PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Francis Affergan

Exotisme et Altérité

Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie

Devant la crise que traverse l'ethno-anthropologie aujourd'hui — crise quant à son objet, ses origines, ses fondements scientifiques, ses objectifs — ce travail cherche à répondre à la seule question qui paraisse pertinente : quelles sont les conditions de possibilité d'une telle discipline ?

Question critique — au sens kantien — et qui induit une série d'interrogations et d'investigations : comment et pourquoi en Occident, entre les récits de découverte du XVI^e siècle et les discours ethno-anthropologiques des XIX^e et XX^e siècles, l'altérité s'est-elle effacée au profit de la différence ? Comment et pourquoi la place du sujet-enquêteur a-t-elle été abolie ? Pourquoi nous parle-t-on trop peu du vécu des rencontres entre sujet-enquêteur et sujet-indigène ?

Tous ces questionnements débouchent sur une double perspective :

— c'est seulement par une analyse fine des effets pragmatiques des discours que l'on comprendra pourquoi autrui perçu est devenu une différence décrite, au moment précis où l'ethno-anthropologie a prétendu se constituer en science ;
— nous esquissons par là même un domaine d'enquête, insolite en ethno-anthropologie (déjà inauguré par notre travail à la Martinique et qui se poursuivra par d'autres filiations), et qui contribuera peut-être à mieux la valider : une phénoménologie de la conscience exotique dont le but consistera entre autres à examiner des pratiques et des comportements laissés pour compte : le regard, le visage, la couleur, la qualité, l'énonciation, le dialogisme, le partage.

Francis Affergan est professeur de philosophie et docteur en anthropologie. Il est l'auteur de *Anthropologie à la Martinique,* Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1983.

EXOTISME ET ALTÉRITÉ

8° R
76388
(48)

293

SOCIOLOGIE D'AUJOURD'HUI
COLLECTION DIRIGÉE PAR GEORGES BALANDIER

EXOTISME ET ALTÉRITÉ

Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie

39
11.12

FRANCIS AFFERGAN

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

01-15-05-1987-16532

A MA MÈRE, A MON PÈRE



ISBN 2 13 039759 x
ISSN 0768 0503

Dépôt légal — 1re édition : 1987, avril

© Presses Universitaires de France, 1987
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

PROFIL 7

I – DÉPAYSEMENT

A. **L'altérité lointaine** 27

1. La physionomie de l'univers 28
2. Graphies : cartes et projection 33
3. Partir : le désir de déplacement 37
4. Voyager 59

B. **Découvrir** 63

1. L'altérité présente 63

Du surgissement et de la catastrophe, 64 – *Variété et diversité : altérité différenciée et différence altérée*, 76 – *La différence-autre*, 84.

2. Déchéance et dégradation de l'altérité : la genèse des différences 85

Comparer : de l'inversion à la conversion, 86 – *Comparer : les jugements axiologiques (ressemblance, similitude, dissimilitude)*, 91 – *Comparer : la catégorie et la combinaison (ordre et classement)*, 97.

3. Les marques de l'exotisme 103

C. **La sédimentation de l'anthropologie** 109

1. Le parcours et l'effet pragmatique 110
2. Le droit, l'altérité et la différence 116

3. Le double effet du récit de voyage 121
4. Le langage de la genèse de l'anthropologie 124
5. Le temps et l'Autre 132

II – VOIR

A. **Observer** 139

B. **Le regard exotique** 149
1. Les interstices du visible et les marques symboliques 150
2. Le regard et la visagéité 152
3. Pour une théorie du regard anthropologique 154

C. **Généalogie de la couleur** 163
1. Marqueur symbolique ou codeur sémantique 164
2. Indéfinition de la couleur 170

III – SAVOIR

A. **L'ordre du langage** 181
1. L'ethnologue et la méthodologie de terrain 183
2. La langue du classement 193
3. Enonciation. Evaluation. Pragmatique. L'anthropologie comme discours du sujet 206

B. **Du discours anthropologique à l'anthropologie des discours** 225
1. La différence 225
2. Qualité et altérité 238
3. Dialogisme, interprétation et exotopie 260

Bibliographie 285



Profil

1 / L'anthropologie culturelle, qu'indifféremment nous pourrons appeler ethnologie[1], a pris son essor, s'est construite théoriquement et a empiriquement évolué sur une étrange tache aveugle : le problème de l'altérité. On attendrait en effet du discours ethnologique, autant du point théorique que dans sa démarche expérimentale, qu'autrui trouve son expression et sa signification les plus élaborées puisqu'il est promu, selon des protocoles, une méthodologie et une finalité aux contours bien circonscrits, au rang d'objet/sujet observable, à la fois en tant que culture vivante et en tant que symbole d'une civilisation. Or du fait d'un double effacement ou d'un double oubli, cette altérité fut la plupart du temps ravalée à une simple différence. Le premier oubli, qui va se constituer en véritable impensé, est celui de la *qualité* au profit de la *quantité* de l'altérité, seule condition pour mesurer des écarts, des places, des fonctions et des normes. Cette altérité quantifiée deviendra, sous le vocable de *différence*, l'unique et efficace objet de l'ethnologie. Le second oubli indique la place vacante du contact existentiel entre l'ethnologue et l'indigène. Il est remarquable de noter qu'à partir du moment où l'anthropologie culturelle a prétendu s'ériger en science exacte, ont été soigneusement biffées ou mises au mieux entre parenthèses les

1. La question de la différence sémantique entre anthropologie culturelle et ethnologie ne présente pas de pertinence dans notre contexte d'investigation. Elle en aurait s'il s'agissait d'anthropologie physique. Cette dernière question ne sera en fait abordée qu'incidemment.

