



**HAL**  
open science

## Regard proche, regard éloigné, "renversement des clartés": variations sur le regard anthropologique

Serge Meitinger

### ► To cite this version:

Serge Meitinger. Regard proche, regard éloigné, "renversement des clartés": variations sur le regard anthropologique. Travaux & documents, 1993, 02, pp.39-64. hal-02155861

**HAL Id: hal-02155861**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02155861>**

Submitted on 14 Jun 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## REGARD PROCHE, REGARD ÉLOIGNÉ, "RENVERSEMENT DES CLARTÉS"

### *Variations sur le regard anthropologique*

Nous souhaiterions ouvrir ces variations sur la phrase de Jean-Jacques Rousseau que Claude Lévi-Strauss a mise en exergue à l'un de ses derniers ouvrages intitulé *Le regard éloigné* <sup>1</sup> :

*Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux. (Essai sur l'origine des langues, Chapitre VIII).*

Toutefois nous nous permettrons de citer le reste du paragraphe tel qu'il apparaît dans l'*Essai* de Rousseau ; il nous semble plus éclairant encore :

*Ils ne manquent point de nous montrer les premiers hommes, habitant une terre ingrate et rude, mourant de froid et de faim, empressés à se faire un couvert et des habits ; ils ne voient partout que la neige et les glaces de l'Europe, sans songer que l'espèce humaine, ainsi que toutes les autres, a pris naissance dans les pays chauds, et que sur les deux tiers du globe l'hiver est à peine connu. Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais, pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences, pour découvrir les propriétés. (Nous soulignons)*

C'est là, semble-t-il, une dénonciation en règle de l'ethnocentrisme occidental, mais cette dénonciation contient en elle et sa "contrariété" et son antidote : la "contrariété" réside en ce que cette même civilisation, qui semble incapable de s'arracher à la contemplation du proche tout en prétendant en tirer des considérations universelles, est tout de même capable de *critiquer* cette attitude, de prendre, ici par la voix de Rousseau lui-même, le recul qui convient par rapport au réflexe "ethnocentriste" ;

---

\* 1. Editions Plon : Paris ; 1983.

l'antidote est de méthode, c'est d'inviter l'oeil occidental à l'accommodation, en opposant ainsi un *regard proche* portant sur "les hommes" (dans la tradition peut-être myope des moralistes de cour) à un *regard éloigné* portant sur "l'homme" et fondé sur l'examen des "différences" avant l'assignation d'une essence ou de "propriétés".

Le problème qui se pose dès l'engagement d'une telle méthode est celui des instruments susceptibles d'appareiller cette vision de l'autre homme en sa proximité comme en son éloignement, d'outiller l'appréhension intellectuelle de la différence comme *relation* avant l'établissement de toute essence potentielle. "...Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne", écrit Pascal dans le célèbre fragment sur la "différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse"<sup>2</sup>, "car les principes sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or l'omission d'un principe mène à l'erreur ; aussi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner fausement sur des principes connus." La connaissance "des hommes" comme de "l'homme" relève bien-sûr de "l'esprit de finesse" et il faudrait commencer la recherche (si le verbe "commencer" peut être pris, ici, surtout pour une métaphore) par une juste appréhension des "principes", mais "on les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit, on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes". Et, paradoxalement, quand on *tiendra* le plus fermement possible ces premiers principes (ou plutôt ici ces *relations* premières), il ne sera pas question de procéder déductivement, il faudra sauter des principes au tout et embrasser d'un seul coup d'oeil l'ensemble du phénomène qu'on se propose d'étudier : "Il faut tout d'un coup voir la chose, d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré". Curieuse méthode en vérité — mais nous verrons que c'est sans doute la seule possible en matière de "science humaine" — : il faut avoir la vue capable de se soumettre à l'épreuve du minuscule et du subtil, capable de démêler les fils ténus et impalpables qui lient les hommes et savoir passer de là, sans transition, au tout ; le phénomène humain que propose chaque modèle social doit s'appréhender comme un tout en une seule vue d'ensemble qui aille d'emblée, d'un seul trait, des principes à la totalité constituée. Dans la réalité concrète de la démarche, il faut imaginer un va-et-vient dialectique entre principes premiers et lois d'organisation du tout, entre la vision macroscopique de l'ensemble et l'appréhension fine et déliée ("déliante" aussi) des principes. Ce va-et-vient est de nature à pondérer voire à éclairer les principes par les règles les plus globalisantes et vice-versa, mais il faut, en bonne méthode et pour ne pas avoir une vision fautive et fermée du phénomène, essayer de *tenir les deux en même temps*.

2. *Pensées*, Fragment n° 466, Edition le Guern, Folio-Gallimard, Paris : 1977 ; tome II, p, 90-92.



En effet, comme l'écrit Pascal, il convient et il suffit d' "avoir bonne vue", mais sans doute faut-il y regarder à deux fois (au moins !) avant d'assigner des "propriétés" aux êtres humains ainsi scrutés !

En fin de compte, pour nous, l'essentiel est moins la position relative de l'observateur par rapport à l'objet étudié que la qualité de son accommodation intellectuelle : *regard des idées*. Pour poursuivre la métaphore visuelle, nous pourrions dire que les dangers sont de myopie ou de presbytie : myopie de celui qui accommode mal parce qu'il est désormais incapable d'envisager le tout d'un seul coup d'oeil, presbytie de celui qui accommode tout aussi mal parce qu'il n'est plus capable de voir les principes. Et nous appellerons maintenant, déplaçant quelque peu la dichotomie établie par Rousseau, *regard proche* le regard qui risque la myopie par excès de proximité intellectuelle ; *regard éloigné* celui qui risque la presbytie à force de porter sa vue au loin. Peu importe la place où se situe notre observateur, il peut avoir un regard proche sur ce qui lui est proche, un regard éloigné sur le proche, un regard proche sur ce qui est pour lui lointain, ou un regard éloigné sur le lointain... *ad libitum* !

### Regard proche sur le proche

Le proche, pour nous Européens, c'est bien sûr notre propre société ou système. Les nécessités de la vie courante, et surtout celle de tenir chaque jour un *langage commun*, accessible à tous, nous contraignent souvent à des perspectives cavalières, à des raccourcis tendancieux sur notre propre monde et la manière dont il tourne. Nous pratiquons donc journallement une sorte de myopie plus ou moins intelligente, et nous devons lui être reconnaissants car elle seule nous permet de parler encore à nos voisins et amis, à nos collègues voire au quidam rencontré en pleine rue. Bien sûr cette "courte vue" risque l'erreur<sup>3</sup>, elle risque aussi la myopie proprement idéologique qui débouche sur le dogmatisme d'un seul principe érigé en cause unique et universelle de tous nos maux : qu'il s'agisse du "grand capital" et du méchant patronat ou de la présence indue sur le sol national d'une vile tourbe de travailleurs étrangers... Il y a ainsi de nombreuses variantes possibles à propos de "la" cause de la crise et de sa perpétuation. L'erreur dogmatique est toujours la même : elle consiste à absolutiser un seul facteur plus ou moins sérieusement établi et à tout rapporter à ce principe (qui n'est plus une *relation* ou le fruit de relations complexes mais une essence diabolique à éradiquer), ce qui donne une

3. Spinoza parlerait ici de "connaissance du premier genre : ou par ouï-dire ou par expérience", donc vouée à l'erreur ou du moins à une fâcheuse indistinction : voir *Court Traité*, Seconde Partie, chapitre I, Pléiade-Gallimard : Paris ; 1954, p 45-46.



vision fantasmagorique et cauchemardesque du tout social. Le même individu peut d'ailleurs, le plus souvent sans s'en rendre compte, professer selon les moments ou les circonstances des visions contradictoires, appuyées sur des principes qui s'excluent à un certain niveau mais qui utilisés ainsi dans la totalisation immédiate et forcenée du propos immanent aboutissent à autant de monades de sens fermées sur elles-mêmes, erratiques dans leur ancrage normatif, partiales et partielles. De tels cauchemars verbaux peuvent parfois suffire à justifier des actes hostiles envers tel ou tel groupe incarnant le mauvais principe.

