



### VOLNEY PRÉCURSEUR DE L'ANTHROPOLOGIE PSYCHOLOGIQUE ?

Volney peut-il être considéré comme un précurseur de l'anthropologie psychologique, discipline qui a repris le relais, au début des années soixante, de ce qu'on appelait auparavant études de « culture et personnalité » ? Pour essayer de répondre à cette question il paraît nécessaire d'en retracer brièvement l'historique et de la resituer dans le cadre plus large de l'anthropologie culturelle contemporaine (Mauviel, 1984; Spindler, 1980).

Margaret Mead signale, dans un texte de la maturité, que le professeur Woodworth, alors qu'elle revenait de sa première étude de terrain, l'avait interrogée de façon abrupte de la façon suivante : « Quand un enfant devient-il un Indien ? » (Mead, 1956).

Cette façon de poser les problèmes était toute nouvelle car jusqu'aux années trente l'ethnologie ne s'était pas intéressée à la façon dont l'individu s'approprie la culture de son groupe d'appartenance. Margaret Mead ouvrait la voie mais un certain nombre d'années devaient encore s'écouler avant que l'anthropologie culturelle retrouve des préoccupations que Montaigne, Montesquieu et Locke avaient bien connues. Dès le XIV<sup>e</sup> siècle de notre ère cependant Ibn Khaldoun, le Maghrébin, avait bien vu que l'enfant naît avec de simples dispositions à la sociabilité. Il écrivait dans sa *Mouqqadima* : « L'enfant naît à l'état naturel (fitra). Ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mazdéen (majus) » (Ibn Khaldoun, 1978). Les sciences humaines occidentales explorent ces acquisitions avec une sorte de crainte, il y a quelques années un ancien assistant



de Margaret Mead ne déclarait-il pas que les anthropologues avaient ignoré les enfants dans la culture et que les psychologues avaient ignoré la culture chez l'enfant (Schwartz, 1981).

Les études de « culture et personnalité » vont se développer au cours des années quarante et au début des années cinquante, notamment dans les pays anglo-saxons. Des travaux comparatifs seront conduits sur la personnalité de base, la personnalité modale et le caractère national. Ils s'efforcent d'établir une relation entre un certain nombre de pratiques d'élevage de l'enfant telles que l'embaillotage, la durée de l'allaitement au sein, les changements dans l'attitude des parents lorsque l'enfant atteint un certain âge, la rivalité entre enfants d'une même famille... et la culture d'une société donnée. Ce courant de recherche s'essouffle vers le milieu des années cinquante ; par exemple l'article de Margaret Mead (1954) sur l'hypothèse de l'embaillotage (Swaddling hypothesis) clôt toute une polémique sur la question.

Ces études vont reprendre sur des bases nouvelles au début des années soixante. L'anthropologie psychologique apparaît dans le paysage scientifique grâce aux rapprochements nouveaux qui s'opèrent entre la psychanalyse, la psychologie et la théorie anthropologique. On découvre l'importance de facteurs que l'on négligeait ou ne percevait pas jusqu'alors. Par exemple, les anthropologues ne soupçonnaient pas le rôle joué — dans la fixation des codes culturels profonds — par la durée de l'échange visuel entre la mère et l'enfant, laquelle varie considérablement d'une société à l'autre (Schwartz, 1976). On va s'attarder désormais à l'examen microscopique de ces mécanismes subtils de transmission culturelle. Or ces atomes de comportement échappent souvent à l'observateur non averti, non exercé. L'étude comparative de ces apprentissages corporels, sensori-moteurs, cognitifs ou affectifs prend appui sur une micro-ethnographie qui nous renvoie d'ores et déjà à un certain nombre de petits faits chers à Volney.

Notre voyageur-philosophe, Maine de Biran au début de sa production, De Gerando, Destutt de Tracy ou Garat étaient persuadés de la nécessité de remonter aux « sources de la culture » (Wagner, 1981) pour comprendre la genèse des mœurs. Idéologie signifie souvent science comparée de l'acquisition de la culture, le terme étant pris dans son acception socio-anthropologique. Mais ils étaient également convaincus de l'extrême difficulté de ce type d'étude. Volney dans une lettre à La Révellière-Lépeaux souligne à ce sujet le poids des habitudes : « L'on regarde comme



état de nature celui dans lequel on vit et l'on ne connaît la différence que par la comparaison qui suppose l'épreuve de chaque chose.» Les mœurs sont des habitudes acquises très tôt, affirme-t-il. Si elles dépendent pour une part de la forme du gouvernement, elles s'élaborent pour l'essentiel dans le cadre domestique.

