

Quand voir, c'est reconnaître

Les récits de voyage et le regard anthropologique

When seeing is recognizing. Accounts of travels and the anthropological view

Gérard Lenclud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/266>

DOI : [10.4000/enquete.266](https://doi.org/10.4000/enquete.266)

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 1995

Pagination : 113-129

Référence électronique

Gérard Lenclud, « Quand voir, c'est reconnaître », *Enquête* [En ligne], 1 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/266> ; DOI : [10.4000/enquete.266](https://doi.org/10.4000/enquete.266)

Quand voir, c'est reconnaître

Les récits de voyage et le regard anthropologique

When seeing is recognizing. Accounts of travels and the anthropological view

Gérard Lenclud

« La perception visuelle est la pensée visuelle. »

R. Arnheim

« Si l'on prend du recul, l'échec de la correspondance avec les faits procède d'une source commune : le désir d'inclure dans l'entité à laquelle une phrase vraie correspond non seulement les objets sur lesquels porte la phrase (une autre idée pleine de confusion), mais aussi tout ce que la phrase dit à leur sujet. »

D. Davidson

- 1 Les récits de voyages, écrits dans le passé, présentent pour l'ethnologue un intérêt qui n'est pas seulement documentaire. Ils lui permettent, en effet, de reconsidérer, preuves à l'appui, deux idées qui ont assurément la vie dure dans sa discipline.
- 2 La première, dûment critiquée à l'intérieur de la communauté de métier mais sans cesse renaissante car nourrie par un profond sentiment d'évidence, consiste à imaginer que les états de choses visés par l'observation de terrain ne doivent rien, ou peu, aux efforts déployés pour les saisir par l'intermédiaire des sens et pour les décrire au moyen du langage. La perception du mobilier du monde et des événements qui s'y déroulent échapperait aux contraintes de l'activité épistémique. Les phrases descriptives seraient dépourvues de superfétations interprétatives et de présuppositions théoriques : elles auraient le caractère d'un simple signalement servant de prémisse sûre dans le déroulement de la connaissance empirique. Bref, ce dont l'ethnographe parle, le *factuel*, resterait détachable de ce qu'il en dit, l'*asserté*. Le commentaire s'ajouterait au fait sans s'infiltrer en lui. C'est la version, à destination ethnologique, de la vieille conception inductiviste de la connaissance¹ selon laquelle les faits seraient des matériaux bruts prélevés par les sens et attendant d'être traités, et éventuellement dénaturés, par

l'intellect. Les comptes rendus d'observation ne sauraient idéalement comporter de composantes inférentielles ; il est recommandé en somme à l'œil qui voit sur le terrain, celui de l'ethnologue, de couper (provisoirement) les liens avec le cerveau qui pense, celui de l'anthropologue. D'un côté, le « rocher de l'observation et des faits », de l'autre, les « sables mouvants de la théorie », ainsi que les opposait à son désavantage J. G. Frazer² à B. Malinowski qui, en toute logique, aurait dû refuser le compliment du rocher puisque, selon lui, « il n'est pas de description vierge de théorie³ ». Quel est l'ethnologue qui, sommé de mieux s'expliquer, n'a éprouvé la tentation de s'écrier, tel Orgon : « Je l'ai vu, dis-je, vu, de mes yeux vu, ce qu'on appelle vu » ? Comme si dire par des mots les choses que l'on a vues était les rendre visibles, dans leur réalité de choses, à ceux qui ne les ont pas vues !

- 3 La seconde de ces idées, appelant révision, porte sur la formation historique du savoir anthropologique. Elle consiste à transférer dans l'étude de ce processus le schéma inductiviste de la genèse de la connaissance. L'anthropologie serait née du besoin de rendre intelligibles les faits (énigmatiques) rapportés par les voyageurs. Ces derniers auraient été confrontés, dans leurs périples, au spectacle des sociétés « sauvages ». Ils auraient relaté ce spectacle tel qu'il aurait impressionné leurs rétines. Cette masse sans cesse grandissante de témoignages visuels (verbalisés) aurait rencontré la curiosité de théoriciens, les philosophes dans un premier temps. Ces derniers se seraient penchés sur ces témoignages, promus en documents, pour en interpréter le contenu et élaborer des systèmes. L'anthropologie se serait constituée dans le cadre de cette relation orientée de bas en haut : des pourvoyeurs de faits fournissant le « vrai d'expérience », parfois un peu expurgé, vers les fabricants de théories s'efforçant d'apporter le « vrai de signification ». Cette manière inductiviste d'écrire la préhistoire de l'anthropologie s'autorise, il convient de le souligner, de lointains précédents. Dès 1619, un écrivain oublié, Pierre Bergeron et, en 1636, Tommaso Campanella professaient ce point de vue que résume Paul Hazard : « L'exploration du globe, ayant contredit quelques-unes des données sur lesquelles reposait la philosophie ancienne, doit provoquer une nouvelle *conception* des choses⁴. » Les voyageurs « purement empiriques », comme l'écrivait Kant en se moquant⁵, ces ethnographes sans le nom jusqu'en 1772, auraient construit, en empilant des observables, le premier étage de la fusée anthropologique. La description aurait précédé l'interprétation.
- 4 Aucune de ces deux idées ne résiste à la lecture de relations de voyages. La raison en est triviale. En premier lieu, chacun admet que les voyageurs – ceux dont on ne soupçonne pas la bonne foi et dont on reconnaît qu'ils n'ont pas raconté dans le seul but de se rendre intéressants (c'est une accusation parfois portée, outre-Atlantique, contre les ethnologues pré-postmodernes) – n'ont pu *voir* ce qu'ils ont néanmoins observé : des hommes à dents de chien, par exemple, ou, plus tardivement, des êtres humains qui, sitôt qu'ils parlent, ont de l'écume aux lèvres (témoignage visuel de Darwin en Terre de Feu). Or les marins ne souffraient pas de troubles oculaires non plus que les naturalistes ; les missionnaires n'avaient point de déficiences auditives, ni les aventuriers. De toutes les manières, rétines et tympan, à moins d'être détraqués, sont en tant que segments d'organisme des machines qui ne se *trompent* pas. Le miroir, baconien ou pas, reflète sans déformer. Or, ces voyageurs se sont trompés. Et si d'aventure pareil miracle s'était produit, c'eût été témoignage contre témoignage car, comme chacun sait, le monde est toujours *déjà* vu et ne peut donc départager à lui seul des versions concurrentes. On ne croit pas que ces voyageurs se sont trompés ; on le sait ; c'est pourquoi, en lisant leurs récits, on « décode »,

