

# “Déconstruire” le “postmodernisme”

Jean-François Baré

IL EST tout à la fois admirable et consternant qu'un professionnel américain de l'anthropologie<sup>1</sup> ait cru devoir consacrer un livre entier d'une discussion serrée au fait qu'il existe bien une réalité relativement indépendante de l'observateur, et donc que l'anthropologie parle bien de quelque chose, de manière relativement réfutable ou prouvable<sup>2</sup>. C'est, dit notamment Kuznar (p. IX), qu'il constate dans son pays « un glissement (*shift*) de la connaissance anthropologique vers de la connaissance moralement bonne, et de cette dernière vers la rhétorique du bien et du mal ». Pour lui, cela s'appelle de la politique, et « la politique n'a pas besoin d'arguments de vérité »<sup>3</sup>. C'est pourquoi, dit-il, il « n'aime pas la politique »<sup>4</sup> – ou plutôt « sa politique à lui est que toutes les vérités ne sont pas admissibles » (*ibid.*).

Vu sous cet angle son travail pourrait tout d'abord apparaître comme naïvement « scientifique », s'agissant d'une discipline dont beaucoup d'esprits doutent, à juste raison je crois, qu'elle puisse être purement et simplement ramenée aux sciences expérimentales au sens de Claude Bernard<sup>5</sup>; mais, ne cesse-t-il de rappeler, cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne parle de rien de vérifiable. C'est là, finalement, l'essentiel de son propos.

1. Kuznar est un spécialiste des questions de pastoralisme et d'écologie. Il enseigne à l'Université de l'Indiana-Purdue à Fort-Wayne, aux États-Unis. Je remercie Philippe Geslin, Annie Hubert, Gérard Lenclud, Stéphane Loupy, Cynthia Schoch et Frédéric Viesner pour leurs commentaires d'une version antérieure de ce texte.

2. « There is a reality “out there” » (Bernard 1994 : 168).

3. On peut discuter de la formulation de cette phrase.

4. Je crois que Kuznar entend cette phrase au sens où Simon Leys (1984) repérait la même disposition chez George Orwell.

5. Voir par exemple Lenclud 1995 ; Lévi-Strauss 1973 ; Passeron 1991.

À propos de Lawrence A. Kuznar, *Reclaiming a Scientific Anthropology*. Walnut Creek-London-New Delhi, Altamira Press, Sage Publications Inc., 1997, 284 p., bibl., index.

On reste tout d'abord perplexe de le voir énumérer les différents aspects de la démarche scientifique : « la science est empirique ; elle devrait être systématique et explicite ; logique ; d'ordre théorique, explicatif et prédictif ; de nature publique » (p. 22). Ces rappels tiennent à une conviction selon laquelle l'anthropologie peut souvent se conformer à des critères scientifiques ; pour lui, elle a plutôt contribué à une meilleure connaissance de l'humanité, de manière relativement cumulative<sup>6</sup> ; il semble être temps, dans les États-Unis de cette fin de millénaire, de le rappeler devant la montée spectaculaire de courants d'opinions aussi divers que contradictoires (comme le « créationnisme scientifique »<sup>7</sup> et le « post-modernisme ») qui ont en commun d'utiliser contre la science – et donc, pour lui, contre l'anthropologie – des « arguments étonnamment similaires » (p. 3), aboutissant à jeter tout projet de connaissance autonome avec l'eau de son bain.

Si le livre de Kuznar reprend avec conscience les grands problèmes de l'épistémologie contemporaine, (comme l'hypothèse de Duhem-Quine, la notion de paradigme chez Kühn, l'argument de Lakatos en faveur de l'existence d'une « science progressive », les notions de falsification et de réfutation chez Popper etc.), s'il relève parfois aussi d'un cours de philosophie de classe terminale, je crains que la raison en soit simple : Kuznar a pensé cet effort nécessaire devant ce qui semble parfois être la débâcle intellectuelle de l'anthropologie américaine contemporaine où le « tout est bon » de Paul Feyerabend (1978 : 333) fait souvent, si l'on ose dire, force de loi<sup>8</sup>. Kuznar note d'ailleurs, avec une honnêteté un peu triste, que les arguments antiscientifiques qu'il critique ont déjà été longuement commentés par les philosophes, jusqu'à Francis Bacon, Hume, Comte ou même Aristote<sup>9</sup>.

