

## OBJETS ANTHROPOLOGIQUES ET NEGATION

Marie-Jeanne Borel

«L'esprit de l'homme est un lieu d'expérience virtuel pour contrôler ce qui se passe dans des esprits d'hommes, quelles que soient les distances qui les séparent.»

C. Lévi-Strauss, «Le Totémisme aujourd'hui».

«Et maintenant partons en bateau, sur la nef des fous, pour rattrapper un imaginaire qui n'est pas si loin du nôtre, même s'il semble parfois l'inverser.»

J. Dournes, «Forêt, femme, folie, une traversée de l'imaginaire Jorai».

### 1.

La notion d'*objet de discours* est au centre des recherches en logique naturelle. A propos de la négation, je la reprends ici pour l'interroger en amont du niveau des opérations de schématisation où nous avons l'habitude d'en traiter, sous la forme d'un problème posé à l'épistémologie. La négation est un objet de discours, puisqu'on en parle, puisqu'on cherche à la connaître en explorant les propriétés; cependant, on ne voit pas qu'un objet de discours quel qu'il soit (y compris la négation elle-même) puisse être construit sans négation dès qu'il présente quelque intérêt pour la pensée - dès qu'il s'agit de choses *invisibles* par exemple, ou *impensables* sans quelque dispositif langagier. Or «voit»-t-on

une négation? Peut-on la «penser» sans quelque dispositif de cette sorte? Ce que je vais schématiser au sens gonséthien du mot repensé par Grize (Grize 1990) est une «essertée», une coupe dans la forêt (dans l'étrange) en vue de culture...comme le diraient ces locuteurs étrangers - étrangères? - que décrivent les textes d'anthropologues dont je m'occupe.

«L'homme, qui s'invente des terreurs et des dieux, pour se faire peur afin de ne quand même pas aller trop loin, a combiné aussi les moyens de conjurer la divinité et d'exorciser la forêt; il en a fait de même avec la femme. Quand il oublie et va trop loin, il est pris: c'est la folie»...(Dournes 1978: 17).

Toute connaissance n'est jamais qu'un effort pour délimiter ce qui, dans les choses, est pensable. Un objet quel qu'il soit n'est jamais qu'une «prise» partielle et partiale opérée dans le monde où nous sommes plongés, mais dans cette prise, savons-nous toujours bien si nous nous trouvons à l'intérieur de l'espace qu'elle borne, à sa frontière, ou au dehors? Aussi en ce qui concerne la négation, vais-je accomplir un détour en tentant de réfléchir à ce qui, d'habitude, est pris pour évident quand on se munit d'outils pour l'étudier, à savoir qu'elle est *un objet de connaissance*. Pour l'historien, le logicien, le linguiste, l'anthropologue... Depuis Kant et la pensée critique, la question de la possibilité d'avoir des objets de connaissance est l'une des questions anthropologiques fondamentales.

A lire ce qui s'écrit, on s'aperçoit que la question de la négation est entièrement simple ou totalement complexe selon l'angle sous lequel on l'aborde et ce que l'on cherche à savoir. Vraie en général de tout domaine de connaissance, cette observation est vraie à fortiori du domaine du *symbolique* qui nous intéresse ici. La négation en fait partie, d'où certaines complexités car l'étude du symbolique, comme celle de tout autre domaine de connaissance, ne saurait être envisagée sans faire usage de symboles. La négation est donc un objet de connaissance, mais on ne peut se passer d'elle pour la construire...

Moi-même qui fait cette constatation en réfléchissant à ce qui s'écrit, je ne peux me placer qu'en philosophe, telle Iris fille de Thaumata. Ici rien n'est simple à priori sauf, peut-être, le fait de s'étonner. «Apercevoir une difficulté et s'étonner»: Aristote qui en savait tant sur la négation a inventé la logique, c'est-à-dire nos bases sur la question. Mais il ajoute dans le même passage (*Metaph. A*, 2, 982 15-19) qu'on comprend pourquoi être amateur de mythes c'est «en quelque manière» être «amateur de science, car le mythe est un assemblage de choses étonnantes». Il inventa donc aussi l'anthropologie. «Tout homme, avons-nous dit, commence par s'étonner que les choses sont ce qu'elles sont» (983a 12). Elles pourraient *ne pas* être tout aussi bien..., ne pas être ce qu'elles sont, ou ne pas être comme elles ont l'air d'être, etc.

A mon avis, les sciences humaines ne sont, aujourd'hui, pas assez philosophes dans la réflexion qu'elles mènent sur leurs fondements. En étant conscient de lui-même, l'étonnement devrait faire partie du «regard éloigné» que ces sciences prennent sur le symbolique. Or elles oublient souvent qu'elles en *pratiquent* aussi lorsqu'elles ont ce regard, un symbolique qui tout à la fois ressemble à et diffère de celui qu'elles regardent...

C'est une question épistémologique difficile. L'Autre qui parle et pense, mon objet donc, ne parle ni ne pense comme moi. Sinon ce ne serait pas mon *objet*. Mais je dois bien parler, penser comme lui, puisque je dis et pense quelque chose, censé vrai, de ce qu'il dit ou pense. Sinon ce ne serait pas *mon* objet... ni le sien non plus. Que pourrais-je bien rapporter à son sujet? Sans ce jeu de différence et d'identification il n'y aurait pas de science *de* cela même qu'on veut connaître. L'épistémologie des sciences humaines - c'est du moins mon avis et un des motifs que j'ai de m'y intéresser - est une bonne clé pour entrer en épistémologie générale.

On a toujours pensé que la physique jouait un rôle de modèle dans ce genre de réflexion. Certes, le «principe anthropique» est d'essence critique (l'homme étant «poussière d'étoile», il faut que ce qui est connu des étoiles puisse s'appliquer aussi au fait de la production de cette connaissance!). Mais ce principe reste «philosophique», c'est-à-dire sans effet direct sur la théorie cos-

mologique, car le naturaliste peut bien s'épargner une étape: les galaxies ne lui parlent pas comme le font les humains de l'anthropologie... Ce dernier a, de ce fait, une chance que le naturaliste n'a pas, et que le logicien devrait saisir lorsqu'il n'est pas mû uniquement par des exigences d'exactitude: je veux dire que ses objets lui répondent et *lisent ce qu'il écrit*, du moins en principe... D'où ce devoir disciplinaire propre à toute science humaine qui est de réfléchir à cette *relation* constitutive de ces sciences entre, d'une part, le sens de ce qu'on dit en élaborant une connaissance et, d'autre part, le sens de ce que disent d'autres, que ces sciences prennent pour objet... Le savant en sciences humaines ne serait-il pas peut-être le seul à savoir ce qu'au fond «vrai» veut dire? C'est une vieille idée remontant à la «Nova Scienza» d'essence historique, que conçut Giambattista Vico au 17ème siècle.

Je traiterai donc d'épistémologie sous l'angle de ce problème en me référant à l'anthropologie qui est mon «terrain» d'épistémologue. Je parlerai aussi de logique par la force des choses, mais de logique naturelle et, enfin, de négation à ce propos.

## 2 .

M'étonnant donc, je commence par me tourner vers trois positions théoriques très différentes sur la négation. La première, la plus exacte, est celle d'un logicien. La seconde est celle d'un épistémologue; moins sommaire, elle fait voir d'un côté le prix de l'exactitude d'une connaissance (sa perte d'adéquation à la complexité du réel), et de l'autre le prix de son adéquation (sa perte d'exactitude). La troisième, celle d'un linguiste que ni l'histoire ni l'herméneutique ne dérangent (cela existe!), expose le problème de la négation dans sa complexité. Il est malaisé à première vue de rendre ces positions compatibles. Pourtant, déjà leur mise en série fournit trois idées-cadre pour réfléchir à la négation: celle de *discours*, celle d'*objet de connaissance* et enfin celle de *rapport herméneutique*. Mais cette série de trois positions recèle égale

ment une certaine boucle qui peut donner une idée des relations existant entre ces trois thèmes de réflexion.

