

Les **Carnets du Portique** proposent deux textes courts. Le second se présente comme une glose ou un écho du premier. Article ou conférence, traduction ou commentaire, inédit ou non, le premier texte est l'incitation à une lecture toujours recommencée. Portatifs de philosophie première, courts traités d'esthétique ou manuels politiques, ces recueils n'ont d'autres buts que celui de relancer le travail et le jeu, l'aventure de la pensée.

1

Jean-Luc Nancy : *L'extension de l'âme*  
Antonia Birnbaum : *Exister c'est sortir du point*

2 (ouvrage indisponible)

Jacob Taubes : *Théologie et théorie politique*  
Jean-François Poirier : *Un bien étrange philosophe*

3

François Warin : *Le Corbusier et l'esprit du temps*  
Benoît Goetz : *Heidegger et Le Corbusier*

4

Asja Lacić : *Walter Benjamin et le théâtre d'enfants prolétarien*  
D. Fabuel et D. Doumergue : *Du jeu d'enfant au théâtre d'enfants*

5

Destutt de Tracy – Stendhal : *Morceaux choisis*  
Rose Goetz : *Stendhal Idéologue ?*

### le portique

rédaction

Université Paul Verlaine de Metz  
Département de philosophie

direction

BP 65- 67061 Strasbourg cedex.

contact

leportique@revues.org

**André Georges Haudricourt**

Essai sur l'origine des différences de  
mentalité entre Occident et Extrême-  
Orient

**Jean-François Bert**

Un certain sens du concret

le portique

Essai sur l'origine des différences  
de mentalité entre Occident et  
Extrême-Orient

André-Georges Haudricourt

## Introduction

par Jean-François Bert

André Georges Haudricourt est né le 17 janvier 1911 à Paris. Ingénieur agronome en 1931, il suit les cours de Marcel Mauss et passe un certificat de géographie en 1933 et un certificat de botanique en 1936. Détaché en 1948 à l'EFEO d'Hanoi, il effectue par la suite plusieurs missions en Nouvelle Calédonie et au Vietnam.

Appliquant jusqu'à sa mort en 1996 une méthode comparative, A. G. Haudricourt est aujourd'hui considéré avec raison comme l'un des fondateurs de l'ethnolinguistique, de l'ethnobotanique et d'une ethnologie tournée d'abord vers l'étude de l'histoire des techniques et les phénomènes d'innovation.

Deux autres versions de ce texte existent.

La plus ancienne, intitulée « Recherches des bases d'une étude comparative des mentalités Extrême-orientale et Occidentale », est aujourd'hui conservée à l'IMEC sous forme de cinq feuillets dactylographiés portant la date de 1949. Ce texte semble avoir été rédigé par Haudricourt en vue d'une présentation orale à l'EFEO (Ecole Française d'Extrême-Orient).

En 1962, Haudricourt publiera dans la revue *l'Homme* une version sensiblement remaniée de ce texte sous le titre : « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » (*l'Homme*, vol. 2 (1), pp. 40-50). S'il y affi-

ne son analyse et la construction de son argumentation, les hypothèses principales du texte de 1949, comme celle de cet article publié en 1954 dans la revue *France-Asie*, sont toujours présentes, en particulier celles qui concernent la distinction entre mentalité active et mentalité passive, l'importance du déterminisme géographique ou le rôle des techniques. A l'inverse, les critiques du système capitaliste et de la politique occidentale, centrales dans l'article de 1954, disparaissent totalement dans la version de 1962.

C'est aussi une autre spécificité de ce texte qui nous a fait pencher pour sa republication. En effet, si les textes de 1949 et de 1962 portent la signature d'Haudricourt, celui-ci est signé de René de Hétrelon, pseudonyme inventé par Haudricourt pour ne pas évoquer le rôle joué par Raymond Lafaye, poète et ami d'Haudricourt au début des années cinquante, dans la rédaction du texte définitif.

Lévy-Bruhl a fait remarquer depuis longtemps que la formule « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit » était comprise différemment par les différents peuples, car la notion d'autrui est arbitraire. Il nous semble que les différences de mentalités entre les peuples tiennent plus à leur histoire sociale, qu'à leur climat et à leur race. Sous le terme « mentalité », nous examinerons surtout la forme que prennent les rapports d'homme à homme dans les diverses civilisations.

Il semble que l'homme étranger – l'homme qui ne fait pas partie du groupe –, ait été traité de la même manière que les autres êtres vivants, plantes ou animaux.

Dans une société de chasseurs collecteurs par exemple, il semble naturel que l'« étranger » soit traité comme un gibier, c'est-à-dire tué et mangé. La situation change chez les éleveurs qui forment des sociétés autres que celles des chasseurs collecteurs. Ce changement s'accuse entre le pasteur ou éleveur, et le cultivateur ou horticulteur.

L'homme qui cultive des plantes agit d'une

façon qui rappelle les rituels magiques ou religieux : les actes qu'il accomplit n'ont pas un effet immédiat. A certaines époques de l'année, indiquées par la position des astres, il se met à travailler la terre, occupation bizarre, sans résultat tangible immédiat. Dans cette terre remuée, il place des tubercules ou des graines comestibles dont il a peut-être besoin pour se nourrir. Puis, ayant accompli ces actes dictés par une tradition, il attend.

Il dresse des barrières autour de ces terres plantées ou semées et il empêche aux autres êtres vivants de venir gêner ce qui doit se produire. Il se défend *passivement*. Quelques mois plus tard, il récolte au multiple ce qu'il avait placé dans la terre.

Le travail d'un éleveur de troupeau est très différent. Les quadrupèdes domestiques – et surtout les moutons – se nourrissent comme l'homme et se multiplient sous ses yeux de la même façon. La reproduction du troupeau est donc beaucoup moins mystérieuse que celle de la terre. Mais elle exige la surveillance et l'intervention constante de l'homme. Il faut chaque jour surveiller, conduire et mener boire les bêtes ; il faut les protéger contre les animaux sauvages et les autres hommes, quelquefois jusqu'au combat. Il faut pourvoir à leur nourriture : le pasteur nomade se

déplace à la recherche de l'herbe et de l'eau nécessaire au troupeau. Il faut penser pour lui et s'en occuper *activement*.

On peut déjà se représenter les différences de mentalité Occident-Extrême-Orient en les ramenant à une discrimination berger-jardinier, la mentalité de l'Occidental étant celle du berger, la mentalité de l'Oriental celle du jardinier.

En Eurasie, les circonstances géographiques ont favorisé soit l'agriculture, soit l'élevage : les bords des grands fleuves du Proche-Orient, qui sont à l'origine de nos civilisations, furent initialement peuplés d'agriculteurs tandis que les éleveurs déployaient leurs troupeaux sur les steppes herbeuses de ces mêmes régions. En Extrême-Orient, par contre, le climat de mousson, c'est-à-dire l'alternance de saisons sèches et de saisons humides, favorise l'agriculture aux dépens de l'élevage.

L'orientation Est ou Ouest des montagnes d'Occident accentue les différences climatiques et permet la transhumance entre les pâturages d'été et les pâturages d'hiver, dans toutes les régions, en particulier méditerranéennes. L'orientation Nord-Sud des montagnes d'Extrême-Orient a provoqué la formation de sociétés sédentaires qui s'étagent dans la montagne et se différencient profondément. La transhumance est inconnue. En

Indochine la vache est l'animal de la montagne, le buffle celui de la vallée.

On voit déjà l'opposition des terres où vivent des hommes qui se comportent selon elles. Cette opposition va plus loin : dans la nature de l'élevage et de l'agriculture qui se pratiquent différemment, selon des causes naturelles différentes, en Occident et en Extrême-Orient.

L'agriculture d'Occident cultive des céréales, avec l'aide de la traction animale, sur des champs étendus qu'il enrichit par le fumier ; l'agriculture d'Orient cultive des champs restreints qu'il enrichit par de l'engrais humain.

Le berger d'Occident est le chef et le protecteur. Ne défend-il pas le mouton contre le loup ? Le berger d'Extrême-Orient n'est pas un protecteur, par la nature même des bêtes qui constituent son troupeau : en Indochine, les animaux domestiques se défendent eux-mêmes. Ce sont le buffle et le cochon. Le buffle peut même parfois tenir tête au tigre.

Cette mentalité d'attente, foncièrement concrète, se précise par l'anecdote que rapporte le philosophe chinois Mencius. Un homme du pays de Sung, impatient de récolter, tire sur les plans de son champ pour les aider à pousser plus vite. Les plants dépérissent et l'homme ne récolte que des déchets. Et le moraliste chinois

conclut ironiquement : « il ne faut pas forcer la nature ! ».

Les plantes poussent et produisent : c'est leur nature. Il suffit d'attendre ; elles tiendront leurs promesses en temps utile. Nous nous proposons de parler un jour de la sagesse chinoise que l'on tient pour mystérieuse et secrète, alors qu'elle n'est rien d'autre que la résultante d'une mentalité concrète de morale *a posteriori* qui échappe à nos écrits occidentaux, dont l'hérédité religieuse (la principale composante d'une civilisation) est indiscutable.

Voici un livre à la fortune considérable, la Bible. Ce n'est pas un hasard si Caïn, le cultivateur, et Abel, le pasteur, sont frères ennemis. Or, Caïn, calculateur et foncièrement mauvais, sert de repoussoir au bon Abel, pur et généreux. Et Yaweh, le dieu des pasteurs, sera le vrai Dieu, tandis que les dieux des cultivateurs adorés par les Cananéens et les Chaldéens seront de faux dieux ; Yaweh est le berger dont le peuple d'Israël forme le troupeau.

Ces images se retrouvent jusque dans l'évangile : l'allégorie du Bon Pasteur, celle de la Brebis égarée, etc. Les ministres du culte protestant ne portent-ils pas le nom de pasteurs ? Les moutons ne s'appelaient-ils pas jadis des ouailles ? Autrement dit Yaweh, dieu à houlette, dirige la marche du

troupeau auquel il révèle, pour éteindre la soif et calmer la faim, la Terre Promise.

Les conceptions religieuses de l'Extrême-Orient ressemblent aux lois de la nature. Elles ne connaissent pas un dieu vigilant, mais plusieurs divinités qui n'ordonnent et n'imposent pas des révélations. Comme ces divinités l'Empereur chinois se confondait avec l'ordre naturel des choses ; c'est ainsi qu'il changeait de chambre dans son palais comme le soleil de constellation. Il exécutait plutôt des rites qu'il ne commandait à ses sujets.

Bien que l'aristocratie chinoise antique soit d'origine pastorale, marquée par l'importance du mouton dans quelques caractères d'écriture, il est significatif que la morale confucéenne, dont les fondements furent établis cinq cents ans avant notre ère, ait pénétré cette mentalité rituelle qui coïncide d'ailleurs avec une éminence sociale de l'agriculteur. Cette mentalité n'est pas restée sans influence sur l'évolution sociale. En effet, dès qu'une société se divise en classes, les rapports de classe sont influencés par la mentalité de cette société. Cette évidence explique clairement les formes différentes d'esclavage qui furent celles des sociétés antiques.