circonstances de la rencontre. Or ce tissu de *rapports*, raisons invoquées pour pratiquer tel terrain, liens affectifs, réactions agressives ou ambiance conflictuelle, tensions anxiogènes, marques humoristiques ou ironiques, tracés symboliques sur les postures corporelles, la gestualité, la peur de mourir, naissance d'attaches érotiques, est à même de nous faire saisir autant la culture d'accueil (encore que la plupart du temps elle n'ait pas demandé à accueillir), que la fonction que remplit l'ethnologue, et par conséquent ses motivations épistémologiques. Une culture s'approche d'autant plus et mieux qu'elle *réagit*, c'est-à-dire qu'elle présente des facettes inaccoutumées voire incongrues, et qui d'évidence ne seraient pas apparues sans la présence inattendue, étrangère et dérangeante de l'observateur. De deux choses l'une : soit il faut admettre que ce dernier est transparent et que cette culture aurait présenté les mêmes caractéristiques sans lui ; soit que ce n'est pas à cette culture indigène pure et authentique que nous avons affaire, mais à une culture déjà en réaction à un corps étranger. Quoi qu'il en soit, cette ambiguïté est due au fait que l'objet/sujet observable est une culture *in vivo* et que le discours et la pratique ethnologiques veulent nous la retrocéder transmuée en culture *in vitro*. Or une culture *in vitro* s'annule elle-même. Ce processus de transmutation sera un des éléments constitutifs de la critique des fondements de l'anthropologie à laquelle nous nous attellerons.

2 / Ainsi faudra-t-il tenter de construire, à partir de cette absence même, une *théorie de la rencontre* entre les indigènes d'une part et les voyageurs et ethnologues d'autre part. On devra y repérer et inclure une pratique de la *temporalité* et de la *spatialité*. De la temporalité d'abord, en ce sens que du contact et de l'apparition/appréhension, dans une succession continue ou discontinue, des divers moments de la découverte, va naître une nouvelle approche de la conscience temporalisante, chez l'ethnologue et chez l'indigène. De l'espace ensuite (les couleurs, la nudité, le corps...), en ce sens que de la soudaine et abrupte vision de l'indigène, va s'abolir une certaine conscience de l'espace et s'en élaborer une nouvelle. Dans la pratique de la *vue* et du *regard*, fondement même de

l'expérimentation ethnologique, vient s'entremêler, comme formant une espèce de chiasme, la conscience intime validant le temps et l'espace anthropologiques, et non l'inverse. Avant de partir et de découvrir, on ne *sait* pas à proprement parler ce qui nous *attend*. C'est bien pourquoi dans une critique, au sens kantien du terme, de l'anthropologie, devront être incluses des hypothèses de travail sur l'*attente* (ce que le découvreur attend de voir), l'*imagination* (y a-t-il une dimension imaginaire de la raison anthropologique ?), le *souvenir*, à savoir les matériaux mentaux que transporte avec lui, tel un viatique, l'ethnologue, *l'appréhension*, aux deux sens du vocable (saisir et craindre) et l'*attention*, la durée subjective, en longueur et en épaisseur, de l'observation. Tous ces facteurs, pour accidentels qu'ils paraissent, devraient contribuer à renforcer une théorétique et une méthodologie de l'*espace/temps exotiques*. L'altérité prise en compte devrait ainsi faire naître une nouvelle dimension de la conscience que nous appellerons, à la suite de Segalen, exotique, dans la mesure où elle essaie d'embrasser le lointain et d'en élaborer une théorie. La différence, en revanche, ne fait que perpétuer un procès déjà entamé historiquement en Occident et que la découverte de l'Autre ne bouleverse pas. En cela, la différence ne modifie pas la constitution de la conscience du temps et de l'espace. Enfin, ce que la différence évacue et que l'altérité pointe c'est la *qualité* ou *intensité*, du moment de la découverte, de la rencontre ou de la vue qui ne peut se réduire à une échelle graduée où il viendrait occuper une place axiologique mais qui en revanche joue sur d'infimes variations de forces d'indices et de symboles. La conscience de ce moment est une conscience du lointain en ce sens que la saisie de l'altérité exige la perte, l'abandon momentané ou la suspension de ses repères ; la conscience de la différence, comme conscience de la quantité, convoque seulement un objet de la proximité, afin que des comparaisons, substitutions, combinaisons puissent s'opérer.

Une telle démarche doit, pour être menée à bien, occuper les places et les fonctions laissées vides par la théorie classique de l'anthropologie : le dessaisissement de soi, la capture et le saisissement de l'Autre, son surgissement, et l'effet de sidération qu'il peut provoquer. Cela, des deux côtés de la rencontre : l'indigène et l'ethnologue.

3 / Le problème de savoir où, quand et comment est née l'anthropologie semble peu valide. En effet, soit derrière ce concept se dissimule seulement un faisceau de pratiques empiriques, aléatoires et aveugles et il s'avère alors inefficace et quasiment impossible d'en dater et d'en fonder l'origine et le processus ; soit il faut entendre par anthropologie un tissu de pratiques et de discours beaucoup plus systématiques et qui dégagerait un horizon et une cohérence suffisants pour que l'on puisse parler de causes, de mécanismes et de finalités communes ; il s'avère alors pertinent de grouper les possibilités de la manière suivante :

A - La période antique, presque exclusivement grecque avec Hérodote, Ctésias de Cnide, Pausanias[2], Hannon, Arrien ;

B - Le Moyen Age : Marco Polo[3], Du Plan de Carpin[4], Ibn Batuta[5], B. de Tudèle[6], Odoric de Pordenone[7], Mandeville[8], Ricold da Monte Croce, Rubrouck, Jourdain de Séverac[9] ;

C - L'extrême fin du XV^e^ siècle et tout le XVI^e^ siècle : les récits de découverte principalement de l'Amérique[10] ;

D - Le XVII^e^ siècle : l'inauguration de la science et de la fonction classificatrice de la raison avec Bacon ;

E - Le siècle des Lumières : Lafitau[11], de Pauw[12], Buffon[13], Linné[14] ;

F - Enfin l'anthropologie moderne du XIX^e^ siècle au XX^e^ : de Boas[15] et Tylor[16] à Lévi-Strauss[17].