La pratique ordinaire du regard proche peut donc conduire d'un côté à un dogmatisme vite intolérant voire militant, et de l'autre il débouche tout aussi facilement sur un scepticisme généralisé qui fond toutes les valeurs et tous les faits dans la même grisaille fataliste ; cependant il est vrai aussi que ce regard ménage la possibilité d'une conscience diffuse mais le plus souvent juste de la situation vécue par chacun ; conscience sans concepts clairs ou distincts ni modalités abstraites ou déductives, mais généralisation sans abstraction qui fournit le soubassement solide d'une auto-interprétation du social par ses propres agents ; le lieu d'un soupçon et l'amorce d'une pratique critique, implicite le plus souvent mais éveillée, à laquelle il ne manque pour faire science ou savoir qu'une mise en forme (ou en concepts) plus savante des données de l'expérience. Ce type de connaissance (du premier genre certes, mais quasi critique déjà) fonde la possibilité même d'un processus critique plus élaboré et disqualifie d'avance un concept comme celui d'*aliénation* qui eut son heure de gloire avec le gauchisme soixante-huitard. Les agents sociaux ne peuvent être dits, avec exactitude, *aliénés* par l'idéologie dominante ; d'abord parce que, s'ils l'étaient, cela supposerait qu'ils aient été frustrés (mais quand ?) d'une *nature* qui serait leur essence propre et qu'ils n'auraient qu'à récupérer telle quelle sans avoir à la *faire*, ce qui est contraire à tout marxisme bien tempéré et retour subreptice à l'idéalisme des essences transhistoriques ; ensuite, parce que, de fait, par expérience, ils savent *comme en gros*<sup>4</sup> à quoi s'en tenir sur les équilibres sociaux et sur les idées régnantes. Qu'il s'agisse de ce que Marx a appelé "l'opium du peuple" ou de la publicité commerciale ou idéologique, on constate, associée à un phénomène de croyance difficile à apprécier, une réaction d'ironie roublarde ou de calcul ingénieux et déviant qui n'épargne pas même le sacré, surtout dans sa version populaire dite superstitieuse ... (Ce qui ne veut pas dire évidemment que l'interprète spontané de son propre vécu ait les moyens — ni même parfois le désir — de changer une situation jugée indécente, humiliante ou injuste mais qu'il acquiert surtout par cette conscience diffuse un certain tour d'esprit proche de l'esquive amusée ou du détournement voulu des valeurs établies).

4. C'est le "ôς ἐπι το πολυ" d'Aristote, *Ethique de Nicomaque*.



Pour mieux sonder le terreau transcendantal d'une telle auto-interprétation, il faudrait jauger exactement les voies de la croyance et ses rapports avec la connaissance du premier genre comme avec celle des genres supérieurs. Mais "le bon sens est la chose du monde la mieux partagée" : la formule est à prendre ici sans ironie inutile ; la première étape, celle du regard proche sur le proche, est inévitable et elle peut fournir matière à une vision déjà critique de l'état des choses<sup>5</sup>.

### Regard éloigné sur le proche

C'est une autre sorte d'accommodation — plus savante en effet mais fondée sur le même terreau — que nous offre une tendance relativement récente de la recherche française qui s'est appliquée à l'ethnologie du proche<sup>6</sup>. S'intéressant à des phénomènes actuels de la vie sociale française, de la vie rurale principalement, ce type d'approche essaie de réaliser une véritable archéologie du présent en éprouvant interprétativement l'épaisseur mémorielle de pratiques actuelles et vivantes mais en voie de disparition. Avec des méthodes d'enquête semblables à celles de l'ethnographie et de l'ethnologie du lointain, ces chercheurs appréhendent les faits et gestes de groupes humains ancrés en fait, par leur histoire propre, dans une temporalité qui diverge en bonne part de celle que l'on donne pour commune à tous les Français. Jeanne Favret-Saada analyse, par exemple, tout au long d'une approche progressive et d'une immersion personnelle (risquée) dans le milieu rural du Bocage mayennais, les données sociales, intersubjectives, psychologiques et intellectuelles qui *produisent* la sorcellerie et ses rituels ; et ce, par une attention extrême et déliée aux langages des ensorcelés : elle applique d'ailleurs souvent au décryptage des attitudes, des propos, des gestes, des silences comme des confidences recueillis, des procédures d'interprétation proches de la méthode psychanalytique. Par contre, Yvonne Verdier suit une méthode plus structuraliste dans son abord des façons de dire et des façons de faire propres aux femmes de Minot, petit village rural de la Côte-d'Or, mais les généralisations inévitables ne lui font jamais perdre de vue le tissu concret des actes et des dire. L'étude des corrélations et des effets de réciprocité

---

5. Un type d' "autobiographie ethnique" comme le *Cheval d'Orgueil* de Pierre Jakès Hélias (Plon, Terre humaine : Paris ; 1975) représenterait un regard proche encore mais sur le point de s'éloigner et par le recul des temps et par sa tentative pour donner une vision semi-élaborée de l'ensemble des particularités ethniques propres au milieu originel de l'auteur.

6. Voir les livres de Jeanne Favret-Saada : *Les mots, la mort, les sorts* Gallimard : Paris ; 1978 et *Corps pour corps* , Gallimard : Paris ; 1982 ; d'Yvonne Verdier : *Façons de dire, façons de faire: La Laveuse, la Couturière, la Cuisinière*, Gallimard : Paris ; 1979.

entre les deux pratiques du dire et du faire la conduit à mettre au jour des *réseaux pensants* qui tentent de régulariser le cours du monde tel qu'il va et celui de l'activité humaine en même temps... Dans les deux cas <sup>7&8</sup>, le pari est tenu avec rigueur et honnêteté : ne pas se laisser entraîner à une totalisation prématurée, fût-elle tentante et suggérée par la méthode même !, repérer et respecter tous les fils et leurs connexions dans le texte ou tissu qui constitue le réel. Cela revient à pratiquer continûment le va-et-vient dialectique, évoqué plus haut, entre les principes (qui sont ici de primes relations) dégagés par l'analyse sur le terrain et les lois d'organisation du tout qui ne peuvent être appréhendées que d'un seul coup d'oeil et avec un certain recul.

Par contre certaines tentatives contemporaines pour rendre compte de notre situation actuelle, rebaptisée "post moderne" pour la circonstance et la beauté du concept — peut-être parce qu'elles excluent a priori toute visée dialectique, fût-elle de méthode ! — ne procèdent pas avec tant de prudence. Leur ambition est grande et presque immodeste : elle consiste à discerner dans ce que nous vivons et au moment même où nous le vivons ce qui constitue la spécificité du nouveau. En l'occurrence, chacun des penseurs de la post modernité promeut à partir d'un principe élu, une vision globale qui le mène à embrasser le tout de notre présent selon une loi principale et *presque* universelle. Jean-François Lyotard, par exemple, appelle "moderne la science qui se légitime elle-même par référence à un métadiscours"[...], qui "recourt explicitement à tel ou tel grand récit comme la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse [...]"<sup>9</sup>. Par opposition la "post modernité" sera définie comme "l'incrédulité à l'égard des métarécits", ce qui mène à la question cruciale : "où peut résider la vérité, après les métarécits ?". Comment dégager un critérium de vérité, une pierre de touche universelle garante du vrai ? Lyotard répond en déplaçant la définition habituellement donnée du consensus des esprits à propos des critères de véracité et de véridicité :

*Le consensus n'est qu'un état des discussions et non leur fin.  
Celle-ci est plutôt la paralogie.*

À partir de tels "principes" qui éliminent la possibilité même d'un critère absolu et universel, se constitue sans doute une épistémologie empiriste, attentive aux effets mouvants et précaires de consensus, se

- 
7. Nous nous permettons de renvoyer à notre article sur Jeanne Favret-Saada ; "Discours locaux et biographies cosmiques", *Critique* n° 389, octobre 1979.
  8. Voir notre étude sur Yvonne Verdier ; "Dire, faire, agir ; décrire", *Les Temps modernes*, n° 423, octobre 1981.
  9. Jean François Lyotard : *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit : Paris ; 1979.



situant radicalement à l'écart de tous les savoirs narratifs qui ne feraient que "nous raconter des histoires". Le problème de la vérité est suspendu au profit d'une difficile mise en demeure : avant de parler, entendons-nous sur ce que nous appellerons vérité, aujourd'hui... Pour Jean Baudrillard, "les choses ont trouvé un moyen d'échapper à la dialectique du sens qui les ennuyait" et l'univers n'est pas dialectique, il est voué aux extrêmes non à l'équilibre"<sup>10</sup>. À partir de ce principe, il développe le cauchemar conceptuel d'un monde voué aux excès de la fonctionnalité, se démultipliant sur le mode d'un cancer généralisé...