## 2.1

Première position. Parlant de la négation, un logicien comme Quine peut dire:

«Negation itself, unlike the *not* that we think of expressing it, is admirably simple. Either a statement or its negation is true, and not both. Yet *not* is not alone in its strange vagaries».... (Quine 1978: 143).

Quine se situe au niveau des acquis de la logique formelle dans sa forme «standard», avec son traitement propositionnel de la négation; il n'est pas question de nuancer le caractère fondamental de la sémantique véri-fonctionnelle, car il ne peut y en avoir d'autres. L'intervention du logicien sur le langage consistant à «traquer les conditions de vérité dans l'arbre de la grammaire», la logique de la négation est par conséquent «admirablement» simple, son expression langagière seule rendant la chose illusoirement équivoque.

Il s'agit d'un point de vue qui prend le *discours* pour objet, et non la langue qui le véhicule ou dont il fait usage, un discours à qui importe la vérité (supposée ou posée) qui «transite» au fil des phrases - comme disait Leibniz - dans l'inférence déductive. La tâche du logicien est l'analyse théorique de cette forme de validité, aux fins de son contrôle dans le discours scientifique. Et rien de plus.

## 2.2

Deuxième position. Avec le même souci de séparer le «purement logique» de ce qui ne l'est pas, mais de façon moins simple car on prend maintenant en considération le *processus* de la connaissance, l'épistémologue Granger dit ceci:

«Nous appellerons «négation radicale» celle qui est exprimée par le foncteur de vérité; «radicale» doit s'entendre ici au sens de indépendante de l'univers des objets. La négation s'applique à des *formes d'objets vides*». (Granger 1987: 40).

Mais il ajoute qu'à cette négation, purement logique selon lui,

s'opposent différents types de négation spécifiques, n'apparaissant que lorsque se trouve particularisée la nature des objets sur lesquels portent les opérations [41]. Plutôt que d'une logique, ou d'une physique, nous parlerions alors d'une proto-physique [47].

Ailleurs, il parle plus volontiers de «théories d'objets» en pensant à toutes les logiques non-classiques, celles qui sont «déviantes» pour un quinién. En phénoménologie, on aurait des «ontologies régionales» distinctes de l'ontologie générale relevant du «purement» logique. Husserl par exemple, ainsi que Frege, a vu dans l'«apophantique» - dans «les lois de l'être vrai» - la forme même de toute théorie.

Le terme de «théorie d'objets» me paraît plus adéquat que celui de «physique» emprunté à Gonsseth. Il est vrai que «physique de l'objet quelconque» renvoie aux «formes d'objets vides» de Granger, donc à l'ontologie compatible avec le «purement logique» et sa «négation radicale» (Gonsseth 1937: 69). Mais Piaget formule cette objection (Piaget 1961: 161 et 254, 1967: 385-386): pas d'ontologies, donc d'objets, sans sujets opérants, pas de formes de représentation sans structures d'actions coordonnées. Aussi «objet» est-il toujours inséparable d'«opération», car il s'agit d'*expérience*. Sous ce mot, il faut entendre aussi bien les *formes* multiples et diverses selon lesquelles notre activité se rapporte aux choses que, corrélativement, les *objets* de toute nature que nous «formons». Parmi ce que nous objectivons, il y a évidemment les objets de science selon leur forme logique pure ou «quelconque» - qui n'est qu'une «forme symbolique» parmi d'autres (Cassirer 1972). Ce que Granger appelle «théorie d'objets», je l'appellerai *logique naturelle*.

## 2.3

Troisième position. Pour Laurence Horn, un linguiste expert en histoire de la philosophie et de la logique, rien n'est simple, même pas la négation purement logique. Certes, dit-il:

«Negation is to linguists and linguistic philosophers as fruit to Tantalus, waving seductively, alluringly palpable, yet just out of reach, within the grasp only to escape once more» (Horn 1989, xiv),

en quoi il donnerait apparemment raison à Quine quant à la simplicité de la négation logique. Mais il ajoute avec ironie:

«There is no royal road to negation (even under the protection of the king of France)» (152).

«In both Western and Eastern logical tradition, negation has long occupied a central place at the logical table. Yet in each tradition, negation has been regarded as a *suspect guest* at the table, if not as a *spy from the extralogical domains*» (1, je souligne).

Quine, Granger et Horn sont experts chacun de son domaine. Le premier pour avoir essayé tout au long de son oeuvre de logicien de délimiter exactement ce qui est «purement logique» et ce qui ne l'est pas; le second pour avoir sérieusement réfléchi, en épistémologue, à ce que veut dire «avoir des objets» pour une connaissance. Le troisième sait raconter une histoire de la négation qui, dit-il, commence à l'Ouest avec Aristote et se poursuit durant 2500 ans de commentaires. Elle n'est de loin pas achevée, car si l'histoire a remarquablement avancé en précisant les dimensions d'un débat multiforme entre diverses solutions historiquement datables, on ne peut en dire autant du caractère positif (accumulable) des résultats acquis à propos de la négation en sciences du langage.

Pour Horn autrement dit, la science de la négation n'aurait même pas commencé, puisqu'on ne peut en détacher les concepts de l'histoire de leur émergence dans la philosophie de tous les

temps. Croire le contraire, dit-il fermement, c'est se condamner à reproduire des erreurs passées ou à imaginer à grands frais des solutions censées nouvelles, alors qu'elles ont déjà fait l'objet de très vieux débats! Aussi, la tâche de la recherche sur la négation reste-t-elle *herméneutique* en ce sens. Mais elle l'est même pour le logicien, car elle est encore herméneutique en un second sens du terme.

Outre ce rapport sans «rupture» (dirait Bachelard) qui lie de fait la recherche sur la négation à l'histoire du problème, un second rapport herméneutique reste encore à considérer. A l'encontre du précédent, celui-ci est inévitable car il est, lui, constitutif en général de la forme des objets de toute science du langage, plus, de celle de tout objet en sciences humaines: les conditions mêmes de la possibilité de l'objectivation en dépendent dans ce secteur de la recherche. Horn le signale bien quant à la négation: elle est un «hôte suspect», un «espion qui vient de domaines extralogiques».

Ce rapport s'établit entre:

1) Les propriétés que les savants *attribuent* à la négation qu'ils décrivent en interprétant et en reconstruisant la logique des discours qui l'utilisent;

2) L'*usage* que celui qui décrit (interprète et reconstruit) fait lui-même de la négation dans sa propre logique, quand il parle scientifiquement d'usages de celle-ci.

On voit tout de suite l'utilité d'avoir su abstraire de nos discours «naïfs», et de la pluralité de leurs formes de négation, une négation «purement logique» à l'usage du discours scientifique. Une fois celle-ci formalisée, on peut dès lors distinguer un discours savant des discours naïfs qu'il analyse. En principe. Mais en fait? Qu'en est-il en effet quand un discours savant n'est pas formalisé, car ils ne le sont pas tous? Et quand un discours naïf utilise une négation «pure», car cela se trouve? Qui est le savant? Et qui est le naïf? Quelle relation existe-t-il donc entre ces logiques dans la construction de la négation comme objet de connaissance?

## 3 .

Une telle situation est quotidienne en anthropologie, puisqu'il s'agit la plupart du temps - c'est le rôle de l'écrit monographique - de *décrire*, dans la langue naturelle du savant, des descriptions ou des explications données par ailleurs dans une langue naturelle qui, elle, n'est pas savante.

Voici deux documents qui illustrent une telle situation. On voit dans a) un anthropologue décrire un certain usage de la négation qu'il attribue ou impute au discours Guayaki, tout en l'utilisant lui-même dans sa description, après l'avoir pratiquée dans une interaction dialogique - qu'il rapporte - avec les Indiens. D'où cette question pour l'interprète de ce fragment monographique: qui parle ici, et qui commente?

a) ««Quand on ne mange pas les morts, il y a le *baivwaï*, on est très malade, c'est la mort». Mais que diable les Aché Gatu n'ont-ils pas dit cela plus tôt! Etrangement, il a fallu, pour connaître les raisons de ce qu'ils faisaient, les questionner sur les Iröiangi (les Etrangers) en appelant au fait que ceux-là ne sont pas cannibales, attirer leur attention sur cette différence. Renvoyés directement à eux-mêmes, ils ne quittaient pas la tautologie: nous sommes cannibales parce que nous sommes cannibales. Mais arrachés à cette immédiate et limpide certitude, ils articulent d'emblée la vérité sur le mode négatif: ne pas être cannibale, c'est se condamner à mort » (Clastres 1972: 271).

