

Denis Kambouchner, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, est spécialiste de Descartes (dernier ouvrage paru : *Descartes n'a pas dit*, Les Belles-Lettres, 2015), et éditeur des *Œuvres Complètes* du même auteur (Gallimard-Tel, en cours de parution). Il est aussi l'auteur de plusieurs essais sur les problèmes de la culture et de l'éducation, dont l'article sur *La culture* dans les *Notions de philosophie*, qu'il a dirigées (Folio, 1995, 3 vol.) et de plusieurs contributions sur l'œuvre de Lévi-Strauss.

Mots-clés : Culture — anthropologie — philosophie — critique — modèles

La philosophie de l'anthropologue : autour de *La Pluralité des mondes*

Denis Kambouchner,
université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

En Francis Affergan, le philosophe ami de l'anthropologie trouve un anthropologue ami de la philosophie. Les quelques pages qui suivent voudraient honorer cette amitié, à travers une relecture de l'ouvrage de 1997 sur *La Pluralité des mondes*. Je résumerai ce que j'y ai trouvé d'essentiel, et me contenterai d'y ajouter — manière de poursuivre une conversation engagée voici douze ans sur la route de Nouméa — deux ou trois questions à l'auteur.

1

Les contributions scientifiques dues à Francis Affergan frappent d'emblée par trois sortes de traits.

En premier lieu vient une vive inquiétude à la fois épistémologique et institutionnelle, s'agissant de l'identité et du destin de la discipline anthropologique.

En 1991 déjà, les *Critiques anthropologiques* (Affergan, 2006) s'ouvraient sur l'évocation d'une crise de la discipline, qu'il ne fallait réputer à aucun degré anecdotique ou conjoncturelle. Et c'est encore un « moment critique » que met en scène, dès son titre, le dernier ouvrage en date (Affergan, 2012).

La crise dont il s'agit est multidimensionnelle. D'une part, l'anthropologie n'a plus dans la vie des idées ou dans l'ensemble des sciences sociales — plongées elles-mêmes dans une crise plus générale — le prestige qu'elle a eu dans la période 1950-1980. Pour toutes sortes de raisons conjuguées, la discipline anthropologique incline à se replier sur des objets de proximité; mais ce faisant, elle risque un tournant cosmétique comparable à celui qui affecte — pouvons-nous ajouter — la sociologie, la philosophie et même une partie de la discipline historique.

De fait, les anciens modèles de la discipline sont aujourd'hui caducs comme ses anciens présupposés. *La Pluralité des mondes* évoque une conception métaphysique de la vérité d'un objet social ou culturel (Affergan, 1997 : 75), la croyance en la neutralité algorithmique des discours scientifiques (*ibid.* : 77), le leurre mythique de la triade voir/savoir/vérité (*ibid.* : 81). L'ouvrage parle aussi du privilège longtemps accordé, dans l'ordre des objets, à la parenté, comme relevant d'une « conception pour le moins restrictive et dangereuse des relations interhumaines en général et intersociales en particulier » (*ibid.* : 147). L'ethnologie, rappelle Affergan, « s'est constituée sur le socle biologique du sang » (*ibid.* : 147). Elle a aussi vécu sur une idée trop simple de la relation d'appartenance (*ibid.* : 143 ; 2012 : 266). Dans la description plus ou moins formalisante des systèmes de parenté, elle a mis en œuvre un paradigme logico-positiviste (1997 : 63), et partout « une méthode mécanico-déterministe consistant à relier une cause à son effet, dans lequel la première doit intégralement se retrouver » (*ibid.* : 141). Enfin, l'on peut évoquer le caractère mystico-magique que les ethnologues ont longtemps prêté à leur terrain (*ibid.* : 95), avec le fantasme de tout dire (*ibid.* : 109), et ce, alors que l'objet privilégié de l'ethno-anthropologie scientifique — des sociétés originairement pures, soustraites à tout échange et à tout contact — restait « une pure construction fictionnelle » (*ibid.* : 233).