2. Voir Charton, *Voyageurs anciens et modernes*, Paris, 1854 (t. I), et Lacarrière, *Découverte du monde antique*, Paris, 1957 et Coedes, *Textes d'auteurs grecs et latins*, Paris, Leroux, 1910.

3. Marco Polo, Le livre des Merveilles, *in* Charton *(ibid.)* (t. II).

4. Du Plan de Carpin : Histoire des Mongols, *in* Charton (t. II).

5. Ibn Batuta, *Voyages*, Paris, Maspero, 1982 (t. I, II, III).

6. Benjamin de Tudèle, *Voyages* (trad. de l'hébreu de Baratier) Amsterdam [1734].

7. Odoric de Pordenone, *in* H. Cordier, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie*, Paris, 1891.

8. Mandeville, Voyages in *Traité de la navigation et des voyages de découverte*, Paris, 1725.

9. Pour Ricold da Monte Croce, Rubrouck et Jourdain de Séverac, voir Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980 ; J.-P. Roux, *Les explorateurs au Moyen Age*, Paris, Le Seuil, 1961; M. Mollat, *Grands voyages et connaissance du monde*, Paris, CDV, 1966.

10. Inutile pour le moment de les citer tous, puisque leurs textes feront précisément l'objet de toute notre attention tout au long de notre travail.

11. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, Paris, 1724.

12. Cornelius de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, Clèves, 1772.

13. Buffon, *De l'homme* (Présentation de M. Duchet) Paris, Maspero, 1971.

14. Linné, *Les voyages*, Paris, Ed. du Centurion, 1980 ; *L'équilibre de la nature*, Paris, Vrin, 1972 ; *Abrégé du système de la nature*, Paris-Lyon, 1802.

15. Franz Boas, *Hérédité et milieu*, Paris, 1940 et M. Herskovits, *F. Boas, the*

A la lumière de ce découpage nécessairement arbitraire, le problème se ramène à une possibilité de produire des critères épistémologiques suffisamment pertinents pour discriminer la constitution scientifique de l'anthropologie. Les difficultés naissent au moment où il s'agit de fournir des protocoles expérimentaux, une unité synthétique discursive et une forme globale de pratiques qui puissent dégager un sens et un embryon de loi.

La question posée initialement est dès lors peu fondée, puisque l'anthropologie, au sens requis par les sciences exactes, manque de consistance.

En revanche, ces six périodes peuvent être étudiées en autant de pratiques d'appréhension de l'altérité et dans ce contexte, deux nous paraissent dignes d'intérêt : la période C car elle découvre massivement et abruptement l'extrême-Autre, et la période F, car elle tente d'ériger en science des différences cela même qui avait été perçu et vécu en contacts avec une altérité. Comment les discours ont-ils pu basculer ainsi d'une fonction *pragmatique* et *déontique*, tournée vers l'altérité, au XVI^e^ siècle, dans une fonction *structurale* et *dénotative*, tournée vers la différence, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles ? Par quels cheminements et dénivellations ? Quel rôle ont en particulier joué les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ?

Le Moyen Age, pour intéressant qu'il soit, ne dégage pas de vision suffisamment synthétique, du point de vue des mentalités, pour qu'on puisse le constituer en objet d'investigation cohérent. De Marco Polo à Rubrouck, la distance est aussi grande que de Las Casas à Boas. La raison en est probablement qu'à la place de l'altérité se substitue celle de l'imaginaire sous la triple figure du merveilleux/prodigieux, du monstrueux et de l'animalité. Font exception Marco Polo et Ibn Batuta. Quoi qu'il en soit, le visage de l'Autre est altéré, car il apparaît à travers le voile fantasmagorique d'un univers de monstres et de bêtes déjà préconstruit. L'image ouvre l'accès au réel et

science of man in the making, New York, 1953 (bonne introd. à l'œuvre de Boas). Voir bibliographie en fin de volume.

16. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, 1865.

17. Lévi-Strauss, en particulier : Les mathématiques de l'homme (*Esprit*, oct. 1956), interview dans *VH* 101 (été 1970), Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines (*Alétheia*, mai 1966, n° 4).

non l'inverse[18]. En ce sens, la figure de l'Autre, déjà construite avant le voyage, ne constitue ni une surprise ni un événement puisqu'elle a pour fonction épistémique d'épouser intimement le modèle. Il est ainsi plus qu'improbable qu'on puisse parler d'une configuration épistémologique de l'altérité au Moyen Age, la rencontre demeurant purement empirique. Mais on peut en revanche parler d'une préformation émergée de l'Autre, pré-empirique ou *a priori*, en cela qu'elle constitue les bases, qui, bien qu'erronées, vont fonder la première approche globale ou le premier modèle non scientifique, à partir de l'Occident et surtout à travers l'expérience des Croisades, de l'Autre en tant qu'entité. Le modèle algorithmique existe bien, mais il est insuffisant pour construire une véritable et féconde épistémologie des différences : il y manque l'observation méthodique, la série expérimentale et la vérification. Enfin, la période grecque antique est trop pauvre, dans le temps et l'espace, pour produire une mentalité et une conscience de l'altérité exotique. L'état balbutiant des découvertes, la place de l'Autre dans la philosophie grecque[19] et dans la politique athénienne[20], l'aspect individuel et fragmentaire des récits confèrent un caractère très lacunaire au problème de l'altérité.

