

La Grande lessive

Danièle Cahen

Citer ce document / Cite this document :

Cahen Danièle. La Grande lessive. In: L'Homme, 1983, tome 23 n°1. pp. 139-149;

doi : <https://doi.org/10.3406/hom.1983.368349>

https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1983_num_23_1_368349

Fichier pdf généré le 10/05/2018

DISCUSSIONS ET POLÉMIQUES

LA GRANDE LESSIVE*

par

DANIÈLE VAN DE VELDE-CAHEN

La soif de respectabilité n'est pas nouvelle en anthropologie. Une discipline grandie dans le sillage de l'expansion chaotique et féroce du colonialisme, nourrie de récits de voyageurs, curieux, missionnaires, esthètes et autres aventuriers courant à une fin obscure au fond des forêts, dépendante enfin d'une autre discipline elle-même peu sûre de ses fondements, la sociologie — une telle discipline a en effet fort à faire, si elle veut bénéficier de tous les privilèges de l'Institution, pour se bâtir une façade honorable. Naguère, les pères fondateurs pouvaient encore parler sans choquer personne des « inférieurs » dont ils faisaient le pain quotidien de leur profession ; cela ne les empêchait pas, bien au contraire, d'être de respectables citoyens d'une république bourgeoise. Depuis, l'écart entre les inférieurs et nous ayant été aboli, au moins officiellement, c'est la rigueur scientifique dans la connaissance des diverses variétés de l'espèce *homo sapiens* qui l'a remplacé comme garant d'honorabilité.

Ce que Dan Sperber croit, au moins de manière programmatique, avoir à apporter à la discipline qu'il pratique, est loin d'être un examen iconoclaste de la croyance qui unit la plupart des anthropologues dans l'aspiration à produire des « généralisations scientifiquement respectables ». Il se présente au contraire comme un tenant si farouche de l'idéal qu'il partage avec eux, qu'il se voit en quelque sorte contraint de ruiner de fond en comble tout ce qu'ils ont jusqu'à présent accompli en son nom.

Soit donc à évaluer l'écart entre la vraie nature du savoir des anthropologues, la représentation qu'ils (s')en donnent, et le programme d'un savoir anthropologique digne de ce nom ; cet écart se mesure à la tension entre les pôles antinomiques du « scientifique » et de l'« interprétatif » ; les uns, bien conscients du devoir-être scientifique de l'anthropologie, la font échouer malgré eux dans l'interprétatif ; les autres¹ tournent d'entrée de jeu le dos à la science ; les derniers, enfin,

* A propos de l'article de Dan SPERBER, « L'Interprétation en anthropologie », paru dans *L'Homme*, 1981, XXI (1) : 69-92.

1. Les anthropologues de ce deuxième groupe, dont Evans-Pritchard est donné pour un représentant typique, semblent avoir au moins le mérite d'être cohérents, puisqu'ils se situent du côté des « Humanités » plutôt que des « Sciences ». On croit cependant comprendre que l'auteur les voit eux aussi tiraillés entre une pratique interprétative et une « volonté

semblent croire à la viabilité d'une sorte de monstre, à savoir une anthropologie résolument (et nécessairement) interprétative, et néanmoins scientifique. Face à ces trois groupes d'anthropologues réellement existants s'en dessine un quatrième dont le seul membre (virtuel) est pour le moment l'auteur lui-même ; pourraient appartenir à ce groupe tous ceux qui prendraient, dans leurs ambitions comme dans leur pratique, le parti de la science contre l'interprétation.

C'est donc à faire le procès de ce qu'il rassemble sous le nom d'interprétation que s'emploie Dan Sperber, avec le propos de ruiner dans le même mouvement les deux thèses solidaires du « relativisme cognitif » et de « l'autonomie ontologique de la culture ». Au delà encore se dessine un vaste projet de dissolution de tout l'édifice des sciences humaines, réalisable en deux temps : unification de leurs diverses branches en une seule, l'anthropologie, et unification de cette dernière avec une science naturelle véritable qui pourrait être la neurologie.