Un homme utilise un autre homme dans un but précis : produire. Cette exploitation dans la pro-

duction nécessite évidemment un chef et un valet. Celui-ci s'appelle l'esclave, celui-là le maître. L'un reçoit des commandements précis de l'autre et doit les exécuter sans essayer d'établir une relation entre les ordres reçus et les faits concrets. Ceux-là se justifient par leur état même et prennent la valeur d'un quelconque numéro du décalogue formulé par le maître.

En Extrême-Orient, l'esclavage ne dépassa jamais le stade infantile. Nous avons vu plus haut que l'Empereur lui-même était plus le phénomène déterminé de l'ordre naturel que le maître de ses sujets. Le commandement précis de l'homme par l'homme était impossible puisqu'il n'apparaissait pas comme un phénomène donné que rien ne saurait troubler. En Chine, l'esclavage fut donc en quelque sorte « escamoté » quant à l'esprit de son fonctionnement ; pour ce qui est de la forme (esclave = non salarié), il demeura toujours « familial » : les travaux du ménage – allumage du feu, portage de l'eau, entretien des champs qui fournissent la nourriture de la famille –, furent le lot de l'esclave chinois qui, en soi, n'était pas le moyen d'une fin industrielle. Le stade esclavagiste industriel n'eut lieu qu'en Europe méditerranéenne et son apogée se situe à l'époque de la Grèce Antique.

Nous ne parlons pas de l'esclavage à Athènes ; chacun sait ce qu'il fut. Nous en soulignerons

seulement les conséquences sur le patrimoine mental de l'Occident. L'organisation du travail entre le maître qui commande et l'esclave qui exécute fut à l'origine du dualisme occidental : différence entre le plan et l'exécution, la théorie et la pratique, les idées et les choses, l'esprit et la matière. Dans le monde de l'esprit tout est parfait, le maître imagine toujours bien, il a toujours raison ; dans celui de la matière, les choses sont imparfaites : l'esclave ne comprend pas, donc il travaille mal ou sabote. Selon Platon, nos astres décrivent des orbites parfaitement circulaires. Que les observations astronomiques constatent le contraire, et on accusera la matière d'imperfection ! Il semble que nous devions à cette mentalité l'origine de la démonstration mathématique, base de notre science.

Bien sûr, la différence des mentalités entre l'Extrême-Orient et l'Occident ne résulte pas uniquement de l'existence des pasteurs et d'une vie pastorale différente. Il convient de considérer le type des villes méditerranéennes et des villes asiatiques, ainsi que leur développement ; l'essor de la marine, donc de la piraterie et du commerce. Ce dernier point est essentiel, car il explique pourquoi les Japonais et les Malais se rattachent à nos groupes méditerranéens par la mentalité. La mentalité du marin ressemble beaucoup à celle

du pasteur : sur un bateau, il faut un chef aux ordres exécutés sur le champ pour la bonne marche du navire, et ce chef est tout puissant, « Maître après Dieu ». Nous comprenons mieux pourquoi les civilisations occidentale et islamique gagnèrent fatalement des peuples qui représentaient une mentalité identique à celle du pasteur – peut-être encore plus féroce –, et pourquoi le fascisme européen de ces dernières années se développa d'une façon aussi soudaine, malgré la distance et les mers l'axe rejoignant naturellement Tokio par-dessus des continents hostiles.

Dans les colonies européennes actuelles, on peut constater ceci : dès que les colons ont stabilisé leur existence (soit par l'achat d'une maison, l'arrivée de leur épouse, etc...), ils forment un groupe bien déterminé. Ce fait n'est pas particulier aux Anglo-saxons ; il est aussi celui des colons français. Ainsi, en Nouvelle-Calédonie, les gens de couleur ne participent pas aux cérémonies familiales des blancs. Des observations analogues sont nombreuses. Soit :

Lorsque des hommes à genres de vie très différents se trouvent en contact brutal, ils semblent se considérer les uns les autres comme des espèces animales différentes.

Ces phénomènes étaient beaucoup moins fréquents au XVII<sup>e</sup> siècle que de nos jours car si,



d'une part, les voyages étaient très difficiles, de l'autre les immigrants européens, en nombre restreint, se fondaient dans la population indigène.

Dans l'antiquité, un seul pays d'importance numérique intéressante était formé de populations très différentes directement en contact. Ce pays était l'Inde. Chacun connaît le relief et le climat très contrasté de la terre indienne ; l'Himalaya et les plus hauts sommets du monde voisinent avec de vastes plaines, et des régions tropicales humides prolongent des déserts secs. Les habitants ont donc très tôt connu des genres de vie différents, qui provoquèrent la naissance des « castes », dont le nom sanskrit *Varna*, c'est-à-dire « couleur » est caractéristique.

La caste est un groupe humain très délimité, aux règles strictes : la caste des prêtres, des guerriers, des commerçants, des serviteurs... Les membres d'une *Varna* sont voués à des occupations dont ils ont le monopole ; le mariage n'est possible qu'à l'intérieur du groupe. Les animaux ne sont pas séparés des êtres humains et chaque espèce d'animal forme à son tour une caste. Il est bien connu que les vaches sont infiniment plus respectables que les humains de telle caste. Elles entrent dans les maisons où elles mangent ce qu'elles veulent ; les battre est sacrilège. Tandis qu'il existe des êtres humains que les

prêtres ne peuvent pas toucher, pis, ne pas regarder.

Un tel monde n'a pu se former et subsister depuis une époque ancienne qu'en raison de certaines croyances : il n'y a qu'un seul monde, la survie se fait donc ici-bas ; et la transmigration des âmes satisfait au besoin de justice et d'ascension sociale que chaque homme éprouve. Celui qui travaille bien sera récompensé en renaissant dans une caste supérieure. Une telle société, fatalement, ne pouvait évoluer par différenciation des classes sociales comme en Europe ou en Chine.

Il est curieux de constater que la société hindoue n'ait pas retenu la solution bouddhique, tout en restant fidèle au système des castes. Cette solution s'est propagée dans les colonies extérieures à cette civilisation. Le Tibet, par exemple, est une région de pasteurs montagnards chez lesquels le bouddhisme primitif, qui n'était qu'une philosophie, s'est transformé en une religion à morale impérative, munie d'un paradis et d'un enfer et d'un rituel analogue au christianisme. Ce qui s'explique sans imaginer l'influence d'une religion sur l'autre, mais tout simplement par l'existence chez ces peuples de la mentalité pastorale.

La Chine et l'Inde d'autrefois, confondant l'homme avec l'univers, opposent ce que nous

appelons le panthéisme au dualisme foncier de l'Europe antique. Produit par le développement de la civilisation esclavagiste antique – dès l'époque du miracle grec –, ce dualisme sera le principal outillage mental de la pensée occidentale. Mais cette civilisation, qui traite l'être humain comme une machine, a très vite suscité des réactions. Sur le plan moral, la réaction principale fut la réhabilitation de la nature humaine et la séparation radicale de l'homme des autres animaux, qui s'amplifia considérablement par le dogme de l'Incarnation, base du christianisme : Créateur et Maître de l'univers, Dieu se fait homme pour participer et réhabiliter la nature humaine.

Mais il est significatif que les peuples septentrionaux, qui n'ont pas connu la civilisation esclavagiste, se refusent aussitôt à admettre la divinité de l'homme qui s'appelle le Christ. C'est l'hérésie aryenne.

Il est significatif que les civilisations agricoles ou pastorales du Proche-Orient, qui n'ont connu qu'un esclavage infantile par rapport à l'esclavage méditerranéen (formes que nous avons ramenées plus haut à la discrimination esclavage familial – esclavage industriel), il est significatif dis-je que ces civilisations n'aient pu admettre l'unicité du Christ en tant qu'Homme-Dieu. C'est l'hérésie nestorienne et monophysite.

Nous avons essayé de montrer comment une mentalité se compose. Il apparaît clairement que la race et le climat ne sont que des masses composites par rapport à l'histoire sociale d'un peuple que constitue la véritable ligne de force.

...

Nous avons passé rapidement sur la question de l'esclavage. Mais il se place sous un jour qui éclaire brutalement une autre question, celle du travail, dont on peut suivre l'évolution jusqu'à l'ultime, – le syndicat et l'usine actuelle –, et les formes de la mentalité du travailleur.

Qu'il soit européen ou chinois, l'homme a toujours eu l'habitude de diviser le travail. Les départements ainsi constitués provoquèrent l'essor des moyens de produire plus rapidement dans les pays d'Occident que dans les pays d'Extrême-Orient. Car le chinois, par sa mentalité concrète, répugne à commander des actes qu'il n'exécute pas. Il n'a donc pas eu de « techniciens » (que nous pourrions appeler « les intellectuels de la production »), qui transforment les moyens de produire dans le domaine de l'esprit, même s'il existe une marge entre leurs calculs et la réalité. Le Chinois a divisé le travail dans un but pratique, chaque

division évoluant en elle-même, selon un plan horizontal, si l'on veut ; l'européen a divisé le travail également dans un but pratique, mais chaque division évoluant d'après les techniciens, de haut en bas, selon un plan vertical.

La nature des rapports entre le seigneur et le paysan distingue déjà le système féodal européen du système féodal chinois. Le seigneur du X<sup>e</sup> siècle exerce son commandement dans le domaine de la technique. Le Moyen-âge occidental travaille encore dans un but concret. C'est l'époque de l'artisanat. Avec le développement du commerce, le travail corporatif s'affirme constamment ; et il n'est pas ridicule de voir ainsi poser la première pierre de l'usine actuelle. En effet, on ne produit plus pour un client connu, mais pour la corporation qui vérifie et qualifie les produits. Au début de la renaissance, la production se développe par le marché libre, c'est-à-dire pour un client inconnu. La qualité du travail n'a donc plus une valeur humaine envers un autre homme (le client) mais elle est la marchandise elle-même qualifiant ainsi la valeur professionnelle de son fabricant. C'est

La conscience professionnelle

Ou valeur du travail bien fait en soi

Or, le mouvement de réforme religieuse apparaît à la même époque. Il n'admet plus la justifi-

cation par les œuvres, c'est-à-dire par les actes concrets effectués dans un but précis, mais par la foi, c'est-à-dire par une impulsion inconditionnée. Les directives morales ne sont plus imposées de l'extérieur par l'église romaine représentant Dieu sur la terre, mais de l'intérieur, par la conscience individuelle, elle-même inspirée par les textes sacrés.