4 / Entre le discours de découverte et celui de l'anthropologie moderne, un glissement s'est opéré entre un niveau *discursif*, où l'altérité était appréhendée, et un niveau *descriptif*, où la différence est mise à plat pour être saisie. Sur le plan de l'évaluation, à savoir des jugements praxéologiques, modaux et déontiques, le contenu des discours de découverte n'est pas plus avilissant dans le traitement de l'altérité que

18. Voir *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, 1975 ; J. Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz, 1977 ; C. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1927 ; G. Canguilhem, La monstruosité et le monstrueux (*Diogène*, 40, 1962) ; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1978 et *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1976.

19. Platon, *Le Philèbe*, Paris, Les Belles Lettres.

20. A. Momigliano, *Sagesses barbares*, Paris, Maspero, 1979 ; Y. Thébert, Réflexions sur l'utilisation du concept d'Etranger : évolution et fonction de l'image du Barbare à Athènes à l'époque classique (in *Diogène*, 112, 1980) ; F. Hartog : *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980.

celui des discours anthropologiques modernes ; qui plus est, nous trouvons chez certains esprits du XVI^e siècle une appréhension du problème beaucoup moins objectivante et annexionniste que chez certains ethnologues du XX^e siècle. D'autre part, si le discours raciste ne se constitue en tant que tel qu'aux alentours du XVIII^e siècle, c'est bien parce qu'il ressortit à une théorisation classifiante s'enracinant elle-même dans une description horizontale et non dans un discours symbolique et vertical. Linné et Buffon ont influencé considérablement la logique de l'anthropologie moderne ; les discours de découverte, en partie seulement.

Il faudra dès lors interroger les causes, motivations et raisons[21] des départs de découvertes et les mesurer avec celles de nos ethnologues. En tout état de cause, les différentes étiologies économiques, techno-scientifiques, pour importantes qu'elles soient, ne peuvent à elles seules sédimenter une pulsion ou un désir de voyage. Entre le XII^e et le XVI^e siècle, les motivations de départ, de voyages et de découvertes s'apparentent plutôt à un appétit irrépressible :

— de sortir de l'enfermement occidental (crise de la Réforme en France, problèmes de minorités juives et arabes en Espagne) ;
— d'errance ;
— de découvrir l'altérité exotique (couleurs, épices, mœurs...) ;
— de se découvrir soi-même à travers autrui dans cette découverte : versant endotique du voyage.

L'aveu est tantôt manifeste et immédiatement recouvert de justifications peu pertinentes, tantôt latent dans les textes ethnologiques modernes. Une lecture des figures de rhétorique connotant le pittoresque, le merveilleux, des tropes montrant l'étonnement et le goût de l'aventure, que les auteurs refoulent par des procédés techniques *a posteriori*, serait nécessaire pour démontrer comment ces traces dans le texte peuvent avoir joué le rôle de catalyseurs pulsionnels et d'éléments décisifs dans le complexe des motivations de départ, de découverte et de la pratique de *terrain*. Le nombre et la qualité des *sèmes* de substitution nous paraissent mesurables : à savoir

21. Nous reviendrons amplement sur la différence sémantique de ces concepts.

surtout comment une figure rhétorique directement branchée sur des énergies impulsives ou désirantes se métamorphose en concept théorique. L'hypothèse serait alors la suivante : l'argumentation et la présentation des motivations, entre le XVI^e^ siècle et les XIX^e^-XX^e^ siècles, ne vont bouleverser que le discours formel, non pas la réalité à laquelle il renvoie. L'impulsion exotique se transforme en particulier en pulsion épistémophilique et en une défense excessive de la scientificité de l'anthropologie. La prétention scientifique n'étant que la justification *a posteriori* des mêmes motivations que les discours de découverte nous offrent. A la différence notable il est vrai qu'en trois siècles, nous avons glissé d'un discours authentique sur la révélation de l'altérité (affirmation de la couleur symbolique et de la pratique de la vue) à une description classifiante des différences (accompagnant un refoulement de la couleur et de la vue).

Ainsi les discours de découverte indiquent la valeur d'un concept tel celui d'altérité dans la mesure où il laisse l'identité de l'Autre s'autonomiser et accéder à sa propre temporalité. Une lecture *pragmatique* en montrerait les stigmates sous la forme d'une veine très subjectiviste qui apparaît surtout dans le phénomène de l'*énonciation*.

5 / Deux conséquences théoriques seraient à déduire des hypothèses plus haut posées :

— une logique de l'altérité s'avère impossible, puisque, dans le contexte choisi, autrui s'inscrit dans l'ordre de l'apparition, du surgissement, de la révélation, de la résurgence, autrement dit d'un *voir* dont seul un discours phénoménologique pourrait rendre compte. En revanche, une logique de la différence est possible ; tout au moins est-il pensable d'en étudier les conditions de possibilité. Les fonctions de description, d'inscription, d'exclusion et d'inclusion, les combinatoires entre les réseaux verticaux et horizontaux des clans, ethnies, classes, phratries, totems, segments, lignages, au sein desquelles autrui est effacé au seul bénéfice de sa place, fonderaient une telle démarche. Mais seraient alors passées sous silence les phases de l'énonciation et du dialogue, les positions toujours mobiles

qu'occupent le sujet et celui avec qui il parle ; seraient négligés les divers marqueurs symboliques comme l'intonation, l'accent, la visagéité, le teint, les humeurs, les durées, l'ennui, etc. ;

— une critique, au sens d'analyse révélatrice, de l'anthropologie moderne et partant du concept de sciences humaines deviendrait alors praticable. Il y serait montré qu'autrui déborde non seulement la place qu'on veut lui assigner mais qu'il *est* toujours *ailleurs*, atopique et achronique, que dans sa description. L'altérité ressortirait alors plutôt aux jugements catégoriques (Tu dois...) qu'hypothétiques, à l'inverse de la différence. Une anthropologie des subjectivités fondées en raison deviendrait validable, où l'altérité apparaîtrait comme autonome et non dépendante d'une autre conscience.

