

La place des techniques dans l'interprétation des fonctionnements sociaux

par François Sigaut*

Les ethnologues et les historiens - j'emploierai indifféremment les deux termes dans ce qui suit - s'interrogent évidemment fort souvent sur la validité des connaissances qu'ils produisent. Il leur arrive moins souvent, me semble-t-il, de s'interroger sur la façon de les valider, comme nous sommes invités à le faire aujourd'hui. Dans le milieu universitaire, la procédure usuelle de validation est celle de la publication. Directement inspirée de ce qui se passe dans les sciences dites dures, la publication suppose, en premier lieu, l'accord de plusieurs des spécialistes du domaine considéré sur les propositions de l'auteur. Mais cet accord ne s'établit pas sur les mêmes bases. Les expériences et les raisonnements logiques sont en principe reproductibles à volonté, à la seule condition d'en avoir le temps et les moyens matériels : c'est ce qui donne leur "dureté" - il vaudrait mieux dire leur solidité - aux sciences expérimentales. Dans la plupart des sciences sociales au contraire, seuls les raisonnements sont aisément reproductibles, les faits le sont difficilement ou pas du tout. On pourrait de ce point de vue distinguer des faits singuliers, qui par définition n'arrivent qu'une fois et qui ne sont donc accessibles que par l'intermédiaire des témoignages ou des indices matériels qu'ils laissent, et des faits réguliers, qui bien que non reproductibles à volonté, se répètent assez souvent pour qu'on puisse les observer à plusieurs reprises. L'intérêt pour les faits singuliers est à l'origine d'une abondante littérature de fiction, dont le genre le plus représentatif est le roman policier classique (*whodunit*), alors que les sciences sociales ont toujours marqué leur préférence pour les faits réguliers. Reste que la distinction entre les deux est assez artificielle ; elle est affaire de point de vue et d'échelle. La statistique s'emploie depuis longtemps à faire apparaître des régularités dans les faits les plus

singuliers. Quant aux faits les plus réguliers, il est notoire que plus on les observe de près, plus ils tendent à s'individualiser et à devenir dissemblables les uns des autres, au moins dans certains cas. Si bien qu'en fin de compte, la qualification des faits de cette façon ne nous aide guère à résoudre le problème.

Une autre distinction possible est basée sur le caractère intentionnel ou non des faits dont on s'occupe. Elle est également fort ancienne, puisqu'elle a été explicitée depuis au moins le milieu du siècle dernier - j'aimerais être plus précis, mais il y faudrait des références historiques que je n'ai pas eu le loisir de rechercher. C'est la distinction philosophique classique entre causalité et intentionnalité, et même faudrait-il dire, intentionnalité consciente. Le domaine de la causalité est celui des faits matériels, soumis au déterminisme des lois de la nature, dont s'occupent les sciences proprement dites. Le domaine de l'intentionnalité est celui des choses de l'esprit, et il ne peut être objet de science dans la même acception du terme, parce la science proprement dite suppose une distinction tranchée entre le sujet et l'objet, et que l'esprit humain, étant sujet, ne peut pas se prendre lui-même comme objet. On se souvient que c'est pour cette raison qu'Auguste Comte refusa de faire une place à la psychologie dans son système des sciences (quoiqu'il y acceptât la sociologie). D'autres parleront de "sciences de l'esprit", mais ils en limiteront la portée à la compréhension du passé, l'histoire devenant le paradigme des sciences sociales. D'autres encore introduiront la distinction aujourd'hui classique entre explication et interprétation. Expliquer un fait, c'est le rapporter à des causes matérielles comme cherchent à le faire les sciences de la matière. L'interpréter, c'est découvrir le sens qu'il a pour un agent. Et lorsque les faits sont des actions humaines, c'est l'interprétation qui est pertinente, parce que c'est elle qui nous en donne la clef. La sociologie selon Max Weber est essentiellement une science de l'interprétation. ■

* Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Ces généralités sont aujourd'hui bien connues et je ne voudrais pas y passer trop de temps. Il me semble pourtant qu'elles ne sont pas sans implications sur le thème qui nous occupe, celui de la validation. Parler d'interprétation suppose, bien sûr, qu'il y a quelque chose à interpréter, c'est-à-dire, 1° que telle conduite d'autrui m'apparaisse comme ayant un sens, mais 2° que ce sens ne me soit pas évident. Lorsque quelqu'un me parle dans une langue que j'ignore, je comprends qu'il me parle mais je ne comprends pas ce qu'il me dit, et c'est probablement cette combinaison spécifique de compréhension (d'une forme) et de non-compréhension (d'un contenu) qui crée le besoin d'interpréter. L'ethnologue qui va dans un pays lointain se place volontairement dans une situation de ce genre, où bien sûr ce ne sera pas seulement la langue qu'il aura à interpréter. A l'inverse, il y a des cas où le besoin ou le désir d'interpréter disparaît, pour faire place à des réactions de rejet qui peuvent aller jusqu'à l'imputation de folie. Dire que quelqu'un est fou, c'est renoncer à interpréter ses faits et gestes, du moins à les interpréter comme pouvant être semblables aux nôtres.

Deux remarques me paraissent utiles pour conclure ce propos sur le couple explication/interprétation. La première est que l'interprétation n'a rien de spécifiquement scientifique. Dans la vie courante, nous passons notre temps à interpréter les faits et gestes de nos contemporains, ce qui est à la fois nécessaire socialement parlant et légitime sur un plan épistémologique - même si nombre de nos interprétations sont fausses, ce qui est une autre histoire. Mais nous passons aussi beaucoup de temps à interpréter des faits qui, eux, demanderaient plutôt à être expliqués. Il me semble peu contestable que nous ayons fortement tendance à mettre du sens, ou plus exactement de l'intentionnel, là où il n'y en a pas, ou d'en mettre trop là où il y en a peu. On pourrait parler d'animisme pour désigner cette **tendance, qui n'est pas propre** aux sociétés dites primitives, tant s'en faut. L'animisme correspond peut-être à quelque chose de spontané chez l'homme, bien que la conception d'une causalité spécifiquement mécanique le soit sans doute aussi. (Un des premiers à avoir proposé l'hypothèse d'une causalité directement perçue a sans doute été le psychologue A. Michotte vers 1950). Quoiqu'il en soit, il est généralement admis que les sciences de la nature se sont construites sur le rejet de l'animisme au profit de la causalité, rejet préparé par le désenchantement du monde auquel avait procédé le christianisme. Et comme les sciences sociales se sont elles-mêmes construites sur le modèle des sciences de la nature, on peut se demander si l'interprétation n'est pas un principe résiduel, dont le domaine d'application est voué à se réduire jusqu'à peut-être disparaître tout à fait.

Je ne suis pas de cette opinion, bien que je crois qu'il ne faille pas la sous-estimer. Ce qui est indéniable, c'est que dans la mesure où elle s'est voulue une discipline entièrement interprétative, l'anthropologie dite post-moderne (je me demande bien pourquoi) s'est enfermée dans une impasse. Car les activités humaines ne sont pas seulement intentionnelles, elles sont aussi et d'abord matérielles, le plus souvent même elles sont intentionnellement matérielles. Croire qu'on peut se contenter de les interpréter, c'est croire qu'on peut séparer l'intention de son objet, de ses moyens, de ses déterminations. C'est, en somme, réduire l'intentionnel à l'arbitraire. Or cette réduction est assez courante chez les ethnologues, et pas seulement chez ceux qui se rangent sous la bannière de l'anthropologie interprétative. Dans leurs conversations de couloir par exemple (c'est quelque chose qui m'a toujours étonné), les faits qui ne s'expliquent pas facilement sont souvent qualifiés de "culturels", comme s'il y avait le culturel d'un côté et le rationnel de l'autre - une opposition qui est d'ailleurs devenue d'actualité en sociologie des sciences. Il me semble pourtant que si on vide une culture, quelle qu'elle soit, de son contenu rationnel, il n'en reste pas grand-chose. Il y a des pays où on circule à droite et d'autres où on circule à gauche, il y a ceux où les combinaisons pour bébés se boutonnent par devant et ceux où elles se boutonnent pas derrière, etc. Lorsqu'on a affaire à des solutions alternatives qui s'équivalent ou à peu près, on peut s'attendre qu'elles se distribuent de façon aléatoire, en fonction de hasards historico-géographiques que nous ignorons et que nous ignorerons sans doute longtemps tellement les enjeux nous semblent insignifiants. Je ne vois pas à la notion d'arbitraire culturel d'autre contenu possible que cette espèce d'ignorance consentie. Et pourtant, c'est une notion qui pèse son poids en anthropologie. Il est vrai, encore une fois, qu'on la trouve plus facilement dans les conversations que dans les textes, parce que le travail de l'écriture oblige à davantage de prudence et de rigueur. Mais on trouve quelquefois des exceptions significatives. C'est ainsi que dans le gros volume sur **l'Ethnologie générale** paru dans La Pléiade en 1968, Jean Poirier écrit sans ambages que "*l'univers du rationnel échappe à l'anthropologie*".