L'individu ne se comporte pas selon une morale concrète *a posteriori*, déterminé par les circonstances extérieures, mais selon une morale abstraite *a priori*, déterminée par des impératifs catégoriques. Une marchandise est de bonne qualité « en soi », quelle que soit la personne qui achète ; de même, une prescription morale tirée des textes sacrés sera valable en quelque circonstance que ce soit envers n'importe qui : tu ne tueras pas, tu ne mentiras pas, tu ne voleras pas, etc. Au lieu d'une morale adaptée à des phénomènes précis, ce qui met d'ailleurs en cause la notion même de morale généralement prise dans le sens de « règles », nous avons une morale d'essence. Cette mentalité tend à faire disparaître les anciennes hiérarchies de la société. Les niveleurs et les sectes égalitaires apparaissent à la même époque. Car la morale abstraite ordonne le même comportement vis-à-vis de n'importe qui. Le quaker, par exemple, n'ôtera pas son chapeau même en présence du roi ; il ne tuera

pas même en cas de guerre. Le capitalisme est à l'origine de la généralisation d'une telle mentalité qui apparut avec l'esclavage antique (le maître a toujours raison) et se pratique dans nos états modernes. La Chine n'a pas connu l'esclavage dans la forme industrielle ; elle a donc pratiqué différemment.

Ainsi, les réactions du Chinois devant les institutions européennes sont très instructives. Kou Hou-ming déclare que la société européenne ne peut pas fonctionner indéfiniment. Les sociétés qui la composent, dit-il, sont fondées sur l'intérêt, donc la force et la police. Il déduit : « Quand les révolutionnaires promettent plus d'or aux policiers qu'ils n'en touchent du Gouvernement, la société s'écroulera ». Un sociologue chinois plus récent, Hsiao Toung-fei, comparant les classes bourgeoises chinoises aux classes bourgeoises européennes, déclare que celles-là manquent de « responsabilité » sociale par rapport à celles-ci.

Les deux Chinois résolvent faussement le problème, car ils ne tiennent pas compte des mentalités opposées de l'Européen et du Chinois.

Kou Hou-ming raisonne selon la mentalité chinoise de morale, *a posteriori* ; il raisonne d'après l'exemple d'une société européenne établie en Chine. Il sait qu'on a tenté d'établir en Extrême-

Orient, où le général dépense la solde de ses soldats pour son propre usage et où le douanier n'arrête pas de contrebandier, des institutions européennes qui n'ont pas pu fonctionner. Ni Kou Hou-ming, le réactionnaire, ni Hsiao Toung-fai, ne tiennent compte du comportement du personnel des états européens où le fonctionnaire agit inconsciemment selon des « règles » immuables et on selon « l'utilité » du cas immédiat. Ce qu'ignore Kou Hou-ming, c'est que les états capitalistes subsistent dans la mesure où la mentalité abstraite de morale *a priori* est répandue dans l'armée et l'administration. Mais il est évident que le jour où cette mentalité disparaît, les régimes capitalistes s'effondrent selon le processus suivant.

Le développement de la technique et de l'économie, en Occident, a transformé les conditions de travail. D'une part, l'ouvrier évolue, prend conscience de son utilité, de l'effort qu'il fournit et du droit à une vie décente qui est celui de chaque homme ; d'autre part, il compare avec le sien le standing de vie de ses amis, de son patron, et des patrons de ses camarades. L'artisan d'autrefois fabriquait des objets qui lui appartenaient et qu'il offrait au marché libre ; l'ouvrier actuel fabrique des objets qui appartiennent au patron. Le sellier médiéval luttait par son travail : il pou-

vait espérer devenir sellier du roi s'il travaillait bien. La machine actuelle empêche la concurrence du travail individuel : quelque rapide et précis qu'un calculateur puisse être, il n'en saura jamais autant qu'une règle à calculer. La machine à jouer aux échecs mate irrémédiablement le meilleur joueur du monde. Le joueur idéal, celui qui reste à imaginer (par là-même, il n'a rien d'humain) n'obtiendra que le nul honorable, jamais la victoire : il jouera aussi bien, jamais mieux.

L'ouvrier ne peut donc défendre son salaire qu'en travaillant moins ou plus mal. Il se comporte différemment envers ses camarades et les représentants des autres classes de la société. Les conditions du travail l'obligent donc à l'abandon de la conscience professionnelle et au retour à une mentalité concrète. Il revient à une conception du monde opposée au dualisme, car il pense qu'un sort meilleur ne doit pas être recherché dans un autre monde, mais ici-bas, et à tout prix. Quand tous les ouvriers ont réalisé cette évidence, ils luttent d'abord par la grève, le sabotage même. Ils auront finalement recours à la violence qui, l'union faite, conduit à la révolution. Et le système capitaliste s'écroule.

Remarquons que l'Allemagne est à cheval sur le monde occidental et méditerranéen ; que la pensée allemande a souvent répugné au dualisme ;

que le Français Descartes tentait d'établir les relations entre l'âme et le corps, se demandant si l'âme commandait au corps par la glande pinéale, et qu'il tenait les animaux pour des êtres matériels purement mécaniques puisqu'ils n'avaient pas d'âme ; que l'Allemand Leibnitz établissait simultanément une philosophie moniste de l'harmonie préétablie où l'âme et le corps agissaient selon un harmonieux parallélisme comme deux horloges qu'on aurait remontées après les avoir synchronisées.

La philosophie de Leibnitz rappelle de façon troublante les idées chinoises sur l'harmonie qui règne entre la société et l'univers. Ainsi, quand la dynastie va disparaître, les montagnes s'écroulent et les fleuves débordent. En outre, la triade dialectique de Hegel rappelle de façon troublante la triade Yang (principe mâle), Yin (principe femelle), Tao (voie), de l'ancienne philosophie chinoise.

Ce n'est donc pas un hasard si la pensée prolétarienne occidentale, abandonnant le dualisme, est formulée par un allemand Karl Marx.

Celui-là pensait que le développement naturel de la société capitaliste provoquerait son effondrement en Occident même, rejoignant de façon saisissante le raisonnement du réactionnaire chinois Kou Hou-ming. Mais, de même que le bouddhisme engendré par la société de caste n'a pu

s'appliquer qu'ailleurs, de même le marxisme engendré par la société capitaliste occidentale s'applique maintenant ailleurs. Car le capitalisme occidental, en se développant, a étendu sa forme économique au marché mondial. L'intrusion brutale de ce nouveau système de production dans des sociétés qui n'avaient pas acquis la mentalité abstraite, – cette mentalité ne s'acquérant qu'au cours du développement lent et spontané d'un capitalisme autochtone –, a provoqué des remous incessants. En effet, le mode de production capitaliste dans une société à mentalité concrète fait rapidement crouler toute la structure étatique de cette société. Nous avons vu que pour les peuples d'Extrême-Orient, le comportement de l'Occidental est dicté par la recherche du bénéfice. Or, les peuples à mentalité concrète confondent évidemment les points de vue du fonctionnaire et du commerçant, ceux du chef d'entreprise et de l'officier ; le soldat vend son fusil et sa giberne. En sorte que les systèmes capitalistes qui s'écroulent sont souvent les plus jeunes. L'Occident parle de corruption, c'est-à-dire d'intention dans l'action. En fait, il n'en est rien : car la notion de corruption est inconnue de l'Oriental qui agit selon le fait immédiat, – mieux : qui est agi par le fait. En sorte que l'écroulement du système capitaliste chinois par exemple, s'est produit beau-

coup plus par une sorte de décomposition naturelle de la société (arrêt des services publics, et finalement effondrement de la monnaie) que par le coup d'état d'une minorité active.

Les marxistes ont donc pris le pouvoir dans des pays à mentalité concrète et à dominante agricole, dès que ces pays furent décomposés et arrivés à la conséquence fatale, la ruine économique. Mais pour subsister dans la lutte internationale, ils ont dû enseigner à ces peuples l'essentiel de l'outillage matériel et mental produit par la société occidentale.

...

Cette opposition de mentalité entre le pasteur et l'agriculteur jette un pont sur l'abîme qui sépare le monde actuel. Le problème sera prêt d'être résolu quand les Occidentaux essayeront de pénétrer la mentalité du Chinois ou de l'Indochinois, *en dehors de toute considération politique*. Il reste à expliquer l'attitude de certains peuples des pays socialistes ou de l'Extrême-Orient pendant et après la dernière guerre.

Le russe et l'habitant des plaines tempérées de l'Europe Orientale sont des agriculteurs. Par leur conception d'un univers qui marche tout seul, ils

sont mûrs depuis longtemps pour un régime démocratique. Les pasteurs nomades détenaient la supériorité militaire par leur genre de vie : détention des chevaux, mobilité, habitude du campement et du combat contre les adversaires du troupeau. Ils ont donc formé la classe dirigeante de tous les pays asiatiques, jusqu'au jour où la fraction capitale des agriculteurs de cette société décida de se défendre ; finalement elle l'emporta, en raison de sa masse. Excluons de ce système la fraction infime des Mongols et des Mandchous absorbés par la culture chinoises en quelques générations.

Le régime soviétique s'est précisément heurté aux Tchétchènes, aux Kalmouks et Tatares de Crimée, peuples d'éleveurs qui se tournèrent vers les hitlériens pendant la guerre. Après la guerre, les Yougoslaves se tournèrent vers les américains. Ce sont des peuples de la bande méridionale où les steppes favorisent l'élevage par rapport à la culture. De même, l'Islam a pu atteindre en Asie continentale les régions périphériques est-ouest de l'Inde et les bordures occidentales de la Chine. Car l'élevage du bétail est évidemment plus individuel que l'agriculture que la technique peut parfaire sans cesse par une activité collective rationnelle. Mais de plus en plus, le développement de l'agriculture sédentaire

- et notamment les cultures fourragères pour le bétail - tend à diminuer l'importance des pasteurs et de leur mentalité.

Les récits de la dictature de Tchan Kai-Chek sont d'un profond comique car la conception occidentale du fascisme, c'est-à-dire du chef qui commande et auquel on obéit, n'est possible que dans les régions méditerranéennes et celles à mentalité pastorale, alors qu'elle est impensable chez les agriculteurs, et cela par nature même dans les deux cas.

Ainsi les botanistes, depuis Linné, nomment les espèces végétales par deux mots latins. Il arrive que deux botanistes s'ignorant l'un l'autre donnent des noms différents à la même plante. Pour trancher la question, les congrès internationaux de botanique ont convenu de la règle de priorité suivante : l'appellation latine la plus ancienne sera la seule valable. Mais le concept d'espace botanique n'est pas donné dans la nature. En conséquence, pour tel botaniste deux plantes sont de la même espèce, alors qu'elles sont d'espèces différentes pour tel autre.

Linné avait appelé le bouleau *Betula Alba*. Par la suite, on s'aperçut que certains bouleaux avaient des branches poilues alors que d'autres avaient des branches sans poils. On divisa l'espèce en *Betula Pubescens* et *Betula Verrucosa*. Car pour les

botanistes français, il semble important de ne pas appeler du même nom l'ensemble et chacune des deux espèces, la règle de nomenclature ayant pour but de faciliter la classification. Pour les Américains au contraire, la loi de priorité en botanique n'est pas un moyen commode d'éviter la confusion, mais un principe moral pour rendre justice à telle botanique. Il faut donc conserver l'ancien nom pour l'une des deux espèces créées. C'est une règle morale a priori qui se suffit à elle-même.