c'est-à-dire qu'on corrige leurs erreurs (on rétablit d'autorité – laquelle ? – la référence), et l'on opère un classement parmi ces récits qui met, au nom de la véridicité, Léry, par exemple, plus haut que Thevet. Si les voyageurs, purement empiriques, ont vu des choses qu'ils ne peuvent avoir vues, c'est qu'ils chaussaient des lunettes théoriques qui conditionnaient leur vision.

- 5 Corrélativement, personne ne songerait à nier, pas même les postmodernes qui ont en horreur le progrès, que les ethnographes d'aujourd'hui observent « mieux » les sociétés qu'ils étudient que les voyageurs n'ont regardé les peuples dont ils ont fait le tableau. Il y a deux moyens de l'expliquer. Soit on dit, dans une perspective baconienne, que les ethnographes modernes observent sans les préjugés (ou avec moins de préjugés : songeons au jugement des générations futures !) qui obscurcissaient la vision de leurs prédécesseurs. Soit, plus raisonnablement, on déclare que le mérite de ces ethnographes, comparativement aux voyageurs, revient à leur œil qui pense et non pas à leur œil qui voit puisque tous les yeux qui voient, au XVI^e siècle comme au XX^e, atteignent les mêmes performances perceptives. À moins d'imaginer qu'il s'est produit une révolution, relativement récente, dans le dispositif *cognitif* des observateurs (occidentaux) du genre humain, force est d'admettre que la supériorité du regard ethnographique d'aujourd'hui sur le regard voyageur d'hier tient à tout... sauf aux sens. D'où la nécessité d'en conclure ceci : aucun œil d'*Homo sapiens* ou *culturalis*, c'est-à-dire aucun œil qui pense, ne réussit le prodige de capter le monde tel qu'il est puisque, par définition, aucun œil ne peut le dire qui ne l'aurait pas déjà vu. L'ethnographe n'échappe pas au sort commun ! D'où encore le fait que tout énoncé d'observation, à quelque époque que ce soit et en tous lieux du globe, même sous la plume de Bertrand Russell, est imprégné de théorie. « Je ne puis, dit Wittgenstein, que parler des objets, je ne saurais les prononcer. » Dire quelque chose d'un objet vu, ce n'est pas dire ce qu'il est, en le dénommant au sens fort du terme, mais dire comment il est. Le langage observationnel de l'ethnographe, tout autant mais autrement que celui du voyageur, ne dit pas le monde ; il en parle. L'esprit met du sien⁶ dans ce que le monde lui présente. Le factuel est donc déjà asserté, la « donnée » inférée. De ce point de vue, et de ce point de vue seulement, les phrases observationnelles ne détiennent aucun privilège *absolu* par rapport aux phrases tenues pour théoriques.
- 6 En parcourant la littérature de voyage, on se persuade aisément du rôle actif, dûment créateur, de la perception. Sitôt posé sur le monde, le regard traite les données ; l'information, à l'instant même où elle est enregistrée par l'œil, est commentée. « La vision ne nous donne pas un accès direct à un monde tout fait ; elle nous donne une description d'objets qui sont en partie structurés et constitués par la vision elle-même⁷. » On se contentera ici d'évoquer quelques-uns des rappels à l'ordre, en matière d'épistémologie de l'observation et donc de la description, qui sont indirectement adressés par les récits de découverte et par les études écrites à leur sujet.

On ne voit que ce qu'on regarde

- 7 Passons rapidement sur un point pourtant fondamental : rien ne tombe sous les sens, fussent-ils ceux d'un naturaliste. L'observation requiert l'attention, donc l'éveil de l'intérêt ; et l'attention ne naît pas au seul contact du spectacle du monde. Bernard Lewis en fait la démonstration en se penchant sur ce que virent de l'Europe les voyageurs en provenance des pays d'Islam, c'est-à-dire à peu près rien⁸. La seule chose qui les étonne, et qui donc captive pleinement leur attention, est l'étonnement qu'eux-mêmes suscitent

sur leur passage. Pour leur part, ces voyageurs n'éprouvent aucune curiosité à l'égard de ce qui s'offre à leurs yeux. Ils ne mettent donc aucune ardeur à observer et, faute de ressentir de l'intérêt, ne songent même pas, à l'instar des voyageurs européens du XVII^e siècle dans le Nouveau Monde, à se rendre intéressants au travers de leurs écrits. C'est qu'au musulman, dit Lewis, l'Europe paraît décidément sans relief ni couleurs, à l'opposé de la Chine, de l'Inde ou de l'Afrique noire, ces contrées pour lui vraiment exotiques. Rien n'attire ici son regard, sans même qu'il remarque qu'il y a des choses à voir qu'il ne voit pas⁹. L'œil de l'Ottoman se contente de vérifier, comme machinalement, la vérité des stéréotypes formant l'essentiel de sa grille cognitive¹⁰. Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que cela change et que l'Europe, en Orient, intéresse. L'orientalisme était, depuis longtemps, une institution sur le vieux continent, et l'Orient, jugé passionnant, parcouru, observé, raconté, discuté et, peut-être, inventé...