Plutôt que de dissolution, il vaudrait d'ailleurs mieux parler de restauration : les disciplines institutionnalisées, généralement regroupées sous le nom de sciences humaines, demeurent intactes, mais à la manière d'une grande carcasse vidée de son contenu et de ses ornements interprétatifs. Quant au présupposé fort douteux qui sous-tend l'ensemble, et selon lequel un objet de statut incertain, ici désigné comme *homo sapiens*, agrégat de « capacités »² posées les unes à côté des autres, se manifeste dans des secteurs empiriques distincts qui se montrent d'eux-mêmes ingénument comme choses à connaître —, ce présupposé-là se trouve massivement renforcé par un épais silence. Il semble aller de soi que de ce côté rien n'est en aucune manière problématique et que l'art, la littérature, la psyché, les ethnies, l'évolution et le reste, étant étalés sous nos yeux dans l'attente d'être connus, l'épistémologie ne doit concerner que la manière de s'y prendre. Par une heureuse coïncidence, on sauve avec ce présupposé les fondements d'une Institution : sans l'existence indubitable d'*homo sapiens* et de ses « capacités », telles qu'elles sont censées pouvoir être induites de la plus humble observation du donné, que deviendraient les organismes de recherche dont l'unique raison d'être est de le connaître ? Et si la science en personne garantit qu'il existe, qui osera soupçonner que cet étrange personnage pourrait bien n'être qu'une pure imagination, l'ombre portée d'une réalité institutionnelle dont le principe et la fin sont ailleurs, et peut-être difficilement avouables ?

La rage et l'anathème, généralement annonciateurs de grands bouleversements, servent ici — et cela rend à première lecture le fil du texte difficile à saisir —

proclamée d'aboutir à des généralisations scientifiquement respectables ». Si tel était le cas, on ne verrait plus du tout en quoi ce deuxième groupe se distingue du premier, et d'ailleurs la citation d'Evans-Pritchard, selon laquelle l'anthropologie « cherche [...] des agencements et non des lois scientifiques », s'accorde plutôt mal avec l'interprétation qu'en donne Dan Sperber lorsqu'il y voit « la volonté [...] d'aboutir à des généralisations scientifiquement respectables » (p. 69).

2. Le bric-à-brac de « capacités » impliqué dans la liste des disciplines qui devraient « contribuer [au] développement [de l'anthropologie] » (p. 88) est d'une confusion et d'une naïveté telles qu'il tombe bien en dessous de ce qui était déjà visé dans le procès intenté par Hegel aux « facultés » de l'idéalisme classique.

un projet fanatiquement conservateur. Il ne s'agit rien de moins, en effet, que d'obtenir des sciences humaines en général, et de l'ethnologie en particulier, qu'elles deviennent enfin conformes à leur essence : celle d'une non-pensée mobilisée contre la pensée. Que bien des chercheurs renâclent, de façon plus ou moins consciente et délibérée, devant cette tâche à laquelle on leur rappelle qu'ils sont tenus, et on les excommuniera comme mauvais savants, avec l'espoir qu'ils participent encore suffisamment à la Croyance pour sentir d'eux-mêmes leur indignité³.

« Commençons », disait Rousseau, « par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. »⁴

« Commençons », dit Dan Sperber, « par écarter tout ce qui ne peut pas être considéré comme un fait. »⁵

Et voyons si, de ces deux décisions, la seconde n'est en somme que l'extrême opposé, avec le même degré de radicalité, de la première. Car c'est bien à la radicalité de sa démarche que Dan Sperber veut faire croire, à travers un discours plutôt incantatoire que méthodique, et dont la naïveté affichée dissimule mal le dogmatisme. Mais soit. Faisons donc comme si la donation de sens, qu'il s'agisse d'un discours, d'un texte, d'un événement, d'une institution, bref de quoi que ce soit du monde humain, se signalait à l'évidence comme une entreprise elle-même dénuée de sens. De même que les sciences de la nature ont assis leur progrès sur une saisie objective du monde naturel, qui n'était plus désormais orienté vers l'homme, mais littéralement privé de sens, il serait bon que les sciences humaines, après avoir si longtemps piétiné, se mettent elles aussi à progresser en étendant le non-sens, pour commencer, à tous les secteurs du monde auxquels elles sont censées avoir affaire. La question de savoir à *quoi* cela serait bon, et qui est justement l'une de celles que nous voudrions poser, sera soigneusement évitée. Reste à prouver que l'interprétation est, en tant que telle, un mal, ce qui pourrait au fond être assez vite fait ; il suffirait par exemple d'affirmer que, puisque les pratiques humaines n'ont pas de sens, et que toute herméneutique se fonde sur une préoccupation de sens, toute herméneutique est illusoire. Mais il y a des prémisses qu'il vaut toujours mieux ne pas trop exposer.

Parmi les chemins détournés qui peuvent conduire à une dévalorisation de l'herméneutique, il en est un particulièrement commode⁶ qui consiste à l'attaquer

3. Faute de quoi on pourrait peut-être la leur signifier de manière plus drastique, en leur donnant leur congé par exemple.

4. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Ironie du sort, Rousseau est volontiers considéré comme le père de l'anthropologie.

5. Ce n'est pas une citation, mais l'auteur nous concédera que cette proposition est bien impliquée dans : « On n'observe pas, on devine une ' désapprobation silencieuse ' et son contenu », et autres remarques similaires.

6. Commode aussi pour de simples raisons de prudence, nous semble-t-il. L'interprétation est d'abord présentée comme utile (sans qu'il soit dit à quoi) sous certaines conditions (non précisées). Ainsi, au cas où certains ethnologues supporteraient mal l'arrogance de quelques épithètes qui viennent ensuite qualifier leurs travaux, l'auteur pourrait toujours rétorquer qu'il a bien dit (*sic*) : « Je soutiendrai que démarche interprétative et démarche

par ses effets ; car si l'interprétation n'a pas de sens, elle a au moins une utilité. Qui plus est, elle la doit à l'infériorité même des moyens qu'elle met en œuvre : « flous artistiques [...] fondus enchaînés de sens [...] stipulation de catégories *ad hoc* », moyens on ne peut plus adaptés à une fin elle aussi inférieure, née du « désir profond et répandu de comprendre ce que cela implique d'appartenir à un autre groupe culturel, d'être Nuer, Tibétain ou Breton... » (p. 70). Nous sommes, avec ce verbe « être » (souligné par nous), au cœur du problème : les hommes⁷ ont, c'est un fait, un tel désir profond, qu'il est bon de chercher à satisfaire, comme il est bon en général de chercher à satisfaire leurs besoins. D'un autre côté, il est bien évident que le désir d'être un autre (être Nuer si je suis Breton, mais pourquoi pas aussi être toi si je suis moi ?) est un désir irréalisable, comme le prouvent les vaines contorsions psychiques de l'ethnographe sur le terrain, lorsqu'il essaie « d'imaginer comment cela peut être de sacrifier, quel *état d'esprit* cela demande, quelle *humeur* cela pourrait évoquer » (p. 79 ; souligné par nous ; D. V. De V.). Incapable donc d'échanger ses propres attitudes mentales, ou contenus de conscience, ou comme on voudra bien les appeler, avec ceux des hommes qu'il observe, l'ethnographe se contentera — et contentera ses lecteurs — d'une vague approximation, d'un « modeste sentiment de familiarité ».

On aura reconnu la tactique typique du positivisme face à certains concepts jugés trop encombrants, ici celui de sens, et qui consiste à leur donner pour tout contenu une réalité psychique ; si comprendre une chose c'est être psychiquement affecté par cette chose, alors il n'est que trop évident que toute compréhension est incommunicable sinon par des procédures illusionnistes : suggestion, évocation, et autres hypnoses. En un mot comme en mille, l'interprétation c'est l'opium du peuple, et c'est en quoi elle est utile et même irremplaçable. Au demeurant, elle ne produit que des questions et des incertitudes, là où de véritables savants veulent des faits et des théories falsifiables.

Une herméneutique consciente d'elle-même et de ses méthodes peut se constituer dès lors que Dieu n'est plus le garant immédiat et direct du sens littéral, absolu et indivisible du Texte⁸. L'homme devenant responsable du sens, celui-ci en retour devient problématique. De leur côté, ni Dan Sperber ni aucun des nombreux partisans d'une naturalisation des choses humaines ne voudrait passer pour un adepte de la Vérité ; chacun concède que l'épreuve des faits peut corroborer ou falsifier mais non vérifier quelque théorie que ce soit. Reste alors à comprendre la violence avec laquelle est ici dénoncée la problématicité propre au sens.

descriptive ne sont pas nécessairement incompatibles » (p. 70) et, plus loin : « Les interprétations aident l'ethnographe à faire partager sa compréhension d'une culture : dire cela, c'est en justifier l'emploi » (p. 75).

7. Qu'on nous permette de renvoyer à l'auteur quelques-unes des questions qu'il pose à l'ethnographe : qui est affecté par ce désir profond « (tous les [hommes] ? La plupart ? certains d'entre eux ?), quand (en général ? dans certaines situations seulement ?) » (p. 75). Observet-on, ou ne fait-on que deviner ou supposer un tel désir ?