Sur ce plan épistémologique, les choses sont-elles en train de s'arranger ? Pas nécessairement — en tout cas pas avec les nouveaux modèles cognitivistes : *Le Moment critique* parle d'une « anthropologie cognitive ignorant les transformations radicales que connaissent nos civilisations ou incapable de les comprendre », s'accrochant par conséquent à des analyses « qui se contentent de renforcer une démarche purement épistémologique consistant la plupart du temps à durcir la notion même de catégorie » (2012 : 260). De cette anthropologie nouvelle, on peut dire qu'elle ne met en scène qu'un « homme sans qualité » (*ibid.* : 267).

Enfin, la crise de la discipline anthropologique est une crise des objets. Comme Lévi-Strauss l'avait annoncé avec des accents mémorables, les sociétés étudiées par les premières générations d'anthropologues (jusque dans les années soixante) ont disparu ou sont en train de disparaître. Aussi, les sociétés d'aujourd'hui sont-elles toutes *épistémologiquement impures*. Le paradigme en est fourni par la société créole, où l'on trouve « une culture en forme d'acculturation en devenir » (1997 : 167), une culture qui « s'est érigée sur des lignes de fracture et des espaces de croisement inédits » (*ibid.* : 208), qui « a du mal à se constituer en objet d'étude » (*ibid.* : 176) et dont l'identité « éprouve les plus grandes difficultés à s'élaborer » (*ibid.* : 209, 217), avec notamment le paradoxe d'une « religion désacralisée » (*ibid.* : 186).

La société créole est paradigmatique dans la mesure où elle met en crise le paradigme classique, et c'est la même crise qui replie l'anthropologie vers des objets de proximité — vers l'endotique opposé à l'exotique (*ibid.* : 222), ou peut-être vers un *exotisme de l'endotique*. Toutefois, cette crise du paradigme peut certainement se traduire par une réorganisation, avec une « anthropologie de mondes de plus en plus métissés » (*ibid.* : 219), « à valeurs désordonnées et interchangeable », une anthropologie qui sera moins une science des structures et davantage une « science des passages, des médiations, des seuils et des ponts » (*ibid.* : 262).

2

Ce qui précède le démontre déjà : la pensée de Francis Affergan n'est nullement celle d'un déclin. Le fait est seulement que la crise oblige à la critique.

Avant toute chose, il convient d'en finir avec le « refus obstiné ou agressif de convoquer la démarche critique de l'épistémologie » (1997 : 64) ; car, de fait, l'ethnologie (ou l'anthropologie qui en est la face la plus théorique) n'était « jamais parvenue à la découverte critique de la compréhension de sa propre démarche » (*ibid.* : 20). Or cette découverte est possible, avec certains moyens conceptuels ou philosophiques, ceux, précisément, d'une « épistémologie critique » (*ibid.* : 65, 272) qui apportera une prise en compte enfin rigoureuse des données fondamentales de la situation anthropologique.

L'anthropologue, souligne Affergan, n'est jamais en situation de simple observation, au sens où la description subséquente pourrait être axiologiquement neutre : bien plutôt, il est en situation de découverte, c'est-à-dire d'épreuve de toutes sortes de catégories, d'interprétations, d'anticipations, de valeurs, au contact des catégories, interprétations, anticipations, valeurs constitutives d'une autre culture. Il a donc affaire à du *sens* — à un sens qui sans doute s'esquisse de manière immédiate, mais qui, ensuite, demande à être discuté et construit dans une forme de confrontation, « dans l'entrecroisement de deux procédures donatrices » (1997 : 21). Il importe donc à la fois de bien appréhender ce sens comme de constitution complexe et mouvante, et de renoncer à la chimère d'une totalisation.

Sur ce dernier point (la totalisation), « un regard ethnologique devrait s'émanciper de la tyrannie mythomane de la totalité [ou du « fantasme de tout dire », (*ibid.* : 109)], et s'exercer plutôt à fouiller les intensités et les qualités des traits » (*ibid.* : 83). En réalité, l'opération est moins de totalisation que de comparaison :

« La culture [une culture déterminée] ne s'offre [aux yeux de l'anthropologue] que par fragments qu'il s'agit moins de conjoindre en vue de la reconstitution d'un tout que de comparer avec d'autres, par contrastes, différences et similitudes ; le sens naît seulement du choix opéré dans les fragments à comparer » (*ibid.* : 120).