Il va de soi que dans la perspective interprétative, la question de la validation n'a guère de sens. Chaque culture est une entité sui generis, avec ses concepts, ses valeurs et même sa rationalité propres, qu'on ne peut comparer à d'autres si ce n'est pour dire que ce n'est pas la même chose. Rien n'est vrai ou faux, juste ou injuste, logique ou illogique que selon les critères de telle ou telle culture. Et dans ces conditions, la seule validation possible est l'accord interne entre ceux qui s'en réclament. On aboutit à une sorte de solipsisme de groupe qui certes a toujours trouvé des adversaires et qui est aujourd'hui de plus en plus vigoureusement critiqué, mais qui n'en a pas moins gagné des positions dont l'importance se mesure, par exemple, à celle de l'idéologie dite du "politiquement correct".

Comme toutes les modes, le solipsisme culturel finira bien pas se démoder ; peut-être même l'est-il déjà. Mais il est à craindre que ce ne soit que pour laisser la place à une autre mode, et si c'est comme cela que les choses doivent se passer, je crois qu'on ne peut pas s'en satisfaire. Car il me semble que le va-et-vient des modes dans les sciences sociales est l'insuffisance de leurs moyens de validation. C'est parce que les opinions manquent de bases solides qu'elles sont versatiles, et une grande partie du temps passé à faire et à défaire les modes est du temps perdu pour la construction de théories utiles. Une autre idée à la mode aujourd'hui est que ce sont les controverses qui font avancer les sciences ; je n'en suis pas tellement sûr.

Les deux principales critiques qui ont été faites à l'anthropologie interprétative - exclusivement interprétative - ont été, me semble-t-il, d'autonomiser l'interprétation, c'est-à-dire de la séparer de l'explication, et de réifier la culture, c'est-à-dire d'en faire un facteur causal ou explicatif dans les conduites humaines (voir par exemple Keesing, 1987). Ces critiques me semblent tout à fait pertinentes et nécessaires, mais je me demande si elles ne se situent pas à un niveau trop abstrait pour avoir des résultats. Car je ne crois pas que les choix en cette matière procèdent de raisonnements de ce genre. En deçà de la controverse intellectuelle, il y a le fait massif que les ethnologues, de quelque courant qu'ils se réclament, ne s'intéressent que marginalement aux techniques. En Afrique Noire, des millions de femmes passent plusieurs heures chaque jour à piler dans un mortier les grains ou les tubercules qui feront l'ordinaire quotidien de la famille. Or nous n'avons aucune description ethnographique un peu détaillée de cette activité. On pourrait multiplier de tels exemples, qui vérifient fâcheusement le mot de Poirier. Plus les techniques sont "rationnelles", c'est-à-dire banales, familières, ordinairement efficaces, plus elles échappent à l'anthropologie. Il y a donc là un point qui mérite examen.

Dès 1903, Marcel Mauss, s'interrogeant sur les rites magiques, les définissait comme des "actes éminemment efficaces", c'est-à-dire "capables de produire autre chose que des conventions ; ... ils sont créateurs ; ils font." Mais, ajoutait-il, "les techniques elles aussi sont créatrices. Les gestes qu'elles comportent sont également réputés efficaces. A ce point de vue, la plus grande partie de l'humanité peine à les distinguer des rites." La suite du propos mérite d'être citée in extenso :

La confusion [entre rites et techniques] est d'autant plus facile que le caractère traditionnel de la magie se retrouve dans les arts et dans les industries. La série des gestes de l'artisan est aussi uniformément réglée que la série des gestes du magicien. Cependant, les arts et la magie ont été partout distingués, parce qu'on sentait entre eux quelque insaisissable différence de méthode. Dans les techniques, l'effet est conçu comme produit mécaniquement. On sait qu'il résulte directement de la coordination des gestes, des engins et des agents physiques. On le voit suivre immédiatement la

↳ du à

cause ; les produits sont homogènes aux moyens : le jet fait partir le javelot et la cuisine se fait avec du feu. De plus, la tradition est sans cesse contrôlée par l'expérience qui met constamment à l'épreuve la valeur des croyances techniques. L'existence même des arts dépend de la perception continue de cette homogénéité des causes et des effets." (Mauss, 1950 [1902-1903] : 11-12).