- 8 Pourtant, l'Occident chrétien se doit d'avoir sur ce point le triomphe modeste. Les pendules culturelles ne sonnent pas toutes à la même heure ; celle de l'Europe, pour être en avance sur l'horloge du Proche-Orient, donna le signal de la curiosité envers autrui avec beaucoup de retard sur l'événement. La découverte de l'Amérique, on le sait, ne mit pas sur-le-champ l'attention en état d'alerte. Le fait qu'il existait d'autres manières d'être homme que de naître européen ? Ce fut, Lucien Febvre le souligna, un choc longuement mûri, une émotion fort lente à se déclarer. Les Américains attendirent près d'un demi-siècle après qu'ils eurent été rencontrés pour pénétrer vraiment dans les enceintes mentales européennes.
- 9 On dit parfois que le contact avec d'autres cultures, en provoquant le doute sur ce que l'on est, entraîne un travail de soi sur soi. C'est, ajoute-t-on, le mérite philosophique de l'anthropologie. Mais pour que les représentants d'un univers de civilisation aient l'idée de jeter un regard attentif sur des manières étrangères de vivre en société et de penser le monde, il faut qu'ils aient déjà fait retour sur eux-mêmes et constitué en problème leur propre vécu. C'est ce travail qui finit de s'opérer durant la Renaissance et permit que naisse en Europe l'intérêt pour la diversité humaine, donc l'incitation à observer. Il ne devait pas être tout à fait terminé quand l'Amérique fut découverte. Ce travail prit la forme d'une double rupture abondamment décrite par l'histoire des idées : rupture dans le champ de l'anthropologie religieuse, la réflexion de l'homme sur l'homme au travers de son rapport à Dieu, rupture dans le champ de l'anthropologie philosophique, la réflexion de l'homme sur l'homme dans son rapport à lui-même. Dieu s'éloigna ; l'homme se contempla. Cette double rupture, qui n'en est évidemment qu'une, libéra un espace pour la réflexion de l'homme, de certains hommes, sur les autres hommes. L'intérêt pour autrui, sous les traits d'*Homo culturalis* et non plus de l'Homme tout court, advint seulement lorsque le regard tourné sur soi découvrit là un sujet d'intérêt, une énigme, presque un mystère¹¹. Le Sauvage n'en est pas directement responsable qui n'apparaît qu'« après », bien que déjà découvert, dans le champ de vision de l'œil qui pense.
- 10 Encore fallait-il, pour que les Sauvages puissent accrocher cet œil qui pense européen, que celui-ci dispose dans ses fichiers mentaux d'un cadre de référence ou d'une « théorie », ce que Popper nomme une connaissance d'arrière-plan et qui consiste en schèmes anticipatifs. En effet, les Sauvages avaient omis de se munir, à l'usage des voyageurs qui allaient débarquer, d'une étiquette auto-identifiante tout comme les Européens n'avaient pas songé à arborer une définition d'eux-mêmes à destination de l'œil amérindien. Or, bien que ce soit un point fort discuté en philosophie de l'esprit pour des raisons qui tiennent à l'identité de ce « on », « on a perceptuellement conscience de

quelque chose comme étant quelque chose¹² ». C'est pourquoi, selon Boas, l'œil est l'organe de la tradition : cette dernière dit, ou suggère, ce qu'est ce *quelque chose*. Voir un arbre, c'est le voir comme arbre, donc le « reconnaître » au moyen d'une inférence (non logique au sens strict) moins pour ce qu'il est ou n'est pas « en réalité » que pour ce qu'il est qualifié d'être en fonction d'un savoir préexistant nécessairement à l'acte de perception. L'identité nominale prévaut le plus souvent sur l'identité visuelle ou, plus exactement, la conditionne. Pour un Européen, voir un Sauvage (ou *vice versa*), c'était le voir... comme quoi au juste ? Il était, par conséquent, nécessaire que le Sauvage fût déjà, d'une certaine manière, pensé pour que les résultats de l'analyse visuelle puissent acquérir une forme « reconnaissable » et quelque consistance. La perception ne part pas de rien ; elle appelle un « travail déjà fait des signes et des significations » (M. Merleau-Ponty). Penser à l'avance le Sauvage, c'était l'ériger en prototype ou, plus exactement, en archétype susceptible de permettre, là-bas, une évaluation visuelle (mentale) procédant d'un jugement de conformité, ou de non-conformité, d'avec le modèle fabriqué ici même, en tout cas avant la rencontre.