Dès lors, ce serait vers une phénoménologie de la conscience exotique qu'il faudrait s'acheminer, mais ni au sens purement descriptif, ni au sens behavioriste (que ce soit à partir du dehors ou du dedans), mais au sens transcendantal, comme fondation universelle des subjectivités.

6 / Une nouvelle dimension de la conscience est alors requise, à laquelle nous avons donné le nom d'*exotique*, que l'on pourrait appeler aussi *diastémique*, et qui revêtirait les caractères suivants :

— elle ne pourrait s'appréhender qu'en sortant de soi ;
— elle ne pourrait se connaître qu'en en appréhendant une autre ;
— mais cette saisie ne serait ni contraignante, ni servile, ni polémique (au sens par exemple que lui confère Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*) ;
— l'altérité et l'ailleurs conjointement seraient fondateurs de la subjectivité de cette conscience et la prémuniraient ainsi contre la fermeture ;
— il faut entendre cet exotisme comme une pulsion de *curiosité*, au double sens de désir de savoir, et de « prendre soin de », sens dominant au XVI^e^ siècle ;

— une science de la conscience de l'Autre s'avérerait non fondée ;
— la constitution et l'expérience de cette conscience s'établiraient selon les occurrences et les aléas d'une temporalité intimement liée au « kaïros » grec, c'est-à-dire à l'occasion et à la fortune (au sens machiavélien du terme) ;
— de là, la possibilité théorique de construire une approche du temps à partir de la conscience exotique de l'altérité ;
— dire que toute conscience est exotique et que sa fondation en subjectivité dépend de ce prédicat analytique signifie que toute conscience s'enracine dans un « point de vue » et dans une énergie, à savoir dans une expérience irréductible à toute loi[22] universelle, si par loi universelle on entend transcendance de l'expérience ;
— en revanche il s'agit de donner un autre sens à universalité : dire en effet que la conscience exotique est universellement subjective signifie qu'elle ne peut être qu'ouverte sur la possibilité d'exister par l'ailleurs et l'altérité, et ce, quels que soient les contenus de subjectivité ;
— toute conscience est *dialogique* et non *dénotative* : là seulement, peut se souder une des conditions de possibilité de l'anthropologie ;
— au sens de *Segalen*[23], il y a exotisme lorsque la conscience se laisse envahir par le chatoiement de *tout* le divers du réel d'abord, et qu'au bénéfice d'un jeu aléatoire, elle se fixe ensuite sur un *objet* en particulier ; d'où le rapport analytico-synthétique entre l'universel (le tout du réel) et le particulier (le morceau ou la partie) qui n'apparaissent chacun que sur le fond de l'autre ;
— c'est pourquoi, l'expérience (la pratique du terrain) et la théorie discursive de l'ethnologie manifestent le lieu privilégié où cette conscience, tout en ne se l'avouant pas toujours, parce qu'exotique, s'exprime et se déploie : l'Autre y est par essence *lointain* et *désiré* et désiré parce que lointain.

22. K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1978, p. 100 et 430-433.
23. Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1978 ; *Equipée*, Paris, Gallimard, 1983 ; *Les Immémoriaux*, Paris, UGE, 1972 ; *Journal des Iles*, Papeete, Tahiti, Ed. du Pacifique, 1978 ; Regards, Espaces, Signes, Victor Segalen, Paris, *L'Asiathèque*, 79.

7 / Il faudra parvenir à démontrer que, puisque les discours de découverte ont une fonction presque exclusivement pragmatique (fonction prescriptive/déontique de la langue) et que cette fonction ne peut viser à dire le vrai/faux, mais seulement le droit, le devoir ou l'obligation, la permission ou la prière (comment conquérir, asservir, produire, coloniser, évangéliser), et puisque par contre, les discours ethnologiques modernes ont une fonction descriptive/dénotative (où les expressions sont apophantiques, à savoir ressortissent au niveau référentiel de la logique), visent en conséquence à *connaître* (dire le vrai/faux) et non à *faire*, il s'ensuivra nécessairement que nous aurons affaire à deux types de logiques :

— l'une sera normative et contiendra une dimension axiologique (préférer des valeurs) et déontique (prescrivant plus spécifiquement des actes) ; or une telle logique est impossible à constituer pour le moment[24], se référant à l'*action* et au *droit*, et impliquant dès lors le recouvrement du *temps* et de l'*histoire*, les deux obstacles essentiels à la constitution de toute logique ;

— l'autre *propositionnelle* ou *attributive* qui dit, classiquement, quelque chose de quelque chose, formalisable et axiomatisable. Le problème devient donc le suivant : nous avons bifurqué, entre le XVI^e^ siècle et les XIX^e^-XX^e^ siècles, d'un pouvoir non fondé en savoir, c'est-à-dire d'une fonction non universelle et irrationnelle de la langue traduisant une vision du monde subjective et tournée vers l'action, vers un pouvoir fondé en savoir, c'est-à-dire vers une fonction universalisante et rationaliste de la langue, traduisant une vision du monde objective, tournée vers la connaissance et la science.