Nous voudrions nous arrêter un peu plus longuement à une tentative qui se réclame, elle aussi, de la post modernité théorique : à celle de Gilles Lipovetsky<sup>11</sup> qui récuse d'ailleurs les options des deux penseurs précédents parce que, d'après lui, ils établissent une trop stricte coupure (épistémologique, disait-on encore il y a peu !) entre moderne et post moderne. Pour Lipovetsky, la post modernité ne fait qu'amplifier des tendances que présentait déjà la modernité. Le principe premier est pour lui celui de *l'individualisme démocratique*, moderne et occidental qui devient l'un des principaux moteurs du tout social postmoderne sous le nom de *procès de personnalisation*. Mais le mode global de personnalisation que l'âge moderne a réalisé sous une forme disciplinaire, autoritaire et puritaine en "dressant" un individu avant tout producteur, le type actuel de société, propre à nos démocraties dites avancées, le réalise sur le mode permissif, libéral et hédoniste en promouvant un individu avant tout jouisseur, pourvu d'une personnalité à la fois ludique et cybernétique. C'est une telle prise en compte à tous les niveaux (politique, social, familial, esthétique, scolaire, sportif, etc.) du libre et nécessaire épanouissement de l'individu qui désamorce tous les appels pathétiques et contraignants de l'âge productiviste : volonté et goût de l'effort, valorisation de la productivité, solidarité patriotique et solidarité de classe, recherche du bien et du vrai au-delà de la seule satisfaction personnelle. La vie s'est privatisée, resserrée sur l'individu monadique et solitaire, de plus en plus seul, de plus en plus autonome (déconnecté de la plupart des rapports astreignants à autrui et au groupe), de plus en plus vide. Les modalités de socialisation propres à cet "atome" s'appellent désormais : séduction, indifférence, narcissisme, humour...

La séduction devient l'impératif global du rapport à l'autre, qu'il s'agisse des rapports entre individus ou des rapports entre institutions et individus. Il faut plaire d'abord par l'absence apparente de rigidité, de rugosité, par la facilité du contact et la labilité de celui-ci : rien qui pèse ou qui pose, tout doit glisser. Finies les manoeuvres de la conquête virile ou de

---

10. Jean Baudrillard : *Les stratégies fatales*, Grasset : Paris; 1983.

11. Gilles Lipovetsky : *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard : Paris ; 1983.



la lutte finale ; les conflits entre les individus ou groupes sociaux s'escamotent par le *fair play* ou la *discussion constructive* ; l'obéissance n'est plus un effort qui doit coûter car qui se laisse séduire est entraîné par et pour son plaisir dans la mouvance de son "séducteur" qui semble le déplacer à sa guise, mais en fait ce mouvement est lié à "l'appréciation" de celui qui ne se laisse séduire que jusqu'où il lui plaît de l'être... L'indifférence, elle, se manifeste surtout envers tout ce qui serait potentiellement porteur de sens ; toutes les valeurs deviennent interchangeable, égales dans leur absence de sérieux ; tout vaut tout et réciproquement, comme dans un interminable débat télévisé entre positions irréconciliables : quand on en a assez, on coupe le contact. Toutefois cette indifférence n'est ni désintérêt ni démotivation ; l'intérêt se perpétue mais il passe de plus en plus vite d'objet en objet selon l'appétit de l'individu, selon la séduction d'autrui... L'allure adoptée est celle du "bon plaisir" propre à chacun et Narcisse devient le nom générique de ce complexe nouveau qui est de n'être et de n'agir que par et pour soi, pour réaliser l'autonomie hédoniste de l'individu jouissant librement de sa santé, de son corps, de son sexe dans une sorte d'autosuffisance ontologique ; — et paradoxalement Narcisse devient cet individu interchangeable qui, à force de vouloir différer de tous les autres, leur ressemble de plus en plus, au point de ne se distinguer en rien d'autrui ni par son comportement, ni par son habillement, ni par son langage humoristique capable de désamorcer toutes les possibilités de conflits comme d'échanges réels, autres que de surface. Dans cette société hédoniste qui se met en place chez nous, sous nos yeux, la parodie ludique remplace la construction du sujet. Il y a dans cette espèce d'évanouissement jouissif ou d'éliision comique du sujet, abolition radicale de la position de maîtrise propre au cogito cartésien ou kantien. L'idéal devient celui des identités flottantes, indépendantes de tout être ou de toute essence personnels, dont on pourrait changer comme on change de costume...

Tout cela, que nous permet de lire Gilles Lipovetsky dans le texte de nos sociétés démocratiques dites avancées, semble toucher juste le plus souvent, rassemblant des phénomènes épars, mais d'observation aisée, entre lesquels nous n'avons peut-être pas toujours établi personnellement de liaisons. Mais le refus propre à l'auteur de toute visée dialectique et sa volonté de subsumer tant de traits différents sous le seul et unique *procès de personnalisation* nous laissent plus sceptique en ce qui concerne la tentative qu'il fait pour intégrer à son propos le domaine de l'art moderne (et postmoderne) et celui de la violence. De ces deux côtés la résistance nous semble très forte à toute réduction du divers à une seule et unique ligne de force capable de justifier chaque chose et son contraire en même temps : il faut, en matière d'art surtout, rendre compte des phénomènes de rejet, des réactions et contre-réactions, et quoi qu'en dise l'auteur, une certaine négativité (ou néantisation), opérant sans concept, est à l'oeuvre



dans l'expérience créatrice tout comme dans la violence individuelle ou sociale. Les jeux de construction et de déconstruction, voire le *kitch* ou l'hyperréalisme, dans le domaine artistique, ne relèvent pas forcément du *procès de personnalisation*, à moins de le porter à un tel degré de généralisation qu'en l'occurrence c'est aveugler le débat que de mettre sur le même plan tant d'œuvres hétérogènes. De même, il y a dans la violence dite postmoderne un ferment d'autodestruction propre à Narcisse lui-même et dont il faudrait mieux tenir compte, comme il y a une montée généralisée de l'autodéfense dans les groupes sociaux qui se sentent à tort ou à raison menacés — et ces faits déstabilisent quelque peu l'image promue précédemment d'une société permissive, libérale et hédoniste. Cette permissivité, ce libéralisme et cet hédonisme ne sont pas sans avoir leur *autre*, rongeur : un *dehors* et un *ailleurs* contre lesquels nos sociétés démocratiques avancées ne manquent pas de se barricader, sans hésiter à se défendre, les armes à la main si nécessaire.

### Regard proche sur le lointain

Outre les domaines de l'art et de la violence dans nos propres sociétés, *le travail du négatif* a peut-être aussi comme territoire d'élection le monde dit tiers qui serait ainsi notre *autre* et qui, du moins, constitue notre horizon, nos lointains, notre fond de paysage... Pour le bien comprendre il ne faut toutefois pas y exporter notre myopie toute occidentale et y pratiquer — de près ou de loin — le regard proche dans sa version dogmatique ou sceptique en oubliant d'établir les linéaments d'une visée critique. C'est pourtant ce genre de regard dans ce qu'il a de plus myope que l'Occident a le plus couramment réservé au monde dit tiers, que ce soit à travers l'idéologie coloniale ou à travers l'idéologie tiers-mondiste qui la perpétue ingénument. Car — qui l'eût cru ! — le colon et le tiers-mondiste ne sont que les deux faces de la même médaille, celle de l'ethnocentrisme occidental assis sur sa bonne foi. Colon et tiers-mondiste figent en effet tous deux les différences qu'ils constatent entre l'Européen et l'Indigène en essence, en nature immuable et transhistorique. La seule opposition entre ces deux types d'appréhension myope de la différence ethnique est que le premier affecte cette différence, devenue nature, d'une valeur négative alors que le second (qui n'est sans doute que la mauvaise conscience rétroactive ou rétrograde du premier) l'affecte d'un signe positif. Si bien que, là où le premier pouvait être paternaliste et bienveillant, civilisateur et éclairé à condition que la distance et la différence d'essence fussent respectées, le second bat sa coulpe et tend la joue gauche après la droite. Pour le colon, l'indigène est et sera toujours incapable — à quelques exceptions individuelles près — d'acquérir des vertus équivalentes à celles de l'Européen civilisé ; pour le tiers-mondiste, l'indigène a des qualités et des vertus bien supérieures à celles de l'Occidental défaillant et coupable :



d'où chez le second le délire typiquement occidental du "retour aux sources", de la quête des racines et de l'exhumation miraculeuse d'une identité ethnique et culturelle que la colonisation aurait occultée. Comme si, *aliénée*, cette identité pure, profonde, authentique se fût tenue cachée, intacte sous les oripeaux occidentaux acquis par force, et qu'un décapage vigoureux de la crasse étrangère pût lui rendre son brillant et sa puissance native. De fait le tiers-mondiste absolutise certaines valeurs traditionnelles qu'il privilégie de son point de vue parce qu'il les oppose, implicitement, en rousseauiste qui s'ignore, aux valeurs "naturelles" censément perdues ou reniées par l'Occidental : rapport "écologique" à la nature et au monde vivant en général, forts et vivaces liens de famille et de "convivialité" etc., tout en oubliant soigneusement les valeurs et les pratiques qui s'opposent par trop à l'éthique occidentale actuelle : infériorité du statut le plus souvent réservé à la femme, rivalités tribales parfois sanglantes, stricte hiérarchie des castes, ordalies et justice magique, cruautés rituelles par exemple... Et l'on ne sera pas étonné de voir notre tiers-mondiste faire de l'ethnocentrisme honteux quand il revendiquera *en même temps* le "retour aux sources authentiques" de la race et de la culture, et le respect des "droits de l'homme" ou l'évolution du statut de la femme vers l'égalité des sexes ; ce qui est proprement de l'impérialisme culturel si l'on veut s'en tenir à ses propres postulats. Tout cela faute d'avoir compris qu'une identité culturelle, personnelle ou ethnique, n'est jamais une essence transhistorique ou une "âme", comme disait volontiers la littérature coloniale, donnée une fois pour toutes (comme s'il suffisait de gratter pour retrouver des racines). Une identité n'est pas une nature mais une construction historique évolutive, faite d'éléments divers empruntés à de multiples sources ; elle est un *mixte*, non par essence, mais par nécessité historique et vitale. Après plus de soixante-quinze années de colonisation, il est impossible de revenir entièrement à une tradition qui a été profondément modifiée, retravaillée, mais qui pourrait produire encore par mélange, dosage, osmose un type d'homme nouveau, culturellement métissé. Car "les mains blanches ne sont pas venues vides" et, quoi qu'on dise, elles ont laissé des traces et des monuments : valeurs, pratiques, techniques dont il n'est plus possible de se passer, — qu'il faut intégrer dans une construction qui les dépasse comme elle dépassera et intégrera en même temps certaines valeurs issues de la tradition. Colon et tiers-mondiste lisent le statut et l'avenir de l'Indigène hors de l'histoire qui fut et reste la sienne, dans la perspective chimérique et univoque d'un Occident idolâtré par l'un et vilipendé par l'autre.