Au chapitre XIX du *Voyage en Egypte et en Syrie*, il écrit : « De tous les sujets d'observation que peut présenter un pays, le plus important sans contredit est le moral des hommes qui l'habitent... le but est de découvrir les ressorts découverts ou secrets, éloignés ou prochains, qui dans les hommes produisent ces habitudes d'action que l'on appelle mœurs. »

De nombreux esprits sont alors préoccupés par cette question ; ainsi l'abbé Morellet réfutera judicieusement l'hypothèse avancée par Chateaubriand quant au secret des mœurs anglaises. L'auteur du *Génie du christianisme* l'expliquait par le mélange des sangs français et allemand (Morellet, 1818 ; Mauviel, 1987). L'article de Chateaubriand était paru dans le *Mercure*, an IX. Volney ne succombera pas aux postulats raciaux et évolutionnistes qui prévaudront souvent dans la communauté scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle (Stocking, 1982 ; Mauviel, 1986 b). Comme les anthropologues contemporains, il pense que la culture est acquise, transmise et modifiable.

Sa pensée se précise dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis* (de la colonie du Poste Vincennes) :

« Il m'a paru que les véritables raisons de la différence d'issue se trouvaient dans la différence des moyens d'exécution et de l'emploi du temps ; c'est-à-dire ce qu'on nomme habitudes et caractère national ; or ces habitudes et ce caractère ont pour causes principales le système d'éducation domestique et la forme du gouvernement, l'un et l'autre plus puissants que le fond même du tempérament physique. »

De Gerando dans *De la génération des connaissances humaines* (1802) insiste davantage sur cette difficulté d'atteindre ces ressorts éloignés dont parle Volney. A cette époque le *Tableau* était déjà rédigé. De Gerando s'exprime ainsi :

« 1) Difficulté que présente toujours ce travail de l'esprit à réfléchir sur lui-même, sur ce qui est le plus intime, le moins connu.

2) Extrême complication de ces notions dont on voudrait connaître la génération mutuelle.

3) La troisième cause est le peu de souvenirs que nous conservons des premières époques de notre vie intellectuelle.



A peine retenons-nous quelques images des sensations les plus vives que nous éprouvâmes dans les premières années de notre enfance. »

Il appartenait à Volney de proposer une méthode de recherche fondée sur la comparaison d'une part, l'approche micro-culturelle d'autre part. La fixation des codes culturels dans le groupe domestique et d'appartenance se manifeste par des comportements, des interactions, des attitudes... qu'il faut enregistrer à l'aide d'instruments choisis. Il faut aussi proposer des hypothèses explicatives. Volney a peut-être privilégié davantage les domaines kinésiques et affectifs, De Gerando les aspects cognitifs. Ce dernier souligne que, dans la culture européenne, il est une foule de sensations auxquelles on n'a jamais recours faute d'apprentissage précoce.

« Combien de couleurs, d'odeurs et de sons dont les naturalistes ne tiennent aucun compte » remarque-t-il et il ajoute : « Ainsi peut-on remarquer que dans nos langues (européennes) il n'y a qu'un petit nombre de sensations qui aient reçu des noms particuliers »... « C'est dans la formation des premières abstractions que l'attention remplit des fonctions plus importantes. Les objets sur lesquels se concentre l'attention, l'intensité, la subtilité, l'étendue de cette attention auraient donc des conséquences sur les premières opérations par lesquelles l'esprit humain formera des idées abstraites. »

Or, ces facultés d'attention, de perception, sont fortement modelées par le groupe d'appartenance. La pression sociale s'exerce de façon variable selon les sociétés. C'est ce que mettent en évidence aujourd'hui la psychologie comparative ou culturelle (cross-cultural psychology) et l'anthropologie psychologique (Dasen, 1977 ; Shweder, 1984 ; Jahoda, 1986 ; Mauviel, 1986 a).

Volney, lors de son entretien avec l'Indien Petite-Tortue, dans *Le Tableau*, parle de façon très moderne d'habitudes du corps des Français et Anglo-Américains, lesquelles font songer à ce qu'on appelle aujourd'hui la socialisation kinésique. Si les Indiens portent des pieds droits alors que les Européens les ont en dehors, c'est parce que très jeunes ils ont acquis cette habitude imposée par le milieu et le groupe d'appartenance.

Essayons, dans un second temps, de rapprocher deux tentatives d'analyse psycho-culturelle volneyenne de certaines hypothèses de l'anthropologie psychologique contemporaine, celles notamment de l'anthropologue sino-américain Francis L. K. Hsu.



La première a trait à la socialisation de Samuel au Livre des Rois, la seconde se rapporte aux habitudes causeuses et taciturnes des colons français et anglo-américains aux Etats-Unis.

Les observations que Volney a faites en Egypte et en Syrie et probablement en Corse lui ont permis d'élaborer un premier schéma général d'interprétation. Cependant le voyageur-philosophe n'a pu se livrer en Orient à des observations sur le comportement domestique dont on sait qu'elles sont plutôt réservées aux ethnologues de sexe féminin. Aux Etats-Unis, en revanche, il a pu les conduire aisément et de façon contrastive.