8. Cf. Spinoza et le *Tractatus theologico-politicus*.

Considéré comme symptôme d'un mouvement massif qui achève en ce moment même de s'institutionnaliser⁹, le texte qui nous occupe indique assez bien dans ses perspectives finales ce qui est mis en jeu à travers le choix d'un type d'incertitude contre un autre¹⁰. Dans les sciences modernes de la nature, les abandons successifs de théories falsifiées dessinent en pointillé la poursuite du même mouvement : à chaque moment nous nous tenons en quelque sorte dans un absolu provisoire (dont l'opinion commune ne retient généralement que l'un des deux côtés : « on sait désormais que... »). Et ce qui sauve cet absolu provisoire de n'être rien d'autre que du relatif, c'est la certitude du progrès (« quand on saura... »), conçu comme ascension dans l'ordre de la quantité : toujours davantage de savoir sur chaque chose, toujours davantage de choses sous chaque loi. La faute originelle de l'herméneutique, celle qui lui ôte le droit même à un examen un peu sérieux, apparaît alors clairement : elle est proscrite pour oser s'inscrire par principe hors du règne de la quantité. S'il y a des interprétations meilleures que d'autres, ce ne peut pas être, en effet, parce qu'elles nous en apprendraient davantage sur une chose muette dont nous parlons, mais parce que grâce à elles quelque chose nous parle mieux.

Au cas où l'évidence du primat de la quantité ne suffirait pas, on achèvera d'ôter à l'herméneutique toute raison d'être par l'escamotage pur et simple du sens. Le tour est simple et vite joué, puisqu'il consiste à déguiser la prémisse : « Les pratiques humaines n'ont pas de sens » en une autre présentée comme équivalente : « Les pratiques humaines n'ont pas de signification, au seul sens recevable de ce terme. » La notion de signification ne serait en effet pertinente qu'appliquée à un domaine censé être empiriquement bien défini : celui des faits de langage. Plus exactement, la signification n'existant pas comme chose (et dans une conception où, si une entité ne peut pas recevoir un statut de chose elle ne peut pas recevoir de statut du tout et doit donc être abandonnée), on lui substitue des relations de signification dont l'existence est attestée par la réalité de faits psychiques observables et réguliers (tous les locuteurs d'une langue saisissent intuitivement des rapports d'identité de signification, de différence de signification, et ainsi de suite, entre des énoncés). Ces faits une fois établis, la démarche scientifique consiste à les « expliquer », ce qui revient, en l'occurrence, à donner un corrélat objectif à ce qui n'est encore que du côté du sujet sous forme d'« intuitions ». Or le corrélat objectif des relations de signification, ce sont les conditions de vérité (déterminables ou indéterminables, identiques ou différentes, etc.). On semble ne pas s'apercevoir que la subjectivité, à peine évacuée, est immédiatement réintroduite avec les conditions de vérité qui, si elles sont déterminables, doivent bien

9. Avec les Assises nationales de la Recherche.

10. Voici de quoi convaincre le lecteur qui n'aurait pas lu *Le Symbolisme en général* (Paris, Hermann, 1974, « Savoir ») que notre présentation n'est pas une caricature : « Il y a des critères empiriques simples pour décider de la vérité de (16) (' L'adultère est un délit ') : il suffit de consulter le texte de la loi [...]. En revanche, il n'existe pas de critère empirique pour décider de la vérité de (17) (' L'adultère est un péché ') » (p. 108). Conclusion (p. 110) : « L'inanité des propositions symboliques procède [...] d'un relâchement systématique » (il s'agit du relâchement de toute exigence de cohérence entre ces propositions et d'autres qui sont, elles, empiriquement vérifiables).

l'être par et pour un sujet. Il n'empêche, un vague consensus autour de quelques propositions d'expérience ou de quelques définitions de dictionnaire suffit à garantir l'accord du langage avec soi-même et avec la réalité, et fournit la base assurée d'un usage scientifique de la notion de signification. Nous ne cesserons jamais pour notre part de nous étonner qu'on puisse faire passer pour article de foi, échappant en vertu d'on ne sait trop quel droit à la critique, l'idée somme toute assez stupéfiante qu'il existe, pour n'importe quel énoncé non déviant (?) d'une langue, des conditions de vérité simplement, objectivement, positivement déterminables. Encore une fois, il y a là un dogme trop rudimentaire et trop confus pour qu'il soit même possible d'en dégager clairement les implications — mais une chose au moins est certaine : quiconque l'adopte devra, pour être conséquent, admettre que si « ce lion rugit » ou « Justine est ma tante » sont bien des énoncés pourvus de signification, il n'en va pas de même pour tous ceux qui appartiennent au discours philosophique, esthétique, religieux, moral, politique, etc., sans compter l'infinité de ceux qui, pour appartenir à l'usage « ordinaire », n'en présupposent pas moins les précédents.