À ces chimères, ethnocentriques en dernier ressort, il nous semble intéressant d'opposer un regard qui fut proche d'abord, curieux et minutieux, pour s'éloigner progressivement dans le temps et dans l'espace et qui échappa ainsi à la sclérose du colonialisme (comme, par anticipation, à celle du tiers-mondisme) : il s'agit du regard autodidacte de Jean Paulhan



à Madagascar entre 1908 et 1910<sup>12</sup>. Arrivé à l'âge de vingt-quatre ans dans ce pays alors si lointain et si exotique pour un jeune lettré français, il voulut d'emblée le comprendre en pénétrant moeurs et coutumes si possible de l'intérieur, par l'entremise de la langue qu'il se mit à apprendre par immersion dans le milieu local, s'efforçant de vivre le plus souvent possible parmi les Malgaches de Tananarive et des environs. Il voulut, dit-il, étudier oralement et s'éduquer par ouï-dire avant de recourir aux grammaires, aux dictionnaires et aux traités ethnographiques. Il se plia avec opiniâtreté et discipline à cet apprentissage difficile qui lui réussit assez vite. La connaissance de la langue lui facilita rencontres et voyages et dans toutes les circonstances, il sut regarder sans complaisance et dire ce qu'il voyait avec une objectivité parfois impitoyable. Jean Paulhan comprit donc la civilisation malgache par imprégnation sensible et restitua ce qu'il avait senti, dans sa correspondance de l'époque en particulier et dans ses notes de route, par touches incisives, légèrement et justement posées. Mais c'est surtout un phénomène propre à la parole malgache qui le bouleversa et le passionna : l'usage des proverbes et de certains poèmes constitués pour partie de proverbes, les *hain teny* qu'il a rendus célèbres. Il s'ingénia à recueillir par lui-même des proverbes et des *hain teny* et à étudier les recueils existants, travaillant en tous sens et avec acharnement ces objets de langage, beaux et secrets, capables de résister longtemps à l'interprète le plus sagace, scrutant leur mystérieuse efficacité sociale. Sa réflexion, très pragmatique, voulut partir des situations concrètes où les proverbes "se produisent" comme des événements à part entière dans le tissu verbal et dans le rapport social entre interlocuteurs ou groupes d'interlocuteurs : car il y a de vraies joutes de *hain teny*. Jean Paulhan chercha aussi à comprendre le maniement exact de ces phrases *presque* toutes faites en se mettant lui-même à "parler en proverbes" avec d'inégales réussites qui furent autant d'enseignements : il fut le premier vexé, en particulier, au bout d'un certain temps, de ne toujours pas comprendre ce qu'il était pourtant désormais capable de faire... C'est après son départ définitif de la Grande Ile que son regard, en s'éloignant, va devenir plus théorique avec le désir de comprendre, scientifiquement si possible, le phénomène verbal et social des *hain teny* ; sa recherche adoptera d'abord la perspective positiviste propre à l'époque dans le recueil commenté de 1913 (aux éditions Geuthner) où les données du mystère sont escamotées ; ce n'est qu'après un cheminement plus ou moins souterrain de près de trente ans que Jean Paulhan réussira à affronter le mystère dignement, sans l'anéantir par trop de lumière. Il s'explique alors ses échecs répétés pour circonscrire le sens et la valeur exacte du proverbe ou du *hain teny*, car le phénomène, comme tout trait de langage en acte, est ambigu, ambivalent, et son essence efficace réside dans le jeu même de cette indétermination :

---

12. Voir *Cahiers Jean Paulhan*, n° 2, Jean Paulhan et Madagascar ; Gallimard ; 1982.



*Tenu pour langage, il était ce qui évoquait avec force de la pensée ; tenu pour pensée, du langage. Il était tel en tout cas que l'on ne pût y penser sans le compléter, langage par autant de pensée, pensée par autant de langage.*

Jean Paulhan est là au coeur du rapport à l'autre comme du rapport de l'homme au langage ; il se situe au défaut même de la parole (sacrée, proverbiale ou poétique) qui fait paradoxalement sa force et sa valeur ; mais pour établir en méthode (si l'on ose dire ainsi) cette ambiguïté fondatrice il lui aura fallu accomplir ce qu'il appelle : *le Renversement des clartés* :

*[Cette entente ..., cette clarté]... ce n'est pas l'extrême attention qui l'obtient, mais la distraction extrême. En bref, il s'agit de porter le regard **un peu plus loin** qu'un proverbe que l'on abandonne à sa métamorphose, à sa contradiction, à son obscurité. Il s'agit d'éclairer l'objet particulier qui nous occupe, par le contraste de cette obscurité.*

*L'on admet, à l'ordinaire, que l'on a expliqué un fait obscur ou inconnu quand on l'a réduit à des éléments connus. Mais il semble que la clarté des proverbes — et sans doute de tout langage sacré — procède d'une opération inverse, que l'on pourrait appeler le **Renversement des clartés**.*

*Il ne s'agit plus de réduire le fait à des éléments plus clairs — mais de le faire apparaître sur un fond plus sombre. De lui donner cette sorte de lumière que rayonnent, au sortir d'un grand danger, les actes les plus simples : **manger**, les objets les plus simples : **une tasse**.*

C'est proprement l'assomption du proche par le lointain en même temps que celle du sombre par le plus sombre (et réciproquement) — dans un jeu de bascule perpétuel pour le regard entre *fond et forme prégnante* (selon l'expérience perspective théorisée par le gestaltisme : la forme de l'oiseau est compliquée dans le dessin du feuillage et selon l'accommodation de l'oeil, on voit l'oiseau ou le feuillage, jamais les deux à égalité de prégnance, toujours l'un sur le fond de l'autre). Dilemme à la fois intellectuel et perceptif : il faut assombrir pour éclairer et, en déportant un peu le regard au-delà de l'objet étudié, perdre la netteté du fond pour avoir une vision plus claire de la forme ! C'est toujours d'une certaine manière jouer à qui perd gagne !

### **Regard éloigné sur le lointain**

Plutôt que de préconiser un tel *Renversement des clartés* le "regard éloigné", tel que le conçoit et le pratique Claude Lévi-Strauss, semble viser

d'abord au maximum de clarté possible sur les phénomènes étudiés. C'est la promotion universalisante d'un regard structurant qui envisage les discours mythiques essentiellement (ou les relations de parenté) selon des lois strictes d'homologie, de symétrie et des jeux réglés de permutations signifiantes. *Le regard éloigné* de Lévi-Strauss est une brillante "illustration" de plus de la méthode structuraliste (qui n'a plus guère besoin de "défense" !) et de la "révolution copernicienne" qu'elle a instaurée dans le domaine anthropologique :

*[... ] pour comprendre la nature des liens sociaux, on ne doit pas poser d'abord des objets et chercher ensuite à établir entre eux des connexions. Renversant la perspective traditionnelle, il faut percevoir au départ les relations comme des termes, et les termes eux-mêmes comme des relations.*

Il est alors possible et souvent nécessaire de regrouper ces relations par "paquets" et de confronter les divers "paquets" ainsi obtenus selon des lois d'homologie afin de dégager des jeux signifiants d'oppositions binaires qui composent de véritables développements harmoniques. Enfin, en formalisant l'ensemble des règles propres à une série homogène de tels développements, on peut réaliser une "table globale des possibles" dont toutes les cases ne seront pas occupées et dont certaines, vides encore, représentent des "possibilités mythiques" attendant leur actualisation sociale. Mais dans ce dernier ouvrage, Claude Lévi-Strauss élargit son champ plus qu'à l'ordinaire, il évoque des problèmes esthétiques (celui du "métier" en peinture par exemple) et éthiques (l'éducation, la liberté) et surtout il semble vouloir établir avec plus de force qu'auparavant l'ancrage de la structure, et donc de la méthode structurale, au sein de la "nature naturante" :