Volney, dans l'Histoire de Samuel, n'est pas poussé essentiellement par le désir d'interpréter les Ecritures à la lumière de l'anthropologie. Cependant, il a su pleinement utiliser ses souvenirs d'Egypte et de Syrie relatifs aux habitudes acquises : « Je me suis amusé à faire à ce sujet un travail nouveau en appliquant au fond du récit les règles de notre critique historique moderne, et les calculs de probabilité raisonnables déduits de notre temps », souligne-t-il. En préambule, il juge nécessaire de rappeler l'extrême malléabilité de la première enfance : « Notre enfance docile par crainte ou par séduction se plie à tout, s'habitue à tout », précise-t-il. Volney ne néglige pas les facteurs économiques, démographiques, géo-politiques et religieux constituant le contexte de l'histoire de Samuel mais il attache une importance particulière à son éducation, car, affirme-t-il, son caractère en devient le résultat. Le terme éducation étant pris dans un sens fort voisin de ce qu'on appelle enculturation ou première socialisation en sciences humaines.

Hannah, l'une des deux femmes d'un habitant d'Ephraïm, est stérile. Elle a fait vœu de consacrer l'enfant qui naîtrait de son sein au grand prêtre Héli. Samuel lui est présenté lorsque, précisent les Ecritures, le temps de sevrer l'enfant fut venu. Volney s'empresse d'ajouter un commentaire : dans les mœurs du pays, le sevrage comporte au moins deux ans, ce qui permet de mieux situer l'âge de la transplantation. L'orphelin va être socialisé dans une famille étendue, les mœurs du temps et du pays impliquant la cohabitation de plusieurs générations sous le même toit. Volney en déduit que les enfants d'Ophni et de Phinéas, les fils d'Héli, ont dû concentrer sur eux toute la tendresse de la « grande maison », celle des femmes qui doivent être au moins six à vivre ensemble. Il précise : « La situation domestique de Samuel dans la maison d'Héli mérite une atten-



tion particulière, à raison de l'influence qu'ont dû exercer sur son caractère toutes les circonstances de son éducation. » Ce modelage aura deux conséquences importantes sur la formation de la personnalité culturelle profonde de l'enfant. Il apprendra à se suffire à lui-même et à ne pas s'épancher d'une part, à penser et à méditer d'autre part. Une socialisation intense de l'observation alliée à une initiation précoce au service du Temple vont forger une personnalité originale et forte.

Les questions que Volney se pose au sujet des mœurs de ses compatriotes comparées à celles des Anglo-Américains aux Etats-Unis, dans des circonstances semblables de sol et de climat, le contraignent à réorienter sa réflexion et à la diriger vers les phénomènes de retransmission culturelle à l'intérieur du cadre domestique. On décèle cette préoccupation dès le *Voyage en Egypte et en Syrie*. Il rejette à la fois les partisans de la seule corporéité qui cherchent une réponse dans l'organisation au détriment des facteurs sociaux et culturels et les adeptes de la théorie du climat et du sol. Par exemple, pour ce qui est des différences de mœurs entre Grecs chrétiens et Musulmans de Syrie, il déclare :

« Ce contraste a droit d'étonner dans des hommes qui vivent sous le même ciel : mais la différence des préjugés de leur éducation et de l'action du gouvernement sous lequel ils vivent en rend une raison suffisante. » Si un certain nombre d'écarts culturels ne sont pas dus au sang, au climat, au sol, à l'environnement économique ou à l'influence du gouvernement, il sera nécessaire de comprendre comment s'acquièrent les traits psychoculturels initiaux chez l'individu.

Sur un certain plan, son souci d'analyse le conduit à poser les problèmes dans des termes proches de ceux de Durkheim. On sait que le fondateur de la sociologie française, d'abord ignoré de l'anthropologie culturelle, retrouve sa place comme précurseur (Bohannan, 1960). Durkheim souligne que l'Éducation, prise au sens large, « varie avec les classes sociales ou même avec les habitats » et il précise : « Chaque profession, en effet, constitue un milieu *sui generis* qui réclame des aptitudes particulières... où règnent certaines idées, certains usages, de certaines manières de voir les choses » (Durkheim, 1922). Volney, dans la colonie du Poste Vincennes, affirmait : « Parce qu'enfin il faudrait analyser ce qu'on entend par *nation* ; voir si chaque classe, chaque profession n'a pas un caractère moral. » Or, les phénomènes culturels relevant des domaines cognitifs, affectifs



ou évaluatifs se retrouvent dans ce que les Idéologues appellent moral.

En Amérique, la réflexion de Volney s'approfondit tout particulièrement lorsqu'il essaie de comprendre l'origine des habitudes causeuses et taciturnes des communautés française et anglo-américaine.

