

Evolutionnisme II. L'évolutionnisme hier et demain.

Parler de l'évolutionnisme en anthropologie sociale *aujourd'hui*, c'est parler d'un néant (Testart, 1992). On sait en effet comment la discipline a radicalement éliminé de son champ intellectuel toute préoccupation de nature évolutionniste à une période que l'on peut situer en gros aux alentours de la première guerre. Récusé d'abord pour son côté spéculatif, déjà suspect de collusion avec le communisme, avant de le devenir pour collusion avec le colonialisme, l'évolutionnisme est finalement condamné pour amoralité raciste et le mot n'est plus maintenant prononcé que pour stigmatiser ceux qui se rendraient coupables d'indulgence à son égard. En bref, on a dit beaucoup *contre* l'évolutionnisme, beaucoup de bêtises. La seule tâche intéressante *scientifiquement parlant* qui puisse être entreprise à l'heure actuelle est de passer en revue le seul évolutionnisme qui existe, celui d'antan, pour en tirer les leçons dans l'espoir de construire demain une pensée évolutionniste qui se tienne.

On ignore en général qu'il y a eu au XVIIIe siècle, plus particulièrement dans sa seconde moitié, une réflexion anthropologique comparative importante et que cette réflexion était clairement évolutionniste. Il en résulte que l'évolutionnisme en anthropologie sociale ne naît pas dans les années soixante du XIXe siècle et ne se situe pas dans le sillage de Darwin dont *L'origine des espèces* paraît en 1859. L'évolutionnisme social, c'est-à-dire une réflexion sur l'évolution des formes sociales, ne doit rien à l'évolutionnisme dans les sciences naturelles. Le sentiment que la société a évolué constitue le cadre majeur de l'éclosion des sciences sociales au XVIIIe siècle. Par là, il faut entendre non seulement les tentatives intellectuelles de reconstruction de l'évolution et la réflexion sur le sens de cette évolution, mais encore la prise en compte de cette donnée pour apprécier d'autres aspects de la société, que ce soit l'économie politique, la critique biblique, la reconstitution des grande familles de langues, toutes disciplines qui naissent au XVIIIe siècle. Tous les penseurs du XIX et XVIIIe siècles sont évolutionnistes, tout aussi évidemment que les philosophes médiévaux sont chrétiens en Occident. Il est donc absurde de prétendre caractériser les anthropologues du siècle dernier en disant seulement qu'ils sont évolutionnistes, tout aussi absurde qu'il serait de caractériser Abélard ou Saint Thomas d'Aquin comme philosophes chrétiens. Ce laisser-aller de la pensée ne permet pas de s'apercevoir qu'il existe des différences très profondes entre eux. Il faut distinguer au moins deux types d'évolutionnisme.

1. Le premier, celui des Lumières et qui se prolonge chez Tylor ou Frazer, par exemple. C'est le plus pauvre : l'évolution n'est rien d'autre que l'accumulation progressive des inventions et des découvertes humaines, partant les sociétés primitives ne sont caractérisées que par des manques et des ignorances.

2. Le second, qui est représenté par Morgan, et qui définit d'abord les sociétés primitives par l'existence d'une organisation propre, spécifique et, bien sûr, différente de la société moderne. Les sociétés primitives, par ailleurs, sont aussi complexes que les autres : il faut en elles distinguer plusieurs plans d'organisation (parenté, famille, politique, etc.) et ces plans correspondent entre eux *ou non*. S'il ne correspondent pas c'est que l'un, de par sa nature, se transforme plus facilement que l'autre. L'évolution est ainsi conçue comme une suite de décalages entre plans différents d'organisation sociale, on pourrait presque dire : comme une suite de ruptures structurelles.

On reconnaît sans peine un mode de pensée analogue à celui de Marx. C'est aussi celui de Fustel de Coulanges dans sa *Cité antique*. C'est un modèle possible pour tenter de penser le mécanisme (qui doit être forcément social) de l'évolution sociale. Son intérêt vient précisément de ce qu'il s'appuie sur une analyse de la société, laquelle fait complètement défaut dans le premier évolutionnisme.

Je ne m'étend sur les très graves défauts de ce modèle (la raison de l'évolution d'un des niveaux n'est pas dite, le manque de connaissance ethnographique laisse croire que toutes les sociétés primitives pourraient être subsumées dans une catégorie unique, la société moderne sert presque exclusivement de référence dans une vision globale qui reste dramatiquement dichotomique). Tous les évolutionnistes du XIXe siècle ont néanmoins un certain nombre de défauts dirimants et auxquels ils pouvaient difficilement échapper à leur époque. Je les énoncerai avec le sentiment qu'y remédier constituerait autant de conditions nécessaires pour penser correctement une évolution, sans savoir si elles seraient suffisantes.

