste un exemplaire photocopié et broché de son ouvrage *Les Relations de la Culture Hanuno'o avec le Monde des Plantes* (Conklin, 1954). Alors que je commençais à le parcourir, notamment le chapitre relatif à la Classification native des plantes, j'étais soudain frappé par un improbable (et extravagant) problème d'histoire culturelle : les contacts ethnobotaniques trans-pacifiques entre les Philippines et le sud du Mexique, la direction de la transmission culturelle n'étaient pas encore définissables. Personne n'aurait manqué de remarquer que la description faite par Conklin de la structure des plantes dans leur classification par les agronomes philippins était, de manière frappante, très similaire à presque tous les égards à celle des Mayas Tzeltal, ou vice-versa, selon le point de vue que l'on adopte. Les caractéristiques de nomenclature dans la composition des noms de plantes à divers degrés de spécificité dans les deux langues semblaient très régulières et identiques dans l'ensemble. Les catégories de plantes étaient organisées conceptuellement sous forme de hiérarchie taxinomique dans les deux systèmes, élaborée dans certaines régions d'importance agricole majeure (par exemple les plantes de culture) et relativement superficielle dans d'autres régions moins limitées au niveau agricole. Les principaux groupes de plantes importants ('arbre', 'vigne', 'herbe') étaient fondamentalement les mêmes pour les Tzeltal et les Hanuno'o.

Les grandes similitudes typologiques entre les deux systèmes de classification biologique étaient nettes et, lorsqu'on les soulignait, indiscutables, du moins le pensais-je à l'époque. Ces caractéristiques pouvaient difficilement être le résultat d'une invention indépendante (ni d'un contact historique). Elles doivent en quelque sorte refléter une perception pan-humaine et une organisation cognitive du monde naturel. Dès lors, j'ai défini peu à peu l'une des tâches de la description ethnobotanique (et, plus tard, ethnobiologique) comme la délimitation de ces zones de similarité et la création d'un ensemble de principes typologiques sur la nature de la classification ethnobotanique en général.

Simultanément, ou presque, et en parallèle à ce travail de classification ethnobotanique, mon collègue (et professeur) Paul Kay et moi-même avons initié l'étude du domaine de la couleur, tout d'abord d'après une idée faiblement constituée à Cambridge alors que nous donnions une conférence commune à Harvard, puis à l'Université de Californie à Berkeley en qualité de collègues du Laboratoire de Recherche Langage-Comportement nouvellement créé ; il s'agit là, je dois l'ajouter, du terrain de formation de deux de mes anciens étudiants, le Dr. Steve Levinson, présent aujourd'hui et le Dr Penny Brown, qui est devenue pratiquement bilingue en Tzeltal et qui a mené ses propres recherches sur le terrain au Chiapas de façon quasi ininterrompue depuis ses années d'études à Berkeley.

Comme nous le savons bien désormais, dans la linguistique anthropologique (et dans la psychologie cognitive) du milieu du siècle, la classification des couleurs a été vantée comme étant le domaine sémantique par excellence, qui démontrait le caractère arbitraire de l'organisation de la culture de chaque individu dans un monde d'expérience. Lors d'un séminaire à Berkeley, Kay et moi-même avons conçu un ensemble primitif de matériels de stimuli constitué de jetons Munsell Color, identique à celui utilisé par Brown et Lenneberg dans leur étude de la désignation des couleurs par les Zuni dans le cadre du projet sud-ouest en psycholinguistique mené à Harvard. La plupart d'entre vous connaît la fin de l'histoire, mais aucun ne la conseillerait, ne serait-ce qu'un instant, pour sa rigueur méthodologique ni pour sa conception expérimentale bien pensée. Néanmoins, malgré les points faibles de cette étude, à la fin du trimestre d'automne de 1967, nous avons estimé que nos étudiants et nous-mêmes avons découvert des caractéristiques sans équivoque dans l'expérience humaine de la sensation des couleurs, caractéristiques qui ne pouvaient