- 11 L'Antiquité, redécouverte durant la Renaissance, livra les matériaux utilisés pour la construction de l'archétype du Sauvage, embarqué sur le pont des navires. On en tira les schèmes anticipatifs qui seront mobilisés dans la capture perceptuelle des hommes et des choses vus de l'autre côté de l'Atlantique. L'histoire ancienne servit, en somme, de guide d'observation aux premiers observateurs attentifs du Nouveau Monde. C'est ainsi que maints explorateurs furent les yeux (qui voient) d'un cerveau milanais érudit, celui de Pierre Martyr d'Anghiera qui ne traversa jamais l'océan, tout juste la Méditerranée, si occupé qu'il était à confectionner à l'usage des explorateurs des listes de questions et aussi à leur souffler des réponses trouvées dans l'Antiquité¹³. Les Anciens permirent donc aux Modernes de « domestiquer » les Sauvages, comme l'écrit F. Hartog¹⁴, c'est-à-dire de s'en approcher par l'œil et par l'esprit et de s'en former une version, en leur conférant une identité nominale de référence. Les Amérindiens ne furent pas, du reste, les seuls représentants de l'humanité non européenne à impressionner des rétines ou des cerveaux ayant fait l'apprentissage de l'altérité culturelle au contact (mental) des Anciens. Le cosmographe Bœmius, l'un des premiers d'une longue série de compilateurs puis de voyageurs, établit la parenté entre le culte rendu aux morts par les peuples d'Asie et les funérailles à Sparte. Grâce à cette connaissance d'arrière-plan, les explorateurs quittant les ports d'Europe remontaient le cours du temps et retrouvaient visuellement le début du monde.
- 12 Les yeux qui, dessillés par le retour aux Anciens, découvrent le Nouveau Monde et s'emploient à l'observer ne sont donc nullement un miroir baconien, même insuffisamment nettoyé et aplani. Ces yeux sont, à l'image de tout œil, informés par une *théorie*. Entre le dispositif sensoriel des voyageurs et les Amérindiens « tels qu'ils étaient » s'interpose un schème conceptuel anticipatif qui organise la vision. Plus exactement, sans doute, ce schème est partie intégrante de la relation visuelle établie entre observateurs et monde observé ; en effet, la distinction entre schème et contenu, qui est un postulat implicite du relativisme perceptuel, introduit finalement dans l'analyse plus de confusion que de clarté¹⁵. Est-ce à dire que ces voyageurs n'avaient à leur disposition qu'un seul « connu » auquel rapporter l'inconnu ? Si tel était le cas, l'homme – en tous temps et en tous lieux – serait condamné à voir les mêmes choses puisqu'il n'aurait en réserve qu'un seul cadre de référence appris, un seul lot de catégories auxquelles affecter le perçu. Sur ce point encore, la littérature de voyage et les anciens récits de découverte apportent des

enseignements précieux. Ils confirment ce fait : le langage conceptuel (comme le langage tout court), dont la fonction est de superposer une évidence logique à l'« évidence » sensible, comporte des fissures et ménage des bifurcations.

Deux schèmes anticipatifs

- 13 Confrontés au spectacle des sociétés non européennes, les voyageurs s'en forment à leur usage et à celui de leurs lecteurs des versions fortement contrastées. Sur la dunette des bâtiments cohabitent deux principes de mise en structure, prêts l'un et l'autre à l'usage. Pour simplifier beaucoup et user de termes, assurément équivoques, forgés par les historiens des idées et de la littérature, il y a le schème primitiviste et le schème antiprimitiviste¹⁶.
- 14 La mobilisation du premier par le voyageur l'entraîne à se former sur-le-champ de l'homme sauvage une image visuelle (une opinion) favorable, à ne pas lui dénier la qualité de partenaire en humanité. Le Sauvage n'est sans doute pas comme l'Européen mais il n'est pas d'une autre nature, ni *a priori* inférieur à lui. Ce sera souvent le contraire. La formation, en pointillé seulement au XVI^e siècle, de la figure du Bon Sauvage et son installation peu contestée, à la fin du XVII^e siècle, dans une case de l'esprit objectif européen résultent de l'application du principe de vision primitiviste. L'activation du schème antiprimitiviste pousse le voyageur à creuser immédiatement la différence visuelle entre l'homme sauvage et lui. L'œil perçoit, sitôt l'Amérindien entré dans son champ de vision, un être radicalement autre et, à ce titre, repoussant. C'est Caliban se reflétant sur la rétine de Prospero. Hobbes parachèvera théoriquement l'esquisse de l'« ignoble sauvage » (*solitary, poore, nasty, brutish and short*) dessinée à grands traits, évidemment déjà théorique, par le voyageur observant l'Amérindien avec, plantées dans le regard, les lentilles antiprimitivistes.
- 15 Il est frappant de constater avec Margaret Hodgen¹⁷ que bien des sociétés offertes aux sens des observateurs, puis à la réflexion des philosophes, ces théoriciens patentés, seront soumises quasi simultanément aux deux principes de vision. « Les hommes les plus misérables de l'espèce humaine », selon les uns, sont admis, par d'autres, « reconnaître équité, savoir du droit des gens et de la nature » ou encore « posséder concorde inaltérable et bienveillance¹⁸ ». On comprend l'ironique grand merci adressé par Kant aux « voyageurs purement empiriques ».
- 16 Nous n'avons évidemment pas les moyens de saisir pourquoi tel marin voit le Sauvage d'un œil primitiviste, tel autre d'un œil antiprimitiviste. Il nous plaît cependant d'imaginer une explication assez simple : le contexte immédiat du face à face est déterminant. Que des Sauvages s'approchent d'un navire au mouillage, montrent un visage amène, offrent de la nourriture, voici qu'est activé sur-le-champ le schème primitiviste avec son cortège de catégories. Qu'à l'inverse des indigènes, les mêmes peut-être, témoignent aux voyageurs une certaine hostilité, voici que d'emblée ces derniers transforment l'étrangeté en indice manifeste de manque d'humanité. Un manque d'humanité d'autant plus « visible » qu'il paraît, à ces yeux occidentaux, confirmer ce qui avait toujours été déjà un peu su.
- 17 Il est assez vain, on en conviendra, de chercher à distinguer, au nom du précepte inductiviste, le trajet qui aurait mené, dans la préhistoire de l'anthropologie, de l'observation « directe » des voyageurs, primitivistes ou non, au traitement