*Loin de voir dans la structure un pur produit de l'activité mentale, on reconnaîtra que les organes des sens ont une activité structurale et que tout ce qui existe en dehors de nous, les atomes, les molécules, les cellules et les organismes eux-mêmes possèdent des caractères analogues.*

Il y a ainsi une sorte de continuum sans couture entre la molécule et l'esprit :

*Quand l'esprit se saisit de données empiriques préalablement traitées par les organes des sens, il continue à travailler structurellement pour ainsi dire, une matière qu'il reçoit déjà structurée. Il ne pourrait le faire si l'esprit, le corps auquel l'esprit appartient, et les choses que le corps et l'esprit perçoivent, n'étaient partie intégrante d'une seule et même réalité.*



Et de la sorte Lévi-Strauss en arrive à défendre la thèse d'un monisme de fait contre tous les dualismes métaphysiques. Certes l'auteur garde quelque précaution :

*Une étroite collaboration entre les sciences humaines et les sciences naturelles permettra seule de récuser un dualisme métaphysique périmé. Au lieu d'opposer idéal et réel, abstrait et concret,... on reconnaîtra qu'irréductibles à l'un quelconque de ces termes les données immédiates de la conscience se situent à mi-chemin, déjà codées par les organes sensibles et par le cerveau, à la façon d'un texte qui, comme tout texte, doit être décodé pour qu'on puisse le traduire dans le langage d'autres textes.*

Toutefois la description est claire : l'*homo structuralis* (si l'on ose ce pseudo-latinisme) est cybernétique, et l'on peut se demander si, dans l'exaltation intellectuelle qui accompagne cette vision de l'homme comme du "décodeur décodé", Claude Lévi-Strauss ne se laisse pas trop aller au plaisir infini des homologies quitte à perdre de vue son point de départ essentiel : le mythe, le masque ou la famille de telle société unique. À l'arrivée, l'on ne sait rien de plus sur le groupe en question : l'on a seulement testé des capacités de codage-et-décodage et l'inventivité réglée de l'esprit humain en la matière à travers la production mythique de l'ethnie étudiée. Est-il possible en effet de conclure quoi que ce soit de "sensé" (dans l'acception pleine et humaine du terme) d'homologies apparentes (ou des décodages en cascade qui permettent de les révéler) puisque ces procédures mentales ne formulent jamais d'hypothèses ni sur leur genèse ni sur leur causalité réciproque ni sur la hiérarchie des systèmes sociaux auxquels elles s'intègrent ? Le jeu structuraliste des homologies et le goût du "chiffre" pour le chiffre peuvent parfois être poussés fort loin pour le plaisir de l'esprit et pour l'amour du paradoxe. (Georges Dumézil, autre célèbre maître de la méthode structurale, nous en a donné récemment un éclatant exemple<sup>13</sup>). Mais parmi ces éternels reflets déformants ne

13. George Dumézil : *Le Moyne noir en gris dedans Varennes* (Gallimard, 1984). Cet ouvrage a suscité une polémique de l'auteur avec J.-C. Pecker, l'astrophysicien du Collège de France, voir *Le Débat*, n° 29 (mars 1984). G. Dumézil avoue : "...je ne puis remarquer une analogie entre deux ensembles structurés sans avoir envie d'explorer jusqu'où peut être poursuivie cette analogie. [...]. L'analogie entre la situation décrite par le "quatrain de Varennes" dans Nostradamus, et le cours de "La fuite à Varennes", en juin 1791, [m'a] poussé à chercher une fois encore jusqu'où va l'analogie". Ce "jeu" érudit d'un philologue non conformiste a suscité une indignation certaine chez le scientifique qu'est Pecker et qui n'admet pas que l'on joue avec ce genre de données intellectuelles.

sommes-nous pas éternellement frustrés du sens même du *texte* que nous souhaitons décoder ? C'est comme si, dans la méthode structuraliste, la question du sens était toujours remise à plus tard alors qu'on dévoile avec une clarté insoutenable les procédures infinies de la signifiante. Jetés sans cesse *in medias res* par une méthode aux phares puissants qui nous dérobe le début et la fin du texte en éclairant tout le milieu d'une lumière égale et violente, nous sommes tentés de nous écrier avec Pascal une fois encore : "Trop de lumière éblouit...", et nous sommes aveuglés par l'évidence du rien.

Mais il y a plusieurs façons de traiter les formes culturelles *comme des textes* ; celle de Lévi-Strauss ressemble au décodage ingénieux d'un chiffre secret et sa compréhension structurale est indépendante "de tout sujet, de tout objet et de tout contexte" ; toutefois l'on peut aussi interroger "les formes symboliques" qu'il décrypte, lui, selon la loi des homologues, "en fonction de la manière dont elles opèrent, dans les situations concrètes, pour organiser les perceptions (les significations, les émotions, les notions, les attitudes)". De la sorte, ce que l'on appelle *texte* est en fait un système complexe et organique de signes de nature très hétérogène tendant tous *vers le même sens humain*. Le regard de l'observateur sera ainsi un regard sémiologique (au sens saussurien du terme), attentif à l'ordre des signes en vue de leur interprétation. C'est à ce type de regard que s'applique quelqu'un comme Clifford Geertz et il nous le montre à travers la magnifique analyse qu'il a réalisée du combat de coqs balinais<sup>14</sup> : c'est là proprement *lire* un fait anthropologique comme un texte global mais "détaché de l'appareil du scribe". La démarche ethnologique en ce qu'elle a d'inventif et d'inédit, commence ici, comme dans le cas de Jean Paulhan, par une immersion dans le milieu à étudier : l'intégration de l'ethnologue dans le village balinais fut facilitée par un incident fortuit, une descente de police qui, au beau milieu d'un combat de coqs illégal, entraîna la fuite éperdue de tous les spectateurs dont C. Geertz et sa femme suivirent le mouvement. Cette complicité objective leur ouvrit, involontairement et en quelques instants, un champ d'investigation plus intime et sans doute nécessaire en fait à la bonne progression de leur travail. Et après plusieurs mois d'observations minutieuses des modalités exactes de ces combats : élevage et préparation "athlétique" des coqs, techniques et règles du combat, enjeux, paris, relations des parieurs entre eux, relations entre l'échelle des enjeux et le rang social des "combattants" etc., Clifford Geertz acquit la conviction que tout ce rituel était en fait lui-même une *interprétation vécue* (ou sans cesse revécue) de la vie balinaise par les Balinais eux-mêmes :

14. Clifford Geertz : "Deep play", Daedalus, 1972 ; traduction française : "Jeu d'enfer, Notes sur le combat de coqs balinais", *Le Débat* n° 7, décembre 1980.



*[Le combat de coqs] apporte un commentaire métasocial sur ce que c'est qu'assortir les êtres humains à l'intérieur de rangs hiérarchiques, puis d'organiser la plus grande partie de la vie collective autour de cet assortiment.*

Plus précisément ces combats permettent de cerner le champ ouvert et clos à la fois de la violence propre à ce peuple réputé pacifique :

*Le combat de coqs est la réflexion des Balinais sur leur violence à eux... Il fait appel à tous les registres de l'acquis balinais pour assembler des thèmes — sauvagerie animale, narcissisme masculin, jeu de hasard avec antagonisme, rivalité de prestige, surexcitation collective, sacrifice sanglant — principalement reliés par ce qui les mêle à la rage et à la peur de la rage ; et, ramassant ces thèmes en une série de règles qui tout ensemble les maîtrise et leur permet de jouer, bâtit un édifice symbolique dans lequel, maintes et maintes fois, il y a moyen de prendre clairement conscience que leurs attaches intérieures sont une réalité.*

Mais quel statut alors conférer à cet événement à la fois réel et symbolique, à la fois pensée et texte, pensée et langage ? L'auteur rejette les termes de *représentation* qui laisse trop subsister la dichotomie entre modèle et copie (où faire passer la limite ici ?) et d'*expression*, lié à l'utilité mécanique de la réactivation, pour privilégier le concept d'*interprétation* qui révèle un événement déjà pensé de part en part par la société qui le produit. Ainsi le regard de l'ethnologue sera seulement co-interprétatif, et la nature profonde de ce "jeu profond" pourra apparaître, sur le fond culturel de l'ethnologue qui interroge Aristote et Shakespeare, comme homologue à celle d'une oeuvre d'art :