être comprises d'un point de vue universaliste et évolutionniste. En 1969 paraissaient *Les termes de couleurs basiques*. Avec les *Principes de classification des plantes Tzeltal*, publiés quelques années plus tard, ils posaient les bases d'un nouvel examen de la plupart de nos réflexions sur le rôle du langage et de la culture dans l'organisation de l'expérience humaine. Lors des assemblées de l'Association Anthropologique Américaine, qui se sont tenues à la Nouvelle-Orléans en 1969, je faisais une intervention intitulée *A Universalist-Evolutionary Approach in Ethnographic Semantics*, " Une Approche Universaliste et Evolutionniste de la Sémantique Ethnographique " (ensuite publiée par *Current Directions in Anthropology* -Orientations Actuelles de l'Anthropologie- Ann Fischer (ed.), Bulletin de l'Association Anthropologique Américaine, n 3, Chap. 2, pp. 3-18), dans laquelle j'avais l'idée qu'une recherche anthropologique cognitive plus fructueuse pouvait être menée sur la description et l'explication des régularités synchroniques et diachroniques sous-tendant l'expérience qu'ont les humains du monde de la perception.

Rétrospectivement et grâce à la réflexion qui ne peut être menée qu'à long terme, comme par l'occasion qui m'est donnée aujourd'hui de me plonger dans l'histoire intellectuelle d'autres chercheurs, je me souviens que chacun des trois domaines sur lesquels j'ai travaillé de façon détaillée (éléments de classification numérale, classification ethnobotanique et catégories de couleurs) me sont apparus en fin de compte " uniques " et " gravement entravés " par des facteurs culturels spécifiques à chaque culture et à chaque langage particuliers. Chacun de ces domaines d'études ont toutefois révélé en dernier lieu d'importantes caractéristiques formelles sous-jacentes qui indiquaient les principes généraux de classification, principes qui étaient universels dans leur structure et leur contenu et qui ont le mieux reflété des principes cognitifs d'une importance évolutionniste considérable.

Mais pourquoi ces trois domaines se sont-ils révélés des universaux intéressants sur la pensée humaine que nous commençons à peine de comprendre pleinement ? Une fois encore, une simple réflexion indique que la réponse est évidente au possible. Si l'on devait réfléchir sur l'endroit où l'on peut trouver les universaux humains, il semble raisonnable d'observer qu'il vaut mieux regarder dans certaines directions que dans d'autres. Parmi les bonnes directions vers lesquelles se tourner, on compte les domaines qui sont immédiatement donnés au niveau perceptif en tant

qu'expérience humaine. Les connaît-on en premier lieu par leur caractère saillant au niveau de leur perception ? L'objet de l'étude se présente-t-il à nous par un ou plusieurs de nos sens humains, peut-on le toucher, le sentir, l'entendre, le goûter ? Si tel est le cas, il est probable que nous autres, humains, allons trouver des réponses identiques quant à la forme et au fond à ces expériences et ce, malgré un conditionnement culturel unique et spécifique préalable.

Cela ne signifie pas pour autant que les expériences non perceptuelles ne soient pas importantes ; le criticisme, qui a souvent été alimenté par l'ethnoscience aux États-Unis ou les sujets relatifs aux conceptions divergentes des gens en matière d'organisation sociale, de religion ou d'amour ne présentent aucun intérêt pour nous autres, anthropologues cognitifs. Il convient toutefois de souligner que les généralisations d'ordre inter-culturelle et inter-linguistique sont davantage à même d'être découvertes, leur substance d'être plus facilement décrite et expliquée lorsqu'il existe une manifestation perceptuelle des objets ou des événements étudiés. Ce point de vue est semblable à celui de Maurice Bloch qui prétend que " [...] La cognition humaine comprend [au moins] deux éléments distincts : la connaissance et l'idéologie. La connaissance résulte d'une interaction avec la nature ; elle reflète le monde tel qu'il est réellement, étant donné l'appareil de la perception dont nous disposons pour le percevoir. L'idéologie résulte, au moins en partie, de la structure sociale. La fonction de l'idéologie consiste à rationaliser ou à justifier des faits sociaux, souvent des faits inégaux. L'idéologie n'a pas besoin de refléter le monde tel qu'il est et obscurcit souvent ses réalités " (D. Brown, p. 92, emphase ajoutée).