Premièrement l'ethnographie était encore dans l'enfance. On n'avait aucune idée, par exemple, de ce que l'organisation sociale des Aborigènes australiens (dont on commence à entrevoir les particularités vers 1860) était si différente de celle des Bushmen, pourtant également des chasseurs-cueilleurs et qu'on aurait spontanément classés, si on les avait connus, dans le même stade que les Aborigènes australiens. A la fin du XXe siècle, on peut estimer que la description ethnographique des différentes sociétés encore vivantes et directement observables est, pour l'essentiel, achevée.

Deuxièmement, et ce défaut n'est que partiellement une conséquence du premier, la typologie des sociétés à laquelle se tiennent les auteurs du XIXe siècle reste excessivement sommaire. Il est clair, par exemple, que Morgan voit toutes les tribus américaines à partir de son expérience iroquoise, les faisant tout entrer dans son modèle de l'organisation gentilice (en clans) : ainsi, il ne s'aperçoit pas de l'importance des associations ou fraternités (plus connues en anthropologie sous l'appellation absurde de "sociétés secrètes") chez les Indiens des Plaines. On n'a encore aucune conscience au siècle dernier de ce que les sociétés primitives sont aussi différentes entre elles que par exemple celle de la Rome antique et la nôtre. Or, une des premières conditions de toute pensée évolutionniste est l'élaboration d'une classification, une classification suffisamment fine qui tienne compte, pour reprendre le précédent exemple, de la différence entre Iroquois et Indiens des Plaines. La différence fondamentale qui les oppose (entre libre association et organisation clanique) est *nécessairement* un des critères pertinents d'une classification universelle des formes sociales. Cette classification n'est même pas esquissée de nos jours.

Troisièmement, dans la seconde moitié du XIXe siècle l'archéologie préhistorique vient juste de naître et les anthropologues de l'époque ne s'en soucient que très peu. Comme la préhistoire est la seule discipline à pouvoir nous fournir des données *directes* sur l'évolution avant l'écriture, l'association étroite avec cette discipline et l'utilisation de ses données est une condition absolument nécessaire de toute réflexion évolutionniste sérieuse¹.

Quatrièmement, s'il est vrai que Morgan met bien en parallèle telle invention, par exemple celle de l'arc, avec tel développement de la famille, aucun rapport intelligible n'existe entre les deux ordres de phénomène. Autrement dit, s'il convient d'utiliser les données archéologiques, encore faut-il trouver comment les utiliser. Les archéologues travaillent avec passion, mais avec un succès incertain, pour tenter de préciser quelles sont les implications sociales de leurs données toujours plus précises et complexes. Le problème, ici, reste entier mais ne peut être rejeté totalement du côté des archéologues :

¹ Comme exemple d'évolutionnisme non sérieux, je donnerai l'école américaine "cultural ecology" formée autour de J.H. Stewart (Stewart 1955 ; Service 1962) autour des années cinquante qui se définit comme un "néo-évolutionnisme" et qui se borne à classer les sociétés par ordre de complexité croissante selon cinq niveaux "d'intégration sociale" (ce qui fournit un exemple de ce que j'appelle une classification sommaire, encore que celle-ci puisse plus raisonnablement être qualifiée de grossière) sans faire jamais aucune référence à la préhistoire.

c'est aussi aux chercheurs qui ont plus directement accès à la vie sociale qu'il revient d'inventer de nouveaux concepts repérables dans la matière archéologique.

Cinquièmement, si les évolutionnistes du XIXe siècle avaient une connaissance raisonnablement bonne de l'évolution sociale en Occident depuis les Grecs, ils ont totalement négligé de prendre en compte le cours très différent de l'histoire ailleurs, en Asie par exemple. Il est vrai que c'est seulement au XXe siècle que l'archéologie nous donne accès à des textes qui remontent maintenant à la fin du second millénaire avant J.-C. pour la Chine et au troisième ou quatrième pour le Proche Orient. Une des dernières conditions pour pouvoir penser l'évolution sociale depuis la préhistoire, c'est déjà de pouvoir la penser pour ces histoires (au sens où l'écriture existe) régionales sur le très long terme : presque trois millénaires pour l'Occident, un peu plus pour la Chine, cinq pour le Proche Orient.

Alain Testart

Références citées

- Steward, J.H. 1955 *Theory of culture change*. Urbana : University of Illinois.
Service, E.R. 1962 *Primitive social organization : An evolutionary perspective*. New York : Random House.
Testart, A. 1992 La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale. *Revue Française de Sociologie* 33: 155-187.