On voit alors la vérification, ailleurs considérée comme chimérique, faire retour du côté du langage, et en arriver à jouer le double rôle de condition *sine qua non* d'un discours scientifique sur la langue, et de critère de discrimination entre le rationnel et le résiduel parmi les faits de langue. A ce point, le non-sens a gagné du terrain : le symbolique, domaine du non vérifiable — non falsifiable, englobe maintenant tout ce qui dans le langage n'est pas étroitement lié à la vie pratique et qui, pour cela même, ne « signifie » pas au sens restreint et prétendument rigoureux défini plus haut¹¹. Le traitement que Dan Sperber inflige à toutes les propositions qu'il appelle « symboliques » est bien dans la droite ligne de sa conception de la signification linguistique — encore qu'il n'aille pas sans avoir, si on y pense bien, de fâcheux effets en retour sur cette conception même. Car seuls entrent dans des rapports de signification objectivement fondés les énoncés empiriquement vérifiables, et donc « l'adultère est un péché » n'a de rapport de signification avec aucun autre énoncé sauf peut-être, sur la base d'une définition de dictionnaire, avec « l'adultère est une faute contre la loi divine ». Mais qu'est-ce à dire sinon que « x a commis un péché » et « x a commis une faute contre la loi divine » ont les mêmes conditions de vérité, et comment des conditions de vérité peuvent-elles être identiques si elles n'existent pas ? Ces énoncés, nous dit-on, sont préservés de toute réfutation (directe par l'expérience, ou indirecte par d'autres énoncés eux-mêmes empiriquement vérifiables) par leur mise entre guillemets selon le modèle : « ' p ' est vrai », qui représente une manière d'affirmer une vérité sans risquer d'avoir à l'établir : nous recevons (de la tradition, de l'autorité, des ancêtres...) une quantité de vérités dont nous n'avons et ne pouvons avoir que ce type de connaissance que Kant appelle historique. En conséquence de quoi les propositions ainsi mises entre guillemets ont toutes, quelles qu'elles soient, une seule condition de vérité, toujours la même : « x (la tradition, l'autorité, les ancêtres) dit que ' p ' est vrai » et, si on revient à leur signification, elles sont

11. Cf. note 10.

toutes synonymes, ce qui veut dire en l'occurrence strictement équivalentes dans l'inanité¹².

Et pourtant, Dan Sperber traduit, et pose même en principe que la traduction est une opération respectable, en tant que l'une des espèces de la description (« représentation fidèle à son objet »). Autrement dit, il prend soin de mettre à l'abri de tout examen critique une conception de la signification linguistique empruntée à la sémantique d'inspiration chomskyenne, et encore passablement rigidifiée et appauvrie. On connaît la formule qui caractérise, selon Chomsky, le rapport de l'homme à la langue : c'est une créativité « gouvernée par des règles ». Dans une perspective où l'exercice de la liberté de signifier pourrait être décrit comme la réalisation d'un code génétique (où ce qui se produit est prédéterminé, en fait et en droit prédictible), cette formule a pour conséquence la négation pure et simple de toute créativité, si du moins celle-ci doit être comprise comme une avancée réelle : non pas un « progrès », mais une extension problématique et une modification qualitative des rapports de l'homme à son monde. Car si une langue est, et n'est rien d'autre que « l'ensemble des règles qui définissent potentiellement tous les couples (message, interprétation) du code et seulement ceux-là. »¹³, la créativité conçue comme responsabilité du surgissement de nouvelles questions ne peut être qu'une illusion : du fait du grand nombre des virtualités inscrites dans la grammaire, tout se passerait, du point de vue limité du sujet parlant, *comme si* il était lui-même auteur et inventeur de son discours¹⁴. En réalité, il n'est qu'habité par une grammaire, suffisamment riche en potentialités il est vrai, pour qu'il puisse prendre pour sa liberté ce qui n'est qu'une simple marge de manœuvre. La clôture des règles sémantiques à l'intérieur d'une faculté à son tour close sur elle-même et voisinant avec d'autres du même genre rend ainsi principiellement impossible le jeu de la liberté, sinon sous la forme éclatée d'une série de créativités régionales aussi illusoire les unes que les autres (créativité linguistique, musicale, culturelle, et ainsi de suite — voir la liste des disciplines correspondantes).