Vous aurez remarqué que je me réfère à la position qui a guidé mon travail théorique au cours des trente dernières années d'un point de vue universaliste et évolutionniste. Pourquoi ? Je pense que cela reflète la manière exacte dont les autres et moi-même avons travaillé sur cette branche particulière de l'anthropologie cognitive. Tout d'abord, on constate quelques généralisations synchroniques empiriques que l'on peut faire sur un lot d'informations (éléments de classification, termes des couleurs, systèmes individuels de classification biologique). En tant que généralisations synchroniques, éternelles, elles sont utiles pour nous apporter certaines notions quant aux similarités observées sur la manière dont les êtres humains, où qu'ils se trouvent, sont allés découvrir et vivre dans une autre partie du monde. Mais cela ne constitue naturellement qu'une partie de toute l'histoire.

Si l'anthropologie cognitive comporte un aspect synchronique, nommément, pour découvrir les généralisations inter-culturelles sur la façon dont les humains organisent leurs expériences perceptuelles (et la première partie de l'objectif de la Fondation Fyssen est bien d'"encourager... la recherche scientifique à se pencher sur les mécanismes cognitifs, y compris la pensée et le raisonnement"), elle doit également intégrer une dimension diachronique. Comment les généralisations empiriques particulières que nous observons ont-elles pris la forme qu'elles ont assumée et pourquoi ? (deuxième partie de l'objectif de la Fondation : "pour découvrir leurs bases biologiques et culturelles, [les processus régissant leur] développement phylogénétique et ontogénétique"). Interdisant une vue créationniste du monde, les processus de développement doivent au fil du temps jouer un rôle important dans toute compréhension complète des principes que nous observons au présent. La prise en compte des dimensions tant synchroniques que diachroniques de nos généralisations empiriques conduit alors au mode de réflexion suivant sur l'anthropologie cognitive.

L'anthropologie cognitive intéressée par les universaux a pour objet de découvrir, décrire et expliquer les caractéristiques universelles révélées par les comparaisons inter-culturelles et de créer un compte rendu adéquat et évolutionniste sur l'émergence de ces caractéristiques universelles, partie intégrante du langage et de la culture des humains. En l'absence d'archives historiques, il nous faut procéder à des inférences à partir de faits synchroniques, reposant sur les principes admis de la méthode comparative que nous devons, entre autres, à Edward Tylor et Edward Sapir (par exemple la prédominance de forme dans les systèmes de classification numérale, la fréquence évolutionniste indiscutable des catégories de couleurs, la séquence de développement observée dans le codage linguistique des différents niveaux de taxinomie dans les systèmes de classification ethnobiologique). Ces inférences indirectes peuvent être testées par rapport à de nouvelles informations, modifiées ou encore rejetées.

J'aimerais conclure cette série de réflexions plutôt décousue sur ma carrière de chercheur en abordant brièvement certains développements majeurs de l'anthropologie américaine qui ont fortement remis en question la perspective universaliste et évolutionniste que je viens de décrire. Je tiens à évoquer ce point car

je suis fortement préoccupé par ces développements, bien que j'aime à penser qu'il ne s'agisse là que d'un engouement passager.