Sur le premier point (la constitution du sens), c'est la situation de rencontre qui doit être enregistrée :

« La démarche ethnologique se situe toujours dans une histoire relationnelle avec un objet [qui par essence a un] caractère événementiel, [est] inachevé et soumis aux aléas des interprétations faussées par des perceptions affectives » (*ibid.* : 78).

Il s'agit donc de songer à construire une épistémologie de la découverte anthropologique, qui sera, aussi bien et à titre essentiel, une épistémologie de la narrativité de cette découverte (*ibid.* : 76). Pourquoi « narrativité » ? Parce que cette découverte se dit et s'écrit. On pourrait aller jusqu'à dire — Affergan lui-même va jusque là — que « les objets de terrain se confectionnent dans la trame même du texte » (*ibid.* : 91) ; et ce, d'autant que ces « objets de terrain », s'ils sont d'abord constitués de « ce qui se voit et ce qui sert à quelque chose » (*ibid.* : 100), sont toujours nécessairement des objets de langage : objets d'énonciation, énonciations eux-mêmes ou arrière-plans d'énonciations. Loin que l'ethnologue ait à observer

les éléments de la culture-objet à travers une sorte de vitre, il a d'emblée et irréductiblement rapport à des sujets parlants, qui sont donc non pas simplement des individus représentatifs d'une classe, mais des personnes ; raison pourquoi, s'il y a dans toute ethnologie une entreprise de traduction, cette traduction ne peut prendre son point de départ que dans une interlocution.

Nous connaissons les paradoxes que cette traduction implique : « Nous ne sommes pas fondés à traduire parce que nous aurions affaire à des langages et à des mondes transparents, mais précisément parce que nous avons à tenir compte de leur opacité réciproque » (*ibid.* : 102) ; or celle-ci « ne se désépaisira que sous couvert de l'œuvre commune d'un dialogue interprétatif » (*loc. cit.*). Encore ce désépaisissement n'ira-t-il jamais jusqu'à la disparition de la pellicule : nous ne saurons jamais ce que signifie *exactement* le mot *fago* en langue ifaluk (*ibid.* : 159).

Nous savons aussi, en second lieu, que ces langages sont porteurs de mondes, autrement dit de visions du monde. Cela signifie que toute réflexion authentiquement anthropologique devrait être dédiée à la question de savoir « comment les autres légitiment leur monde relativement à nos modes de justification » (*ibid.* : 146). Nous savons, enfin, que l'énonciation dont il s'agit n'est jamais simple ; et que le sujet parlant soit à prendre comme une personne veut dire qu'il s'agit d'un acteur, qui n'est d'ailleurs pas simplement monté sur un théâtre, mais constitue son théâtre à lui. La mémorable formule créole : *lavi sé en téiat* (« la vie c'est un théâtre », *ibid.* : 195) n'a sans doute pas le même sens que les formules prêtées à Pythagore, comparant la vie à une panégyrie où certains viennent pour concourir, d'autres pour faire des affaires, d'autres encore (les meilleurs) en spectateurs (Diogène Laërce, 1999 : VIII, 8, 947) ; mais le sujet parlant est un sujet qui joue, et qui peut jouer, comme l'Antillais, sur les « dissensions » de sa culture (*ibid.* 208). Il pratique, comme dit *Le Moment critique de l'anthropologie*, « des scénographies d'une grande complexité » (Affergan, 2012 : 262).

Ainsi, « écrire un texte ethnologique implique des procédures de construction de mondes, par lesquelles les cultures se font et se défont en même temps qu'elles se comprennent » (1997 : 93). Il y a là une complexité radicale, à enregistrer :

« Rappelons l'extrême complexité des objets anthropologiques dès lors qu'ils sont composés de formes et de pratiques qui ne peuvent être saisies que si le chercheur prend en considérations les modalités grâce auxquelles les sujets se représentent les raisons, motifs et intentions de leurs pratiques » (2012 : 25).

C'est à quoi sert la philosophie ; et c'est là le troisième trait à relever.