A partir du moment où le mécanisme de la grammaire fonctionne de manière uniformément réglée pour produire des couples (message-interprétation), la signification d'une phrase doit être (sauf dans les cas d'ambiguïté, qui sont prévisibles et descriptibles) une proposition et une seule, si strictement reliée à la forme de son

12. On appréciera le chemin parcouru par l'auteur depuis *Le Symbolisme en général, op. cit.*, où on peut lire (p. 113) : « De manière générale, dans notre société, un grand nombre de propositions symboliques sont de la forme (26), où la science joue le rôle des ancêtres :

(26) ' p ' est scientifique. »

13. *Ibid.* : 26.

14. M. GROSS (*Méthode en syntaxe*, Paris, Hermann, 1975), qui évalue à 10^{60} le nombre des phrases de 20 mots possibles dans une langue de 20 000 mots, conclut de cette évaluation (p. 18) : « De tels nombres sont considérés comme infinis dans le traitement mathématique de nombreux problèmes de physique. Une créativité limitée à 10^{60} cas peut donc être considérée comme intuitivement infinie, sans qu'il y ait besoin de faire appel à des mécanismes infinis pour rendre compte de sa richesse. » Il ajoute que les mécanismes auxquels Chomsky rapporte l'infinité créatrice du langage ne peuvent pas, en droit, en être responsables — ce qui nous semble, en effet, hors de doute. On se demande seulement quel sens il y a à parler encore de créativité si le mot de la fin doit être : « Nous ne créons pas, mais nous croyons créer, donc c'est tout comme. »

expression qu'elle ne peut pas ne pas être immédiatement claire et distincte dans tous les cas d'énoncés « acceptables ». La signification des linguistes est *index sui* : c'est cela, entre autres choses, que dit l'idée d'une articulation réglée des sons aux significations, et il va de soi qu'une théorie linguistique ne peut se constituer que si elle n'a ni à mettre en doute ni à justifier qu'il en soit ainsi. L'étonnement qui nous arrête lorsque la signification qui normalement doit sauter aux yeux se dérobe, et qu'il nous faut tâtonner si peu que ce soit non pas pour la trouver mais pour en élaborer une, cela se décrit et s'explique comme effet d'un raté du mécanisme : si des règles précisément déterminables viennent à être violées dans une phrase, on doit pouvoir énoncer clairement quelles conditions auraient dû être remplies pour qu'une proposition, et laquelle, eût pu être exprimée par cette phrase. Or, en admettant même qu'une procédure de ce genre soit justifiée à l'intérieur des limites d'une théorie linguistique, ce que nous n'avons pas à examiner ici, l'utilisation qui en est faite par Dan Sperber repose sur une assimilation jamais explicitée de conditions linguistiques déterminées à partir de l'usage *moyen* d'une langue (avec tout ce que cela comporte déjà de problématique) à des conditions empiriques de vérité. Ainsi, à propos de la phrase « les léopards sont des animaux chrétiens », au lieu de dire que les règles fondées sur l'usage courant ne permettent pas l'attribution de l'adjectif « chrétien » au nom « animal » (à partir de quoi il reste encore possible d'envisager l'élaboration d'autres règles), on ne reculera pas devant un raisonnement du type : s'il était vrai que les animaux soient assimilables à des humains, cette phrase aurait une signification ; mais c'est faux, donc elle n'en a pas. A cela s'ajoute que, si la description linguistique s'interdit explicitement la prise en compte de la signification comme acte (au sens phénoménologique du terme), Dan Sperber, lui, ne peut se passer de l'intentionnalité, aussi rudimentaire et instrumentale que soit la conception qu'il en a. Car il doit pouvoir prouver que, si ce qui se réalise à travers une phrase de ce genre n'est pas une intention de signification, c'est une intention autre — dans tous les cas une espèce de ruse orientée vers une fin pratique¹⁵.

Les énoncés symboliques doivent pourtant être compris d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce que pour pouvoir être repérés comme tels et placés, entre guillemets, à l'abri de toute interprétation. Deux cas, à première vue assez différents, peuvent se présenter.

Si l'ethnologue traduit sans hésiter une phrase du dialecte ometo que parlent les Dorzé par « les léopards sont des animaux chrétiens », c'est sans doute qu'il pense avoir affaire à un cas où chaque mot pris séparément possède une signification déterminable à partir de critères empiriques d'identification, mais où l'ensemble, en quelque sorte, se refuse à faire sens. Il y a cependant un mot au

15. Dans le cas des Dorzé et des léopards, il s'agit de se faire plus purement et plus anciennement chrétien qu'on ne l'est, afin de s'assurer une meilleure intégration dans l'entité éthiopienne (*Le Symbolisme en général*, *op. cit.* : 145). Quant au Nuer d'Evans-Pritchard, il ne recourt à la notion de sacrifice que pour échapper à l'accusation de glotonnerie. On n'ose imaginer quel genre d'« explication » inspireraient à Dan Sperber les quelques passages de la *Genèse* dont Léo Strauss propose une si étonnante interprétation que les éditeurs de *L'Homme* ont eu l'à-propos de publier dans le même numéro.