*[...] Nos impressions de la vie humaine sont recueillies une à une et, chez la plupart d'entre nous, restent en vrac et inorganisées. Mais nous trouvons constamment dans la littérature des choses qui, tout soudain, coordonnent et mettent au point un grand nombre de ces impressions : cela fait partie de ce qu'Aristote entend par événement typique ou universellement humain. (N. Frye). Cette mise au point, cette espèce de réglage visuel d'impressions quotidiennes variées, le combat de coqs, mis en marge de la vie, car "ce n'est qu'un jeu", et rebranché sur la vie, car "c'est plus qu'un jeu", vient l'accomplir ; il crée alors cet événement typique ou universel, que nous pourrions encore qualifier de paradigmatique, c'est-à-dire d'exemplaire. En d'autres termes, un événement qui nous dit moins ce qui arrive que le genre de chose qui arriverait si la vie, au lieu d'être ce qu'elle est, était de l'art et pouvait prendre librement sa tournure selon le*

*style des sensibilités, comme dans Macbeth ou dans David Copperfield. Joué et rejoué sans fin, sans fin jusqu'à ce jour, le combat de coqs permet au Balinais ce que la lecture et la relecture de Macbeth nous permettent : voir une dimension de sa propre subjectivité.*

Clifford Geertz en tire une leçon de portée générale pour l'ethnologue comme pour l'amateur de "faits humains" :

*[...]les sociétés, comme les vies, contiennent leur propre interprétation. Ce qu'il faut apprendre, c'est comment y accéder.*

Et cette dernière phrase de Geertz (qui peut renvoyer en fait au hasard de l'entrée en matière, à la descente de police qui lui a permis de pénétrer effectivement cette population) nous ramène au point de départ, à celui d'un apprentissage risqué ; retour du balancier dialectique : entre départ et arrivée, proche et lointain, interprétation et co-interprétation, le va-et-vient est permanent ; localisation, intégration et accommodation se croisent, se recoupent et se répondent, mais être impliqué soi-même existentiellement est peut-être la meilleure manière, et la plus risquée, pour l'ethnologue d'accéder à son objet<sup>15</sup>.

Le terme même d'*interprétation*, mis en avant par Clifford Geertz qui élimine à son profit les notions apparemment voisines de *représentation* et d'*expression*, souligne une ambivalence (ou une ambiguïté) proche de celle que rencontre Jean Paulhan dans le maniement des proverbes malgaches : *interprétation* a ici le sens de *pensée*, de prise de conscience structurée (mais non abstraite du tissu social) d'un vécu collectif et, en même temps, celui de l'*exemple*, paradigme ou "exemplum", du texte vivant mis en scène (au sens quasi théâtral du terme). Le combat de coqs balinais, comme le proverbe en situation de discours social, est à la fois pensée et langage (ici texte et rituel presque théâtraux), mais pour le saisir en sa totalité il faut ajouter de la pensée au rituel social (qui ne serait sinon que gesticulation mimique) et du rituel à la pensée (qui ne serait sinon qu'expression abstraite et vide de vie). Pour rendre compte sans le réduire de l'événement totalisant que constitue le combat de coqs balinais, C. Geertz a dû, lui aussi, accomplir le *Renversement des clartés* préconisé par Paulhan, mais celui que réalise ici l'ethnologue américain est double :

---

15. De même Jeanne Favret-Saada (voir plus haut notes 6 et 7) commence à apprendre et à comprendre le discours de la sorcellerie bocaine quand elle est elle-même "ensorcelée", "prise", et qu'elle entre physiquement et moralement dans le rite ou le "texte" de l'envoûtement.



- 1) le mouvement touchant au sens interne du phénomène est renversement incessant, dans le vécu observé (tout comme dans l'expérience esthétique), d'éléments mis en contrariété, chacun étant successivement lisible sur le fond de l'autre : rituel vécu socialement sur fond de pensée, pensée sur fond de tissu social actif :
- 2) le mouvement touchant à la méthode ethnologique elle-même est, dans le moment de la rencontre et de l'accès à l'objet du regard, renversement de l'interprétation sur fond de co-interprétation, et vice-versa...

C'est là d'ailleurs un mouvement homologue à celui que Pascal nous laissait déjà pressentir dans la dialectique éperdue instaurée par "l'esprit de finesse" entre des principes (qui sont ici des *relations établies* et déjà pensées), faciles à trouver parce que placés sous les yeux, mais nombreux et difficiles à discriminer comme à hiérarchiser, et la visée immédiate du tout en un seul coup d'oeil, toutefois l'élément qui fait le fond en perd clarté et distinction. Nous ne sommes plus aveugles, mais nous clignons des yeux cependant et continuerons à le faire, peut-être jusqu'aux larmes !

### **Regard des idées ou regard des valeurs ?**

Plus l'on est capable de comprendre loin ou subtilement moins l'on se sent le droit de porter un jugement éthique. Jusqu'à présent tous les chercheurs d'humaine science évoqués ci-dessus, ont, en bonne et honnête méthode, suspendu leur jugement moral. Ils se sont posés des problèmes de méthode, des problèmes théoriques et pratiques qu'ils ont résolus à leur manière ; ils ont inventé des combinatoires interprétatives diverses et réglé chacun selon sa personnalité la difficile question de l'accommodation propre au regard anthropologique, susceptible de les contraindre au jeu parfois subtil, parfois risqué de l'observateur observé (car qui observe qui, en l'occurrence ? Au petit jeu ethnologique, qui interprète qui ?). On aura deviné, ne serait-ce que par l'artifice de la composition, que notre préférence personnelle va au regard que nous avons appelé co-interprétatif (représenté ici à des titres divers par Jeanne Favret-Saada, Yvonne Verdier, Jean Paulhan et Clifford Geertz). Un tel regard implique un double effort, un double travail de conscience et d'analyse : celui propre à l'observé qui élabore ou dévoile, sous l'impulsion parfois des questions de l'ethnologue, une véritable auto-analyse ou auto-interprétation existentielle et celui de l'ethnologue qui interprète l'interprétation dans une position de second degré sujette à caution, difficile à tenir, mais passionnante. Il y a en effet dans ce regard co-interprétatif la nécessité d'une confiance foncière entre

interlocuteurs ; il ne faut pas que l'ethnologue sous-estime la capacité de l'observé à se prendre en charge verbalement, ni que ce dernier se méfie de l'ethnologue ou cherche à le tromper sciemment ; ceci implique une sorte de jeu égal entre libres partenaires qui échangent du discours contre du discours, des idées contre des idées, des mots contre des mots. Mais n'est-ce pas là une illusion d'optique<sup>16</sup> ? La réciprocité est-elle tout à fait effective, ne serait-ce que parce que seule la "version" de l'ethnologue paraîtra et se formulera en une continuité discursive soumise aux règles rhétoriques de la communication conceptuelle ? L'ethnologue qui se livre au regard co-interprétatif ne peut en fait sauver cette possibilité de "retour de la parole" qu'en pratiquant à titre de règle intellectuelle incessante, le *Renversement des clartés* qui laisse l'obscur s'éclairer sur l'un peu plus sombre, sans prétendre projeter partout la lumière crue de l'intelligence déchaînée.

Car, quoi que nous ayons dit, sommes-nous jusqu'ici sortis de "l'occidentocentrisme" ? Il ne semble pas : celui qui observe, interprète et écrit relève encore, en dernier ressort, du regard occidental. Jean-Jacques Rousseau, Blaise Pascal, Jeanne Favret-Saada, Yvonne Verdier, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky, Jean Paulhan, Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz : Occident partout ! "Les hommes" ou "l'homme" ? Occident toujours ! Et bien que nul ne porte de jugement éthique explicite sur l'observé, un jugement de valeur implicite, ne dût-il porter que sur la qualité et l'efficacité de la méthode ! est à l'oeuvre en chacun de ces regards : il dit la supériorité de fait du regard occidental sur tous les autres, ne serait-ce que parce qu'il "s'intéresse" à l'autre en tant que tel et "se porte" vers lui pour le comprendre. L'Occident est-il donc la seule civilisation capable de prendre à la fois "les hommes" (c'est-à-dire sa propre ethnie) et "l'homme", selon la dichotomie de Rousseau, *pour objets de la même étude rationnelle* ?

L'ethnologue, par déontologie professionnelle en quelque sorte, suspend son jugement éthique ; il ne se reconnaît pas le droit de juger ; mais parfois l'écrivain, l'essayiste (qui représenterait ici quelque conscience encore diffuse, se sachant telle et tentant de s'ouvrir à une totalisation supérieure) s'arrogue le droit de porter jugement ; c'est le cas de Pascal Bruckner qui, dans le *Sanglot de l'homme blanc*<sup>17</sup>, dénonce avec virulence les méfaits intellectuels et politiques d'un certain tiers-mondisme décrit plus haut. Mais, pour nous, plus éclairant encore est le cas de V.S. Naipaul, qui joue le rôle du traître par rapport à son Tiers-Monde d'origine. V. S. Naipaul, Hindou de Trinidad devenu citoyen britannique, pratique en tous temps et en tous lieux le regard dissolvant de l'avocat du

16. Imaginons un ethnologue africain travaillant en milieu occidental, rural par exemple : son regard sera-t-il africain ou ethnologique ?