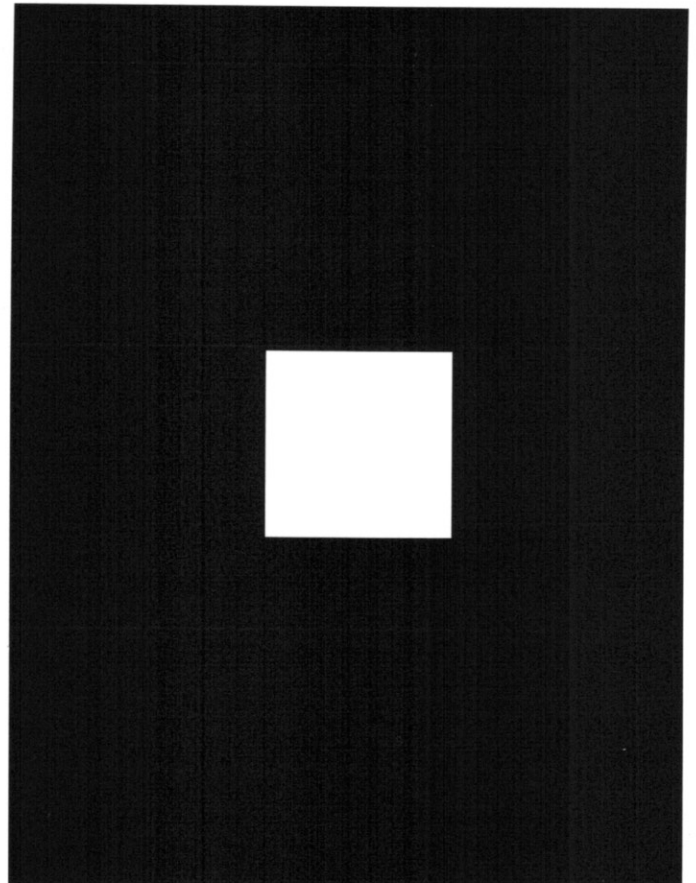
Cette prise de position dans les petites choses montre pourquoi des pays se trouvent tout à coup découpés selon des parallèles, au mépris du plus élémentaire bon sens.

René de Hetrelon

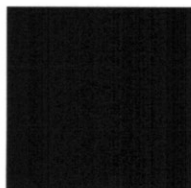
pp. 814-824, *France Asie*.

Revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique.

N° 98, Juillet 1954



Un certain sens du concret  
Jean-François Bert \*



\* Jean-François Bert (EHESS/CNRS : "Anthropologie de l'écriture") est sociologue, spécialiste de l'histoire de la sociologie, de l'anthropologie et de l'édition militante des années 1960 et 1970.

---

*« Mon matérialisme commence à la nature et au concret, alors que la plupart des matérialistes sont marxistes, c'est-à-dire qu'ils raisonnent sur des relations abstraites qui n'ont plus de rapport avec la réalité »*

A. G. Haudricourt



Cet article ô combien iconoclaste, écrit par quelqu'un d'extérieur au champ de l'ethnologie classique et de ses méthodes, ne manquera pas aujourd'hui de détracteurs, critiquant le bien fondé des représentations historiographiques utilisées par Haudricourt, sa méthode comparative, ses exagérations ou ses imprécisions et ses dissimulations parfois grossières. Cependant, ils auraient tort d'arguer trop fortement des faiblesses de sa démonstration pour rejeter en bloc les questions qu'Haudricourt formule en les inscrivant dans une réflexion anthropologique plus générale qui porte sur une tentative de comparaison des types de comportement humain vis-à-vis du milieu qui les a vu naître. Comme Marcel Mauss, chez qui il se forme à l'ethnologie, Haudricourt ne compare pas n'importe quoi, ni n'importe comment et cherche d'abord à aperce-

voir, dans le comportement global du groupe, les rapports que les individus entretiennent avec leur milieu naturel (comportement qui s'exprime en particulier dans les techniques) et ceux qu'ils entretiennent entre eux (rapports sociaux au sens général).

Cette tentative de confrontation stimulante entre les mentalités Occidentales et Extrême-Orientales s'organise autour de trois critères essentiels de comparaison :

Le traitement à l'égard des autres et des animaux.

Les modes d'ascension de l'individu dans la hiérarchie sociale.

Les relations de classe qui recouvrent au sens classique l'organisation du travail, mais aussi, ce qu'après Foucault, on peut appeler les « modes de gouvernementalité » qui hors des structures politiques désignent les différentes manières de diriger la conduite des individus ou des groupes.

Trois points qui suscitent la discussion et appellent la controverse, surtout si l'on ne possède pas une connaissance minimale du vocabulaire marxiste – indissociable alors de la recherche ethnologique française et de l'approche matérialiste d'Haudricourt<sup>(4)</sup>.

Pour chacun de ces critères il est tout à fait possible de trouver un contre exemple ou, au moins, de nuancer des formulations parfois abusives ou

unilatérales. Difficile, par exemple, de croire que l'esclavage n'exista pas en Chine, bloqué par les capacités autarciques des communautés, alors qu'au contraire ce système prospéra dans les communautés antiques méditerranéennes jusqu'à en devenir la base à cause des seules nécessités expansionnistes des cités-états.

L'autre difficulté importante de ce texte vient de ce qu'Haudricourt ne cherche pas à séparer systématiquement les différents niveaux d'analyse (par exemple : inventaire des traits partagés ou départageant les sociétés ; structure consciente de la société ; intentions des acteurs...). De la même manière, il ne cherche pas à mettre en évidence les règles implicites du jeu social ainsi que les nombreux comportements qui échappent aux normes affichées dans une société.

Cependant, vouloir trop fortement insister sur ce genre de manques, c'est oublier que l'importance d'Haudricourt et de ce texte ne vient pas nécessairement de son élaboration systématique des faits, mais plutôt de sa manière de définir des problèmes jusque-là non formulés, par exemple la relation qui existe entre hommes et animaux ou hommes et plantes mais surtout comment la domestication des animaux permet aussi de comprendre la domination chez l'homme : « la conception occidentale du fascisme, c'est-à-dire du chef qui commande et auquel on obéit, n'est possible que dans les régions méditerranéennes et celles à

mentalité pastorale, alors qu'elle est impensable chez les agriculteurs »

Avant de revenir sur quelques unes de ces problématisations, il convient tout d'abord de restituer les traits principaux de sa méthode comparative qui a toujours été pour lui un moyen privilégié de théorisation.

#### Où en est l'ethnologie d'Haudricourt ?

La personnalité d'André Georges Haudricourt (1911-1996) se laisse difficilement emprisonner dans le vocabulaire ou les définitions traditionnelles des sciences humaines.

Son aversion délibérée envers toute systématisation – qui a parfois fait le désespoir de ses lecteurs attentifs et de ses étudiants –, lui a permis d'avancer d'un problème à l'autre, pas à pas, en menant un véritable travail d'analyse, long et consciencieux, toujours situé à la frontière entre des hypothèses attirantes et une observation précise des faits.

Il n'y a donc pas à proprement parler de « méthode » Haudricourt, au sens d'un protocole d'opérations utilisé en vue d'un résultat. Il n'y a pas non plus de définition formelle ou de concept assignable : tout au plus quelques propositions, agencements, stratégies ou instruments qui lui permettent de coller au « réel », de poser les bonnes questions et d'observer le comportement humain avec précision.

La première de ses propositions est d'avoir compris très tôt, en essayant comme tout ethnologue de convertir ses préjugés en matériau de recherche, que l'ethnologie est la plus subjective de toutes les sciences humaines. Dans une longue lettre destinée à Marcel Mauss avec qui il poursuivit une correspondance importante entre 1932 et 1936, Haudricourt alors âgé d'une vingtaine d'années lui confesse quelques unes des raisons, politiques pour la plupart, qui le rendent incapable d'« admettre » certaines cultures : « Je déteste les Anglais sous prétexte qu'ils ont massacré les Tasmaniens, je trouve les Allemands stupides parce que je n'explique ni leurs actes, ni leurs paroles, je ne peux pas souffrir les Américains parce qu'ils ont interdit l'enseignement du transformisme et qu'ils lynchent les nègres. Je reporte toute mes sympathies vers l'autre position de l'Humanité, je considère Confucius comme le grand père d'Auguste Comte, et Lénine comme le Saint Paul de la religion positive fondée par Karl Marx. »<sup>(4)</sup>

*Document 1 : Prises de notes d'André-Georges Haudricourt durant le cours de Marcel Mauss au Collège de France. (Archives IMEC). Ses nombreuses fiches de prises de notes sont écrites par Haudricourt dans un alphabet phonétique de son invention. Il est possible de reconnaître certaines expressions dont, par exemple, les deux premiers mots : Môs (Mauss) Kolej d frâns (Collège de France).*





Haudricourt n'en restera pas à cette première énumération, préférant s'étonner que l'on ne pense pas comme lui, que l'on ne puisse pas parler ou faire fonctionner les objets comme lui. C'est au plus profond de lui-même qu'il ressent cette diversité culturelle qui façonne nos sociétés. C'est en observant ses préjugés et ses stéréotypes en « action » qu'il découvre les spécificités des cultures, finissant par considérer ces « autres » comme tout aussi compliqués et différents que lui-même. Claude Hagège rappelle non sans humour cette double personnalité d'Haudricourt, qui marie la mentalité d'« un paysan xénophobe et raciste » à celle d'un homme de science qui n'est ni xénophobe ni raciste et qui dégage un profond respect pour l'altérité du prochain.<sup>(4)</sup>

Ce corps à corps avec le concret des sociétés passe aussi par une prise en compte du quotidien immédiat, si évident pour certains ethnologues qu'il en devient banal et inintéressant. Sur ce point de la recherche empirique, Haudricourt a développé une conception très personnelle qui lui a permis de comprendre les différences linguistiques, techniques mais aussi corporelles qui partagent les sociétés et les cultures entre elles. Haudricourt développe une première représentation de ce quotidien lors de ses nombreuses « expéditions », comme en Albanie, en 1932, où il découvre la diversité des langues, en URSS ou à l'EFEO (École Française d'Extrême-Orient)

d'Hanoi, en 1948-49, où il prend la décision de travailler sur les langues à tons, en Chine en 1955, répondant à une invitation de l'Alliance franco-chinoise, en Nouvelle Calédonie, en 1959, après avoir fait la connaissance sous l'occupation de Maurice Leenhardt et de Jean Guiart, au Vietnam avec Georges Condominas en 1973 et enfin, en 1978, au Japon, sur l'invitation de l'Institut de recherche sur les langues et les cultures de l'Asie.