Il convient, pour commencer, d'envisager les hypothèses philosophiques que nous avançons dans le cadre de la méthode comparative Tylor et Sapir. Il est évident, je pense, que les comparaisons inter-culturelles et inter-linguistiques ne peuvent être réalisées que dans la mesure où quelqu'un peut décrire ses comparaisons en termes de métalangage normalisé et généralement convenu. Ce n'est pas le fait du hasard que mes travaux se soient axés vers des domaines dans lesquels un ensemble normalisé de matériels de stimuli est indispensable ou peut être créé, qui permet de décrire et de comparer le domaine d'un point de vue inter-linguistique. En ce qui concerne la classification des couleurs, Kay et moi-même avons réussi à utiliser les jetons Munsell Color, qui reposent, comme je l'ai déjà indiqué, sur les anciens travaux de Brown et Lenneberg sur la classification Zuni des couleurs. Sans recours au métalangage fourni par la systématique biologique occidentale, aucune recherche inter-culturelle en matière d'ethnobiologie comparative ne serait possible. Les premiers succès des analyses des caractéristiques sonores du langage, telles que les caractéristiques distinctes de Jakobson, et la terminologie apparentée, notamment les affinités biologiques universelles de Morgan, viennent insister davantage sur l'importance d'un métalangage normalisé de la description.

Ce point de vue n'est pas partagé par l'école interprétative de l'anthropologie culturelle américaine qui a vu le jour à la fin des années 1980, qui a déferlé dans les années 1990 et qui promet de devenir au siècle prochain la meilleure stratégie permettant, selon les mots de l'un des porte-parole les plus cités, James Clifford, "[...] de planter le dernier clou sur le cercueil d'un positivisme associé de façon simpliste à toutes les aspirations scientifiques (voire réalistes) possibles" (James Clifford, *After Writing Culture*, La Culture de l'Après Ecrit, in *American Anthropologist* 101(3):643-651, 1999) Et comme l'a récemment déclaré un autre partisan de ce point de vue, Paul Rabinow : " En fin de compte, une bonne [description] est une description sensée... Mais pour convenir de ce qui est sensé, il faut des consensus ; ce qui est sensé est la fonction des lectures de chacun. Le seul moyen d'échapper à ce cercle vicieux serait de trouver des données simples, brutes [dont] chacun [peut] convenir, ou d'inventer un langage neutre pour décrire les

informations ou les deux. Pour les [anthropologues interprétatifs] aucun n'existe précisément du fait de la primauté du contexte... " (Rabinow 1987:8).

Le résultat de la position interprétative est que la diversité des cultures humaines est telle (les contextes présentent une telle variété) que cela rend futile toute comparaison sensée. Cette analyse a été largement responsable du " déclin des analyses comparatives au cours des dernières années " (R. Borofsky, *To laugh or cry*, Rire ou pleurer, in *Anthropology News*, février 2000, p. 10). Cette vision remet en question le statut de l'anthropologie en tant que " science " dans laquelle " [...] l'incommensurabilité de(s) culture[s] les rend incompréhensibles l'une pour l'autre et réfractaires à toute explication scientifique " (Brown 345-345).

Ces deux perspectives de l'anthropologie peuvent être encore mieux caractérisées : d'une part, l'une a pour objectif de développer une espèce de " mode généralisant-explicatif de la recherche ethnographique " (Spiro, 1986:281) et contraste avec, d'autre part, une perspective consacrée au " particularisme ethnographique ". La première de ces deux perspectives, qui a finalement une orientation universaliste et évolutionniste, est mue par un désir de découvrir les caractéristiques sous-jacentes à la diversité humaine et de tenter d'expliquer ces caractéristiques en termes d'une ou de plusieurs théories sur ce que signifie le fait d'être un humain. Les ethnographes de la tendance particulariste ont lutté pour apporter leur contribution en évaluant " [...] l'intelligence de la nouveauté ... aux frais d'une plus grande généralisation "(Kroeber 1960:14, cité dans Brown 155). Comme l'explique Maurice Bloch, ils ont prêté plus d'attention " [...] aux systèmes de pensée conçus pour obscurcir le monde (comme dans un rituel) plutôt qu'aux systèmes de pensée par lesquels les gens connaissent le monde " (1977:290). Pour les particularistes, les principaux rôles intellectuels que les ethnographes devraient jouer, pour paraphraser quelque peu Clifford Geertz, sont ceux de " ... colporteurs [de] l'anormal, camelots [de] l'étrange, ... marchands de poudre aux yeux " (Geertz 1984:275).