Voici la façon dont il condense ses observations :

« Le colon américain, lent et taciturne, ne se lève pas de grand matin ; mais une fois levé il passe la journée à une suite non interrompue de travaux utiles, dès le déjeuner il donne froidement des ordres à sa femme qui les reçoit avec froideur (c'est-à-dire calmement, sans effusion) et qui les exécute sans contrôle... Plus j'y ai réfléchi, plus je me suis persuadé que le silence domestique des Américains, ce qui s'entend aussi des Anglais, des Hollandais et des autres peuples du Nord dont ils dérivent est l'une des causes les plus radicales de leur industrie. »

Chez le colon français, Volney observe un tout autre comportement : « Le colon français, au contraire se lève matin, ne fût-ce que pour s'en vanter ; il délibère avec sa femme sur ce qu'il fera, il prend ses avis ; ce serait miracle qu'ils fussent toujours d'accord : la femme commente, contrôle, conteste, le mari insiste ou cède, se fâche ou se décourage : tantôt la maison lui devient à charge, et il prend son fusil, va à la chasse ou en voyage, ou causer avec ses voisins. Tantôt il reste chez lui, et passe le temps à causer de bonne humeur, ou à quereller et gronder... Voisiner et causer sont, pour les Français, un besoin d'habitude si impérieux que, sur toute la frontière de la Louisiane et du Canada, l'on ne saurait citer un colon de cette nation, établi hors de la portée et de la vue d'un autre. »

Soulignons, de nouveau, qu'il rejette toute explication ne tenant pas compte de l'expérience, des faits : « L'on pourra dire, comme je l'ai vu assez souvent, que le besoin de conversation ou de causerie est un effet de la *vivacité du sang* et d'une gaîté expansive de tempérament et d'esprit ; mais si j'en juge par ma propre expérience, il est bien plus un produit factice de l'habitude et de l'opinion. »

Afin de mieux mettre en lumière les intuitions de Volney, il nous semble nécessaire de donner un aperçu suffisant des hypothèses élaborées par le psycho-anthropologue sino-américain Francis L. K. Hsu.

Celui-ci distingue d'abord la structure du contenu, en particulier pour ce qui est de la cellule domestique. Une famille nucléaire (restreinte) et une famille étendue représentent deux



types de structures. Mais deux familles nucléaires, semblables sur le plan structurel, peuvent présenter des contenus (relationnels) très différents. Hsu donne un exemple qui peut être éclairant : dans une famille américaine moyenne, la belle-mère qui rend visite à sa belle-fille n'est qu'une invitée ; elle ne donnera pas d'ordres à ses petits-enfants et ne contredira pas, au moins ouvertement, sa belle-fille. En revanche, dans la famille traditionnelle chinoise, elle était la maîtresse de la jeune femme dans la propre maison de cette dernière. Cette différence entre une autorité singulière et une autorité multiple n'est qu'un exemple parmi de nombreux autres de la façon dont différents « Contenus » s'expriment dans une structure.

Les autres termes que Hsu définit sont ceux de dyade, d'attribut, de dyade dominante et d'attribut dominant. Une dyade est le lien qui réunit deux personnes. La famille nucléaire est composée de huit dyades de base : mari-femme, père-fils, mère-fils, père-fille, mère-fille, frère-frère... Le terme attribut réfère au type de comportement logique ou typique et à l'attitude intrinsèque de chaque dyade. Les adjectifs logique, typique et intrinsèque font écho à ce que David Schneider décrit comme constantes, elles seraient les propriétés inhérentes de chaque dyade de façon universelle. Dans chaque famille, une dyade a tendance à prendre le pas sur les autres et tend par là à modifier, amplifier, réduire ou même éliminer les autres dyades du groupe de parenté. Cette dyade, dans l'hypothèse de Hsu, est appelée dyade dominante, les autres étant les dyades non dominantes. Par exemple si la dyade père-fils est dominante, cela accroît l'importance sociale de la dyade père-fils au détriment des autres et en particulier de la dyade mari-femme. Dans ce cas, le groupe de parenté aura tendance à s'étendre bien au-delà de la famille nucléaire et des enfants non mariés, il embrassera les parents consanguins ainsi que leurs femmes et enfants. Les attributs intrinsèques de la dyade dominante sont désignés comme les attributs dominants, les attributs non dominants relevant des dyades non dominantes. Ces définitions étant données, Hsu formule schématiquement son hypothèse de la façon suivante : les attributs dominants de la dyade dominante dans un système donné de parenté tendent à déterminer les attitudes et les modèles (patterns) d'action que l'individu dans un tel système développe vers les autres dyades, dans ce système, aussi bien qu'en direction des relations à l'extérieur du système. Ainsi dans les sociétés caractérisées par la dyade dominante père-fils, l'autorité est un attribut majeur de la dyade père-fils.



Le père et le fils accoutumés à cette autorité sont en quelque sorte à l'unisson, le père n'éprouve pas le besoin de cacher son pouvoir et le fils de déguiser son obéissance ou d'en avoir honte. Bien sûr, il peut survenir des excès mais, en règle générale, l'individu élevé dans ce système n'éprouvera aucun ressentiment contre une autorité bienveillante. En revanche, les problèmes seraient plus aigus dans les sociétés où les dyades mari-femme ou frère-frère sont des dyades dominantes. L'individu aura alors tendance à ressentir l'autorité comme un obstacle qu'il faut contourner ou franchir. Dans la plupart des sociétés européennes, la dyade dominante (la dyade mari-femme) altère la relation parent-enfant et la transforme en disposition temporaire qui sera remplacée ou abandonnée quand l'enfant deviendra adulte.