« intellectuel » par les théoriciens des témoignages visuels rapportés par les premiers. Il n'y a pas, d'un côté, des événements vécus et des choses vues et, de l'autre, des discours tenus sur ces choses et des significations élaborées. Le langage observationnel est contaminé par la « théorie » (le préjugé). Cela est bien perçu dès le XVII^e siècle, en dépit des théories officielles de la connaissance ; l'attitude sceptique s'en nourrit : « Je commence à croire, écrit le baron de Lahontan (assez bien placé, du reste, pour en avoir conscience) que toute histoire est un pyrrhonisme perpétuel. » La fameuse formule de Jean-Jacques Rousseau, selon laquelle « les philosophes ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point », est, d'une certaine manière, inexacte. En effet, les voyageurs sont à leur façon, souvent fruste, des philosophes qui ont emporté leurs idées dans leurs bagages et regagnent leurs ports d'attache avec, presque toujours, la confirmation « empirique » de ces idées. Philosophe Amerigo Vespucci qui, « observant » que les indigènes vivent selon la nature, fait l'hypothèse « théorique » qu'ils peuvent être dits épicuriens plutôt que stoïciens. Philosophe tout autant ce capitaine anonyme, hobbesien sans avoir jamais lu une ligne du *Léviathan*, qui livre une description de l'ignoble sauvage corroborant point par point les « vues » de Hobbes. Rousseau lui-même félicite Chardin d'avoir « voyagé comme Platon » ; l'obscur Poivre, au service de la Compagnie des Indes, intitule ses relations *Voyages d'un philosophe*.

- 18 Les diverses théories informant l'œil qui voit ne lui permettent certes pas de reconnaître n'importe quoi dans le monde malgré ce que peut écrire, et donc laisser croire, une fois de retour au pays, la plume tenue par le détenteur de cet œil. La confrontation entre le mouvement conquérant des schèmes anticipatifs et la force de résistance que leur oppose la réalité « telle qu'elle serait » se déroule dans un cadre et selon des règles fixées par le fonctionnement de l'esprit humain. En d'autres termes, les capacités cognitives d'*Homo sapiens* restreignent le champ des impositions sémantiques possibles opérées, quant à elles, par *Homo culturalis* (ce qui ne signifie pas que les données des sens finiraient par triompher du raisonnement *a priori*). Ce principe de raréfaction, appliqué aux résultats de l'analyse visuelle, vaut bien sûr indifféremment pour un marin du XVI^e siècle, pour un sujet haïtien de Guaccanarillo ou pour un ethnographe d'aujourd'hui sur son terrain.

Le spectacle du langage

- 19 Force est de constater néanmoins que la plaque sensible d'*Homo culturalis* enregistre parfois des spectacles fort surprenants. Continuons un peu le récit de la coexistence entre principes de vision primitiviste et antiprimitiviste. On sait qu'à la fin du XVII^e siècle le schéma primitiviste l'emporte sur son concurrent dans l'esprit du voyageur « purement empirique » comme dans celui du théoricien, dans la foulée immédiate de la victoire des Modernes sur les Anciens. Vive le Huron ! Le désir du meilleur, de l'autre côté des mers, étouffe la prévision du pire. Le Bon Sauvage est la vérité du moment.
- 20 En réalité, réduit à la portion congrue, l'antiprimitivisme fait sa mue qui sera achevée au début du XIX^e siècle. Il prépare sa revanche sous le parapluie de la science. De grossier, en effet, il devient « éclairé » ; c'est normal sous les Lumières. Dans l'atelier des idées théoriques, on fabrique de nouvelles lunettes à destination des voyageurs. Leurs verres se polissent à l'aide de la théorie du progrès¹⁹. Ils vont préparer la dissipation, pour un long moment, de l'image du Bon Sauvage et l'instauration dans les fichiers mentaux d'un nouvel archétype, celui du « plus jeune frère, et le plus médiocre, du genre humain » (William Robertson).

- 21 Le jeune enfant du genre humain se révèle un fort lointain ancêtre. Le fil qui le rattache au civilisé s'étire au fur et à mesure que, selon le « vrai de signification » théorique (et simultanément le « vrai d'expérience » observationnel), l'état de sauvagerie plonge ses racines dans la nuit des *temps*. « On a trouvé côte à côte, écrit Edward B. Tylor dans *Primitive Culture*, les reliques du mammoth et du sauvage londonien. » Adario est, en somme, transformé en contemporain non plus tant de l'Européen que du mammoth. Or voit-on un contemporain du mammoth comme l'on voit son voisin ? Imaginez que l'on vous certifie, de source scientifique, que ce dernier est né à l'âge de pierre, qu'il a chassé l'auroch et traîné sa compagne par les cheveux : vous le verriez d'un autre œil !
- 22 La théorie du progrès qui « éclaire » le schème antiprimitiviste et l'établira bientôt en principe de vision de l'anthropologie naissante (en équipement du regard ethnographique) fait percevoir Adario autrement qu'il se reflétait dans la rétine primitiviste. « En Amérique, l'homme apparaît dans l'état le plus grossier de la forme humaine » (W. Robertson). Vive le Huron n'est pas un mot d'ordre (un verre correcteur) évolutionniste²⁰ ! Du temps où l'on célébrait sans retenue le Huron, on ne se souciait pas de sa date de naissance. Puis vient l'*Art d'observer*, ouvrage écrit par Benjamin Carrard en 1770 ; cet art consiste, d'après Carrard, à témoigner des progrès dont les différents peuples peuvent se glorifier. Ces progrès sont déjà réalisés ; ils tombent sous le(s) sens. Mais une fois la théorie du progrès, et bientôt de l'évolution sociale et culturelle, promue en programme de vérité, observer les primitifs devient l'art de vérifier *de visu* l'immensité du chemin qu'ils ont à parcourir pour venir rejoindre un jour la civilisation.
- 23 Passons maintenant à notre exemple. Qui doutait au XVIII^e siècle qu'Adario parlait comme vous et moi ? Personne (du moins personne qui comptait). C'est une idée parfaitement reçue que tous les habitants du monde sont des pairs linguistiques. « Toutes nos langues sont des ouvrages de l'art », écrit Rousseau dans l'*Émile*. « L'invention du langage est aussi naturelle à l'homme que le fait qu'il est un homme », affirme Herder dans son *Traité de l'origine du langage*. Au reste, l'hypothèse selon laquelle une langue parlée par des hommes, Hurons ou Brésiliens, puisse n'être pas équivalente, du point de vue des propriétés générales du langage et des virtualités expressives, à une autre, celle des Grecs ou des Européens, eût paru saugrenue à des esprits qui consultaient des grammaires et des dictionnaires confectionnés par des missionnaires. Alexandre de Humboldt précise, dans son *Essai historique et philosophique sur les Américains*, publié en 1813 (et réédité en 1980) que Barton et Vater, auteurs de compilations linguistiques, ont examiné quatre-vingt-trois langues américaines. Humboldt conclut : « Ce que quelques savants, d'après des théories abstraites, ont avancé sur la prétendue pauvreté de toutes les langues américaines [...] est aussi hasardé que les assertions sur la faiblesse et la stupidité de l'espèce humaine dans le Nouveau Continent²¹ ».
- 24 On s'intéresse certes, sous les Lumières, au langage des gestes ou langage d'« action » et l'on songe immédiatement à faire la liaison avec le langage des sourds-muets. Les travaux de Pereyre sont abondamment commentés, notamment par Buffon et par Diderot. Le langage d'action est vu comme langage tout court ; il est éloquent selon Rousseau ; il est déjà « décomposition de la pensée » d'après Condillac. Il permet donc le commerce des idées. On s'émerveille face aux muets du Sérail. Mais nul ne songe à solliciter ici le témoignage des Sauvages. L'idée que les Sauvages aient besoin, sinon loisir, de communiquer par gestes afin de pallier, par exemple, les insuffisances de leur lexique eût fait éclater de rire des hommes qui constatent, sans du tout s'en étonner, que telle nation,