Le texte b) ci-dessous contient un petit fait que je note à titre de paradigme de ce qui m'intéresse. L'ethnologue se fait expliquer un terme indien incompréhensible pour lui, «*pakryra*». Ayant peu à peu découvert le sens positif du terme, il le reformule ensuite:

b) «Kybwyragi part du contraire de *pakryra* «Tu cours très vite, beaucoup. Alors tu dois t'asseoir pour te reposer» Et il mime [...] et dit: «Pakombo, le coeur battant, c'est ça quand on est dans l'état de non-*pakryra*» [...]. C'est la situation psycho-physiologique de l'homme nor-

mal sans inquiétude [...] la bonne santé, le bon équilibre. Le contraire de cela, *pakryra-ia*, c'est l'angoisse» (272).

On observe que le terme franco-guayaki «non-*pakryra*» n'appartient à aucune langue attestée, mais plutôt à une «inter-langue» dont le savant est l'artisan. Ce terme est *attribué* (imputé) au discours guayaki mis entre guillemets: ce sont les indiens qui l'utilisent. Par contre, le terme guayaki «*pakryra-ia*» est *utilisé* par le discours de l'ethnologue qui reformule le discours indien dans un commentaire, commentaire qui emmènera ensuite le lecteur ... du côté de chez Kierkegaard. Qui est qui dans cette affaire? Quel est l'*objet* que ces formulations visent en le schématisant?

Le problème qui est au coeur de la construction des objets dans cette discipline - les anthropologues en sont eux-mêmes conscients et leurs textes en témoignent - dépasse largement la question de la négation qui n'en est qu'un aspect. Il me faut donc dégager d'abord quelques dimensions générales de ce problème. Je vais en énumérer quatre.

### 3.1

Une monographie d'anthropologue se donne à lire comme une description dans le «paradigme» que les fondateurs de la discipline ont inventé. On rend compte de, on rapporte sur, on témoigne de l'existence - on fournit un «tableau», disait Malinowski - d'une réalité (culturelle, sociale, historique) douée de signification, dans le projet de savoir de quoi «nous-humains» sommes faits en général. Décrire est une façon de schématiser un «terrain» - exotique ou non - par des moyens symboliques, généralement linguistiques puisqu'on édite des livres, sans parler des «notes and queries» qui viennent avant. On objective par ce biais une portion de réalité (une expérience) qu'on représente pour servir à d'autres fins: inférence, argumentation, explication, narration, etc. On se procure ainsi des «données», à partir de «choses» qu'on transforme en objets à penser et à traiter au moyen de concepts, de mots techniques et de modèles théoriques

dans le cadre d'une discipline. A condition de revenir de «là-bas» et même si la «chose», entre temps, a disparu.

«Je n'ai jamais revu les Indiens Guayaki [...] Je n'y tenais pas. Qu'aurais-je en effet trouvé? A mon arrivée à Arroyo Monti ils étaient au nombre d'une centaine. Je les quittai un an plus tard: il n'en restait que 75 [...]» (Clastres: 283).

Le discours joraï ne dit rien de plus mais leur histoire présente semble bien le confirmer: il n'y a plus d'avenir» (Dournes: 255).

«Au moment où j'achève ce livre, le ministère du Groenland fit savoir que les Esquimaux polaires ont décidé de se transporter à Aranaq, sur le bord du détroit de Murchison, deux kilomètres plus au nord. Le roi de Thulé a refusé de lever son verre pour saluer les temps nouveaux» (Malaurie 1976: 646).

### 3.2

Mais nulle part on n'a jamais décrit ce qui est *tel* qu'il est, même si *ce qui est*, qu'on décrit, a été simplement «vu et entendu». Ce ne sont pas les événements qui sont mémorables, mais *leur sens d'ensemble*. C'est ce sens, en fait, qui constitue la donnée historique ou sociologique à construire afin de la comparable avec d'autres données ou faits concernant l'humanité.

«Ils ne le proclament pas ainsi, mais ce qu'ils font montrent qu'ils le savent bien» (Clastres: 246).

«Chercher inlassablement pour tenter d'apprendre au prix de quelle théâtralité et de quels masques nous nous défigurions mutuellement, eux et moi...» (Malaurie: 168).

«Un texte isolé ne nous dit pas grand chose sur ce peuple, les reprises et les répétitions soulignent les constantes. Je

fais donc comme le conteur, je répète... autrement» (Dournes: 60). «La tradition n'est pas une abstraction et Mbeung [un conteur] n'est pas un électrophone». (105)

Vu ce genre de données, une bonne partie du travail de l'anthropologue consiste à traiter de ce que «disent» les hommes qu'il étudie, donc à «entendre» leur discours pour en reproduire la teneur interne. L'anthropologue de terrain devra ainsi utiliser son propre langage pour représenter le discours des autres, à la fois comme *doué de sens* («cohérent» ou «fonctionnel») et comme *autre*. Bien qu'abstraites et techniques la plupart du temps, les représentations de terrain sont cependant rarement formalisées. Aussi, formulée dans une langue naturelle, leur organisation symbolique va-t-elle servir autant (et parfois plus) à obéir aux impératifs de la communication (Malinowski, Mauss), que pour répondre aux seules contraintes structurelles de la représentation, l'idéal pour un modèle au sens strict, «sans sujet» par définition (Lévi-Strauss).

### 3.3

Difficiles à construire pour l'anthropologue, car il faut les abstraire des dialogues et du partage d'activités au sein desquels les données sont saisies, les représentations de terrain schématisées par les descriptions sont également difficiles à décrire pour l'épistémologue. Je fais l'hypothèse qu'on veut *y montrer* quelque chose... Outre le plaisir du texte (Malinowski), l'utilité coloniale (Evans-Pritchard), l'aventure épique (Maurie), la quête subjective d'identité (Maurie et Dournes), l'histoire d'une découverte qui est celle de la prise de conscience partagée d'un sens inconscient (Clastres), on trouve évidemment aussi, chez l'anthropologue, la curiosité du naturaliste, la recherche du positif et l'investissement professionnel à l'égard des «résultats» recyclables au sein d'un programme de recherche comparatiste ou explicatif, normalement «sponsorisé» ...

«Le voyage «n'a rien d'épique»» (Clastres: 60). C'est «un effort continu de distanciation, de notation» (Malaurie: 167). «Le romantisme polaire n'a pas cours ici» (612). «Toute l'histoire de cette société me rappelle celle des plantes des éboulis que j'étudie dans leur équilibre instable» (629). «Il n'y a pas de sujet à dominer [des images qui se font et se défont]. Cependant les textes sont là» (Dournes: 130)

Sous cette hypothèse d'un projet de science positive - dont témoigne le discours de l'anthropologue, n'en déplaise aux relativistes «post-modernes -, la construction d'un objet de connaissance anthropologique est inséparable d'un *travail* du savant sur le langage, le ou les siens, et sur ceux des autres. Ce travail, le poète l'a fait sien certes, mais la modélisation l'opère aussi. «Idéographique» comme disait Frege après Leibniz, celle-ci est, elle, à la recherche de l'univocité du sens plutôt que de sa «dissémination». En réfléchissant sur l'écriture scientifique, sur la *formulation*, on veut se munir de langues permettant des opérations réglées sur des idées, mieux, sur des *idéalisations* du réel. La modélisation opère déjà quand les notions ne sont que plus ou moins bien définies ou articulées, sans être donc des concepts au sens strict du terme. Même techniques ou abstraites, les descriptions «schématisent» dans leur forme symbolique propre et en vue de leurs fins, car à quelques exceptions près, les modèles fournis par les anthropologues quittent rarement le plan d'expression des langues naturelles. En général, la connaissance peut travailler à des niveaux d'exactitude ou de précision divers, sous des formes dont l'explicite ou l'articulation sont affaire de degré. En réalité, c'est sa capacité à expliciter et à contrôler niveaux et procédures de schématisation, y compris les plus techniques, qui distingue une science d'une connaissance ordinaire.