Trente ans plus tard, Mauss ne fera que préciser un peu ces idées lorsqu'il proposera sa définition de la technique comme "acte traditionnel efficace... senti par l'auteur comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique, et poursuivi dans ce but" (ibid. [1934] : 371-372). Si aujourd'hui cette définition est assez bien connue, elle ne fait pas l'unanimité, même chez les ethnologues. Nul ne conteste que la technique soit acte, cela semble trop évident pour qu'il faille y insister. L'adjectif "traditionnel" suscite assez souvent des objections de la part de ceux qui opposent tradition et innovation, ou tradition et modernité. Mauss y avait répondu d'avance en disant qu'"il n'y a pas de technique et pas de transmission s'il n'y a pas de tradition". On pourrait certes remplacer le mot par celui, plus courant aujourd'hui, de culture, et parler d'"acte culturel efficace"... Il me semble qu'on n'y gagnerait pas grand-chose. Dire qu'une technique ne peut exister que dans une tradition, c'est dire que pour exister, il faut qu'elle ait été apprise (ou inventée) et qu'elle soit pratiquée par quelqu'un, l'un et l'autre n'étant possibles qu'à l'intérieur de groupes sociaux qui ne sont pas n'importe lesquels, et qui ont donc leurs traditions ou leur culture propres. La morphologie des sociétés, c'est-à-dire la façon dont les humains s'agrègent en groupes et en sous-groupes identifiables et structurés, n'est pas seulement affaire de parenté, de pouvoir, de langage, de religion, etc. Elle est aussi affaire d'apprentissage et de pratique techniques. C'est un point que je crois tout à fait essentiel, bien que je ne puisse pas le développer ici.

Ce qui fait le plus de difficultés, c'est la notion d'efficacité. On n'a pas de mal à déceler un certain embarras dans les propos de Mauss sur ce point. Et dans un colloque récent, j'ai eu l'occasion d'entendre une critique tout à fait sérieuse du concept même de technique, portant essentiellement sur cette notion. Pour l'auteur, toutes nos actions sont indissociablement symboliques et rituelles aussi bien que pratiques. Et lorsqu'une société croit bon de distinguer ces différents aspects les uns des autres, elle le fait à sa façon, qui n'est pas la même que celle de ses voisines et encore moins que la nôtre, Occidentaux d'aujourd'hui. En d'autres termes, ce qui est d'ordre purement pratique pour les uns sera un rituel hautement symbolique pour les autres, et ce qui est pour nous d'ordre religieux sera pour d'autres

de l'ordre d'une physique des forces occultes, etc. Dans cette perspective, on ne peut pas comme le fait Mauss parler d'une efficacité "*sentie par l'auteur comme d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique*" en dehors des sociétés de l'Occident moderne où il existe des sciences physiques - sauf à tomber dans l'ethnocentrisme.