La découverte de la poésie grecque permit à Hsu d'établir un lien entre les diverses œuvres de civilisation occidentales qui l'avaient étonné lorsqu'il était jeune étudiant à Shanghai dans les années trente. Il s'agissait des deux premiers romans occidentaux qu'il avait étudiés, *Silas Marner* de George Eliot et *Les Misérables* de Victor Hugo. Par exemple, il ne pouvait comprendre comment Javert, un simple officier de police, prenait sur lui de traquer sans cesse Jean Valjean dont le seul crime était d'avoir dérobé un pain au bénéfice de sa sœur devenue veuve, et dont il était le seul soutien : du point de vue de la culture chinoise, il lui était impossible de saisir le fait que Javert n'éprouvait jamais le sentiment qu'aurait éprouvé un père, un mari, un frère, confronté à une telle situation. D'ailleurs Hsu avait remarqué qu'il ne consultait jamais sa femme, ses parents ou même ses supérieurs. Aux yeux du jeune étudiant asiatique, cette attitude apparaissait proche de la folie (Hsu, 1963 ; Hsu, 1965 ; Mauviel, 1984 ; Hsu, 1980).

Les concepts d'homéostasie psychosociale et de Jen introduits par Hsu en 1971 (Hsu, 1971) ont pour objectif de montrer que celui de personnalité est un concept occidental enraciné dans l'individualisme. Les concepts d'homéostasie psychologique et de Jen (Jin en japonais) ont été conçus pour arracher l'anthropologie psychologique à sa prison intellectuelle (Hsu, 1971).

L'homme et sa place dans la société peuvent être représentés par un psychogramme dans lequel différents cercles représentent divers modes de connaissance et permettent de distinguer la psychologie de l'individu et les orientations socio-culturelles du groupe.



0		Monde extérieur		
1		Société et culture « larges »		
2		Société et culture « opératoires »		
3		Société et culture « intimes »		→ Jen
4		Conscient exprimable		
5		Conscient inexprimable		
				Psychologie
6		Préconscient		Freudienne
7		Inconscient		

Les strates 7 et 6 contiennent les éléments psychiques refoulés ou semi-refoulés du *conscient* et du *pré-conscient* freudiens.

La strate 5, appelée *conscient inexprimé*, comporte un contenu généralement non communiqué par l'individu pour un faisceau de raisons : éléments trop intimes, peur, honte, possibilité de le ressentir mais non de l'exprimer, etc.

La strate 4 est appelée *conscient exprimable* car elle contient des éléments qui peuvent se communiquer à ses semblables. Ce contenu est caractérisé par le fait qu'il est non seulement difficile à exprimer mais à comprendre par les autres. L'éventail est large et va de faits sans importance comme certaines manières de table aux normes culturelles, morales, sociales, à l'aversion politique, la haine et l'amour, la chasteté des femmes, la « place » des gens de couleurs, la sorcellerie...

La strate 3 comprend les semblables avec lesquels l'individu entretient des rapports intimes, l'intimité référant à des relations dans lesquelles les parties n'ont pas à être sur leurs gardes, peuvent parler de leurs soucis les plus graves sans crainte de rejet et compter sur le réconfort, la sympathie et l'aide réciproques. Parents, conjoints, frères et sœurs... occupent une place prépondérante dans cette aire.

La strate 2 se caractérise par des rapports de rôles, les humains y ont des relations en fonction de leur utilité plutôt que du sentiment : marchand/client, employeur/employé, professeur/étudiant... Les règles culturelles et artefacts qui entrent en jeu n'impliquent pas d'attachement émotionnel puissant : modèles de salutations, offrandes de fleurs en Occident, utilisation de machines, usage d'un cendrier... Les mêmes hommes ou éléments matériels peuvent relever de la strate 2 ou 3 selon les cultures.



La strate 1 est constituée d'êtres humains, de règles culturelles, de savoirs, d'artefacts présents dans la société globale, large, qui peuvent être ou ne pas être en relation avec l'individu.

La strate 0 est constituée des peuples, coutumes et artefacts appartenant aux autres sociétés avec lesquelles la plupart des membres d'une société donnée n'ont pas de contacts.

Le Jen.

La personnalité, telle qu'on l'entend ordinairement en Occident, englobe tout ce qui se trouve à l'intérieur de la double ligne séparant les strates 3 et 4, ce qui se situe à l'extérieur étant considéré comme le milieu.