### 3.4

Le *sens* est donc objet de modélisation chez les anthropologues. On trouve un bon exemple de cette entreprise et de ses

difficultés dans une monographie célèbre sur la Magie Zandé soudanaise (Evans-Pritchard 1972). Paru en 1937, ce gros texte de six cents pages est resté un modèle du genre pour les anthropologues. Il stimule particulièrement l'épistémologie des modèles en sciences humaines (Borel *et al.* 1990). Il existe évidemment d'autres corpus dans ce paradigme.

L'anthropologue y décrit le comportement (en bonne partie discursif) ainsi que les «croyances» d'une population de Soudanais, de façon qu'«un sens en émerge», dit-il, accessible à l'Occidental et au Savant, mais que les Zandé eux-mêmes puissent reconnaître comme le leur. Il s'agit de modélisation, puisque le sens à représenter est *commun* et qu'il faut donc le reconstruire. Mais c'est le raisonnement zandé que l'anthropologue veut décrire selon la logique des descriptions, des argumentations et des explications soudanaises. Il s'agit de reconstruire ce qui est, non de produire un objet fictif.

«Bien des faits relatés demandent une explication; j'ai cherché à la faire proposer par les Zandé eux-mêmes. Je me suis toujours posé la question «comment?» et non la question «pourquoi?». On trouvera donc dans les explications incorporées aux descriptions, contenues dans les faits eux-mêmes, car j'ai agencé les faits de manière que l'interprétation émerge, comme un élément de la description» (Evans-Pritchard 1951: 31).

En écho, voici d'autres formulations de la même idée:

«Il est temps que les Jorai reprennent la parole; il faut beaucoup écouter pour comprendre un petit peu. On pourra se demander après, avec eux si possible, ce qu'ils veulent dire, pourquoi ils le disent comme ça, finalement que voient-ils et qu'est-ce que cela représente pour eux [...]. Ne pas rationaliser avant d'avoir essayé de *voir* ce que ces populations se représentent». (Dournes: 133)

«Rattraper un imaginaire qui n'est pas si loin du nôtre» (Dournes: 12). «Les essais de typologie doivent être à

l'image des taxinomies Joraï où les catégories se chevauchent sans cesse, comme par crainte d'un discontinu» (46). «Relier ce que la pensée Joraï associe, c'est ce que j'entends montrer» (130). «Chercher à comprendre pourquoi telle chose est dite de telle façon mène à découvrir sous l'apparente gratuité du mythe, de quoi se nourrit l'imaginaire, comment il opère en transformant et en structurant» (154)

«L'ethnologue est le «confident, complice» qui «sait exprimer [...] ce qui leur était impossible [...] un peu de leur face cachée»» (Malaurie: 631)

«La signification souterraine, sous-jacente à l'explication consciente» (Clastres: 25). «Si eux ne savent en sommes pas ce qu'ils font, de nombreuses autres tribus par contre pourraient l'expliquer» (149).

Voici deux illustrations - il y en aurait mille autres - d'une reconstruction descriptive du sens de l'«idiome» de l'autre - non, certes, de sa langue, mais de son idéologie dans la terminologie d'Evans-Pritchard que j'utilise. Je souligne ce qui ne se «voit» pas:

«L'atmosphère est toute de patience et d'attente. Chacun a maintenant les yeux fixés devant soi, les bras accoudés sur les genoux. *Si familière est cette position que le pantalon en poil d'ours en garde la trace.* Après six mois ou huit mois d'usage, un long sillon - couchage de poils, puis mise à nu de la peau - *personnalise* sur l'avant cuisse le *nano*, ou pantalon d'homme. *L'homme bricolerait-il que son esprit serait ailleurs*» (Malaurie: 149, je souligne).

«*Personne n'est passé par là; ils se rassurent et retournent au camp en empruntant un chemin. Les feux flambent à nouveau, ils se réchauffent et disent: «C'est un revenant qui rôdant par là». Il faut toujours se méfier des revenants. Certains sont totalement inoffensifs, d'autres au contraire prennent le «centre vital» des personnes pour les faire*

*mourir, ou bien ils approchent subrepticement pendant qu'elles marchent, appliquant leurs genoux contre leur reins pour les casser en deux. Près de Tayari, de l'autre côté de l'orénoque, vit un revenant si féroce qu'on évite l'endroit ou il habite. Comme le jour est proche, ils diluent dans l'eau les fruits du palmier oenocarpe et obtiennent une boullie fluide qu'ils accompagnent de manioc ou de plantain rôti» (Lizot 1976: 192, je souligne).*

Dans ce paradigme, le langage du savant doit satisfaire à deux conditions pour qu'une telle tâche puisse être remplie. Un langage «purement logique» ne saurait en venir à bout assurément, incapable qu'il est, par définition, de *se représenter lui-même* dans ses propres formulations.

1. Une première condition demande que les énoncés du savant parviennent à marquer, *dans* le langage qui décrit, la *différence* entre le langage qui décrit et celui qui est décrit.

Il faut dans ce cas disposer d'un langage assez particulier pour décrire le raisonnement des autres, car il ne peut être ni celui des Soudanais, puisque ce langage a pour but de représenter leur logique, inaccessible telle quelle à ses propres usagers, ni celui de l'anthropologue, puisque la logique qu'il veut décrire n'est pas la sienne. Une sorte de *langue-interface* le permettrait. Evans-Pritchard en fournit des éléments, et on en a vu un tout petit exemple plus haut chez Clastres (supra, b).p. 9)

2. Pourtant, d'où une seconde condition à remplir, c'est en fin de compte l'anthropologue qui décrit - et non le Zandé - , et il se sert d'un «européen savant» en s'adressant à des lecteurs divers (Mauss). S'agissant de l'«idiome» zandé, Evans-Pritchard devra donc signaler:

«[...] nous n'avons pas affaire à des écritures saintes. Le témoignage est de poids égal, qu'il soit couché dans leur langage ou dans le mien». (Evans-Pritchard: 28).

Ce que Dournes reformule de façon encore plus parlante pour ses Jorai:

«Comprendre, c'est prendre avec l'autre ce qu'il trimbale et le prendre sur nous avec tout ce que nous trimbalons déjà»  
(Dournes: 104)

Tout un ensemble de procédures de *reformulation* - dont j'ai étudié certaines en détail - compliquent donc la tâche de l'anthropologue. Dans son écriture, elles font passer, par transformation, d'un «état» ou d'un «niveau» de formulation à un autre en assurant l'échange entre les langages. Les mettant en oeuvre dans l'écrit monographique, l'anthropologue postule que le sens s'y *conserve*. Rappelons l'objectif de la description: il s'agit non d'utiliser les symboles que pratiquent les Zandé, mais de s'en faire un objet en décrivant un sens qu'on leur allègue ou leur impute. Dans un «idiome» savant, on reconstruira donc ce que l'anthropologue nomme «l'idiome zandé», c'est-à-dire ce que leurs discours mettent en forme: un «logos» (Clastres), une logique naturelle.

On parvient à objectiver ce sens en le formulant, ajoute l'anthropologue, à condition d'apprendre à parler l'«idiome» de l'autre. Ceci acquis dit-il, «le reste vient sans peine», car à force de vivre avec eux, on devient un Zandé, (un Joraï, un Esquimau, un Guayaki...). En partie seulement cependant, car l'ethnologue n'est pas un Zandé vu son appartenance de savant, dont il ne doit pas perdre de vue la tâche. Celle-ci est d'essence métalinguistique.