moins dans cet ensemble pour lequel aucun problème de traduction ne semble se poser, mais dont le mode de signification est irréductible à celui des autres, c'est le verbe « être » qui, dans l'implication « certains animaux sont des chrétiens », effectue la liaison responsable de la fausseté manifeste de l'énoncé traduit. Qu'il y ait, pour le verbe « être » d'une langue comme le français, une signification simple et stable qui rassemblerait l'ensemble de ses usages (sans parler de l'absurdité d'une signification empiriquement vérifiable), cela seul est déjà insoutenable. « Que la lumière soit ! », « Je suis Un tel », « Ce mur est blanc », autant de types de liaisons qui n'ont sans doute pas entre elles davantage que ce que Dan Sperber appelle, à la suite de Wittgenstein, des « ressemblances de famille ». S'il en est ainsi, toute traduction d'un mot d'une autre langue par celui-là est d'emblée ce que l'auteur condamne sous le nom d'interprétation. Il la pratique pourtant, mais sans se l'avouer, et pour cause. S'il fallait, en effet, prendre au sérieux des hommes qui se servent, pour associer léopards et chrétiens, du mot dont, par exemple, ils se servent pour se définir eux-mêmes comme Dorzé, il faudrait aussi entrer dans leur jeu, ce qui serait renoncer à la « science » et à ses distances. Sans compter qu'on pourrait alors difficilement se dispenser d'aller voir de plus près du côté de la notion de vérité, laquelle, liée comme elle l'est à l'usage du verbe « être », risquerait de perdre un peu de l'innocente simplicité et de l'épaisse solidité qui la caractérise, semble-t-il, dans l'esprit de l'auteur.

Vient ensuite le cas des termes signalés explicitement — dénoncés, faudrait-il dire — comme « interprétatifs », tels les termes nuer *kwoth* et *kuk*, qui sont « sans synonyme dans leur langue et sans traduction dans d'autres langues » (p. 82). Passons sur le fait que l'auteur, qui n'a pas de mots assez durs pour stigmatiser la traduction de *kuk kwoth* par « sacrifice », parle lui-même avec une paisible incohérence, et toujours à propos des Nuer, de « rites » ou d'« offrandes ». Toute l'inanité de l'enquête ethnographique telle qu'elle est conçue par Evans-Pritchard repose, selon lui, sur un vice méthodologique dont les effets négatifs viendraient aggraver encore un état de choses déplorable mais pour lequel il ne suggère, explicitement du moins, aucun remède : l'imperfection des langues.

La relation même des faits, et en particulier des « faits de langue » qui servent de point de départ à Evans-Pritchard, tombe sous le coup d'une accusation d'une incroyable naïveté, dont l'auteur semble croire qu'il suffit de la proférer pour emporter immédiatement l'adhésion. Pour résumer : « ce n'est pas de l'observation ». A preuve : les propos des Nuer sont rapportés au style indirect ou, pis encore, au style indirect libre ; certaines affirmations apparaissent dans le compte rendu ethnographique qui ne peuvent être tenues ni pour des propos nuer, ni pour des propos de l'ethnographe. En conséquence de quoi, on ne sait pratiquement jamais qui, exactement, est responsable de telle ou telle énonciation, ni dans quelles circonstances réelles (temps, lieu, état psychique du locuteur) l'énonciation est effectuée. Des affirmations sans sujet, et qui ne peuvent donc prétendre au statut de « faits observés », usurpent ainsi la place qui devrait être réservée à la réalité. Finalement, s'il est vrai (encore un présupposé soustrait au doute par le silence) qu'il y a quelque part une réalité nuer bien solide, bien épaisse, nous n'en

recevons qu'une représentation complètement déformée qui « est, en fait, ce que l'ethnographe a retenu de ce qu'il a compris de ce que ses informateurs lui ont livré, de ce qu'eux-mêmes ont compris » (p. 74). On voit ici que l'ethnographe n'est pas le seul coupable, et qu'il est conseillé de se méfier au moins autant de ses informateurs que de lui-même.