De là, nous pourrons tirer trois conséquences capitales :

a / La place de l'Autre va bouger : d'exotique/étranger à l'altérité reconnue, il va devenir différence/inclusive/endotique, appartenant à la description universelle du macrocosme et revêtir le rôle de métèque ;

24. Voir les tentatives d'Aristote : *De l'interprétation* et *Catégories*, Paris, Vrin, 1977 (trad. Tricot) ; Husserl, *Recherches logiques* (surtout la sixième), Paris, PUF, 1969 ; Kalinowski, *La logique des normes*, Paris, PUF, 1972 ; *Etude de logique déontique* (t. I), Paris, LGDJ, 1972.

b / Les deux logiques, susvisées, sont hétérogènes : on ne passe pas de ce qui est juste ou bien à ce qui est vrai ou de ce qui est injuste ou mal à ce qui est faux, car on ne tire pas une description d'une prescription ; mais on peut conclure le juste/bon/bien du vrai et la prescription de la description. Ici se situe d'ailleurs la fonction essentielle de la science, à savoir son application pratique. Autrement dit, l'altérité est non seulement irréductible, mais elle est de plus *asymétrique*, puisque l'interchangeabilité entre Je et Tu (les deux acteurs principaux de l'ethnologie) est impossible. Non fondée s'avère alors une logique de l'altérité, dans la mesure où elle est une propriété irréductible et incontournable du jugement prescriptif. J.-F. Lyotard le signale dans une formule à la fois lapidaire et quasiment liturgique : « Tu dois est incommensurable à Nous savons[25]. L'altérité est inquiétude à elle-même, et pas seulement à autrui. Toute démarche vers elle — et surtout celle de l'ethnologie — devrait dès lors se parer d'un souci exotique. Et s'il y a incompatibilité entre les deux logiques, cela est dû à une rupture trop abrupte entre le concept et l'existence. L'événement absolu qu'est l'Autre dans sa découverte ne peut être ex-pliqué dans son effectivité même, seulement dans sa mise en perspective avec d'autres altérités, dont les fonctions et les modes d'être seront comparés.

c / Les entreprises discursives racistes et xénophobes s'inaugurent bien entre la fin du XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles avec la pensée classifiante où autrui est *intégré* sous la seule forme calculable : une différence dans une logique descriptive. L'ethnologie moderne, de Boas et Morgan à Evans-Pritchard et Radcliffe-Brown, n'est, de ce point de vue, que l'héritière et la continuatrice de la logique leibnizo-hégélienne d'une part et des sciences classifiantes de la nature d'autre part dont les chefs de file furent Linné et Buffon. Les premiers textes de découverte constituent le grand refoulement de l'anthropologie culturelle.

8 / Ces oublis, refoulements ou taches aveugles ancrent précisément l'ethno-anthropologie dans une problématique

25. J.-F. Lyotard, L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie, in *En marge, l'Occident et ses « autres »*, Paris, Aubier, 1978.

qu'il ne faut plus hésiter à conduire, devant la crise qu'elle connaît aujourd'hui et le défi qu'elle lance au savoir humain.

Le premier problème concerne la question des sources de l'ethnologie. Il est éloquent que l'anthropologie moderne fasse remonter sa genèse ou ses prémisses aux discours du XVIII^e^ siècle. Lévi-Strauss se réfère à une paternité rousseauiste, tandis que Durkheim et Mauss vont impliquer Montesquieu[26]. Mais hormis Montaigne, auquel on fait allusion plus par déférence que pour les besoins d'une étiologie scientifique, les textes de la fin du XV^e^ et de tout le XVI^e^ siècle sont littéralement scotomisés dans l'entreprise de fondation de l'épistémologie de l'ethnologie. Les raisons d'un tel « saut » sont multiples, mais il nous semble que si le XVIII^e^ siècle a joué un tel rôle c'est bien parce qu'il ouvre l'ère de l'universalité autant au niveau des fonctions de la raison qu'au plan des *droits* et des *devoirs*, incluant nécessairement *tous* les hommes à travers les notions nouvelles d'égalité et d'inégalité, de comparaison, de ressemblance et de différence[27]. Il suffit de mettre en parallèle les Persans de Montesquieu et les Cannibales de Montaigne pour s'en apercevoir. Ainsi, sur ce socle universel, peut se valider une démarche à proprement parler scientifique.

Un deuxième problème ne laisse pas de nous interroger ; c'est celui de l'épistémologie du découpage synchronique entre les sauvages et les autres. Le critère scientifique qui permettrait d'assigner une fracture pertinente entre les premiers et les seconds est toujours aussi peu efficace. Faut-il discriminer à partir de l'absence d'Etat, comme l'a fait Pierre Clastres ? De l'économie de subsistance comme l'a entrepris Marshall Sahlins ? Ou bien carrément, ne *voir* aucune altérité qui nous séparerait pour mieux noyer les fonctions mentales et opérationnelles des sauvages et des occidentaux dans une même unité synthétique : *classer* ?

Si nous trouvons tant d'obstacles sur la route de la constitution de l'ethnologie en discours rigoureux, c'est aussi du fait même qu'il se contente de décrire, c'est-à-dire de ranger,

26. Lévi-Strauss dans le XVIII^e^ siècle, *Cahiers pour l'analyse*, 4, septembre-octobre 1966, Paris, Soc. du Graphe, Le Seuil, et La pensée sauvage et le structuralisme, in *Esprit*, novembre 1963.