Voilà donc *la forme d'objet* que le savant se propose de représenter dans son «idiome» propre sous les deux conditions qu'on a vues: c'est le sens d'un discours pour ses utilisateurs, mais d'un point de vue qui n'est pas seulement le leur, car sa reconstruction n'est pas de leur ressort et elle a d'autres fins que celles qui président aux usages qu'ils en font. On va voir qu'elle a aussi d'autres moyens.

Il est évident que cet objet prendra une allure *paradoxe*. Sa construction présente en effet deux aspects qu'il est malaisé de rendre compatibles entre eux. Car elle présuppose d'un côté une différence de compétence entre le discours savant et les discours décrits, que je vais expliquer. D'un autre côté, elle doit obéir à l'objectif et à la méthode dont je viens de parler.

1. D'un côté en effet, le Zandé n'a pas la même compétence que le savant. Il dispose certes de ses propres connaissances adaptées et efficaces dans la forme de vie qui est la sienne; mais étant parcellisées tant pour lui que pour l'observateur, leur fonction, localement pertinente, est plus pratique que théorique. Parler *de* son idiome pour le Zandé (comme pour nous-mêmes d'ailleurs dans nos activités quotidiennes), c'est donc toujours encore parler *son* idiome, c'est-à-dire le pratiquer, l'utiliser.

«Le Zandé ne récuse pas les doctrines, mais il y choisit ce qui lui est le plus avantageux dans chaque situation, et il exclut le reste» (Evans-Pritchard: 171).

«Les Indiens «n'élaborent pas la théorie de leur pouvoir politique, ils se contentent de le mettre en pratique» (Clastres: 85), «ces choses qu'un étranger les priaient de se rappeler» (246). «Ces sociétés sont «profondément opaques», et l'anthropologue est «le chantre de cette conscience refoulées en leur exprimant la grandeur de leur longue histoire»» (Malaurie: 630).

Par contre le savant dispose, lui, d'une compétence réflexive, générale et systématique sans laquelle, selon l'anthropologue, il n'y aurait pas de science à proprement parler. C'est ce qu'Evans-Pritchard nomme un «idiome critique». Cette compétence spéciale est justement celle qui permet la mise à distance opérée par le «regard éloigné». C'est aussi elle qui permet de témoigner et de «conserver»:

«Je n'hésite pas à multiplier les citations, d'autant plus que ces textes, beaux en eux-mêmes, ne seraient connus autrement et que la source semble nous en être désormais tarie» (Dournes: 38).

Reconstruire le discours des autres dans notre discours rappelle à notre mémoire (à la mémoire universelle) ce que les autres se rappelleraient à leur propre mémoire s'ils pouvaient le faire eux-mêmes (Dournes, Clastres), ou s'ils existaient encore, ou si

nous pouvions les aider à garder eux-mêmes la trace de leur passé en projetant avec eux un avenir possible (Malaurie). Une des finalités de l'anthropologie est donc aussi celle de garder vivant le patrimoine humain en nous exprimant comme les autres, mais avec nos moyens.

Grâce à son langage de description, le savant est par conséquent le seul à disposer d'un *métalangage objectivant* pour parler d'un langage-objet (voire de tous?) qui n'aurait pas lui-même de métalangage en ce sens, afin de montrer comment celui-ci fonctionne et quel sens il véhicule. L'autre (le Zandé, le Guayaki, nous aussi dans notre vie quotidienne) n'en disposerait pas en effet, incapable qu'il serait de parler lui-même objectivement de son propre idiome pour en faire émerger un sens qu'il n'est pas à même, lui, de saisir dans sa structure et dans sa fonction d'ensemble. Donc sans vue théorique d'ensemble et sans conscience réfléchie.

2. Rapprochons maintenant, dans l'ordre où je les ai présentés:

(1) l'objectif que se donne l'anthropologue, à savoir imputer une cohérence interne - un sens - au raisonnement et aux croyances des autres, avec l'instruction méthodologique qui l'accompagne, à savoir ne pas appliquer cette cohérence alléguée en la «parachutant» de l'extérieur, mais décrire «dans les propres mots des Azandé» (Evans-Pritchard: 28) comment ceux-ci mettent en forme leur existence sociale et comment il la conçoivent;

(2) la compétence «critique» dont dispose le savant qui lui permet de reconstruire le «fond ultime qui soutient l'édifice de la vie sociale [...], la fin logique du discours social» (Clastres: 242).

On voit immédiatement quelles difficultés l'anthropologue peut rencontrer dans la construction de ses objets, mais aussi quel intérêt l'épistémologue trouve à réfléchir sur cette construction. Car on aperçoit maintenant le paradoxe. En effet, le savant doit dire «dans les mots des autres» justement ce que les autres (Aché, Esquimaux, Zandé, Joraï, Yanomami..., vous et moi) «n'ont pas de mots pour dire», à savoir le sens même de leurs discours sur les choses importantes, celles qui touchent aux heurs et malheurs

de l'existence quotidienne, à autrui. A l'amour, à la vie et à la mort.

Reformulons encore ce paradoxe. Le savant doit être capable de parler *métalinguistiquement* d'un langage («idiome» ou discours) qui *n'a pas*, lui, de *métalangage*, mais il doit le faire *dans les mots même de ce langage!*

La tâche idéographique (ou modélisante) de la description anthropologique du discours des autres est à cette condition: il faut construire, mais dans les mots des autres, un métalangage que ceux-ci n'ont pas. Par définition de la tâche d'objectivation, leur logique n'est pas celle du savant, mais celui-ci doit pouvoir dire celle-ci dans sa propre logique. Si cette exigence n'est pas remplie, il n'y a pas de description possible de «ce qui est» - car l'on ne réfère alors à rien d'existant sur le terrain. Il n'y a pas de science qui tienne non plus - pas de «regard éloigné» -, donc pas de possibilité de comprendre ce qui est intelligible, pour nous, dans ce réel qu'est l'autre. En bref, dire l'«autre» dans le «même», c'est conjointre ces deux exigences incompatibles:

1. L'«autre» doit rester «*autre*», sans quoi il n'y a pas d'objectivité possible pour la connaissance - c'est-à-dire ni de référence ni de vérité.

2. L'«autre» doit devenir «*même*», sans quoi il n'y a pas de représentation possible, donc ni de compréhension ni d'explication.

Voilà pourquoi les modèles des anthropologues sont «mous», dit-on, c'est-à-dire inexacts. On aura saisi, j'espère, pourquoi ils ne peuvent jamais être très sommaires s'ils veulent être déjà simplement adéquats à la chose - à l'expérience de terrain, au réel - qu'ils veulent objectiver. Ces exigences de leurs modèles, les anthropologues les vivent actuellement comme une crise de toute la discipline - sommes-nous des Savants ou sommes-nous des Poètes? Ce débat interne présente à mon avis l'avantage d'exposer plus crûment et plus crucialement qu'ailleurs ce que signifie en général «avoir des objets» dans les sciences humaines.

## 4.

J'en viens pour finir à la négation. C'est un objet anthropologique. Prenons cet adjectif en un sens large, maintenant que le discours des anthropologues stricto sensu nous en a permis de réfléchir la forme.

«No animal communication system includes negative utterance and consequently none possesses a means for assigning truth value, for lying, for irony, or for copying with false or contradictory statements [...]. If we are by definition the animal that talk, we are ipso facto the animal that deny [...]» (Horn: xiii).

J'ai différé d'en parler, car il me fallait d'abord essayer d'éclairer les conditions *générales* de la construction d'un objet de ce genre. Elles sont complexes et paradoxales, on l'a vu, dès qu'on prend la peine d'y réfléchir.

Je les résume encore une fois, mais sous l'angle de la méthode cette fois. L'anthropologue (comme l'historien d'ailleurs, ou le linguiste, le logicien, etc.) a besoin de sources indépendantes d'information. Le signe qu'elles le sont est leur *incohérence relative* - celle qu'offre l'«idiome» de l'autre au regard de l'observateur. Cohérentes, ces sources seraient dépendantes et n'auraient pas de valeur documentaire; on ne saurait donc pas si elles réfèrent à quelque chose de réel ou s'il s'agit d'une fiction de l'observateur; elles seraient toutes équivalentes dans leur signification empirique. De plus, pour être cohérente dans l'«idiome critique» du savant, leur reconstruction devra, elle aussi, se présenter d'un point de vue indépendant des perspectives des sources d'information. La connaissance qui appartient aux autres doit différer de celle que le savant en produit, sinon tout homme (femme, bébé, autre,...) serait un savant, ou bien tout savant serait «seulement» un homme (femme, bébé, autre,...). En ne maintenant pas cette différence, on a ce que Piaget, par exemple, stigmatisait sous l'étiquette de «sophisme du logicien».