pour n'être pas civilisée, dispose de deux cents mots pour désigner un serpent ou telle autre de sept manières de dire *je et tu*.

- 25 Ouvrons maintenant le premier ouvrage académique de Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*²². Les cinq premiers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à la communication dans les sociétés non civilisées. Une sorte de syllogisme organise l'argumentation de Tylor : l'histoire de l'humanité est celle du progrès de la pensée, évoluant de « conceptions primitives et grossières » jusqu'à des réalisations avancées ; or la pensée, envisagée du point de vue de ses produits, n'est pas séparable de l'expression linguistique (« Penser, écrira-t-il plus tard, c'est se parler à soi-même ») ; donc toutes les sociétés humaines ne sont pas égales relativement au langage et celui-ci, comme la pensée, « va-de-l'avant ». Mais qu'est-ce à dire et qu'entendre par une évolution du langage ? C'est ici que Tylor renoue avec la problématique dix-huitiémiste du langage d'action mais pour l'infléchir dans une direction bien particulière.
- 26 Le langage des gestes ne viendrait-il pas à suppléer une déficience de l'expression verbale chez les peuples primitifs, nos contemporains dans le temps mais nés et restés à l'âge de pierre ? Le langage des sourds-muets ne révélerait-il le sens, autant dire la fonction, de la « gesticulation sauvage » (*Indian pantomime*) ? Voilà Adario, ou plutôt ses petits-fils, suspecté de ne pas disposer entièrement de la maîtrise du langage verbal ! Lahontan était-il aveugle ? Certes Tylor veut s'en tenir aux *faits* ; il prend donc le soin de noter que nul n'a entendu parler, si j'ose dire, de « races muettes ». On n'en observa point. C'eût été, dans sa perspective, un élément décisif. Certes encore Tylor reconnaît que les témoignages visuels sur la fonction du langage d'action chez les Primitifs ne sont pas parfaitement probants parce que, curieusement dans son raisonnement, « les voyageurs ne parlent pas suffisamment les langues indigènes ». Toutefois, décide Tylor, l'abondance des *observations* sur l'incomplétude du langage verbal dans les tribus primitives ne laisse pas d'être troublante.
- 27 Qu'a-t-on observé, en effet ? L'œil qui pense des voyageurs a *vu*, dans maintes sociétés, que les hommes avaient besoin du grand jour, ou de la lumière des flammes, pour communiquer entre eux. Ainsi le capitaine Burton a-t-il enregistré le fait que, chez les Arapaho, la conversation diminue d'intensité à la tombée de la nuit. Si des hommes ne peuvent se parler dans l'obscurité, c'est donc que les gestes sont un support indispensable à la compréhension réciproque et que, par conséquent, le langage verbal est déficient. Mêmes observations de la part des membres de l'expédition Long et du prince Alexandre von Wied-Neuwied. Spix, Martius et Ida Pfeiffer confirment pour le Brésil. Mrs Mercer atteste que chez les Veddah de Ceylan signes et grimaces accompagnent toujours le son (guttural) des paroles. Le docteur Milligan a relevé qu'en Tasmanie le geste est un compagnon indispensable du mot. Selon Wood, naturaliste de son état, les Boschimans d'une même « horde » ne s'entendent, si l'on ose dire, qu'à l'aide de gesticulations ; d'où cette donnée ethnographique : on alimente le feu pour communiquer ses sentiments (« compassions »). En somme, induit (en bon scientifique de l'époque) Tylor : « La pantomime indienne et le langage des sourds-muets sont seulement des variétés dialectales d'un même langage naturel. » Il inverse, sur une base « observationnelle », la proposition de Gérando (« Le sourd-muet est aussi un sauvage ») : le primitif est, à moitié, un sourd-muet.
- 28 L'hypothèse tylorienne n'est pas, à tout prendre, surprenante eu égard au contexte bien que, notons-le, elle marque une régression par rapport au discours des Lumières à l'aune de la plausibilité. À y bien songer, les observations produites par les voyageurs que cite

Tylor à l'appui de sa thèse ne le sont pas davantage ; nous décodons sans peine les attendus mentaux (les croyances) qui servent de co-prémisses à ces observations. Ce qui frappe, c'est la circularité quasi parfaite du trajet censé mener, selon la théorie classique de la connaissance, des énoncés d'observation aux propositions théoriques. L'observation a construit et non recueilli les observables qu'interprète Tylor. Cette circularité, jamais achevée ni durablement acquise évidemment puisque dans ce cas la connaissance... tournerait en rond, ruine la description inductiviste de la formation du savoir, ici du savoir anthropologique.