Je crois que pour réfuter cette objection, il faut préciser la notion d'efficacité. Il faut en particulier la déconnecter de celle d'utilité. L'arbalète, le moulin à eau, la locomotive à vapeur, la moissonneuse-lieuse, etc., n'ont rien perdu de leur efficacité, mais elles n'ont plus d'utilité -sauf à titre d'attractions historico-touristiques. Être efficace, nous dit le dictionnaire, c'est "*produire l'effet attendu*" et ce n'est que cela. Il y a une manière efficace de faire des ricochets, puisque les débutants n'y réussissent pas du premier coup, mais il n'y a pas la moindre utilité, à moins de considérer comme tel l'amusement qu'on en retire. Précisons encore : l'effet attendu, c'est l'effet au sens exact que donnent les physiciens à ce terme quand ils parlent d'effet Joule, d'effet Doppler, etc. Ce qui signifie deux choses : 1°, l'effet est sensible ou perceptible, que ce soit ou non par l'intermédiaire de certains appareils ; et 2° qu'il soit compris ou non, l'effet est perçu, sa perception est indépendante de toute croyance et de toute théorie. Des millions de gens de par le monde écoutent la radio et regardent la télévision sans avoir la moindre idée de la façon dont fonctionnent ces appareils (j'en fais moi-même partie). Aucun symbolisme, aucun système de pensée indigène n'y peuvent rien changer. Mais c'est exactement la même chose dans le maniement d'un outil, voire dans la marche à pied. Entre autres effets utilisés dans les deux cas, il y a le frottement : celui des mains sur le manche ou des pieds sur le sol. Le frottement est un phénomène physique fort complexe, que ceux qui ne **sont pas physiciens ne comprennent** certainement pas mieux que le fonctionnement d'un poste de télévision. Mais il n'y a nul besoin de le comprendre, ni même de l'identifier, pour être capable de l'utiliser. Le bûcheron qui crache dans ses mains en perçoit immédiatement le résultat dans la tenue en main du manche de sa hache ou de sa serpe. Et l'expérience nous a appris de la même façon, parfois assez brutalement, à adapter notre démarche à la boue, à la neige, au verglas, voire aux parquets trop bien cirés. Si, comme le rappelle Marcel Mauss à juste titre, il y a différentes façons de marcher selon les sociétés, aucune d'entre elles ne dispense de regarder où on met les pieds. Pour que le concept de technique soit ethno-centré, comme le voudrait la critique que j'ai citée, il faudrait montrer qu'il existe des sociétés dans lesquelles même des activités

aussi immédiatement physiques que cracher dans ses mains ou regarder où on met les pieds seraient liées à un symbolisme particulier.

On pourrait parler d'**effectivité** pour éviter l'ambiguïté d'**efficacité**. Mais à partir du moment où il est bien entendu qu'**efficace** renvoie à **effet** et non à **utilité**, je ne crois pas que cela soit indispensable. Il me semble plus intéressant de prolonger notre raisonnement en prenant la définition de Mauss à l'envers, pour ainsi dire. Si les techniques sont des actions traditionnelles efficaces, que seraient des actions inefficaces ou non traditionnelles ? Il y a certes à un premier niveau des réponses évidentes : un échec, une action ratée, est évidemment inefficace. Mais il y a aussi une inefficacité volontaire, dans l'action simulée par exemple (théâtre, mime). Comment faire pour que les réponses évidentes ne nous cachent pas les autres, moins évidentes mais plus intéressantes peut-être ? La méthode que j'ai suivie a consisté à partir des trois termes de la définition de Mauss, **action, tradition et efficacité**, et à en faire un tableau dans lequel chacun des trois peut être marqué d'un (+) ou d'un (0) suivant qu'il est présent ou absent. Le résultat est le suivant :

Action	Tradition	Effet	
+	+	+	Techniques ordinaires
+	+	0	Echecs, pannes Actions simulées (théâtre, mime...)
+	0	+	Techniques à effets paradoxaux
0	+	+	Phénomènes naturels

Je me suis assez vite rendu compte, en réalité, que ce tableau n'était qu'une première esquisse, ouvrant peut-être quelques pistes à la réflexion mais peu satisfaisant en lui-même. Si la première et la dernière ligne (techniques ordinaires, phénomènes naturels) ne semblaient pas offrir de difficultés, il n'en allait pas ainsi de la deuxième et de la troisième. L'échec et l'action simulée ne se situent pas sur le même plan, et n'épuisent d'ailleurs pas les possibilités d'action sans effet. Quant aux effets paradoxaux, ce sont des effets qui ne correspondent à rien de connu dans la culture du groupe considéré, qui contredisent même l'expérience commune de ses membres. Là encore, il y a au moins deux modèles, situés sur des plans différents : l'invention, quand elle produit des effets inédits mais réels (par exemple la plupart des applications de l'électricité à leurs débuts), et la prestidigitation qui produit des effets apparemment impossibles.