Les formulations complexes d'un exposé monographique développent par conséquent tout un jeu de relations, que l'épistémologue doit pouvoir être capable de lire et de décrire, entre le «*dedans*» - à savoir les catégories interprétatives et les mots propres à l'«*idiome*»-objet - et le «*dehors*» - à savoir les catégories interprétatives et les mots de l'«*idiome*» savant. Ces relations que l'anthropologue construit dans son idiome propre obéissent à cette double contrainte pesant sur l'objet construit par description qu'Evans-Pritchard a bien signalée:

1) La cohérence du discours-objet doit lui être attribuée ou imputée comme du dedans et non lui être appliquée du dehors.

2) Cependant ce qui garantit la valeur empirique de la connaissance construite tient précisément en ceci que, ni du dedans ni du dehors, ce discours-objet ne se peut se donner en soi comme immédiatement cohérent.

L'épistémologue se trouve ici dans la situation même de l'anthropologue, obéissant aux mêmes contraintes que lui, à ceci près que son objet - l'autre qu'il «regarde» de loin - est l'anthropologue, en général le savant, dans son activité professionnelle.

Voici trois exemples de fragments descriptifs qui témoignent de cette complexité d'*écriture*. Ils sont tous tirés de la monographie de Clastres, mais il y en aurait bien d'autres. On y observera entre autres une grande variété de *formulations négatives*.

a) «Pourquoi possédait-il [Krembegi-le-pédéraste] un panier? Parce qu'il n'avait pas d'arc. Et pourquoi était-il sans arc? Parce qu'il était *pane* [chasseur privé d'efficace]. [...]. Mais encore: pourquoi, par la force des choses dépourvu d'arc, se munissait-il d'un panier? Il aurait pu ne rien avoir du tout, demeurer, si l'on peut dire, entre arc et panier. Mais est-ce possible cela, n'être ni une personne de l'arc, ni une personne du panier? Un tel espace existe-t-il hors du monde de la prime enfance où la différence des sexes reste peu marquée? Mais Krembegi était une grande personne, plus un *kromi*. Il ne pouvait plus se déployer, pour lui, cet

univers neutre. Quand on est adulte, c'est l'un ou l'autre, homme ou femme, arc ou panier: rien entre les deux, pas de tierce possibilité. Qu'est-ce donc, dès lors, qu'un homme sans arc? C'est un non-homme et, à ce titre, il devient porteur de panier» (Clastres: 234-235, chapitre 8 «Vie et mort d'un pédéraste»).

Une glose sommaire de ce fragment descriptif montre qu'avoir ou non un panier (ou un arc) est d'abord décrit comme étant un aspect des *choses* du monde (ici, des gens qui s'y trouvent) telles que les Guayaki les voient et les connaissent. Ensuite, la description met en scène une discussion sur une situation de *discours*, puisqu'une hypothèse, une possibilité négative (n'être «ni de l'arc ni du panier») est évaluée dans sa plausibilité. Enfin, on explicite une loi logique, le tiers exclu, qui fonde une conclusion classificatoire («c'est un non-homme»); la loi est celle qui règle l'*opération* même de détermination ou de classement compte tenu d'une condition («quand on est adulte») pour certains objets. Cependant, qui dit cela? Qui pose la question: «Qu'est-ce donc, dès lors, qu'un homme sans panier?». Ici, c'est bien l'anthropologue qui écrit, mais en imputant une conscience logique aux autres décrite comme *interne* à leur «idiome».

b) Contrairement à ce qu'on vient de voir, le fragment (a) cité p. 9. *supra*, formule un problème qui s'est posé non pas aux Indiens mais à l'anthropologue. Ici, l'argumentation est *externe*, car elle porte sur une donnée au sujet des Guayakis (être ou non des cannibales) qu'il s'agissait de certifier (ils ne le sont pas). Les Indiens l'ont d'abord déniée (ce sont les autres qui le disent), puis dû finalement l'admettre (nous mangeons bien nos morts). Le savant, lui, ne s'attendait pas à ce que ce qu'il avait pensé d'abord (ils ne le sont pas) soit mis en contradiction (et falsifié) par ce qu'il a pu apprendre ensuite (ils le sont bien). Les négations marquées dans ce texte sont de *discours*, puisque des discours s'opposent, attribués tantôt aux Guayakis ou bien aux Iröiangi (aux Étrangers) ou tantôt tenus par l'anthropologue. Celui-ci finit par imputer aux premiers, mais grâce à l'*événement* historique même en quoi consista l'opposition des discours, dont le sien fut partie prenante en situation, une *prise de conscience*

*opératoire* dont ils étaient semble-t-il incapables auparavant ... Ils ont fini par le dire eux-mêmes, et d'eux-mêmes, qu'ils mangeaient bien leurs morts, lorsqu'ils sont parvenus à dénier la possibilité même de l'hypothèse *contradictoire* ... mais pas sans l'anthropologue!

c) ««Vous mourrez et les vautours vous mangeront!» disait Tokangi, avertissant les Aché malades qui ne voulaient pas revenir à Arroyo Moroti. Mots familiers que l'on prononce sans trop y penser. On n'a pas vraiment l'intention d'inquiéter l'interlocuteur. Plutôt le contraire: mettre le partant à l'aise en évoquant les pires dangers qui l'attendent, mais si improbables que leur quasi-irréalité suffirait presque à rassurer celui dont on feint de croire qu'il va s'y exposer. C'est la politesse, on ne laisse pas quelqu'un s'en aller dans la forêt sans l'accompagner d'un aimable salut. «Tu veux flécher les cochons sauvages? Le jaguar va t'étripier! - Pas de jaguar! Je suis très vaillant!» Rien de plus qu'une mise en garde: «Tu vas dans la forêt, c'est bien, tu es un grand chasseur. Mais fais attention tout de même». Il convient de ne jamais oublier les dangers de la forêt, mais on ne donne pas de conseils, car chacun sait ce qu'il a à faire. Simplement, en exagérant les choses, on rappelle discrètement ce qu'il en est» (223).

Dans ce troisième exemple, on voit décrit un jeu de règles dont les formes proscriptives (des «mises en garde») sont attribuées à l'«idiome» guayaki (ne faites pas, sinon ..., faites, mais ... ). Ces négations appartiennent à l'ordre du discours, car elles fonctionnent dans un fragment de *logique d'action* qui fonde des délibérations, et la description rapporte quelques formes de propositions normatives pratiques. Mais on observe aussi de tout autre usage de la négation, appliquée cette fois sur le niveau dont il vient d'être question. Elles témoignent d'une *conscience opératoire* qu'il faut imputer ici, non pas aux Guayakis qui ne font que la pratiquer dans leurs gestes et leurs dires, mais au savant qui les décrit. «C'est la politesse» commente celui-ci, en suite de son rapport de quelques formes normatives indiennes. Ce terme-

commentaire savant «étiquette» le sens même des formes de prescriptions rapportées. Or on se rend compte que ce terme n'a pas d'autre *référence* qu'un «presque rien» que les six lignes qui, dans ce fragment, précèdent son occurrence, nous font dénoter au moyen d'une pléiade d'expressions négatives de toute espèce, très complexes quant à leurs niveaux de fonctionnement. «Sous la négation, il n'y a rien», disait Aristote et je vais y revenir. Pourtant le lecteur n'a pas le sentiment qu'un métalangage appliqué de l'extérieur opère sur la logique d'un langage dont sa propre logique différerait. Tout se passe en quelque sorte «dans» l'idiome guayaki.