Hsu nous invite dans une première étape à abandonner le terme personnalité et à concentrer notre attention sur la partie hachurée du psychogramme, celle-ci constituant la substance de l'être social et culturel. Ce serait la constante humaine, à l'intérieur de laquelle l'individu tendrait à maintenir un niveau satisfaisant d'équilibre psychique et interpersonnel. Par analogie avec la physiologie, Hsu a appelé cette recherche d'équilibre, homéostasie psychosociale. En 1963, dans *Clan, Caste and Club*, l'auteur, à la suite de la réflexion portant sur les travaux de Homans, a posé comme « postulat » (assumption), l'existence de trois besoins universels chez l'homme : la sociabilité, la sécurité et le statut. Hsu estime que l'homéostasie psychosociale devrait être l'unité de recherche (inquiry) de l'anthropologie psychologique au lieu et place de la personnalité. L'homéostasie psychologique opérerait de la façon suivante : dans une situation normale, la source psychique principale de l'action et de la communication avec les autres vient de la strate 4. L'homme ne mobilise guère les contenus de la strate 5 qui créeraient des tensions interpersonnelles insupportables. Pour des raisons évidentes, il ne peut faire appel consciemment aux strates 6 et 7, soit parce que leurs contenus sont refoulés, soit parce que les autres auraient du mal à les comprendre. Par ailleurs, la sociabilité étant un besoin de base, chaque individu doit jouir de relations d'intimité avec un ou plusieurs individus. Ceux-ci se situent dans la strate 3 qui est, selon Hsu, aussi vitale que la nourriture, l'air ou l'eau.

Empruntant un terme au chinois, Hsu appelle la zone hachurée (avec une légère extension dans la zone 5) : Jen. Ce mot signifie homme ; la conception de l'homme (que partagent les Japonais qui prononcent Jin), se fonde sur les *transactions de l'individu avec ses semblables*. Jen contraste vivement avec le concept de personnalité, celui-ci met l'accent sur la psyché,



laquelle inclut le noyau profond de complexes et d'anxiétés. La nature de l'individu telle qu'elle apparaît dans son comportement extérieur sera envisagée comme l'expression ou l'indicateur de ces forces. La solution des problèmes individuels est en conséquence recherchée dans une modification (rearrangement) de ces complexes et anxiétés. Le concept de Jen met l'accent sur les relations interpersonnelles, il considère le comportement externe en ces termes : comment celui-ci s'adapte ou ne s'adapte pas aux normes interpersonnelles de la société ou de la culture ? En Chine l'individu tend à avoir des liens étroits avec ses parents et à entrer en interaction très souvent avec eux. Ceux-ci font preuve de beaucoup d'attention, exigent son respect et respectent sa place dans l'organisation de la parenté. Les parents constituent sa principale ressource en cas de besoin ou de malheur. Par ailleurs, l'individu chinois est très fortement impliqué au savoir, artefacts et règles de conduite « centralisés » dans la sphère de parenté. Il en ressort que la piété filiale est la pierre angulaire de toute moralité, la terre des ancêtres fait l'objet d'un attachement basique (basic) et l'on enjoint à l'enfant de ne pas trop s'aventurer vers le reste du monde... L'Occidental débute également sa vie avec ses parents et ses frères et sœurs (siblings). Mais il appartient à une culture qui affirme que la confiance en soi et le futur dépendent de la façon dont « il se tiendra sur ses deux pieds » (pour le Chinois, la confiance et le futur sont liés au groupe). En conséquence, ses parents, ses frères et sœurs ne sont que des occupants temporaires de la zone 3. Au fur et à mesure qu'il grandit, il ne va pas quitter nécessairement ses parents, ceux-ci ne le quitteront pas nécessairement, mais les relations qu'il entretient sont de nature volontaire, surtout après son mariage ou sa majorité légale. En conséquence, la zone 3 tend à se remplir d'autres individus que ceux avec lesquels il a commencé sa vie d'être humain. Pour maintenir son homéostasie psychosociale, il doit s'orienter hors du système de parenté afin d'établir d'autres liens. La nécessité de chercher un cercle d'intimité rend la vie plus difficile à l'Occidental ; en général, il s'oriente vers ses pairs et ceux-ci sont souvent en compétition pour les mêmes choses. Le problème du maintien de l'équilibre, de l'homéostasie psychosociale, est donc plus ardu en Occident qu'en Chine. L'individu occidental explore la zone 2 et surtout les zones 1 ou 0 afin de trouver de nouvelles frontières, de nouveaux peuples, d'autres mondes avec lesquels il pourrait entrer en relation. Il peut également, à la recherche de sa propre identité,



plonger en lui-même, se mettre en quelque sorte à l'épreuve et explorer son monde intérieur, les zones 6 et 7. Hsu entrevoit plusieurs conséquences à cette recherche difficile de l'homéostasie psychosociale chez l'Occidental.