Après divers tâtonnements, il m'est apparu nécessaire de distinguer quatre plans ou quatre registres d'activité, qui sont : l'action proprement dite, visant à l'obtention d'un effet "pour de vrai", si on me passe l'expression ; l'apprentissage, où l'effet obtenu, s'il l'est, ne sert qu'à améliorer ou à vérifier l'habileté du sujet ; le jeu, qui ressemble à l'apprentissage si ce n'est que les habiletés acquises ne sont pas destinées à servir "pour de vrai" ; et enfin le spectacle, où il s'agit de montrer quelque chose à des spectateurs. En tenant compte de ces quatre registres, on obtient le tableau suivant, qui est en quelque sorte le développement du précédent :

<i>Action Tradition Effet</i>	FAIRE	APPRENDRE	JOUER	MONTRER
+ + +	Techniques "ordinaires" 1	Entraînement par l'action réelle (effective) 2	Jeux d'adresse 3	Sports de compétition et de démonstration ; acrobatie; etc. (cirque) 4
+ + 0	Echec, panne 5	Entraînement par l'action simulée (exercice) 6	Jeux de faire-semblant 7	Théâtre, mime. Certaines ruses, feintes 8
+ 0 +	(Premier essai d'une invention ?) 9	Expérimentation 10	Physique amusante 11	Prestidigitation, illusionnisme 12
0 +- +	Phénomènes spontanés (indépendants de l'action humaine) 13	(Révélation ?) 14	Jeux de hasard 15	Automates 16

Ce second tableau n'est pas encore tout à fait satisfaisant, il fait parfois un peu violence à la réalité. Mais il a l'avantage de donner une vision synoptique de tout un ensemble d'activités, qui se trouvent pour la plupart dans toutes les sociétés même si ce n'est pas sous une forme aussi fortement institutionnalisée que les exemples présentés ici. Je ne vais pas commenter chacune de ces activités. Mon but ici, je le rappelle, n'est que de réfuter l'imputation d'ethnocentrisme qui pèse sur la conception maussienne de la technique. Or ce tableau y contribue, dans la mesure où il aide à montrer qu'en modifiant de façon ordonnée les composantes de l'action technique, on obtient d'autres sortes d'action qui ont également un sens dans toutes ou dans la plupart des sociétés.

La notion d'échec (case 5) par exemple n'a de sens que par rapport à l'action réussie correspondante (case 1), la différence étant que l'effet attendu n'est pas produit, ou incomplètement. Un faucheur qui s'arrête pour aiguiser sa faux le fait parce qu'il sent que celle-ci ne coupe plus comme il voudrait : l'effet est bien identifié, même s'il n'est pas nécessairement conceptualisé. Avec les jeux de faire-semblant (7) et surtout le mime (8), l'effet est conceptualisé, puisqu'il est volontairement supprimé. Le but de l'action est alors de faire reconnaître ou deviner l'effet aux spectateurs, ce qui suppose que ceux-ci soient déjà familiarisés avec la technique correspondante. C'est aussi vrai, quoique d'une façon différente, pour l'apprentissage par exercice (6) : l'action simulée, quelle qu'elle soit, n'a de sens que par référence à une action réellement efficace.

Les activités qui mettent en œuvre des effets que j'ai qualifiés de paradoxaux posent un problème un peu particulier, car un effet paradoxal ne peut pas le rester longtemps. Ou bien il n'est produit qu'une fois, et c'est un accident qui sera tôt ou tard oublié. Ou bien il est reproduit plus ou moins régulièrement, et il cesse d'être paradoxal. Il faut reconnaître qu'à cet égard nous sommes aujourd'hui presque complètement blasés. On ne voit plus guère d'inventions susceptibles de créer d'aussi énormes sensations que les débuts de l'électricité, ceux de l'automobile, de l'aviation, de la radio, etc. Pourtant, notre goût pour les effets paradoxaux reste vif, d'où sans doute le succès croissant de la prestidigitation et de l'illusionnisme. Il s'agit certes d'effets dont le caractère paradoxal est simulé - nous savons pertinemment qu'il y a un truc- mais cela ne nous gâte pas notre plaisir. La prestidigitation est l'inverse du sport et de l'acrobatie, en quelque sorte. Le prestidigitateur met en scène des effets extraordinaires simulés, en cachant soigneusement les habiletés et les appareillages réels qui lui permettent de les produire. Le sportif et l'acrobate ne mettent en œuvre que des effets très ordinaires ; c'est leur force, leur adresse, leur souplesse, etc., qui sont mises en scène.