A chaque fois, le bénéfice du voyage le pousse à pénétrer plus avant dans la compréhension du fonctionnement de certains aspects de la langue et du comportement technique et culturel de ces sociétés. Comme l'a trop souvent cru l'ethnologie, la personnalité des individus ne se trouve pas dans les formes rares de la pensée d'un peuple, mais au contraire dans la vie courante et dans ses expressions, techniques en particulier, quotidiennes.

C'est en 1935, lors de son voyage en Russie, qu'Haudricourt prend conscience des différentes manières de porter les charges et plus généralement des habitudes musculaires qu'il considère comme plus tenaces que les habitudes mentales<sup>(4)</sup>. L'influence de ces gestes « habituels » marque si durablement les corps qu'ils finissent par imprégner l'ensemble de l'environnement technique et culturel d'une population – comme la forme des objets, leurs dispositifs d'attache ou encore de pose. C'est de sa confrontation directe avec la

langue russe qu'il décide de faire jouer à la linguistique le rôle d'auxiliaire pour l'étude de l'histoire de l'agriculture et plus généralement des techniques. Il s'en expliquera en 1936 dans un article concernant l'origine de l'attelage moderne dans la revue des *Annales*. Recomposer l'histoire d'un mot, essayer de comprendre ses modifications et ses transformations, saisir son sens aux divers époques, permet de montrer l'antériorité d'une technique sur une autre : « Il y a un mot slave commun pour désigner le collier moderne. C'est en russe : khomut ; en polonais : chomât ; en tchèque : chomout ; en sorabe : chomôt ; en slovaque : chomôt ; en bulgare : khomot. Ce mot est spécifique : il ne désigne ni le joug, ni les autres colliers et il ne dérive pas d'autres mots. Il est passé avec le même sens en lithuanien : kaman-tai et en allemand : chomat (vieux haut-allemand), kummet (haut-allemand moderne) [...]. »<sup>(5)</sup> Si Haudricourt s'intéresse à la vie des mots, à leurs glissement de sens, aux différents emprunts, c'est d'abord dans une perspective historique.

En Nouvelle Calédonie, il cherche à comprendre comment la culture des tubercules et de l'igname en particulier, propre aux populations Mélanésiennes, à la différence des cultures européennes qui ont pour base des plantes à reproduction sexuée comme le blé, influencent les coutumes, l'organisation de la société et de la parenté et surtout le comportement adopté face

aux étrangers, par exemple lorsqu'il est choisi d'en faire un chef : « L'explication [rappelle Haudricourt] c'est qu'il s'agit d'une culture itinérante ; au bout d'un an on change de terrain, la friche retourne en brousse. Là, les plantes cultivées qu'on a laissées sans le faire exprès continuent à pousser et fleurissent ; elles donnent des graines, qui donnent un individu différent ; et à ce moment-là c'est un nouveau clone qu'on trouve en brousse. Vous avez donc une distinction entre les terrains cultivés, qui sont des clones connus, qu'on plante exprès ; c'est le connu, le prévu, la norme ; et puis la brousse dans laquelle apparaissent les nouvelles choses, qu'il faut essayer ; elles peuvent être meilleures ou moins bonnes, on essaie. C'est le même comportement qu'ils ont avec les étrangers. L'étranger, on l'essaye, et on le nomme chef ou esclave, on lui donne une position dans la société en rapport avec l'essai qu'on a fait ; sa position n'est pas déterminée d'avance chez le paysan d'Europe, le paysan à céréales, on sépare le bon grain de l'ivraie ; la xénophobie est naturelle tandis qu'il y a une xénophilie naturelle chez l'horticulteur de Mélanésie. C'est une différence de mentalité profonde. »<sup>(6)</sup>

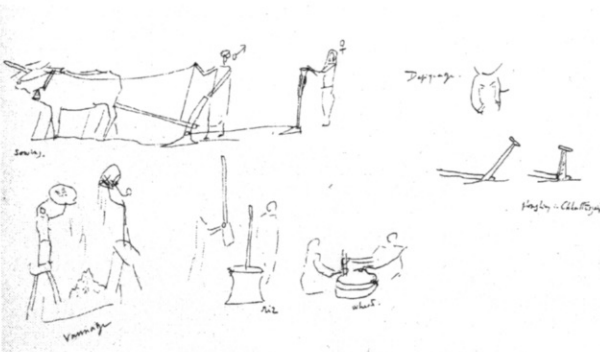
Haudricourt-ethnologue n'attache pas seulement de l'importance aux décalages géographiques et culturels, à ces nombreux « départs » qui lui ont permis de rompre avec ses attaches

familiales et locales, mais surtout au contact avec les gens et les objets qui l'entourent. Un contact qui l'intéresse depuis son enfance dans la propriété de son père agriculteur en Picardie. Comprendre et s'adapter aux systèmes linguistiques ou techniques « lointains » n'est jamais suffisant. Il faut toujours essayer de les combiner avec ce qui, dans son histoire personnelle, questionne les traits culturels qui nous entourent.

Convergent alors deux types de regards sur l'altérité, et donc deux types d'ethnologie, celle du « proche » et celle du « lointain », rendus pour un temps indissociables : savoir regarder près de soi et porter sa vue au loin sont des postures interdépendantes. L'introduction de l'article « Ploutrer, Plouter, Bloutrer » dans lequel Haudricourt entend montrer la continuité de l'usage du sens du mot ploutrer en Picardie pour signifier le rouleau qui permet d'ameublir superficiellement le sol après les labours, est sur ce point exemplaire : « Le verbe ploutrer, fait partie de mon vocabulaire familial ; ma mère l'employait fréquemment au sens figuré : « as-tu fini de me ploutrer comme ça » adressé à un enfant assis sur ses genoux signifie : « as-tu fini de me heurter sans cesse en remuant »<sup>(7)</sup>. Il rappelle aussi à Mariel Jean Brunhes-Delamarre, avec qui il rédigea *L'homme et la charrue* (Gallimard, NRF, 1955), l'importance de cette expérience familiale dans le regard qu'il porte sur les choses : « Mon père,

agriculteur, propriétaire de son exploitation, était aussi un artisan : il réparait les instruments agricoles, les voitures, il recouvrait le toit de la ferme, et faisait de nombreux travaux en plus de ceux que réclame la culture proprement dite. Et moi tout jeune, n'ayant que peu d'aptitudes manuelles, je regardais mon père, à la rigueur je tournais la manivelle pour activer le feu de la forge. Mais ce spectacle était pour moi plein d'enseignement, et me mit très tôt en contact de certains aspects de la technologie »<sup>(8)</sup>.

Document 2 : Détail. (Archives IMEC). Haudricourt a pris soin de noter la répartition sexuelle des rôles.

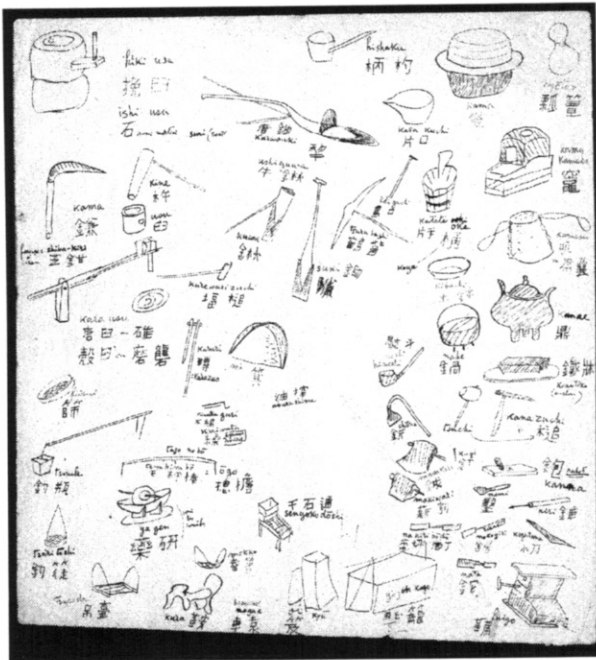


Cet étonnement devant les choses du proche ne vient pas seulement du caractère souvent extraordinaire ou « merveilleux » de ses voyages, mais plutôt de ces différences qui, à première vue, paraissent totalement insignifiantes : habitudes musculaires dans les manières de porter les objets ; utilisation des animaux domestiques dans l'agriculture ; introduction et répartition des plantes cultivées ; transformation des sons dans une langue déterminée...

Document 3 : Instruments du quotidien, Japon. (archives IMEC) (page suivante)

La seconde proposition que nous lègue cette fois-ci le travail linguistique d'Haudricourt concerne la façon dont il interroge une langue en partant des exigences de la communication et non, comme cela était souvent le cas alors, indépendamment des déterminations sociales et des conditions de fonctionnement propre à chaque société. En pensant la langue comme un « fait social » qui sert à l'établissement de la communication, Haudricourt suit les traces de Marcel Cohen (1884-1974) qui le premier sut montrer comment le langage, à la fois technique du corps (émission de souffle) et technique intellectuelle, ne peut être compris et étudié que dans son contexte social : « Tout homme acquiert son langage ou ses langages dans un entourage social





déterminé, désigné ici de la manière la plus générale comme groupement ou groupe. Le langage, avec son fonctionnement général fondamentalement un, est indéfiniment varié suivant les divisions sociales : chaque groupe social a son individualité linguistique. Les degrés de différenciation sont extrêmement variables, leurs effets vont du simple sentiment d'un ou plusieurs traits particuliers jusqu'à la non compréhension. »<sup>(9)</sup>

A cette « petite » révolution qui considère le point de vue fonctionnel comme le plus naturel puisque celui-ci permet d'« examiner comment l'homme satisfait ses différents besoins, ou inversement à quelle fonction correspond tel ou tel comportement »<sup>(10)</sup>, Haudricourt associe une perspective historique. Le linguiste, comme l'ethnologue qui cherche à comprendre au niveau des comportements pourquoi et comment les hommes sont devenus ce qu'ils sont, se doit de rechercher ce qui est ancien dans la structure des langues. En 1956, Haudricourt et Granai affirment, contre le structuralisme ambiant, que l'analyse structurale emprisonne le linguiste et l'ethnologie dans la pure synchronie, les conduisant inévitablement à « construire pour chaque état envisagé un système irréductible aux autres » et donc « à nier l'histoire et l'évolution de la langue »<sup>(11)</sup>. Dans un article consacré aux langues miao-yao, parlées historiquement dans la vallée du Yangtsé, Haudricourt insistera longuement sur l'importance de ce prin-

cipe historique pour la linguistique : « il semble qu'avant de comparer des mots d'une langue miao avec les mots d'une autre langue il faudrait être sûr que la forme du mot soit ancienne ; or, la comparaison des langues miao-yao montre qu'elles ont subi une évolution phonique assez récente et très divergente, certaines langues ayant mieux conservé les finales, d'autres les initiales. Le travail qui s'impose actuellement est donc de rechercher ce qui est ancien dans la structure phonologique de ces langues »<sup>(12)</sup>.