3

Les travaux de Francis Affergan représentent sans doute, dans le champ anthropologique, la plus grande ouverture possible aux écrits des philosophes. Cette ouverture est justifiée par une donnée élémentaire : lors même que les philosophes n'ont pas réfléchi sur la situation ethnologique comme telle (ainsi que l'a fait par exemple un Wittgenstein), ils ont exploré la fonction symbolique, les relations d'interlocution, la condition du sujet parlant, le statut des croyances, et bien sûr les formes de la scientificité, la fonction des modèles, la notion de monde possible, etc.

Il est fort possible que, pour une part, la tradition philosophique se soit employée à secondariser l'ethnologie comme discipline purement empirique, « à la fois indispensable et subalterne » au regard d'une étude proprement théorique des peuples et des cultures (1997 : 37). Mais ce qui est en philosophie analyse authentique, et surtout critique de tout schème simplificateur ou de toute naïveté épistémologique, ne peut pas être refusé. À ce titre, en aucun cas la philosophie ne peut être regardée comme une ennemie des sciences sociales. Par bien des côtés, en même temps peut-être qu'elle a inspiré certaines des illusions fondatrices de l'anthropologie classique, la philosophie n'a cessé de contribuer, à travers la critique de ces illusions, à la construction d'une « autre anthropologie ». Du moins y a-t-il de droit un terrain commun aux deux disciplines

« À la différence des catégories philosophiques, entièrement dévouées à la réflexion spéculative et théorique, et des catégories géographiques, dédiées à la seule description des faits, fussent-ils humains, les catégories anthropologiques relèvent de deux instances à la fois » (2012 : 262).

Il me semble en fait que cette dimension philosophique de ce qu'on peut appeler la *grande anthropologie* (Boas, Malinowski, Mauss, Sapir, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Leach, Sahlins...) a toujours été patente, autrement dit que les grands représentants de l'anthropologie moderne, et non seulement ceux qui sont venus de la philosophie, se sont toujours souciés (dans certaines limites sans doute) de réfléchir sur leur pratique et d'affiner leurs concepts fondamentaux, d'une manière qui peut être qualifiée de philosophique pour autant que ce mot convient à *tout ce qui est sérieusement pensé* (Kambouchner, 1995 : 23). Mais chez Affèrgan, l'appel à la philosophie est massif, notamment à Kant et à un certain nombre d'auteurs du XX^e siècle ou de la fin du XIX^e : Peirce, Wittgenstein, Quine, mais aussi Husserl, Cassirer, Heidegger, Gadamer, Ricœur enfin ; ce qui signifie qu'entre la problématisation philosophique et la réflexion anthropologique, on atteint avec lui un degré de complémentarité qui fait signe vers une possible réunification. Une anthropologie désormais ouverte à l'épreuve d'une épistémologie critique deviendrait, en somme, une philosophie de l'ethnologie.

C'est à cette perspective que je voudrais rattacher trois questions à l'auteur du *Moment critique de l'anthropologie* :

- 1) *Sur la possibilité de la réunification* dont il s'agit, et particulièrement sur le principe d'une *fondation* ou d'une *refondation*.

« Si l'anthropologie ne pense pas son propre fondement », écrit Affèrgan, « de deux choses l'une : ou bien celui-ci manque, ou bien elle se trouve dans l'incapacité de le constituer en objet pensable » (1997 : 20). C'est à cette incapacité qu'il est question de mettre fin : « Tel est [aujourd'hui] le défi à relever » (*loc. cit.*). Autrement dit (et récemment encore) : « Il est urgent que l'anthropologie redéfinisse le sujet qu'il lui incombe de penser » (2012 : 128).

Je m'interroge pourtant sur la figure de ce fondement : qui dit fondement dit désignation ou dégagement d'un sol, expérience de l'impossibilité de remonter ou de descendre au-delà ou en deçà de ce sol, et construction à partir de ce sol dans une opération unitaire. Mais quel peut être ce sol et d'où cette unité pourra-t-elle venir ? Celle-ci n'est pas livrée par la philosophie du XX^e siècle, où se rencontrent au contraire de multiples clivages, avec par exemple l'antinomie entre l'examen

wittgensteinien des jeux de langage et l'accès phénoménologique au pur vécu. Est-ce l'anthropologue qui rendra à la philosophie son unité perdue (et perdue, sans doute, dès les origines) ? Peut-être, mais alors, sur quelle base ? Ou bien est-ce que « fonder » ne restera pas le nom d'une recherche infinie, qui du reste ne se trouve nullement par là même disqualifiée ?