Y a-t-il des effets paradoxaux dans les sociétés pré-industrielles ? Je n'ai guère d'informations à ce sujet, mais il est probable qu'on en trouverait, réels ou simulés, dans les faits et gestes des shamans, guérisseurs, magiciens, etc. Il y en a aussi dans les jeux d'enfants (et d'adultes). La toupie, le cerceau, les ricochets, le cerf-volant, etc., mettent en œuvre des effets qui sont certes bien connus, mais dont on peut tout de même dire qu'ils ont quelque chose de paradoxal dans la mesure où ils paraissent contredire notre expérience plus courante : le caillou rebondit sur l'eau, la toupie ^{tourne} passe vite tient en équilibre sur sa pointe tout en paraissant immobile... Depuis le siècle dernier, le nombre des jeux de ce genre s'est considérablement accru. Certains sont d'origine exotique, d'autres sont des applications de découvertes mécaniques, d'autres enfin ont été inventés dans le milieu du sport et des jeux d'adresse. J'en sais trop peu sur cette histoire pour pouvoir en dire davantage.

Le plus inattendu dans notre tableau est sans doute l'existence de la dernière ligne (cases 13 à 16). Il pouvait paraître absurde de supprimer le premier terme de ce qu'on peut appeler la formule de Mauss, l'action elle-même. Or il s'est avéré possible de remplir les cases en question. Les phénomènes spontanés (13) n'appellent pas de commentaires. J'avais laissé vide la case 14, ce sont des étudiants qui m'ont fait remarquer qu'on pouvait y mettre les expériences de révélation. Dans la case 15 prennent place les jeux de hasard, non pas que l'action humaine en soit vraiment absente, mais parce que ce n'est pas elle qui est censée produire le résultat final : trop d'adresse dans ce genre de jeu suscite immédiatement la suspicion de tricherie. Il en est un peu de même avec les automates (16) : l'action humaine n'est pas absente, mais elle est cachée ou déconnectée en apparence de l'action de la machine. Le mouvement perpétuel est un des plus vieux rêves de l'humanité. L'automate simule la réalisation de ce rêve, d'où sans doute la fascination qu'il exerce. Pendant des siècles, l'automate par excellence a été l'horloge, dont l'utilité sociale directe a toujours été bien moindre, me semble-t-il, qu'on ne l'a supposé. Depuis quelques années, on a vu apparaître un genre nouveau d'automates : les machines inutiles, considérées comme des œuvres d'art, où le mouvement mécanique est mis en scène pour lui-même.

On a vu qu'avec ce tableau, ce que Mauss avait posé comme une définition était devenu une sorte de formule, la formule de la technique : action, tradition,

effet. Nous avons vu également qu'il était possible d'annuler séparément chacun des trois membres de la formule, cette annulation étant réelle ou fictive. Il devient alors nécessaire de préciser le mieux possible les différents registres d'activités qui peuvent être concernés. J'en ai distingué quatre, peut-être y en aurait-il davantage. Mais mon propos n'est pas de dresser une sorte de tableau de Mendeleev des activités humaines, ou du moins de certaines d'entre elles. Il est de montrer que la formule de Mauss a une valeur analytique, et que cette valeur est transculturelle parce que toutes les sociétés humaines s'en servent elles-mêmes. Les apprentissages, les jeux, les spectacles peuvent être interprétés comme des formes pratiques d'analyse des techniques, et n'ont de sens que dans la mesure où la technique en a un. S'il n'y a pas d'efficacité, il n'y a pas d'échec ni de jeux d'adresse ni de spectacles de cirque, etc.

Dans *Le rire* (1993 [1899] : 51), Bergson observe que : *"S'il est vrai que le théâtre soit un grossissement et une simplification de la vie, la comédie pourra nous fournir, sur ce point particulier de notre sujet, plus d'instruction que la vie réelle. Peut-être même devrions-nous pousser la simplification plus loin encore, remonter à nos souvenirs les plus anciens, chercher, dans les jeux qui amusèrent l'enfant, la première ébauche des combinaisons qui font rire l'homme"*.

Je me suis inspiré de cette idée de Bergson ici, non pour analyser le rire, mais pour montrer que l'homme ne fait pas que se servir de sa raison, il en joue. Opposer le rationnel et le culturel est pire qu'une absurdité, c'est une sottise. Le rationnel est l'essence même du culturel, et c'est l'erreur qui en est peut-être la meilleure preuve : il n'y aurait pas d'erreur s'il n'y avait pas de raison. Or le seul modèle du rationnel que nous ayons, c'est celui de l'action efficace, de l'action technique. Le jeu avec les composantes de l'action technique est probablement un des moyens utilisés dans toutes les sociétés pour construire leur rationalité.