Il n'est pas besoin de réfléchir beaucoup pour se rendre compte que ce qui sous-tend cette cascade de doutes, c'est une forme, grossière et somme toute assez répandue, de solipsisme. L'essentiel, c'est-à-dire l'insurmontable, ce ne sont ni les défaillances de mémoire de l'ethnographe, ni la sélection pratiquée « à la source » par les informateurs ; c'est le doute profond (non explicité, non argumenté, une fois de plus) entretenu sur la possibilité même de toute compréhension. Car non seulement l'ethnographe risque de ne pas comprendre ce que disent les Nuer, ce qui pourrait encore s'expliquer par l'obstacle de la langue, mais les Nuer risquent aussi de ne pas se comprendre entre eux, eux qui pourtant parlent la même langue. On connaît les arguments imparables, sous forme de questions sans réponses, sur lesquels le solipsisme assoit des doutes de ce genre : « Comment puis-je être sûr que mon interlocuteur a bien voulu dire ce que j'ai compris ? », « Comment puis-je vérifier qu'il a effectivement mal lorsqu'il dit ' j'ai mal ' ? », « Qu'est-ce qui me garantit qu'il voit la même chose que moi quand nous regardons la même chose ? », et ainsi de suite. De telles questions, effectivement, n'ont pas de réponses, mais elles n'ont pas non plus de sens¹⁶. En tout cas celui qui les pose, ou les suppose, et qui condamne ce faisant l'ethnographe à se transformer en appareil enregistreur de faits bruts, serait bien inspiré de s'imposer à lui-même la même loi, s'il ne veut pas qu'on le soupçonne de faire ici un plaidoyer *pro domo* et d'abandonner les questions du solipsisme dès qu'il ne s'agit plus du travail de l'ethnographe sur le terrain, mais de celui de l'anthropologue dans sa chambre.

Si Dan Sperber disait nettement que tous les termes correspondant à des « notions culturellement centrales » doivent être purement et simplement éliminés de toutes les langues, il faudrait aussi qu'il prenne sur lui d'énoncer clairement ce qu'il n'ose avancer, au terme de sa réflexion, que sous une forme extrêmement embrouillée et qui, il faut le reconnaître, n'est pas facile à dire. Non que cela n'ait de bonnes chances de rencontrer une adhésion assez massive, mais le but visé n'est ici rien de moins que de repenser radicalement les sciences humaines et, avec de telles ambitions, il est un peu dur d'avoir à avouer qu'on n'a à offrir, pour tout potage théorique, qu'une position dont la formulation la plus claire est que tout compte fait « l'esprit est un os ».

Quelques jalons avaient été posés dans le cours du texte qui pouvaient nous préparer à l'aplatissement du « culturel » sur le « psychologique ». Ainsi, lorsqu'il est affirmé qu'un terme comme « rachat » reste vide tant que sa mention n'est pas assortie du rapport de toutes les circonstances « objectives » (qui, quand, où) et « subjectives » (les « attitudes mentales » du locuteur) de son emploi. Après la

16. Cf., sur ce point, Wittgenstein, dont on peut regretter que l'auteur ne l'ait lu ou, en tout cas, exploité, qu'à travers Needham et les trop fameuses « ressemblances de famille ».

grande lessive, il ne reste d'existant et de respectable que deux choses : la localisation dans l'espace et dans le temps, pour l'objectif, et les événements mentaux, pour le subjectif. L'anthropologie n'est plus alors praticable que sous la forme d'une psychologie conçue comme science positive des contenus de conscience. Encore n'est-ce là qu'une étape, et ces contenus eux-mêmes ne devraient pas tarder, au train où progresse la science, à être absorbés par le niveau ultime et unique où gît le réel humain : celui du neurologique.

A celui qui osait dire à son semblable : « Je prends un os pour ta réalité effective », Hegel proposait de répondre en lui brisant le crâne « pour lui montrer d'une façon aussi grossière que grossière est sa sagesse qu'un os n'est rien pour l'homme, et encore moins sa vraie réalité effective ».



Pas de réponse

De quel genre de savoir l'ethnographie est-elle porteuse ? Les rapports entre ethnographie et théorie anthropologique sont-ils satisfaisants ? Devraient-ils être modifiés, et comment ? Voilà le débat que mon article avait pour but de relancer.

Danièle Van De Velde n'en a cure, tout occupée qu'elle est à m'attribuer une philosophie assez sotte, bien éloignée des idées que je défends, à dévoiler mon manque de qualification professionnelle, à prévenir contre la menace que ma conception de l'anthropologie fait peser sur l'emploi, à dénoncer mon « incroyable naïveté » ou mon « projet fanatiquement conservateur », et à manifester, en invoquant Hegel, une agressivité à mon égard littéralement déplacée. Je n'ai ni désir, ni raison de répondre.

Dan SPERBER