27. Diderot, Sur les cruautés exercées par les Espagnols en Amérique, Paris, *Œuvres complètes*, t. 10, Garnier, 1875-1877.

classer, évitant le plus souvent, soit par incapacité, soit par choix épistémique, d'*interpréter* verticalement un phénomène humain indigène. Il le perçoit plus comme un segment structural topique, à savoir un élément venant prendre *place* et *direction* dans un espace préétabli, que comme phénomène donnant *à voir* du *sens* et de *l'expression* en lui-même. Autrement dit le phénomène humain n'est jamais aperçu comme champ symbolique qui se référerait à une appréhension du monde en tant que toile de fond. Le discours ethnologique moderne discrimine en découpant un fait dans un canevas vécu afin de le reporter sur un canevas pensé où il ne prend signification que par rapport aux autres segments[28]. Est ainsi évacuée l'épaisseur temporelle du *moment* (la durée), ou, si l'on préfère, sa valeur en-soi-pour-soi, épaisseur non seulement phénoménologique et diachronique, mais surtout symbolique, à forte connotation référentielle. Les sociétés sauvages sont analysées comme si elles étaient plates et transparentes. Ce que le geste ou le verbe humain occulte et transfigure lorsqu'il se manifeste n'est pas tant la place qu'éventuellement il peut occuper au sein d'un ensemble ordonné et holistique, mais ce qu'il cherche à nous *dire*, autant par la présence que par l'absence de signes[29], et ce pourquoi il n'y parvient pas toujours. En quoi l'expression dépasse toujours la signification : tel est bien le problème. Classer, établir des différences, des ressemblances et des similitudes, mettre en ordre cardinal ou ordinal, établir des combinaisons, n'épuisent pas la connaissance, mais épuisent seulement une fonction spécifique de la raison : la fonction logique. Le tout n'est pas de classer mais de savoir *sur quoi* et comment portent les différences et les identités. Raison de plus pour se demander quel peut bien être l'objet de l'anthropologie et lequel elle a raté dans sa constitution. La confusion, nous semble-t-il, vient du fait qu'en ethnologie il n'y a pas de *faits*. Ou plutôt, tout fait est toujours et déjà *interprété* par celui-là même qui en est l'auteur. Le fait humain se présente déjà passé au crible du langage et de l'expression. Le fait humain est donc un *phénomène* au sens où

28. E. Durkheim et M. Mauss, De quelques formes primitives de classification (in *Essais de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, « Point », 1969).

29. A l'instar de l'expression : « Ce n'est pas exactement cela que j'ai voulu dire... »

il se représente dans toutes les fonctions du langage. Par conséquent, il n'y a d'objet humain que du redoublement du langage dans la conscience. On ne peut expérimenter les faits humains comme s'ils pouvaient se présenter à nous nus et dépourvus de sens. Un fait humain se joue, se dissimule et se renvoie à lui-même comme en un miroir-souche. Il est indétachable de son support subjectif et de sa pratique énonciative. Et lorsqu'il se forme et nous informe, son processus est déjà entamé et déformé par la pratique du langage et de la gestuelle.

L'énoncé des discours, en devenant l'unique objet de l'anthropologie, a camouflé le problème autrement plus abscons du sujet de l'énonciation. En témoigne l'ambiguïté qui persiste en ce qui concerne la description souvent très complexe des segments de clans, phratries, classes, totems, par exemple en Australie[30], à travers laquelle on ne sait jamais qui parle, de l'énonciateur du discours descriptif (l'ethnologue) ou de l'indigène lui-même. Et l'on se prend à douter de la correspondance éventuelle entre la description du premier et celle du second, si ce dernier devait être toutefois réellement interrogé ; et s'il s'avérait qu'il n'y avait pas coïncidence entre les deux niveaux, on aurait alors affaire à deux étages d'une même société ou même à deux sociétés radicalement différentes : celle des ethnologues et celle des indigènes, vécue de l'intérieur et qui nous sera à jamais interdite. Se pose donc le problème du métalangage et du discours indirect d'une part, et des rapports entre l'énonciateur et l'énonciataire d'autre part.

La constatation, souvent empreinte de commisération, double et liée selon laquelle : *a)* l'ethnologie, étant dérivée de pratiques coloniales et impérialistes, reste marquée par une appréhension du monde dévalorisante et racisante pour autrui et autovalorisante pour soi et *b)* si l'indigène est devenu objet de discours descriptifs et nécessairement objectivants, c'est afin de permettre à la discipline de construire un modèle universel du fonctionnement et de l'économie de l'esprit humain, est à tous égards non seulement un truisme mais de plus ne se trouve nulle part vérifiée empiriquement ou épistémologiquement. Dire que l'esprit sauvage tout comme l'esprit

30. A. P. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard, 1967 ; Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1898.

occidental a pour fonction ultime de classer et de sérialiser a des conséquences pour le moins peu efficaces. A cette profession de foi, en apparence constative et neutre, il s'agit de substituer le seul problème qui nous paraisse pertinent : pourquoi fait-on de l'ethnologie, si ce n'est pour étendre encore plus loin le domaine des sciences humaines à l'image des sciences exactes, en leur conservant la même fonction : appliquer un discours théorique et rationnel à une pratique technique et manipulatrice ? La preuve en est que ce processus autojustificatif que l'ethno-anthropologie a adopté se vérifie dans la propension et la compulsion à décrire *toutes* les tribus, *tous* les clans, *toutes* les phratries, que l'on trouve autant chez Tylor que chez Elkin.