Le projet linguistique d'Haudricourt suppose une comparaison dans l'espace comme dans le temps, entre un état ancien et un état nouveau de la langue.

Document 4 : Tableau de comparaison linguistique (archives IMEC)

Transposé à la technique, ce principe historique garde toute sa valeur heuristique.

En effet, il ne suffit pas d'observer les outils en train de fonctionner. La réalité sociale n'est jamais totalement intelligible par le seul présent. Définir la technique comme une action humaine qui réussit oblige à associer des points de vue différents : à une conception évolutive et géographique, Haudricourt conjugue celle de Mauss qui

	(Chon) s'annant - f'ann	annat inf'ann	annat inf'ann	annat inf'ann (sit - s) ann	annat inf'ann
	siamois	lao-tien	thai noi	thai elac ?	nam ?
riz	khào <sub>2</sub>	khàn	khào <sub>2</sub>	khào <sub>2</sub>	khào <sub>2</sub> hay
sami d'oe	khà <sub>2</sub>	kà	khà <sub>2</sub>	khà <sub>2</sub>	n'ia, ch'ia <sub>2</sub>
bamane	khuei	khuei	khuei	khuei	khuei noi <sub>2</sub>
liquen f'annat	lào	lào	lào	lào	lào l'ann
coin à f'ann	lèn	lèn	lèn	lèn	lèn
bêche		lò	lue	lue	
castagne		mèn	mèn	mèn	
maïs	mò	mò	mò	mò	mò
coton	fai	l'at	fai	phai	p'at noi <sub>2</sub>
roses	ò	ò	ò	ò	ò gò <sub>2</sub>
cornes à sucre	oi	oi	oi	oi	oi p'ing <sub>2</sub>
gâtes d'ann	neng	neng	neng	neng	noi <sub>2</sub>
Cite, ville f'ann	phiang	phiang	phiang	phiang	
bolaman	xàng	sa			
acide, nail		sò-m	sò-m	thòm, xòm	xò-m sòm <sub>2</sub>
bol	thui	thui		thui	thui toi <sub>2</sub>
millet	fàng			phàng	p'àng



en colère »<sup>(65)</sup>, « Monde à l'envers », selon son expression, où l'on arrête les guerres quand on estime que cela est nécessaire et non dans l'attente de l'effondrement total de l'autre !

Avec plus de cinquante ans de recul et l'évolution de la situation économique et sociale de certains pays, la relecture de ces pages provoque aujourd'hui une sorte de malaise. De la même manière, si les débats des années soixante et soixante-dix en ethnologie autour, par exemple, du mode de production asiatique ou de l'esclavage ont bel et bien vieillis, que penser de ce modèle, certes plus souple, que nous propose Haudricourt dans cet article ? Peut-on encore être convaincu pas sa tentative de bipolarisation culturelle Occident/Orient ? Par sa distinction entre les types d'actions de l'homme sur les plantes ? Ou encore par une ambition comparatiste sur la longue durée ?

#### Traitement pastoral et traitement horticole.

Haudricourt cherche dès le début de son texte à affranchir l'étude des civilisations du vieux modèle biologique, hérité de Tylor et des évolutionnistes comme Taine, pour saisir comment les sociétés humaines, simples et complexes, obéissent à des relations internes spécifiques.

Les différences de mentalités s'expliquent d'abord par l'histoire sociale et non par les influences du milieu ou de la race.

Cette perspective ne signifie pas qu'Haudricourt refuse de lier l'individu à son milieu naturel, qui l'entoure et le conditionne en tout ou en partie. Ce rapport, par contre, ne doit plus être considéré comme immédiat ou instinctif.

Précisément, si le climat joue bien un rôle déterminant dans l'orientation des cultures, il peut s'établir des relations à chaque fois particulières entre l'homme, les végétaux et les animaux. Les milieux géographiques n'exercent pas une action directe sur les faits de géographie humaine : il y a toujours des marges, des variables, un élément d'indétermination qui rend compte des diversités adaptatives choisies par différentes sociétés au sein d'un même environnement.

La Chine et l'Occident s'opposent de deux manières au moins : l'un cultive du riz, l'autre des céréales ; l'un développe une agriculture/jardin, l'autre s'est fondée sur l'élevage. Tel que le perçoit Haudricourt, l'Extrême-Orient recouvre plusieurs cultures différentes, allant de la péninsule Indochinoise, à la Chine et à l'Inde. Toutes ces civilisations ont pour point commun la prédominance d'une agriculture qui peut se définir, au contraire de l'agriculture occidentale, par l'emploi d'engrais organiques et par un usage restreint du moteur animal. Il y aurait peut-être intérêt à distinguer deux types d'agricultures asiatiques : une agriculture de planteurs, en Asie tropicale, et une agriculture de semeurs, typique de l'Inde et de la

Chine où dominant les rizicultures dans le paysage agricole<sup>(66)</sup>.

Dans les deux cas, par contre, l'élevage du gros bétail y est insignifiant. Le manque de pâturage et les conditions naturelles de ces pays rendent cette opération quasi impossible. Il faut ajouter à cette détermination « naturelle » le désintérêt que le lait et ses produits dérivés suscitent chez le paysan chinois. Comme le rappelle le géographe Pierre Gourou, contemporain d'Haudricourt, ces régions du monde sont des « civilisations du végétal » : « Le paysan extrême-oriental n'est pas un éleveur : s'il utilise les services de bêtes de somme et de labour, c'est avec grande réserve : il consomme peu de viande ; ni lait, ni beurre, ni fromage ; les paysans ne savent pas traire les vaches. Ils élèvent dans un but alimentaire des poules, des canes, des porcs et même des chiens, mais ne se proposaient pas d'élever des bœufs pour la boucherie ». De manière étonnante, Gourou ne fait aucune distinction entre le système agricole de l'Inde et celui de la Chine et ce, même si le système indien montre de grandes préoccupations pastorales, utilise les animaux de travail, et si le paysan consomme le lait et le beurre. Pour Gourou, si le système est différent, les effets sont les mêmes : « Dans l'Inde comme en Chine, le bétail n'a pas de prairies à sa disposition ; ses maîtres ne lui constituent aucune réserve fourragère. (...) Comme ils ne mangent pas de viande de bœuf, et ont une répugnance pour

les autres sortes de viandes (alors que les Chinois mangent autant de viande que leurs moyens le leur permettent), et comme on brûle les bouses au lieu de les utiliser comme fumier, la civilisation indienne, avec sa forte orientation pastorale, ne fait pas un meilleur usage du bétail que la chinoise, qui n'a pas d'orientation pastorale<sup>(67)</sup>. La civilisation extrême-orientale est végétarienne non par nécessité mais par système.

Si la mousson a rendu quasi impossible l'élevage dans les civilisations d'Extrême-Orient, c'est au contraire l'orientation des montagnes qui l'a rendu possible dans le pourtour méditerranéen et jusqu'au Moyen Orient.

Éleveurs et agriculteurs n'engagent pas au quotidien les mêmes techniques, ce qui favorise, comme le repère Haudricourt, le développement de certaines aptitudes intellectuelles comme de comportements tout à fait spécifiques.

La riziculture, agriculture indirecte, exige un savoir-expert sur l'irrigation comme sur la façon de récolter, épi par épi, à main nue, ou uniquement avec un couteau à riz qui permet de sélectionner ce que l'on veut moissonner. L'élevage, au contraire, est caractérisé par un type d'intervention humaine actif qui ne se limite pas seulement à la distribution de la nourriture et au contrôle des déplacements du troupeau. L'éleveur joue un rôle primordial dans la sélection des animaux et la

composition du troupeau (choix des catégories, de l'âge, du sexe ; castration ou non des animaux...). Le troupeau domestique est un système élaboré, construit, qui requiert de la part du berger un contrôle quasi complet sur les animaux, au point de leur faire perdre toute caractéristique naturelle, par exemple lorsqu'il s'agit de se défendre contre des prédateurs potentiels.

Plus que deux types de rapport au milieu, ce sont deux types d'aptitudes, de conduites, de tendances et donc de rapport au monde qui nous entoure, qu'Haudricourt cherche à distinguer.

Si l'agriculteur précautionneux de la civilisation chinoise et indienne cherche à réduire au maximum ses contacts avec la plante cultivée, le berger, quand à lui, attrape, dresse et dirige les moutons par des techniques gestuelles ou vocales (parfois même avec l'aide d'un autre animal)<sup>(68)</sup>. Ces deux relations induisent un certain type de mentalité : « abstraite » pour le berger, « concrète » pour l'agriculteur. D'autres termes seront utilisés par Haudricourt pour qualifier ces mentalités. Il parlera par exemple de mentalité « interventionniste » et « non-interventionniste », ou dans son article de 1962, de mentalité « indirecte négative » dans le cas de l'agriculteur, et « directe positive » dans le cas du berger occidental.

Cette distinction n'est donc qu'un point de départ puisqu'Haudricourt s'attelle aussi à com-

parer la philosophie taoïste-confucianiste, et sa vision organiciste du monde dans laquelle chaque phénomène entretient des rapports avec les autres, et la vision matérialiste du monde occidental chrétien. Une différence qui lui permet d'expliquer le peu de goût des Chinois pour les élaborations théoriques de toutes sortes. Jacques Gernet, spécialiste de la Chine, rappelle la dureté des réactions chinoises devant le christianisme et dresse un premier tableau des différences fondamentales qui existent entre la conception chinoise et chrétienne de la société et du monde : « A ceux qui n'y ont pas été initiés, la doctrine étrangère apparaît comme un tissu d'extravagances et de contradictions. Ils reconnaissent sans doute que le bouddhisme est lui aussi plein de chimères et d'absurdités, mais il est admis qu'elles relèvent du domaine de l'illusoire (la *mâyâ*). Paradis et enfers bouddhiques ne sont qu'imaginaires. Au contraire, les Barbares du grand Occident affirment comme réel tout ce qu'ils proclament : création, enfer et paradis, résurrection de la chair, jugement dernier... Mais les auteurs antichrétiens s'attachent surtout à relever ce qu'ils considèrent comme contradictoire dans l'enseignement des missionnaires : comment le seigneur du Ciel peut-il être à la fois éternel et né d'une femme, universel et originaire de Judée, figuré avec des yeux bleus profondément enfoncés et un grand nez ? pourquoi le dire tout puissant alors qu'il lui

a fallu six jours et six nuits pour faire le monde (...)<sup>(69)</sup>

Cette opposition entre mentalité « abstraite » et mentalité « concrète » est encore plus nette lorsque l'on quitte le domaine de la religion pour celui du droit chinois dans lequel le donné – les coutumes – ont une place beaucoup plus importante que le construit – la loi abstraite. Le compromis, l'harmonie et l'équité sont préférés à toute solution qui, d'une façon ou d'une autre, serait susceptible de diviser la société. Loin d'être, comme en Occident, l'instrument privilégié de l'organisation de la cité et des nations, rappelle encore Gernet, « les lois n'ont jamais été en Chine qu'un ensemble de dispositions pénales, considérées sans doute comme utiles et mêmes indispensables, mais aussi comme impuissantes à faire régner la paix sociale »<sup>(70)</sup>.