Les deux voies qu'il emprunte pour créer lui-même son intimité interpersonnelle sont précaires. La première ne lui donne souvent que l'illusion de l'intimité, la seconde (auto-exploration) est également difficile ou douloureuse. Lorsqu'il a exploré les zones 2, 1 et 0, il éprouvera le besoin de déverser son affect sur les objets de son exploration. La principale barrière à sa satisfaction relève de la nature des objets. Il peut vivre avec eux mais ceux-ci ne manifestent pas suffisamment d'intimité pour combler son besoin de sociabilité affective. Il peut être leur ami, mais ils sont souvent profondément empêtrés dans d'autres relations intimes qui les empêchent de lui apporter la sécurité affective. L'ambition de l'homme individualiste ne se réduit pas à une conquête physique, il veut également convertir ses amis à son système de valeurs, à sa façon de voir les choses. Hsu ajoute en songeant aux siècles qui viennent de s'écouler : il veut les éduquer, améliorer leur santé, élever leurs normes morales, les sauver de la sorcellerie et du paganisme...

Cette conquête du monde par l'homme individualiste risque d'être sans fin et impossible. Une lutte aiguë, dure, s'instaure car chaque être s'efforce de créer un « territoire » pour sa sociabilité affective, sa sécurité affective, et plus spécialement pour son statut affectif. De plus, il n'est pas inhabituel que l'homme individualiste se tourne vers la richesse, les animaux et vers des objets du monde inanimé, ce contrôle pouvant masquer un manque d'intimité avec ses semblables. L'investissement qu'il fait en direction des animaux ou des choses est de toutes façons beaucoup plus important que celui de son homologue chinois dont les exigences en matière d'homéostasie psychosociale sont plus aisément et plus simplement satisfaites.

En conclusion, Hsu affirme que la Chine est une société où la dyade dominante père-fils est la source principale, automatique et continue de l'intimité. Pendant des siècles, les Chinois ont développé une civilisation remarquablement centripète, satisfaite d'elle-même, non intéressée par l'émigration ou les missions en terre étrangère. Par ailleurs, il n'existait que peu de groupements secondaires non liés à la parenté. La société occidentale constitue un cas inverse de la Chine. Le système de parenté y est caractérisé par la dyade dominante mari-femme



qui ne prodigue pas à l'individu une source d'intimité primaire, continue et automatique (Hsu, 1978 ; Hsu, 1975 ; Spindler, 1980).

Volney amorce dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis* une analyse des relations intimes existant entre les membres des familles françaises et anglo-américaines. Il a nettement entrevu que les relations affectives et comportementales qui caractérisent les deux systèmes domestiques en présence devaient jouer un rôle important dans l'acquisition de ce qu'il appelle les habitudes nationales. Nous savons qu'il déteste les anecdotes inutiles et s'il s'est attardé à faire une synthèse de multiples observations de détail, très fines, soyons sûrs qu'il avait bien l'intention de remonter aux sources de la retransmission culturelle. Il avait clairement compris que la famille est le noyau dur de reproduction de la culture, pour reprendre l'expression de Pierre Chaunu. Soulignons au passage que l'historien français très séduit par les voies nouvelles de l'anthropologie culturelle ne semble pas connaître les travaux de Hsu.

Curieusement Volney n'évoque pas les enfants et les rapports qu'entretiennent les parents français et anglo-américains avec eux. Cette carence semble aller dans le sens des conclusions que Hsu tire au sujet des dominantes de la culture occidentale. Elle limite également la portée des observations de Volney. Dans la suite du chapitre : « De la colonie du Poste Vincennes sur la Wabash ». Il ne tire pas de conclusions claires, n'émet pas d'hypothèse évoquant celles de Hsu. Un cadre conceptuel lui manquait et il semble s'arrêter en chemin pour mettre l'accent sur une autre cause différenciatrice de mœurs : le bon ton et la pression sociale qui présentent des formes différentes dans les deux sociétés en présence. Ajoutons enfin que Volney et Hsu partagent en commun l'idée selon laquelle les caractéristiques culturelles profondes acquises très tôt peuvent aider à comprendre le comportement économique d'une nation. Hsu explique la réussite japonaise — par opposition à une certaine stagnation chinoise — par des traits de nature psycho-anthropologique peu conscients (Hsu, 1975).

Si l'on abandonne le rapprochement tenté de façon peut-être hardie entre les intuitions de Volney et les hypothèses formulées par Hsu, il n'est pas impossible de souligner la modernité de l'auteur des *Ruines* dans d'autres domaines des sciences humaines. Contentons-nous d'une esquisse à grands traits. Il s'est intéressé aux phénomènes de contacts culturels collectifs ou



individuels, d'ajustement à une autre société et même de réinsertion après un long séjour à l'étranger. Ce que les psychologues aujourd'hui appellent, en leur jargon, la réenculturation.