Dans ma recherche d'un moyen mnémotechnique qui pourrait inclure les perspectives généralistes et particularistes, je suis tombé sur l'analogie suivante. Les particularistes, en fixant leur regard d'ethnologue sur le " grand arc culturel " de Ruth Benedict (Benedict 1934) de l'expérience humaine, regardent vers le haut et sont étonnés par ce qui semble être la diversité infinie des caractéristiques. Les généralistes, regardant ce même grand arc culturel, sont également frappés par ce

qu'ils considèrent comme les caractéristiques de la diversité. Pour eux, les grandes forêts peuvent être aussi bien observées que la seule beauté des arbres qui les composent.

Les particularistes doivent affronter un problème important pour prouver la diversité des caractéristiques culturelles, en particulier à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, et en viennent à se demander combien de temps il faudra aux anthropologues culturels pour faire leurs preuves en tant que camelots d'exotisme ethnographique, pour reprendre la terminologie de Geertz. Comme le souligne Spiro, " puisque nous avons déjà prouvé l'entier éventail des différences culturelles, nous ne sommes plus guère étonnés, l'étrange est fade, il n'y a pas d'anomalies " (1986:276).

Toutefois, les propriétés générales, voire universelles, émergent sous forme de questions intéressantes et intrigantes dès lors qu'on a réellement tiré la leçon de l'une des plus grandes contributions conceptuelles de l'anthropologie : la notion de relativité culturelle. Ainsi que le déclare Donald Brown, lorsque " ...l'on a absorbé la leçon de la relativité culturelle, ce qui était au départ [une] différence étonnante devient bien quelconque ou totalement prévisible. Cela ne pose aucun problème d'explication : elle est [différente] du fait de leur culture. Mais lorsqu'[on recherche les caractéristiques de la diversité] les points établis, les universaux, se posent en curiosités. Et d'expliquer que c'est " parce que... la culture n'a plus aucun sens ". Dès lors, une nouvelle question se pose : étant donnée la tendance inhérente des peuples disparates à créer des cultures disparates, comment certaines choses peuvent-elles être les mêmes (ou presque les mêmes) partout sur terre? " (Donald Brown, 1989 ms:127, emphase ajoutée).

Les particularistes ethnographiques pourraient écouter courtoisement la question soulevée par Brown et répondre, " Qu'entendez-vous par 'les mêmes'? Et dans l'hypothèse où certaines choses seraient réellement identiques, les caractéristiques que vous avez découvertes sont clairement vides et évidentes ". Mais les caractéristiques qui frappent l'attention du généraliste ne sont pas les généralisations du genre " Toutes les sociétés humaines disposent d'une institution que l'on peut classer en tant que religieuse ", ou encore " Toutes les sociétés humaines ont un langage ", aussi vraies que ces observations puissent être. Spiro le dit avec justesse : " Une généralisation scientifique... n'est pas une déclaration visant à dire que quelque[chose] est universel... mais que le monde étant loyal, son occurrence... est

régie par un principe qui lui est universel....Une généralisation scientifique indique qu'à tout moment et en tout lieu où un objet ou un événement se produit, son occurrence conserve une relation systématique... prévisible avec un autre objet ou événement " (1986:270).