**Les modes d'ascension de l'individu : l'exemple des castes.**

Si l'Inde intéresse Haudricourt c'est d'abord pour son système de castes. Question qui, rappelons-le, attire depuis le début du siècle les sociologues français et allemands comme Marcel Mauss, Célestin Bouglé ou encore Max Weber, pour les plus connus.

Haudricourt fait l'hypothèse que pour supporter la société dont il fait partie, l'individu a d'abord besoin d'un espoir d'amélioration mais aussi de

ne pas être commandé avec une trop grande précision, c'est-à-dire d'être transformé, avec l'économie de marché qui pousse jusqu'à l'extrême les tendances à la spécialisation et à la sérialisation des tâches, en une simple machine.

Son image de l'Inde laisse sceptique ; en effet le pays est une société sans heurts ou l'individu qui est soumis au système des castes et donc à des règles de conduite spécifiques selon son appartenance à l'une des quatre *Varnas*, ne semble pas connaître les méfaits du commandement. Le travail se faisant pour ainsi dire tout seul !

Défini par la naissance et perpétué par l'endogamie, le statut offert par le système des castes n'est donc pas nécessairement inégalitaire. Le rapport à la pureté, qui est la base du système, conviendrait même aux plus basses castes (*Shudras* et Intouchables) puisqu'il leur permettrait d'accepter leur condition – chacun devant s'en tenir à son rôle économique, politique et rituel<sup>(71)</sup>. Louis Dumont rappelle que cette différence de statut d'un groupe vis-à-vis d'un autre est le principe même de son intégration dans la société : « Si vous mangez du bœuf, il vous faudra accepter d'être classé parmi les intouchables, et à cette condition votre pratique sera tolérée. Elle ne ferait scandale que si vous insistiez pour que votre pratique soit reconnue indifférente, ou pour entrer en contact physique avec les végétariens »<sup>(72)</sup>

Dans la première version de ce texte qui date de 1949, Haudricourt est encore plus explicite : « Dans l'Inde, le brahmane ne peut pas « commander » à l'intouchable, je ne sais s'il peut même le frapper, on ne commande pas aux vaches, elles peuvent entrer dans les maisons et y brouter ce qu'elles veulent. En Chine, le souverain confucianiste ne doit pas agir ni commander ; le dieu suprême n'a pas plus d'ordre à donner et de loi à faire respecter que l'empereur, le rentier ne commande pas au tenancier »<sup>(14)</sup>.

Difficile d'adhérer à cette vision d'un « Eldorado » précapitaliste indien dans lequel n'existerait ni esclavage ni inégalités entre hommes et femmes, générations ou autochtones et étrangers. Haudricourt n'était pourtant pas naïf au point de ne pas voir que l'Inde est un pays constitué par des groupes sociaux considérablement différents en termes d'organisation sociale, de statut ou de culture. Il est donc nécessaire de faire une distinction qu'Haudricourt n'a pas jugé bon de faire en 1954 entre, d'une part, la représentation des relations sociales et d'autre part, les relations sociales elles-mêmes. L'idéologie de l'Inde n'est pas suffisante pour comprendre l'Inde et sa mentalité. En insistant spécifiquement sur les vertus de la métensomatose (transmigration) qui permet à l'individu, dans la série de ses vies successives, d'envisager toujours la possibilité d'une vie meilleure et de passer dans

une des castes supérieures (Brhmanes, Kshatriyas (guerriers), Vaishyas (marchands)), Haudricourt ferme délibérément les yeux sur les inégalités sociales qui divisent en profondeur la société<sup>(14)</sup>. De la même manière, vouloir faire de la transmigration, système introduit en Inde par le bouddhisme et le jainisme, la forme générale de l'hindouisme n'est pas représentatif de l'ensemble de la société indienne. Cette solution ne doit être considérée que pour ce qu'elle a été à l'origine, à savoir comme une réponse alternative et privée au système des castes qui, par définition, est un système fermé sur lui-même qui insère l'individu dans un destin collectif auquel il ne peut, socialement, échapper de son vivant<sup>(15)</sup>.

#### Les modes de productions (MDP) et la référence à Marx.

Haudricourt cherche à mettre en évidence dans sa démonstration l'une des thèses fondamentales de Marx pour qui « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique intellectuelle en général » (*Contribution à la critique de l'économie politique*). Il semble exister pour Haudricourt une double relation directe entre, d'une part, les facteurs géographiques et les modes de production – très nette en ce qui concerne l'apparition de l'élevage et le développement des activités pastorales – et, d'autre part, entre les contraintes techniques et

l'organisation sociale. En d'autres termes, si l'élevage domine la vie économique des sociétés occidentales, cette activité imprègne l'ensemble de la vie des individus, leurs corps, leurs pensées et finalement tous leurs actes. Il existe pour lui une manière de penser et de se comporter qui correspond, dans une relation de causalité, au développement du mode de production pastoral.

En suivant un schéma identique, le passage d'un système technique à un autre entraîne, tout autant, par le biais des transformations des conditions écologiques, celles de l'ensemble du système social. Cette double détermination n'est pas absolue et exclusive pour Haudricourt, cependant et comme tend également à le penser Charles Parain, pour analyser une société et essayer de comprendre son fonctionnement, il faut en priorité traiter les rapports qui existent entre les rapports sociaux et les forces productives : « En acquérant de nouvelles forces productives les hommes changent leur mode de production et en changeant leur mode de production la manière de gagner leur vie, ils changent tous les rapports sociaux »<sup>(16)</sup>.

#### Ce que la référence Deleuzo-guattarienne fait à Haudricourt ?

C'est dans *Mille Plateaux* que Gilles Deleuze et Félix Guattari tirent parti de l'hypothèse finale

de l'article d'Haudricourt qui paraît en 1962 dans la revue *L'Homme*. Il permet aux deux auteurs de saisir pourquoi le modèle de « l'arbre » s'est largement imposé en Occident, aussi bien dans la réalité que dans la pensée ; qu'il s'agisse de la botanique, de la biologie, de l'anatomie, de la gnoséologie, de la théologie, et finalement de toute la philosophie<sup>(17)</sup>. Modèle purement occidental, le système arborescent, comme l'appelle aussi Deleuze et Guattari, reste d'abord lié à une configuration tout à fait spécifique de l'espace dans laquelle domine les forêts, les champs et l'élevage. A l'inverse de cet espace « strié », il existe « en Orient, notamment en Océanie, comme un modèle rhizomatique qui s'oppose à tous égards au modèle occidental de l'arbre ». Cet espace « lisse » de l'Orient s'articule autour de deux modèles principaux, celui de la « steppe/jardin » et celui du « désert/oasis ». Cette opposition que Deleuze et Guattari vont retrouver jusque dans les manières d'habiter, les systèmes technologiques, esthétiques, maritimes et musicaux étaient suffisant pour qu'Haudricourt, en 1962, oppose « les morales ou les philosophies de la transcendance, chères à l'occident, [et] celle de l'immanence en Orient : le Dieu qui sème et qui fauche, par opposition au Dieu qui pique et déterre (la piquère contre la semaille) »<sup>(18)</sup>. Cette courte référence offre également aux auteurs de *Mille plateaux* la possibilité de conceptualiser la continuité « est-

ouest », non plus dans le sens classique d'une route qui passerait nécessairement par l'Inde et qu'emprunteraient des navires via des routes commerciales ni même dans une continuité linguistique (l'indo-européen par exemple), c'est-à-dire une arborescence, mais plutôt en conceptualisant un « est-ouest » dans une discontinuité qui ferait lien.

Deleuze reviendra une dernière fois sur cette question dans son livre sur Foucault. Après avoir rappelé que pour Foucault l'apparition du processus de subjectivation est « propre aux formations occidentales » et qu'il « se peut que l'Orient ne présente pas un tel phénomène<sup>(99)</sup>, Deleuze s'empresse d'ajouter dans la note qui suit que si Foucault « ne s'est jamais estimé assez compétent pour traiter des formations orientales (...). La question serait : y-a-t-il un Soi ou un processus de subjectivation dans les techniques orientales ? ». On trouve une première réponse à cette question dans les enregistrements du cours préparatoire à l'ouvrage dispensé par Deleuze à l'Université de Vincennes. Deleuze y entrevoit même la possibilité d'une rencontre entre Foucault et la réflexion ethnologique à partir, justement, des travaux de A.-G. Haudricourt. Les deux auteurs ont d'ailleurs un point commun : ils cherchent tout les deux à saisir, pour Foucault en occident et pour Haudricourt en orient, comment l'homme peut être pensé ? Entre l'acte de piquer

dans la terre qui est un traitement spécifique de la plante et celui du semeur ou du récolteur occidental qui est plus de l'ordre d'un traitement « massal » des plantes, il y a une différence de style qui est aussi, insiste Deleuze dans la suite de son cours, une différence de technique qui engage le corps et l'esprit des individus.

En proposant cette distinction entre le système de la « bergerie » et celui de l'« agriculture-jardin », Haudricourt n'a jamais cherché à seulement caractériser deux mentalités différentes. Entre les bergers méditerranéens dont l'art est de savoir croiser les animaux et les jardiniers chinois qui n'interviennent pas directement sur les plantes – opposition qu'Haudricourt retrouve jusque dans le Wu Wei taoïste (théorie du non-agir) et la démarche interventionniste de la philosophie grecque classique, inséparable pour lui du mouton ! – il existe d'abord des différences visibles dans les corps (conduites affectives) et les esprits (aptitudes intellectuelles) des individus ainsi que dans les modes d'organisation des sociétés (de gouvernement).

Lors d'une intervention au congrès international des sciences anthropologiques en 1964, Haudricourt concentre sa présentation sur la question des conséquences, sur le plan humain, des deux types extrêmes de l'élevage et de l'agriculture-jardin. Il fait cette fois-ci clairement du couple « berger-brebis » le symbole des relations

chef-peuple et maître-esclave. Type d'organisation, ajoute-t-il, qui favorisa, « le développement des modes de production esclavagiste d'abord et capitaliste ensuite »<sup>(100)</sup>.

Poursuivons cette allusion de Gilles Deleuze sur ce rapport possible entre Foucault et Haudricourt.

De ce point de vue il y aurait aussi un lien entre ces pages lumineuses concernant le fondement des rapports sociaux et les hypothèses que Foucault développa dans son cours au collège de France intitulé « Sécurité, territoire et population » sur le pouvoir pastoral.