Sur ce plan, relevons qu'il est en avance sur Durkheim. Si le fondateur de la sociologie française avait bien vu que « la société peut seule fournir à l'esprit les cadres qui s'appliquent à la totalité des êtres et qui permettent de la penser » (Durkheim, 1912), en revanche il n'a pas cherché à comprendre, contrairement à Volney, ce qui se passe lorsque des individus relevant de systèmes sociaux différents entraînent en contact. C'est ce que Edmund Leach, l'anthropologue social britannique, analysait récemment de la manière suivante : « Une des faiblesses majeures du modèle durkheimien est particulièrement évidente. Les sociétés étaient traitées comme des systèmes existant naturellement, se suffisant à eux-mêmes avec des frontières closes. Mais dans la vie réelle quand nous utilisons le mot société cela implique qu'un individu peut se déplacer d'une société à l'autre » (Leach, 1982).

Volney avait déjà posé clairement ces problèmes à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le développement rapide de l'histoire des sciences humaines et tout particulièrement de l'anthropologie culturelle, au cours des vingt dernières années, éclaire d'un jour nouveau la rigueur et la modernité de l'anthropologie volneyenne qui n'a pas fini de nous étonner.

Maurice MAUVIEL  
Université Paris V  
René-Descartes

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOHANNAN, P., « Conscience Collective and culture ». In Kurt. H. Wolff, ed ; *Durkheim, 1857-1917*, a collection of Essays, Columbus, 1960.
- DASEN, P.-R., « Are cognitive processes universal? A contribution to cross-cultural Piagetian psychology ». In N. Warren, ed ; *Studies in cross-cultural Psychology*, Vol. 1, London, Academic Press, 1977, pp. 155-201.
- DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1978 (1912).



- DURKHEIM, E., *Education et Sociologie*, Paris, PUF, 1966 (1922).
- DE GERANDO, J.-M., *De la Génération des Connaissances Humaines*, De Decker, Berlin, 1802.
- JAHODA, G., « A cross-cultural perspective on Developmental psychology », *International Journal of Behavioral Development*, 9 (1986), pp. 417-437.
- HSU, F.L.K., *Clan, Caste and Club*, Van Nostrand, New York, 1963.
- HSU, F.L.K., « The effect of dominant Kinship relationship on kin and non kin Behavior : A Hypothesis », *American Anthropologist*, 67, 1965.
- HSU, F.L.K., « Psychological Homeostasis and Jen, Conceptual tools for advancing psychological Anthropology », *American Anthropologist*, 74, 1971.
- HSU, F.L.K., « Passage to understanding », in Spindler, G.D., ed. *The Making of Psychological Anthropology*, opus cité. (1980).
- HSU, F.L.K., *Iemoto : the Heart of Japan*, John Wiley, New York, 1975.
- KHALDOUN IBN., *Discours sur l'Histoire Universelle*, traduction de al Muqqadima par V. Monteil, Tome 1, Sindbad, Paris, 1978.
- LEACH, E., *Social Anthropology*, Fontana, London, 1982.
- MAUVIEL, M., *L'idée de culture et de pluralisme culturel* (aspects historiques, conceptuels et comparatifs), thèse, Université Paris v, 1984 (non publié).
- MAUVIEL, M., a « Qu'appelle-t-on Etudes Interculturelles en Sciences Humaines et en Sciences de l'Education ? » (esquisse d'un état de la question) in *Actes du Colloque organisé en juin 1985 par l'Université de Toulouse Le Mirail*, Presses de l'Université de Toulouse, 1986, T. 1, pp. 3-23.
- MAUVIEL, M., b « Anthropologie et Doctrines Pédagogiques ». (1790-1960), 1986 (non publié).
- MAUVIEL, M., « De Condorcet à Michelet, naissance d'une conscience collective française ». In *Actes du Colloque organisé en avril 1986 par la LFEPP*, (laïcité 2000), Edilig, Paris, 1987.
- MEAD, M., « The Swaddling Hypothesis : its Reception », *American Anthropologist*, 56, 1954.
- MEAD, M., « Cultural determinants of Behavior ». In *Behavior and Evolution*, A. Roc et G. Simpson, eds : New Haven, Yale University Press, 1956.
- MORELLET, A., *Mélanges de littérature et de philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Veuve Lepetit, 1818.
- SCHWARTZ, T., ed. ; *Socialization as cultural Communication*, University of California Press, Berkeley, 1976.
- SCHWARTZ, T., « The Acquisition of culture ». *Ethos*, 9, 4 - 17 ; 1981.
- SHWEDER, R.A., « Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment ». In R.A. Shweder and R.A. Le Vine (eds.), *Culture theory, essays in mind, self and emotion*. New York : Cambridge University Press ; 1984.
- SPINDLER, G.D., ed. *The Making of Psychological Anthropology*. University of California Press, 1980 (1978).
- STOCKING, G.W., *Race, Culture and Evolution*, Essays in the History of Anthropology, the University of Chicago Press. Phoenix Edition, 1982 (1968).
- VOLNEY, C.F., *Œuvres complètes*, F. Didot, Paris, 1843.
- WAGNER, R., *The invention of culture*, 2<sup>e</sup> édition, revue et augmentée ; The University of Chicago Press, 1981 (1975).