Les anthropologues en quête de caractéristiques de diversité sont de ce fait enclins à produire des généralisations scientifiques sous la forme " si... alors ", un genre de déclaration rendu célèbre par la " généralisation d'implication " de Joseph Greenberg. La fréquence d'implication des termes de couleurs que l'on trouve dans toutes les langues du monde prennent la forme de ce type de généralisation, à savoir, " si une langue a un terme pour désigner le rouge, alors elle doit en avoir d'autres pour désigner le noir et le blanc ". Une implication comparable dans le domaine des éléments de classification numérale est que si un langage a un élément de classification pour désigner un " objet long et non flexible ", il doit en avoir un pour désigner un " objet solide sphérique ". Enfin, au royaume de la classification ethnobiologique, nous remarquons que si un langage a un terme pour désigner une " plante herbacée ", il doit alors en avoir un pour désigner un " arbre ". A présent, si les généralisations empiriques (et les déclarations d'implication que l'on peut en tirer) peuvent être discernées des caractéristiques de diversité dans le tissu de la culture humaine, nous sommes encore bien loin de l'étape finale essentielle de développement d'explication de nos découvertes. Je n'ai pas utilisé le mot " explication " parce que nous ne disposons pas réellement d'explications valables pour nos généralisations en matière d'anthropologie cognitive, bien que de grands pas aient été réalisés pour les développer. Une partie de l'explication qui sous-tend à la perception des couleurs semble résider les propriétés biologiques de la psychophysiologie de la vision humaine des couleurs. Une partie de l'explication qui sous-tend les propriétés universelles de la classification biologique humaine est quelque peu liée à l'interaction de la structure du monde biologique (ainsi que l'évolution l'a offerte à la vue des humains) et aux capacités innées des humains à apprécier cette structure sur la base des similarités et des différences de perception. Toutefois, la façon dont tout cela fonctionne dans le cerveau n'est pas très clair. De plus, aucune explication satisfaisante n'a été encore apportée sur les régularités de l'ordre séquentiel sous-jacent de l'apparition diachronique des catégories de couleurs individuelles dans les vocabulaires relatifs aux couleurs des langues du monde.

La question que Kay et moi-même avons posé il y a plus de trente ans, " Quelles sont les conditions devant exister pour qu'un langage passe de l'étape X à l'étape Y? " est aussi évanescence aujourd'hui qu'elle l'était alors.

En passant à la classification ethnobiologique, pourquoi la plus grande majorité des systèmes de classification ethnobiologique ne reconnaissent-elles pas plus de 500 espèces élémentaires de plantes ou d'animaux, espèces auxquelles j'ai fait référence sous les termes de " genres traditionnels " ? Une question qu'a soulevée de différentes façons Claude Lévi-Strauss dans son ouvrage *la Pensée sauvage*, mais qui reste encore aujourd'hui sans réponse. Et pourquoi les systèmes de classification numérale et les systèmes de classification des substantifs et des verbes devraient-ils obligatoirement marquer les caractéristiques de la forme, de la cohérence et de la texture comme étant celles d'une importance majeure dans la structure du monde physique ?

L'anthropologie cognitive du siècle prochain reposera lourdement sur ses disciplines intellectuelles sœurs car elle tente de répondre à ces questions et à beaucoup d'autres encore, tout aussi intéressantes. Peut-être les aboutissements les plus prometteurs proviendront-ils du champ de la neuroscience cognitive avec les contributions de la neurobiologie, de la science cognitive, de la psychologie cognitive et évolutionniste et, j'aime à la croire, d'une nouvelle anthropologie cognitive, comme l'illustrent, notamment, les écrits de Antonio Damasio, Merlin Donald, T. W. Deacon, R. Byrne, M. Barinaga, M. S. Gazzaniga, Daniel Dennett, L. Cosmides, et J. Tooby. L'un des instruments majeurs de ce nouveau domaine est certainement dû aux remarquables avancées qui ont été réalisées dans le secteur de l'imagerie électromagnétique non invasive de l'activité du cerveau.

Quels qu'en soient les résultats, je reste convaincu que nos explications naissantes, finalement proposées pour rendre compte des régularités universelles de la pensée humaine, seront celles que nous tirerons de la perspective d'un développement évolutionniste. Vous voyez, Darwin avait raison.