L'opération se dédouble alors :

— il faudra relever les préjugés, présupposés, sous-entendus et jugements axiologiques à l'œuvre dans le discours ethnologique même, surtout celui qui se prétend le plus objectif ;
— déceler la précarité épistémologique d'un tel discours qui ne parvient pas à constituer ses fondements du fait d'une double carence, et du côté de l'objet (l'inconceptualisation de l'Autre) et du côté du sujet, puisque l'interrogation sur l'observateur est soit absente soit déjà obérée par des jugements normatifs négatifs — le péché — ou positifs — la supériorité occidentale.

Cette carence se retrouve dans le concept de différence qui ne peut qu'éviter de poser le problème de l'identité, attendu que le différent dépend pour exister statutairement de celui qui lui confère cette différence. Si une logique des places et partant une axiomatique des différences est possible, ce sera aux dépens de l'examen de cette place vide que le sujet observateur continue à occuper. S'il n'y a de science que de l'universel — et non du général ou de la majorité —, il s'avère évident qu'il est impossible de déceler des caractéristiques identiques dans toutes les sociétés primitives. Que l'on prenne le problème au niveau du clan, de la famille, de l'exogamie, du totem, de la tabouisation ou du gouvernement politique, les pratiques et les organisations diffèrent considérablement non seulement d'un point de vue historique, cela va sans dire, mais surtout d'un point de vue géographique. Il ne saurait y avoir de société

sauvage ou primitive *en soi* ; il existe seulement des sociétés primitives particulières aussi différentes entre elles qu'avec les sociétés technologiquement avancées. Comment donc conceptualiser ? La démarche devrait se contenter dans un premier temps d'étudier où et comment portent les différences et les identités.

Si, enfin, l'ethno-anthropologie était une science, quel que soit le sens qu'on prête à cette notion, elle devrait, à l'instar de toutes les autres sciences, afficher des progrès. Or où se situeraient-ils ? Au niveau de la méthode ? Des outils utilisés ? De la finalité ? Des fondements ? Le moins qu'on puisse dire est que, s'il y avait progrès, on devrait en lire les effets. Or les effets semblent plutôt pervers : les cultures sont de plus en plus opaques à elles-mêmes et entre elles, les crises d'identité prennent des formes de plus en plus violentes, les particularismes exigent des voies de plus en plus excluantes pour être reconnus.

9 / Quelles sont les conditions de possibilité de l'anthropologie ? A quelles conditions, autant du côté du sujet que du côté de l'objet, est-elle permise ? C'est une question de *droit* et non de *fait*. Et deux problèmes préalables devront subir un examen : la définition de la *culture* d'une part parce que personne ne s'entend là-dessus et parce qu'elle symbolise l'objet privilégié par excellence de l'anthropologie ; et les *motivations* qui obligent à faire de l'anthropologie d'autre part. Au sujet de la culture, il sera nécessaire de reconnaître que loin de constituer des couches sédimentaires mortes ou des séries de déterminations tantôt économiques tantôt psychiques, elle se présente dès l'abord comme une *résultante* entre une attirance et une répulsion, à savoir comme un *lien* qui relie mais qui tire aussi à se rompre entre soi et autrui. Il n'y a de culture que de l'altérité. Et on ne se relie à autrui qu'en tendant ce qui relie et vers ce qui relie. La culture est *tension* et *attention*, recherche inquiète et soucieuse d'identité.

En ce qui concerne le problème des motivations, on ne pourra faire l'économie d'un examen attentif de ce qu'est *voir* et de ce qu'on attend par là. Une théorie du *regard* et de la *vue* — car ce n'est pas la même pratique, mais elles entrent en jeu toutes deux dans le processus de constitution des motifs —

partirait de l'hypothèse que l'exotisme excite et rend nécessaire la pratique et la théorie ethnologiques. La vérification en est fournie par l'effort des anthropologues à refouler cette pulsion originaire et à effacer son propre voir, comme si là, si l'on devait en accepter les prémisses, se jouait l'essentiel de cette perversion qui pour savoir ce qu'est l'Autre s'oblige à l'ausculter. Les traces et les manques de cette pulsion scoptophilique érigent ainsi les étais d'une critique fondamentale de l'ethno-anthropologie.

I

DÉPAYSEMENT

A

L'altérité lointaine

Ce qui assure une unité de lien et une jointure dans les visions du monde de l'Antiquité au XVI^e siècle, malgré les ruptures et les progrès technologiques inégaux, c'est la commune appréhension de l'altérité. Autrui, qu'il se présente sous la figure du Perse, de l'Egyptien, du Scythe, de l'Arabe, du Juif, du Berbère, de l'Africain, de l'Indien, du fait qu'il est imaginé avant d'être perçu, est prédiqué de deux valeurs opératoires essentielles : le *lointain* lié à l'état de la géographie et de la cartographie d'une part, à la pratique de la curiosité et de la vue d'autre part, et le *merveilleux*, sous ses deux valences fondamentales : le monstrueux d'une part, la bonté et la beauté paradisiaques d'autre part. Cette double prédication analytique de l'altérité va forger les symboles emblématiques sous lesquels l'Autre sera aperçu et conçu, à savoir qu'il est toujours exotique puisqu'il provient d'un ailleurs par définition inconnu, et qu'il est dès lors porteur des fonctions traditionnellement accrochées à cette modalité. Ces qualités sont nécessairement ambivalentes puisqu'on ignore la provenance et l'essence du sujet : cruel et doux, beau et laid, blanc et basané, brut et humanisé.

Cette double et contradictoire marque de l'exotisme, nous allons la retrouver tout le long de l'histoire des grandes découvertes, jusqu'à ce qu'autrui soit frappé des stigmates de la différence et soit utilisé pour les besoins de l'anthropologie scientifique naissante. Les réactions des voyageurs seront à la mesure de cette dualité prêtée aux sujets rencontrés : l'*effroi*