Comment on lit les récits de voyageurs

- 29 L'anthropologie, pas plus aujourd'hui qu'hier, ne consiste en un édifice bâti sur des faits si l'on entend par faits des données épurées de toute inférence. Qui songerait, en effet, à prétendre que les ethnographes d'aujourd'hui ont acquis le privilège de prononcer des phrases transcrivant des expériences perceptives non interprétées ? Qui donc peut, de bonne foi, soutenir qu'une perception, nécessairement informée par un schème d'arrière-plan, démontre la vérité de la proposition qui met cette perception en mots ? L'ethnographie n'est pas réaliste au sens où l'entend la théorie correspondantiste de la vérité (la vérité-copie). Comme il a été maintes fois prouvé logiquement, cette théorie qui stipule qu'un énoncé vrai l'est en vertu des faits est une doctrine vide par manque d'une notion de fait qui puisse la faire tenir debout. Affirmer qu'une proposition est vraie en vertu des faits revient seulement à ôter les guillemets ornant la phrase qui contient la proposition. Mais la reconnaissance du phénomène de la relativité conceptuelle et théorique – les choses observées et décrites portent en elles l'empreinte du langage qui sert à les dire, des concepts utilisés pour les saisir, de la perspective théorique prise sur elles – ne conduit aucunement à admettre la relativité absolue des énoncés d'observation.
- 30 Revenons à la question posée plus haut : à l'ombre de quelle autorité nous abritons-nous pour juger de la véridicité des récits de voyageurs et trions-nous entre les versions du monde « sauvage » que ces récits proposent ? Sûrement pas l'autorité du monde réel, de ce monde tel qu'il aurait été. Aucun des lecteurs de ces récits n'a jamais débarqué en Amérique au XVI^e siècle. Alors comment épingleons-nous de la vérité ou de la fausseté sur les énoncés de leurs auteurs ? Tout simplement, si j'ose dire, en fonction de « normes d'acceptabilité rationnelles²³ ». Le principal sinon l'unique critère pour être un fait est d'être rationnellement acceptable. Certes ces normes de recevabilité et donc, songeons-y, de révisabilité sont historiques. L'évolution des contenus ethnographiques le prouve amplement : que de faits, « choses vues », dûment pulvérisés ! Mais l'important est que ces normes, comme y insiste par exemple Jacques Bouveresse, s'appliquent à elles-mêmes et qu'elles sont, par conséquent, contestées et remaniées de ce fait même qu'elles sont rationnelles et traduisent une exigence qui, elle, n'est pas historique.
- 31 Ce test, nullement infaillible, auquel nous soumettons les récits de voyages vaut tout aussi bien pour l'ethnographie d'aujourd'hui. Un ethnologue lit l'ethnographie de son voisin avec le même œil (qui pense) que celui de l'historien appliqué à faire la critique des sources. Quoi que laisse entendre Marc Augé²⁴, l'anthropologue en quête de faits autres que ceux qu'il a personnellement « collectés » ne se distingue aucunement de l'historien qui exploite ses documents. Que ces faits (ethnographiques) aient été observés par un « témoin direct » – mais, après tout, quel est donc le fait historique qui n'aurait jamais été, en son temps, observé par un œil ? – ne leur confère aucune supériorité épistémique,

seulement une texture différente, une tonalité singulière. Le capitaine Burton est là pour nous le rappeler, une foule d'autres aussi : voir n'est pas savoir mais croire. Entre le « vrai d'expérience » collationné sur le terrain par Burton et le « vrai de signification » supputé par Rousseau ou Herder, personne aujourd'hui n'hésite une seconde.

NOTES

1. C'est la théorie de l'esprit comme miroir de la nature sous ses diverses formulations, dite encore théorie de l'« esprit-seau » (K. Popper). « L'esprit est un miroir tordu et sale dont la surface doit être nettoyée et aplanie avant qu'il ne puisse produire des images vraies de la nature », écrivait Bacon dans le *Novum Organum*. Bien avant Kant, Montaigne en avait fait la critique (anticipée) : « Les yeux humains ne peuvent apercevoir les choses que par les formes de leur connaissance. » Les travaux modernes sur la vision semblent apporter le coup de grâce à cette théorie en substituant à l'image du miroir celle de l'ordinateur cérébral. La perception, bien loin d'être une connaissance immédiate de la réalité extérieure, y est définie comme une hypothèse, voire comme le produit d'un raisonnement inférentiel dans lequel l'input sensoriel joue le rôle (modeste) de prémisse. R. Arnheim va jusqu'à dire « qu'il n'y a pas de différence fondamentale [...] entre ce qui se passe lorsqu'une personne regarde le monde directement et lorsqu'elle est assise, les yeux fermés, et pense » (*Visual Thinking*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 13).
2. Cité par R. Thornton, « Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920. The creation and capture of an appropriate domain for anthropology », *Man*, XVIII, 3, 1983, p. 502-521.
3. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture* [1944], Paris, Maspéro, 1968, p. 12.
4. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935, p. 10.
5. « Dans l'état actuel, à partir de la masse des descriptions de pays, on peut à son gré prouver : que les Américains, Thibétains et autres peuplades de caractère mongol authentique n'ont pas de barbe et pourtant aussi, si on le préfère, que tous sont barbus mais s'épilent ensuite ; ou encore que les Américains et les Nègres sont une espèce humaine inférieure quant aux dispositions intellectuelles mais par ailleurs, en se fondant sur des renseignements tout aussi vraisemblables, que en ce qui touche ces mêmes dispositions naturelles ils sont au niveau de n'importe quels autres habitants de la planète. » E. Kant, *La philosophie de l'histoire (Opuscules)* [1785], Paris, Gonthier, 1947, p. 81.
6. « On met du sien dans son ouvrage », disait Lafitau du baron de Lahontan ; mais Lafitau lui-même n'y manqua pas. Le moyen, en écrivant (ou en parlant une langue, même le *mentalais*) de faire autrement ! Il y a manière et manière d'y mettre du sien.
7. H. Putnam, *Raison, vérité, histoire* [1981], Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 164.
8. B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990.
9. « Quand on ne voit pas ce qu'on ne voit pas, on ne voit même pas qu'on ne voit pas. » (Paul Veyne.) Une formule qui pourrait être complétée, en amont, par celle-ci : « Ce que nous ne pouvons penser, nous ne saurions le penser ; donc nous ne pouvons dire ce que nous ne saurions penser. » (Wittgenstein.)
10. L'Anglais n'a pas de religion ni le Français d'âme ; le Russe est pervers et l'Allemand impitoyable ; le Hongrois se déplace comme un Tatar, il se lave avec de l'eau et non point avec son urine comme l'Autrichien...