2) *Sur l'objet de l'anthropologie.*

L'objet de l'anthropologue reste la pluralité des cultures — laquelle, étant donné les capacités de théâtralisation, c'est-à-dire de création de mondes, des sujets parlants et de l'ethnologue lui-même, ne sera même pas une pluralité de mondes, mais une pluralité de mondes de mondes. Reste cependant, avec cet objet, la question de l'identité des cultures : « Les cultures ont-elles une identité ? Telle est la question lancinante qui taraude la démarche anthropologique depuis ses commencements » (2012 : 115). Toutefois, quel type de réponse faut-il apporter à cette question, compte tenu notamment de ce qu'Affergan écrit de la culture créole comme s'identifiant et se désidentifiant sans cesse ?

Il m'a semblé relever, entre *La Pluralité des mondes* et *Le Moment critique de l'anthropologie* — avec, entre les deux, *Les identités remarquables* de la Martinique (Affergan, 2006) — une sorte de retour à une problématique de l'identité, le dernier en date de ces ouvrages s'ouvrant sur une forme de défense de la « mêmeté » et une argumentation pour la nécessité transcendantale des « points fixes », contre le discours des différences sans rivages. Contre la destruction humienne de l'identité personnelle, à propos donc du sujet individuel, Affergan écrit du reste :

« Il s'agirait pour l'anthropologie de penser le sujet comme une identité capable de puiser son sens à la fois dans son intériorité privée, dans son externalité et dans son altérité ; c'est ce croisement qu'est le sujet anthropologique » (2012 : 126).

Mais de même que pour le sujet individuel, la question subsiste : d'où viendra à une culture son identité ?

3) *La forme du discours anthropologique.*

Il arrive à Affergan d'évoquer le roman comme seule forme dans laquelle peut se délivrer une certaine vérité anthropologique. La raison n'en est pas seulement que les sujets d'une culture *parlent* cette culture, ou que la démarche ethnologique est intrinsèquement une découverte : l'hypotypose symbolique — pour parler comme Kant (1985 : 1142) — d'une culture qu'il faut concevoir comme un tableau foisonnant (Affergan, 1997 : 123), c'est le roman bakhtinien, polyphonique et carnavalesque. Mais en même temps, l'anthropologue doit résister à la tentation du roman ; et peut-être l'expérience de la poésie, approfondie par ailleurs par Francis Affergan, est-elle ce qui le préserve de cette tentation — mais comment ce « par ailleurs » ne serait-il pas lui-même toute une question ?

En tout cas, il ne s'agit pas de convertir le texte ethnologique en roman de découverte ; et c'est le point qui semble d'une certaine manière prévaloir à la fin de *La Pluralité des mondes* :

« Si l'anthropologie ne s'efforce pas de commencer par étudier les individus en tant que personnes parlant en leur nom propre et intentionnellement, elle ne

parviendra jamais à légitimer un choix d'objet collectif ou relationnel. Mais si, par un coup de force, elle s'est autorisée d'avoir recours à une telle procédure, c'est sans doute qu'en son absence elle n'aurait pu construire la méthode comparative sur laquelle elle a bâti toute son institution » (*ibid.* : 271).

Mais alors, que dire en somme de cette figure du roman ? Faut-il comprendre que la réflexion anthropologique est, de manière constitutive, réflexion sur une production de fiction ? Et si cette production constitue en elle-même tout un réel, y a-t-il un sens, et lequel, à en distinguer un réel-objet, une réalité-objet ?

Ce sont là, je ne me le dissimule pas, d'amples questions, à la mesure de l'ampleur du geste afferganien. Que l'auteur de *La pluralité des mondes* soit remercié de tous ces mondes qu'il nous donne à penser.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1991, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.

1997, *La Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel.

2006, *Martinique. Les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

Diogène Laërce,

1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie Générale Française, La Pochothèque.

Kambouchner D.,

1995, « Présentation » in Kambouchner D. (dir.), *Notions de philosophie*, Paris, Folio-Gallimard, vol. 1.

Kant E.,

1985, *Critique de la faculté de juger* in Alquié F. (dir.), *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 2.