Ces trois gloses qu'il conviendrait de détailler en les justifiant pas-à-pas présupposent une conception de la négation qu'il me reste à expliciter. Je la postule compatible avec le problème épistémologique posé, c'est-à-dire avec celui de l'objet paradoxal que l'anthropologue est destiné à construire. Afin de pouvoir servir à l'analyse du discours anthropologique - mais je la crois «idoine» pour l'étude de la logique naturelle en général - cette conception ne peut être qu'*opératoire* et prévoir une *pluralité* de niveaux et de formes de fonctionnement des marques linguistiques de la négation dont les textes écrits sont porteurs, marque qui s'étage du lexique aux indices de la prédication, à ceux de l'énonciation et enfin à ceux de la connexion.

On trouve une telle conception chez Aristote déjà. On ne s'en étonnera pas si l'on se rappelle le souci, constant chez ce philosophe, de faire tenir ensemble les trois paramètres essentiels de tout discours, ou «logos», que sont le *langage*, la *logique* et la *réalité*. J'en schématise six thèses de manière synthétique. (Aristote: *Metaph.*1003b 6 sq., 1005b 19 sq., 1030a 16 sq., *Cat.* chap.10-12, *De Int.* 16a sq, Horn 1989, de Muralt 1990, Berti 1990).

1. En disant que le non-être est non être, on ne dit pas qu'il *est* non-être, c'est-à-dire qu'il existerait quelque chose de négatif. Le non être est *non* être. «Sous» la négation, il n'y a rien. Les choses niées n'ont pas de destinée.

2. Il convient de distinguer entre l'intellect (et en l'occurrence le discours) qui *divise* et l'*unité* de la chose réelle dans son exercice concret, dans son existence extra-mentale («substance»

et «acte»). Dans l'intellect, la négation est une opération qui divise.

3. La chose sur laquelle porte la proposition (qui est «sous» elle) est la réalité même, responsable (ou «cause») de sa *vérité* (ou de sa fausseté) pour l'intellect. L'intellect est une chose réelle et, chose parmi les choses, il interagit réellement.

4. La chose qui *s'exerce réellement* et la chose *dite* (l'«objet») ne sont pas isomorphes. La forme intelligible de la chose réelle est, dans l'intellect, sous l'aspect de l'exercice, de l'opération.

5. «Sous» la proposition négative, comme sous toute proposition en tant que discours, il y a une chose divisée. Une chose réelle en tant que niée ne serait donc pas pensable comme objet, puisqu'elle est une. C'est *la nier* qui permet de la penser, de l'objectiver. Le non être n'est connu qu'en tant que *c'est l'être qui est connu sur le mode négatif*. Le non être est un «mode d'exercice intelligible négatif de la notion d'être» (de Muralt 1990: 316). Cette thèse n'est qu'un développement de 1. au moyen de 2. à 4.

6. Ce qui n'est pas est *multiple*, il a plusieurs significations:

«Car «le non être aussi [est dit] multiplement, puisque l'être l'est aussi» (*Metaph.* 1089a 16). On peut dire qu'il en va du non être comme de l'être. Le *est* appartient non identiquement à toute chose, mais premièrement ou absolument à la substance, subséquentement et en quelque manière aux autres choses» (1030a 21, de Muralt: 307).

Cependant, en vertu de 5. qui précède:

«Tandis que la notion du non être implique celle de l'être, on ne peut pas dire, selon Aristote, le réciproque, c'est-à-dire que la notion de l'être implique celle du non être, parce que [...] «la série positive des opposés est intelligible par soi»» (*Metaph.* 1056b 32-1057a 1, Berti 1990: 347).

Ainsi, à suivre Aristote, c'est le positif qui est d'abord «prégnant» dans le symbolique - dans la perception par exemple -, avant que l'expérience n'accède au «purent lo-

gique». A ce stade alors (et alors seulement), on peut concevoir une symétrie parfaite, c'est-à-dire qu'«à toute pensée, il en existe une autre qui la contredit» (Frege 1971: 209).

En résumé, la force et l'intérêt de ces six thèses est d'exclure toute conception «représentative» de la connaissance et du sens du discours, en demeurant au sein d'une conception «correspondantiste» ou *réaliste* de la vérité. En effet, elles ne laissent aucune place à l'idée qu'un signifié référentiel des propositions («état de chose», «représentation» ... ou tout autre «esse objectivum») puisse être localisé, dans la tête ou ailleurs, qui serait une copie conforme et objective des choses réelles, ou qu'il pourrait s'y trouver même si rien d'extérieur n'existait. Ces thèses répondent d'avance et sans appel - si on prend la peine de se référer aux arguments qui les rendent vraisemblables - à des débats qui agitent actuellement les sciences cognitives, assez stériles il est vrai, sur la question de savoir «ce que» nous pouvons bien avoir dans l'esprit - «in the Mind». *Il n'y a rien du tout de cette sorte* si l'on suit Aristote. C'est une autre manière de dire qu'il n'y a pas de «fiction» ni d'«erreur» qui ne réfèrent au réel...bien qu'à leur façon. Ou encore, de dire que la pensée *opère*, donc qu'elle ne «contient» rien en elle qui pourrait ressembler en quoi que ce soit à des «choses», et à fortiori à des «choses négatives»,.... En d'autres termes, dire que nous «avons» des représentations, c'est dire - en corrigeant l'erreur catégorielle qui fait confondre substantif et verbe - que nous nous représentons (sous quelque forme) quelque chose d'autre que nous-même, même quand cette chose est nous-même. Le sens n'est pas une chose, mais ce peut être un objet pour la pensée et pour le discours, pour autant que la *forme* sous laquelle une chose, quelle qu'elle soit, est saisie symboliquement par l'action puisse être reconstruite et décrite.

Quant à la négation, trois distinctions que je trouve utiles découlent d'une telle conception des rapports entre réalité, connaissance, sens et langage. Je les résume avant de les commenter, car ce sont elles que j'ai utilisées pour gloser sommairement les fragments de textes anthropologiques cités ci-dessus.

1) Il n'y a pas de non être qui ne soit relatif à de l'être, mais ce rapport prend au moins deux formes, l'une «*pure*» (la contra-

diction) et l'autre «*objectuelle*» (la privation et ses espèces).

2) Dans les textes, il y a des marques de négation qui, symboliquement, guident l'interprète vers les *choses* (de re) et des négations qui le renvoient au *discours* sur les choses (de dicto).

3) Il y a des négations «irréfléchies» (d'où l'illusion représentative des «choses négatives») et des négations indiquant une *conscience d'opération*.

Commentons ces trois distinctions. Avec la négation en général, selon Aristote, il s'agit toujours d'un non être *relatif et déterminé* - puisque le *non* être n'est rien d'autre que de l'être *nié* et que l'être se dit de multiples façons. On comprend déjà pourquoi même la négation «purement logique» (selon Quine) est, elle aussi, «un espion qui vient de l'extra-logique» (selon Horn), c'est-à-dire d'une «théorie d'objets» (selon Granger), bien que ses objets soient vides de déterminations ou «quelconques». On peut donc «boucler» maintenant la série des trois positions sur la négation que j'ai évoquées en commençant (§ 2, pp. 4-8).

Le système aristotélicien des multiples relations d'opposition est bien connu (Horn 1989 en donne un bon exposé). Cependant, parmi la pluralité des types de non être déterminés ou relatifs, il est utile de rappeler la distinction qui suit.

Elle a lieu entre, d'un côté, une opposition purement logique, la *contradiction*, qui oppose en principe des propositions. Ce type d'opposition est «hors genre» et n'admet pas d'intermédiaire. En elle, nier signifie *l'absence de la chose* au sein de «tout». La tante d'un logarithme n'est pas malade, car il n'existe rien de tel. Socrate n'est pas une grammaire, car il est «tout» sauf ça (de même, le Guayaki n'est pas cannibale à première vue). Deux n'est pas amoureux, car on ne pourrait dire cela d'un nombre, en aucun cas.