17. Editions du Seuil : Paris, 1983.



Diable (le Diable étant bien sûr ici le Grand Satan occidental) avec la conscience claire et distincte que son seul avantage sur la plupart des habitants du Tiers-Monde qu'il visite réside justement dans la capacité critique de son regard éduqué à l'occidentale. Cette richesse négative, son seul trésor, lui permet de jauger et de juger sans pitié, sans appel. Sa sensibilité extrême aux faiblesses et aux mensonges idéologiques rend sa dénonciation impitoyable parce qu'il connaît les crimes de sang qu'entraînent facilement ces erreurs ou ces illusions : il sait que des idées érigées en valeurs absolues tuent et répriment avec plus de cruauté que de vrais conflits d'intérêts, bien triviaux, où l'on peut encore marchander. Il analyse avec une "méchanceté" tonique le prétendu "retour aux sources", promu comme politique d'État, dans l'ex-Congo belge devenu le Zaïre<sup>18</sup>. Parcourant le monde islamique au moment même où l'ayatollah Khomeiny commençait à asseoir son régime avec les moyens que l'on sait, il constate<sup>19</sup> en Iran l'intolérance réciproque des deux révolutions jumelles, celle de l'Islam chiite et celle du Toudeh communiste, qu'il renvoie dos à dos : aucune des deux ne pouvant laisser survivre l'autre, assimilée au Mal radical, selon une vision manichéenne héritée sans doute de l'ancienne Perse. Il démontre aussi, en passant par le Pakistan, l'incapacité où s'est trouvé jusqu'à présent l'Islam à fonder une réflexion solide et réaliste qui tienne compte de la spécificité du *politique en tant que tel*. En effet la pensée dite coranique du pouvoir politique se contente d'étendre en gros les normes de la sphère morale privée à la gestion des affaires publiques sans établir la distinction entre vie privée et vie publique qui serait seule capable d'asseoir l'État sur autre chose qu'une simple gestion familiale ou tribale ; pour le sage de l'Islam, les vertus du bon musulman sont universelles, elles doivent suffire à garantir la pureté d'une saine gestion politique (quitte à confondre ordre public et ordre moral !) ; le reste vient de surcroît ! V.S. Naipaul, irrité également par la glose moyenâgeuse des érudits de Qom, ressassant le Coran, ses commentaires et les commentaires des commentaires, tranche toujours avec l'outil occidental de la raison critique et historique, la plaçant ouvertement en position d'universel "décepteur", incapable de rien laisser intact si ce n'est son propre principe a priori. D'où notre seconde question cruciale : l'Occident est-il la seule civilisation capable d'admettre en théorie (et parfois en pratique) la régression critique à l'infini en quête d'une vérité qui doit reculer à mesure ?

Ce qui suit, où l'on s'avance sur le terrain des idées et des valeurs mêlées, apportera peut-être des linéaments pour une improbable réponse à cette "terrible" question : la visée de l'universel rationnel et l'esprit critique peuvent-ils être admis comme "supérieurs" à ce qu'ils contrarient ?

18. Voir "Un nouveau roi pour le Congo", *Le Débat* n°8, 1981.

19. *Crépuscule sur L'Islam*, Albin Michel, Paris, 1981.

## Il faut qu'une civilisation soit ouverte ou fermée

### *Voici ce que peut dire le regard éloigné*

Seule une civilisation ouverte — c'est à dire critique — qui ouvre et force toutes les catégories et toutes les pratiques *refermées* sur elles-mêmes, peut, et doit en fait, être *universelle* ; mais elle risque de n'être plus alors une civilisation au sens classique du terme car ce qu'elle aura gagné en extension elle l'aura perdu en compréhension ; elle sera devenue un véhicule sans contenu, un médium sans message — ne promouvant plus que la force même qui le fait avancer, en l'occurrence ces trois valeurs critiques, tyranniques et destructrices pour tous les systèmes clos : l'individu, l'argent et la technique.

Car il s'agit bien de notre civilisation, de la civilisation technologico-occidentale, modèle tout puissant et désormais mondial, qui a développé en même temps, et de façon indissociable, dans la longue maturation de son histoire : l'individu de l'humanisme classique, l'argent comme valeur universelle d'échange et comme capital ainsi que l'emprise de l'empirisme technique sur la nature.

L'Homme est né en Occident comme individu interchangeable, responsable, capable de lier contrat en son nom avec quiconque sans qu'on ait à tenir compte de sa filiation, de sa religion, de son appartenance ethnique ; la codification majeure et indépassable de cette création de *l'homme du contrat*, interindividuel et social, demeure *la déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Par contre, dans toute société traditionnelle, l'homme n'est pas d'abord une personne au sens individuel du terme ; il dépend entièrement de sa filiation, de sa famille au sens large, de son village, de sa province ou de son ethnie. Il n'est pas défini en tant qu'individu mais comme fils d'un tel, de tel clan, de tel village etc. et la responsabilité civile et pénale reste souvent collective. L'individuation imposée par l'application du droit de type occidental (du droit romain) entraîne le déquadrillage, la désintringation des réseaux traditionnels qui perdent leur sens. L'homme se définit alors par ses capacités personnelles et non par ses origines : il devient valeur absolue. Dans cette première phase, l'individuation est une libération, surtout en ce qui concerne le statut de la femme ; un progrès moral, si l'on ose dire ! Mais qui dit "individu" dit aussi "individualisme" (démocratique ou non) et atomisation du corps social, ce qui paradoxalement entraîne la massification anonyme et sans différence entre les atomes comme si l'individualisation absolue (voir à ce propos le *procès de personnalisation*) conduisait à une grise uniformité. Dilemme : une cause juste mais typiquement occidentale : l'égalité de droit et de devoir entre tous les êtres humains délie et détruit des structures traditionnelles prégnantes et humainement sécurisantes, souvent



satisfaisantes, et provoque en son aboutissement extrême l'anonymat, le désarroi et l'uniformité — l'égalité de la grisaille ou de la masse aveugle.

L'argent, de même, libère les objets et les rend égaux ; il abolit ainsi leur influence proprement sacrée sur les hommes. Mais là encore rien ou presque des réseaux traditionnels ne se peut maintenir car l'argent lui aussi uniformise tout et transforme tout en *marchandise* ; tout se vend et s'achète, même le temps humain, même l'homme lui-même en telle ou telle de ses postures. Le règne de la marchandise métamorphose tout en chose et l'individu devient un simple consommateur. Là encore, un élément libérateur au départ, l'égalité entre les objets désacralisés réduits à leur valeur d'échange avant tout usage, engendre une destruction sans remède des systèmes autres de l'échange.

La technique et la technologie bouleversent toujours plus le monde, la nature : la mise en valeur des ressources naturelles soumet à l'homme toujours plus de moyens pour sa vie et sa survie, son confort et son bien-être. L'outil technique est destiné également à l'homme des "droits de l'homme", il est conçu par et pour les capacités techniques de l'homme et non en fonction de ses origines ethniques ou religieuses. Mais là encore se développe le modèle d'une compétence et d'une productivité sans retentissement humain, d'un anonymat croissant de la fonction qui ne tient pas compte des qualités autres que techniques. Schizophrénie de la technique par rapport à l'humain et au social en raison même de sa puissance, gérée par un individu lui-même délié en tant que technicien d'engagements plus radicaux. Sans oublier les risques écologiques.

Mais les sociétés fermées — c'est-à-dire dogmatiques, par religion ou par idéologie — ont déjà perdu malgré la résistance qu'elles opposent encore en tel ou tel point du monde ou du corps social, — car la civilisation technologico-occidentale est multiforme, multiprise et elle n'a surtout pas besoin d'un adversaire pour s'affirmer pleinement. Elle ouvre toutes les valeurs presque sans combat par sa capacité critique, elle neutralise ou contourne les oppositions en les ramenant à ses propres étalons : son génie c'est sa capacité de tout réduire ainsi au statut de marchandise, d'outil ou d'agent technique.