11. « Plus je me hante et me cognois, plus ma difformité m'estonne », écrit Montaigne dont l'étude de soi était, selon ses propres termes, presque toute sa « métaphysique ». N'est-ce pas pour cette raison qu'il est disposé à trouver de l'humanité chez tous, cannibales y compris ?
12. W. Percy, cité par M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire* [1985], Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989, p. 151.
13. On consultera sur ce point l'utile réédition de trois textes anciens : Amerigo Vespucci, Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera (Récits de), *Le Nouveau Monde*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (préfacé par T. Todorov).
14. « Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss », *Gradhiva*, 11, 1992, p. 23-31.
15. Sur la critique de la distinction entre schème conceptuel et contenu empirique et, plus largement, sur l'utilité de rejeter l'idée selon laquelle des données empiriques non interprétées sont disponibles, voir D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* [1984], Nîmes, Éd. Jacqueline Chambon, 1993. Le langage conceptuel, selon Davidson, n'est pas un filtre ou un écran placé entre le sujet connaissant et le monde mais la condition d'accès aux choses de ce monde.
16. « Les sauvages américains [...] doivent-ils être considérés comme des barbares, des impies et des hérétiques ou ont-ils, au contraire, conservé des mœurs et une innocence dignes des premiers temps de l'humanité ? Selon leurs opinions philosophiques ou religieuses, voyageurs, compilateurs et moralistes répondent à cette question en peignant les sauvages comme des gens heureux et dignes d'envie ou [...] comme des barbares qui méritent à peine le nom d'hommes. » (G. Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle* [1911], Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. XVII.) Dans le premier cas, le tableau est dit *primitiviste*, dans le second, *antiprimitiviste*. Cf. A. O. Lovejoy, G. Chinard, G. Boas & R. S. Crane, eds, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935 ; G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1948.
17. M. Hodgen, *Early Antropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1964.
18. M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1971.
19. On peut consulter sur ce point l'ouvrage de Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, dans lequel les conséquences « anti-primitivistes » de l'application du schéma du progrès à l'étude des peuples sauvages sont clairement mises en évidence.
20. « Le sauvage idéal inventé par le XVIII^e siècle peut bien être regardé comme un reproche vivant adressé à cette ville de Londres où fleurissent vices et licence mais, pour parler vrai, un Londonien qui s'essaierait à mener la vie atroce que le véritable sauvage est libre de conduire en toute impunité et avec fierté ne serait qu'un criminel autorisé à suivre ses penchants sauvages durant les courts laps de temps séparant ses séjours en prison » (E. B. Tylor, *La civilisation primitive* [1871], Paris, Reinwald et Cie, 1876).
21. A. de Humboldt, *Voyages dans l'Amérique équinoxiale*, Paris, Maspero, 1980, p. 95.
22. E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* [1865], Chicago, Chicago University Press, 1964.
23. H. Putnam, *op. cit.*
24. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 16.

RÉSUMÉS

Il est très difficile à l'anthropologie de rompre tout à fait avec la doctrine du réalisme « métaphysique », selon laquelle les objets observés et décrits manifesteraient une existence indépendante de la connaissance qu'on en prend. Ce dont l'ethnographe parle resterait séparable de ce qu'il en dit. En prenant des exemples dans les récits de voyage, l'article s'efforce de montrer que tout compte rendu d'observation contient nécessairement des composantes inférentielles. Ce qui vaut pour un explorateur du XVI^e siècle vaut évidemment pour un ethnographe d'aujourd'hui. Il en résulte que l'anthropologie, pas plus hier qu'aujourd'hui, n'est un édifice bâti sur des faits si l'on entend par faits des données ne devant rien à la perspective prise sur elles, non relatives à un langage, observationnel et descriptif, nécessairement contaminé par de la théorie au sens le plus général du terme. De ce constat trivial on ne saurait tirer de conséquences dramatiques.

It is very difficult for anthropology to break entirely with the doctrine of "metaphysical" realism, according to which objects observed and described would manifest an existence independent of the knowledge one has of them. That which the ethnographer talks about would remain distinct from what he says of it. In taking examples from accounts of travels, the article tries to show that every account of observation necessarily contains conclusive components. What has value for an explorer of the 16th century is obviously valuable for today's ethnographer. It follows that anthropology, both yesterday and today, is a mere edifice constructed on deeds, if by deeds we mean facts not owing anything to the perspective taken on them, not relative to a language, observational and descriptive, necessarily polluted by theory in the most general sense of the term. From this trivial assertion, one cannot draw dramatic results.