De l'autre côté, on a la *privation* concernant le sujet d'une proposition dans un genre déterminé. Socrate n'est pas une grammaire, certes, car le genre des hommes l'exclut; par contre, dans le genre des hommes, il n'est ni un Zandé, ni un Guayaki; il n'est pas cannibale non plus, mais il aime les olives. La *contrariété* est une espèce de la privation, «c'est-à-dire la distance la plus grande entre deux termes compris dans le même genre et qui peut admettre des intermédiaires». Un Guayaki est normalement ou «de

l'arc» ou «du panier», mais étant enfant, il peut n'être ni l'un ni l'autre. Socrate n'est pas heureux en ménage, pas vraiment, seulement un peu, surtout la nuit..., ou parce qu'il a d'autres motifs de déplaisir... Nier signifie ici qu'il y a quelque «nature» dans le sujet «dont la privation est affirmée» (*Metaph* 1004a 10-16, Berti 1990: 342-343).

La «substance» n'admet que la négation contradictoire, alors que la «qualité» admet tous les types: Aristote utilise cette distinction en physique pour opposer le «changement» de la substance (naissance et mort) à son «mouvement» (altération et locomotion, Berti, 344). On comprend pourquoi selon ce qui sera nié des choses et sous quelle forme, on pourra objectiver les choses selon différentes formes d'objet.

Les deux autres distinctions indiquées ci-dessus découlent encore de ce qui précède. En effet, la négation peut apparaître «à un bout», comme un aspect des choses dites, comme une forme d'objet «de re». Impair n'est, à priori, pas plus négatif que pair pour les nombres; pour les anges, «incorporel» ne les prive de rien. Selon le contexte et le niveau de connaissance, il y a des choses qu'on peut classer ici ou là - «de l'arc» ou «du panier» selon l'air qu'elles ont. «Ne pas être du panier» revient à «être de l'arc», et vice-versa. Je t'aime, moi non plus. C'est par contre une tout autre question, d'un tout autre niveau, que de savoir si l'on est ou non ceci ou cela. Il appartient alors au discours de différencier le fait que ce qui n'est pas «de l'arc» est par conséquent «du panier» (et réciproquement). A l'autre «bout» de ce que nous disons, la négation se présente maintenant comme un aspect du dire lui-même, c'est-à-dire comme une partie de discours opérant sur du discours, «de dicto». Le discours est lui aussi une chose réelle dont on peut parler dans certaines formes. Si l'on dit que x est «du panier» on ne peut pas dire qu'il est «de l'arc» lorsque «être de l'arc» signifie «ne pas être du panier», sauf si x est un enfant.

Enfin, selon que l'on confond ou selon que l'on différencie la chose de sa connaissance, on pourra interpréter la négation tantôt comme étant une propriété des choses connues, tantôt comme étant une opération.

Confondre la chose et sa connaissance, c'est l'illusion représentative à laquelle nous cédon's tous dans nos «idiomes» quotidiens. L'«idiome critique» du savant (l'idiome du philosophe à la Aristote, logicien-anthropologue) a pour compétence de pouvoir déceler cette illusion en mettant le doigt sur la fonction première de toute négation. Même interprétée en tant que propriété des choses (il aurait des «faits» ou des «propriétés négatives»), il faut savoir qu'en réalité c'est une opération, une «fonction de saisie» de la réalité par le symbolique (Cassirer 1972). Qu'il existe du négatif est certes bien une propriété de la réalité, mais seulement de cette partie de la réalité qu'est l'intellect!

De nombreux psychologues - sans parler des épistémologues que furent Piaget et Russell - ont tenté de hiérarchiser des catégories de négations selon des stades ontogénétiques. Toutes ces négations - on ne sait pas toujours bien laquelle vient «avant» l'autre et où «commence» la logique (pour une revue, Horn 1989) - vont du «prélogique» au «logique», du «constat de non-existence» d'un référent attendu en contexte et non manifeste, ou du «rejet» affectif d'un référent présent, au «dén'i» qui exprime que ce qui a été dit ou supposé ne s'est pas confirmé. Toutes ont du symbolique (non-verbal puis verbal) pour prétexte, toutes ont pour point d'aboutissement une *prise de conscience opératoire*. La maîtrise du symbolique, dit Piaget, passe par un décalage «réfléchissant» sur l'opératoire, qu'il soit «réfléchi» ou non.

Piaget ne s'est pas vraiment occupé de langage, ayant choisi par méthode d'observer l'intelligence opérer directement sur les choses, plutôt que sur le discours. Pourtant, comme l'a montré Cassirer (1972, vol III), la maîtrise de la *fonction symbolique* dans la connaissance, en science notamment, doit passer par une réflexion sur les opérations par lesquelles la représentation intuitive donne un sens au monde et sur les formes, en bonne partie *linguistiques*, dans lesquelles elle s'exprime. Ce sont elles qui constituent nos logiques naturelles, nos «images naïves» des choses, de même que pour le Zandé ou pour le Guayaki. Aucune science ne serait concevable sans un travail d'objectivation de ces formes mêmes, dans leur opération schématisante.

## Conclusion

Je ne conclurai pas. S'étonner est en général aporétique pour le philosophe, s'il *persiste*. Dans la réflexion, il y a cependant un moment où il faut savoir *poser*. Rentrer chez soi et «faire rapport», comme disent les anthropologues. J'ai essayé de «rapporter» sur le fait que la négation est un objet anthropologique, mais j'ai dû me demander ce que c'est qu'être un objet anthropologique.

Quant à la négation, j'ai essayé de rappeler des données historiques intéressantes et d'en tirer un «schéma» pour pouvoir travailler avec des idées. Mais essayer de transformer du «sommaire», peut-être «adéquat», en «exactitude», ne fait que commencer pour ceux qui travaillent dans le cadre théorique de l'analyse des schématisations....des leurs et de celles des autres.

*Section de philosophie  
Université de Lausanne*

## Références

- ADAM, J.M., BOREL, M.-J., CALAME, C., KILANI, M. (1990). *Le discours anthropologique*. Paris: Klincksieck, «Méridiens».
- BERTI, E. (1990). Etre et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires? *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 341-349.
- BOREL, M.-J. (1989). Textes et construction des objets de connaissance, in C. Reichler (dir.), *L'interprétation des textes*. Paris: Minuit, 115-156.
- BOREL, M.-J. (1991). Objets de discours et représentation, in *L'objet, sens et réalité*, J.-C. Coquet, J. Petitot (éds), *Langages* (à paraître).
- CASSIRER, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques* Paris: Minuit. Vol. III, «La phénoménologie de la connaissance».

- CLASTRES, P. (1972). *Chronique des Indiens Guayaki: ce que savent les Aché, chasseurs du Paraguay*. Paris: Plon, «Terre Humaine».
- DOURNES, J. (1978). *Forêt, femme, folie. Une traversée de l'imaginaire Jorai*. Paris: Aubier, «Etranges, Etrangers».
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés du Soudan*. Paris: Gallimard.
- FREGE, G. (1971). La négation, in *Ecrits logiques et philosophiques*. Paris: Seuil.
- GONSETH, F. (1937). *Qu'est-ce que la logique?* Paris: Hermann.
- GRANGER, G.G. (1987). La contradiction, in *La négation sous divers aspects*. Neuchâtel, Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques, n° 56, 40.
- GRIZE, J.-B. (1990). *Logique et langage*. Paris: Ophrys.
- HORN, L.R. (1989). *A Natural History of Negation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LIZOT, J. (1976). *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*. Paris: Seuil, «Recherches Anthropologiques».
- MALAURIE, J. (1976). *Les derniers rois de Thulé. Avec les Esquimaux polaires face à leur destin*. Paris: Plon, «Terre Humaine».
- MURALT, A. (de) (1990). L'être du non-être en perspective aristotélicienne. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 305-318.
- PIAGET, J. (1967). *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard, «La Pléiade».
- PIAGET, J., BETH, E.W. (1961). *Epistémologie mathématique et psychologie*. Paris: P.U.F.
- QUINE, W.V.O. (1978). Négation, in *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionnary*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press.