Depuis 1976, en effet, Foucault poursuit sa réflexion sur le pouvoir en interrogeant les différents modes de gouvernement, « institutions et pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation »<sup>(101)</sup>. Si l'une des formes les plus connues de ce gouvernement des hommes est la « biopolitique », qui est un mode de gouvernement par les normes, Foucault s'intéresse aussi à la forme historique du pastorat qu'il situe du côté de la civilisation préchrétienne orientale. Chez les Grecs et les Romains, ajoute-t-il, le pastorat a disparu dans sa forme originale, et ce malgré les nombreuses références dans la littérature ou la philosophie<sup>(102)</sup>. Dans sa conception originare, rappelle encore Foucault, le gouvernement du pasteur

s'exerce sur un troupeau et non sur un territoire. Plus précisément, un troupeau qui se déplace d'un point à un autre. En effet, le pasteur qui assume une responsabilité par rapport au destin du troupeau dans son entier a d'abord pour fonction de lui montrer la direction à suivre. C'est ici que le droit du souverain trouve son fondement. Le pouvoir pastoral est alors le modèle d'un pouvoir individualisant. Avant d'être en mesure de diriger son troupeau, aucun individu ne doit échapper au pasteur. La sauvegarde de l'ensemble du troupeau l'oblige à re/connaître chacune des brebis qu'il a l'habitude de soigner matin et soir. Deux autres caractéristiques du pastorat sont encore développées dans ce cours par Foucault : Pouvoir essentiellement bienfaisant, le pastorat est entièrement tourné vers le salut du troupeau. Le berger soigne le troupeau, veille à ce que les brebis ne souffrent pas, et va chercher celles qui s'égarer. Le pasteur, enfin, a pour caractéristique de devoir se sacrifier lui-même, non seulement pour l'ensemble du troupeau, mais pour chacune des brebis : « Il fait tout pour la totalité de son troupeau, mais il fait tout également pour chacune des brebis du troupeau. (...) d'une part le berger doit avoir l'œil sur tout et l'œil sur chacun, *omnes et singulatim*, ce qui va être précisément le grand problème et des techniques de pouvoir dans le pastorat chrétien et des techniques de pouvoir, disons modernes »<sup>(103)</sup>.





Le dernier problème concerne la question de la comparaison. Ce projet comparatif sous-entend paradoxalement que les cultures Occidentales et Orientales sont condamnées, au vu de leurs différences, à ne pouvoir se rencontrer sur un terrain d'entente commun. Le système capitaliste, pourtant si conquérant, semble pour Haudricourt fort peu capable d'investir la société chinoise en profondeur. On sait aujourd'hui l'état de la plupart de ces pays d'Extrême-Orient où règne un libéralisme forcené – ce n'est pas la peine d'y insister ici. Théoriquement, cependant, l'argument développé par Haudricourt mériterait que l'on s'y arrête : une société peut-elle choisir des innovations (quelles que soient leurs formes) qui rompent radicalement avec la logique interne et la matrice culturelle dans lesquelles elles apparaissent ?

- <sup>1</sup> Valentin Pelosse rappelle justement que le projet suivi par Haudricourt dans ce texte de 1954 est une étude des forces productives, ce qu'il appela aussi dans sa version antérieure de 1949 « rapport de classe technique ». Voir Valentin Pelosse, « Aristote ne mange pas de taro. Comparatisme et relations au monde naturel chez André-Georges Haudricourt », in *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal*, CTHS, Paris, 1995, pp. 17-28.
- <sup>2</sup> Haudricourt suit activement le cours de Marcel Mauss au Collège de France, en particulier à son retour d'URSS en 1935. Pour plus de précision voir, *Les pieds sur terre*, Métailié, Paris, 1987, pp. 24-34.
- <sup>3</sup> Intervention de Claude Hagège lors du prix de l'Union rationaliste qu'Haudricourt obtient en 1987, *Les cahiers rationalistes*, mars, 1988, n° 430, pp. 165-176.
- <sup>4</sup> Haudricourt, A.G. (1948) « Relations entre gestes habituels, formes des vêtements et manière de porter les charges », *La Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*, n° 3, juillet-septembre, pp. 58-67.
- <sup>5</sup> Haudricourt, A. G. (1936) « De l'origine de l'attelage moderne », *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, Paris, t. 8, pp. 515-522.
- <sup>6</sup> Souvenirs d'un linguiste agronome, multigraphié, archives IMEC, p. 10. Voir aussi Haudricourt, A. G. (1964) « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme*, Paris, t. IV, n° 1, janvier-avril, p. 93-104.
- <sup>7</sup> Haudricourt, A. G. (1950) « Ploutrer, plouter, bloutrer », *Mélanges de linguistique et de littérature romanes, offerts à Mario Roques*, Paris, Didier, t. 1, pp. 95-97.
- <sup>8</sup> (1973) « André G. Haudricourt ethnologue : recherche et méthode », Un dialogue avec Mariel Jean Brunhes-Delamarre, *La pensée*, n° 171, sept-oct., pp. 10-23.
- <sup>9</sup> Cohen, M. (1971) *Matériaux pour une sociologie du langage*, Maspéro, Paris, T. 1, p. 59.
- <sup>10</sup> « La technologie culturelle. Essai de méthodologie », *Ethnologie générale*, J. Poirier éd., Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, pp. 731-822.
- <sup>11</sup> Avec G. Granai, (1955) « Linguistique et Sociologie », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, vol. XIX, p. 114-129.

- <sup>12</sup> Haudricourt, A. G. (1954) « Introduction à la phonologie historique des langues miao-yao », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Hanoi, t. XLIV, fasc. 2, pp. 555-576.
- <sup>13</sup> Haudricourt, A.G. (1964) « La Technologie, science humaine », *La Pensée*, Paris, n° 115, mai-juin, p. 28-35.
- <sup>14</sup> *Les pieds sur terre*, op. cit.
- <sup>15</sup> *Les pieds sur terre*, op. cit., p. 104-105.
- <sup>16</sup> Du moins si l'on en croit les chiffres connus pour les premières années d'après guerre. A partir de 1949 et jusqu'en 1952 le développement de la Révolution en Chine est marqué par une profonde réforme agraire qui a pour but de liquider le système féodal de la propriété foncière.
- <sup>17</sup> Gourou, P. (1940) *La terre et l'homme en Extrême-Orient*, Armand Colin, Paris, p. 119-121 (cette pagination est celle de la réédition de l'ouvrage en 1972 dans la collection « Nouvelle bibliothèque scientifique » chez Flammarion)
- <sup>18</sup> Voir sur ce point *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu* (1983) de Georges Ravis-Giordani
- <sup>19</sup> Gernet, J. (1976-1977), résumé de cours, Annuaire du Collège de France, p. 619.
- <sup>20</sup> Gernet, J. (1983-1984), résumé de cours, Annuaire du Collège de France, p. 651.
- <sup>21</sup> Formulation tout à fait particulière du système qui reprend un thème lancé par Gandhi : « séparés mais égaux ».
- <sup>22</sup> Dumont, L. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 242.
- <sup>23</sup> Archives IMEC.
- <sup>24</sup> A sa décharge, par contre, le contexte politique de l'Inde au début des années cinquante, au moment où le pays accède à l'indépendance, n'est pas indifférent à sa position. Nehru propose de larges mesures susceptibles d'améliorer la condition des Shudras en renforçant les politiques d'éducatrices et de soin.
- <sup>25</sup> C. Bouglé avait défini le système des castes par trois caractéristiques principales : séparation, division et hiérarchie.

- <sup>26</sup> Parain, C. (1965) « Rapports de production et développement des forces productives : l'exemple du moulin à eau », *La Pensée*, n° 119.
- <sup>27</sup> Deleuze, G. et Guattari, F. *Mille Plateaux*, Minuit, coll. « Critique », Paris, 1980, p. 28.
- <sup>28</sup> *Ibid.*
- <sup>29</sup> Deleuze, G., Foucault, Paris, Gallimard, p. 114.
- <sup>30</sup> Haudricourt, A. G., *L'agriculture proche-orientale et l'agriculture océanienne : deux modèles polaires dans la typologie agricole*, VII<sup>e</sup> congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Moscou, 3 - 10 Août 1964. (Archive IMEC).
- <sup>31</sup> Foucault, M. (1980) « Entretien », in *Dits et écrits*, tome IV, p. 93.
- <sup>32</sup> On retrouve cette métaphore du pastorat chez Platon, qui la discute dans le livre I de *La République* (Platon, 1950D, I: 343A-345E), en plus d'y faire allusion dans *Critias* (Platon, 1950A, 109B-C), *Les lois* (Platon, 1950C, 5: 735B-C) et *Le Politique* (Platon, 1950B, 10: 906B-C).
- <sup>33</sup> Foucault, M., *Sécurité, territoire, population*, Cours au collège de France, Gallimard, Paris, p. 132.
- <sup>34</sup> Max Caisson nous suggère une autre interprétation. Le berger traditionnel est un nomade ou un semi-nomade qui fréquente un espace mouvant, mal circonscrit dont s'accommode mal le pouvoir étatique. Le modèle pastoral serait plus proche alors d'une résistance séculaire à un modèle d'espace circonscrit, fixé et à une gouvernance qui passe par des médiations impersonnelles. Par exemple une résistance à l'économie monétaire. Voir aussi Caisson, Max « L'écriture des pierres », in *Mots et mythes, essais sur le sens des traditions corses*, Editions Alain Piazzola, Ajaccio, 2004, pp. 59-67.

#### Remerciements

Ce livre s'est enrichi des suggestions et des critiques des collègues, de chercheurs et d'amis. Qu'ils soient remerciés pour leur écoute et pour ce qu'ils m'ont montré de l'ethnologie. Je tiens aussi à remercier Sylvie Guiffault-Cheminaud pour sa confiance et pour avoir permis la publication de ces archives. Le fonds André-Georges Haudricourt est consultable à l'IMEC (Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine)



Éditions du portique  
Philosophie et Sciences Humaines  
leportique@revues.org

#### La revue

Derniers numéros parus :

- 11. Le respect
- 12. Charme et séduction
- 13/14. Michel Foucault
- 15. La loi
- 16. Sartre
- 17. Marcel Mauss
- 18. Heidegger
- 19. Philosophies de l'argent
- 20. Deleuze Guattari
- 21. Les âges de la vie

Version électronique de la revue :

<http://leportique.revues.org>

Les cahiers (dir. Jean-Paul Resweber)

- 1 : *Les Gestes de soin* (Collectif)
- 2 : Roland Sublon : *Le sujet de l'éthique, lecture psychanalytique*
- 3 : *Hexis et Habitus* (collectif)
- 4 : Virginie Vinel (dir.) : *Féminin / Masculin : anthropologie des catégories et des pratiques médicales*
- 5 : Jean-François Bert : *Michel Foucault : regards sur le corps*

Imprimé à Strasbourg par l'imprimerie de l'Université Marc Bloch.  
Dépot légal au deuxième trimestre 2008.

le portique

**carnets**

*collection dirigée  
par*  
Benoît Goetz  
et  
Alexandre Causin

**6.**