### *Voici ce que constate le regard proche*

À l'heure actuelle, le ressentiment et la peur mènent le monde et pas seulement le Tiers-Monde. Le ressentiment fut un peu partout le fruit amer de la décolonisation, mais il reste vivace plus de vingt ans après les Indépendances formelles. Il se manifeste par une hostilité sourde ou déclarée envers tout ce qui se présente comme occidental et il entraîne, intellectuellement plus que concrètement une étrange série de

discriminations qui tentent de faire la part du feu. Ces partages, cet ethnocentrisme réactif — cotes mal taillées — contribuent à ralentir si ce n'est à bloquer un peu partout le processus de développement engagé sous l'égide occidentale. On se fixe idéologiquement des valeurs si possible antérieures à la colonisation que l'on fait passer pour traditionnelles et conformes à l'essence ethnique et on les érige en absolus intangibles (auxquels on veut faire croire et adhérer). Ou bien l'on se tourne vers ce que l'on croit être une autre logique, vers les pays dits de l'Est par exemple, sans se rendre compte qu'il s'agit du même poison occidental mais dans d'autres flacons, — la régression critique n'étant interdite que du côté politique et idéologique formel. Le rôle stratégique de ces anciennes ou nouvelles croyances est de faire pièce à l'influence occidentale dont on rejette surtout, parce qu'on la redoute trop, la capacité universellement critique. L'homme du ressentiment (qui est assez souvent au pouvoir dans le Tiers-Monde) ne souhaite garder en gros de l'Occident que l'outil technologique réputé neutre, en évitant soigneusement ce qu'il appelle les contaminations idéologiques qui passent en fait par tout ce qui ressemble à de la "culture", suspectée d'impérialisme diffus. Mais il est de fait que si l'on accepte la technique dans ce qu'elle a de vivant, de créateur et d'expansif, de moins "mécanique" en un mot, le reste vient de surcroît.

Quant à la peur, elle est celle de gens pris entre l'ancien et le nouveau, parqués dans le *no man's land* d'un monde désacralisé et délié sans voir poindre de nouvelles valeurs capables de réenclencher une motivation claire de leur effort humain. Ce monde de l'entre-deux (où l'ancien n'a plus de force totalisante mais reste encore là comme une inarrachable nostalgie et où le nouveau ne se présente que sous des formes abstraites et étrangères, sans identité assimilable), ce monde est un monde de violence où l'emporte la peur du plus fort ou du moins faible, du plus roublard, là où des institutions impartiales ne garantissent pas l'intégrité du citoyen. La peur est mauvaise conseillère, elle a tué et elle tuera beaucoup encore. Elle bloque l'élan créateur tout en jetant soudain en avant de façon irraisonnée, elle tenaille les hommes et les force à marcher tête courbée vers un avenir qu'ils ne doivent pas voir. Et n'ont pas peur seulement ceux qui devraient dans la logique du nouveau système passer du pré-moderne au post-moderne en sautant l'étape de notre modernisme : nous avons peur nous aussi les modernes...

### *Où l'on envisage le Renversement des clartés*

Si comprendre permet de conjurer la peur, essayons encore de comprendre ce que pourrait être une dialectique entre l'ethnique et l'universel, le proche et le lointain, le même et l'autre, auto-interprétation et co-interprétation, qui satisfasse aux deux sans indûment établir de privilège. Écoutons d'abord une mise en garde de Lévi-Strauss qui causa



un certain scandale en 1971 quand cette conférence fut prononcée à l'UNESCO pour ouvrir l'année internationale de lutte contre le racisme :

*Sans doute nous berçons-nous du rêve que l'égalité et la fraternité régneront un jour entre les hommes, sans que soit compromise leur diversité. Mais si l'humanité ne se résigne pas à devenir la consommatrice stérile des seules valeurs qu'elle a su créer dans le passé, capable seulement de donner le jour à des ouvrages bâtards, à des inventions grossières et puériles, elle devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation. Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création.*

(“Race et culture”)

La visée et la vision — optimistes — d'une civilisation universelle (ou de l'universel) ne seraient donc que des leurres voire des dangers pour la puissance créatrice propre à chaque culture; dans les échanges entre ethnies et civilisations, il y a, mieux : *il doit y avoir*, des zones d'ombre, des opacités, des “trous noirs” d'incompréhension mutuelle; la réduction rousseauiste, par la transparence universelle, des différences humaines à des propriétés unanimement compréhensibles, le passage des “hommes” à “l'homme” est une utopie dangereuse pour l'avenir de l'humanité en marche. (De la part de Lévi-Strauss c'est d'ailleurs curieusement plaider contre ses propres lumières et presque contre sa méthode !) Fort bien ! Mais le paradoxe, pour nous, au point où nous en sommes, est que la civilisation occidentale n'aurait qu'à suivre sa pente, sa force de gravité ethnocentrique, pour aboutir à l'universel, à un universel de plus en plus pauvre, entraîné dans une course folle par les trois véhicules vides que sont l'individu, l'argent et l'outil technologique... Alors ? pour bien faire (mais comment faire ?) il faudrait que chaque type de civilisation allât contre sa tendance ethnocentrique : *que l'Occident acceptât de se re-territorialiser en réinventant des limites, que les civilisations dites fermées, elles, acceptassent de se dé-territorialiser en connaissance de cause et en sauvant l'essentiel. Tout le monde se retrouverait à mi-course ?!*

Mais comment redonner une “âme” et un sens ethniques à cette civilisation qui n'a eu un tel succès que parce qu'elle a mis d'emblée et l'“âme” et le sens de côté pour privilégier le juste poids et l'efficacité du raisonnement logique comme de la science expérimentale ? Il y faudrait une extraordinaire force d'imagination créatrice capable de concevoir un nouvel humanisme (de tournure goethéenne) qui, au lieu d'ouvrir

“systématiquement” tous les systèmes clos et de briser toutes les limites, réinventerait de justes limites, des limites humaines, plutôt que d’ouvrir encore de nouvelles brèches ; il faudrait que cet humanisme réinventât aussi des structures souples, des réseaux, des quadrillages qui pussent rassurer, remotiver sans entraver, des contraintes auxquelles une liberté pût acquiescer<sup>20</sup>. Il faudrait rendre à l’homme la capacité de se former lui-même et de devenir ainsi formateur, promouvoir cet homme créateur dans tous les domaines sans le cantonner dans le temps mort des loisirs afin que la création tous azimuts s’engrène à la vie et devienne le moteur des rapports humains.

D’autre part il faudrait que les civilisations dites fermées achèvent par elles-mêmes, et non plus sous la contrainte occidentale, de “dé-territorialiser” leurs valeurs ; qu’elles établissent un choix parmi ces valeurs traditionnelles pour permettre de composer une identité ethnique dynamique, évolutive et non plus figée en un dogme ancestral (qu’il soit de nature religieuse ou non).

Dans tous les cas donc, la constitution de l’identité propre à tel ou tel groupe serait un processus actif d’auto-interprétation et d’auto-crédation sur fond de dialogue avec l’autre culturel. Le monde passerait de l’ethnocentrisme, naïf et non-critique, qui consiste à universaliser et à absolutiser ses propres valeurs mais sans s’en rendre compte, à *une pensée ethnocentrée*, consciente de ses choix et se connaissant elle-même. Ici se situerait proprement le *Renversement des clartés “ethniques”*, préservant les zones d’ombre nécessaires tout en permettant une accommodation intellectuelle réciproque : chacun des groupes pourrait s’auto-interpréter en appréhendant sa propre image sur le fond momentanément assombri d’un groupe autre et interpréter cette autre ethnie en l’appréhendant sur son propre fond à son tour obscurci. Appréhender “dans un deux-à-deux rongeur” l’autre sur fond de même et le même sur fond d’autre, les principes sur le fond d’une visée totalisante et le tout sur le fond des primes relations, le proche sur fond de lointain et le lointain sur fond de proche ...Ad libitum ! Et pour en revenir à Rousseau, mais en détournant définitivement son propos parce qu’il n’y a décidément pas de nature ni d’essence humaines : *appréhender toujours deux hommes en même temps, mais l’un par l’autre dans la différence maintenue, bien que momentanément obscurcie de l’un des deux côtés* et non plus étudier “les hommes” dans leur identité ethnique hypostasiée ni “l’homme” et ses hypothétiques propriétés abstraites et universelles.

---

20. Il y a eu des tentatives en ce sens, surtout dans la mouvance de Mai 68 ; citons les expériences de communautés, la lutte des consommateurs, l’écologie militante, la recherche de technologies dites “douces”... Il faudrait peut-être faire un bilan de ces essais du point de vue de la différence promise et parfois difficilement tenue.



Utopie, uchronie ? Oui, sans doute, puisque ce serait là attribuer aux groupes humains dans leur expression et leur praxis collectives le désir de comprendre presque désintéressé, propre au regard de l'ethnologue qui n'y gagne peut-être que de mieux s'y connaître, connaissant mieux l'autre, et de s'en accroître (sinon en contenu du moins en capacité) comme l'autre de son côté s'accroît, mais dans l'invisible : toujours les deux hommes à la fois ! Mais, sur un tel double fond d'obscurité, le dialogue de deux hommes de bonne volonté ou d'un homme presque seul et d'une communauté ne suffit sans doute pas à créer, au-delà de la sympathie et de l'estime personnelles, un *consensus* qui viserait sans doute d'ailleurs plutôt la paix, la liberté et le bien-être que la vérité et le sens. Du moins cherchent-ils comme s'ils devaient trouver en sauvant l'ombre avec la lumière !

**Serge MEITINGER**

*Département de Lettres Modernes*

*Université de La Réunion*

*(Écrit à Tananarive en avril 1984)*