Son livre, dit-il, n'a pas été écrit d'abord « pour les grands garçons et les grandes filles – dont l'opinion est probablement faite... » (il entend par là ceux que l'on peut appeler les « ténors » de l'anthropologie américaine) –, « [mais] pour les étudiants en anthropologie afin qu'ils soient informés de tous les

6. On peut penser ici, pour son surprenant parallèle, à la manière dont Marshall Sahlins présentait il y a quelque temps l'interprétation matérialiste des cultures : « Cent ans de réflexion et de travail de terrain, plus l'inconfort matériel et moral qui l'accompagne, tout cela n'aurait servi à rien ou presque rien ; l'anthropologie, servante de l'impérialisme, outre ses contributions à la propagation de l'idéologie et du système d'Occident se révélerait comme une magnifique distraction intellectuelle, la société bourgeoise se grattant la tête » (1980 : 14).

7. Le « créationnisme scientifique », promu par l'Institut de recherche sur la création (Morris 1974), rejette la théorie évolutionniste « à partir d'interprétations différentes des faits empiriques, de points de vue différents sur la science, et du sentiment (perception) que la théorie évolutionniste vise à remplacer le christianisme par une religion basée sur l'évolution » (p. 14). Rappelons que l'interdiction de l'enseignement de l'évolutionnisme a été débattue dans plusieurs États américains.

8. D'évidence, il est logiquement insoutenable qu'une maxime comme « tout est bon » fonde une méthode. Alan Sokal et Jean-Pierre Bricmont notent que « le principal problème quand on lit Feyerabend est de savoir quand il faut le prendre au mot » (1997 : 77) ; ils notent encore que dans une deuxième édition de son livre il « essaie de se défendre contre une lecture littérale de "tout est bon" », mais qu'il ne donne guère d'indication sur les critères qui devraient être retenus pour savoir en quoi "tout" n'est pas bon » (*ibid.* : 79). On peut noter que *anything goes* est le titre d'une comédie musicale de Cole Porter.

9. « Combien de controverses auraient été réduites à un simple paragraphe si les parties en présence avaient osé définir de quoi elles parlent » (Aristote, cité p. 1).

aspects du débat » ; [...il] présente des questions de base de la science qui, d'après les étudiants [...] ne sont plus nécessairement enseignés » (p. IX)<sup>10</sup>.

Kuznar ne cesse de reconnaître, avec certains des auteurs qu'il critique par ailleurs, qu'il n'est pas de position scientifique parfaitement neutre<sup>11</sup>. Cependant, on ne peut pour autant en inférer que la démarche expérimentale est un leurre, que le monde est inconnaissable et que la définition de la vérité tient à un pur jeu de pouvoir. Il ne cesse à ce propos de s'inquiéter de savoir qui, en supposant l'absence d'une communauté organisée autour de ce qu'il faut bien appeler la raison, pourrait bien arbitrer entre des positions divergentes, sur ce que l'on peut appeler la vérité<sup>12</sup>. En cela, il rejoint d'anciennes controverses de la philosophie politique (chez Hobbes par exemple), ou les analyses de Christian Boltanski et Luc Thévenot (1987), dans un livre d'ailleurs hermétique concernant en gros la question de la légitimité<sup>13</sup> mais qui n'aborde pas pour autant celle de la vérité, au contraire de ce livre.

Les analyses incisives et inquiètes de Kuznar sur le « racialisme », le « créationnisme » – ou sur cette étrange sorte d'archéologie qui aboutit à l'idée d'un passé perpétuellement à géométrie variable (*mutable*) (chap. 7) – doivent certainement être connues, et lues. Il en va de même de ses consciencieuses discussions concernant le caractère cumulatif et réfutatif de l'anthropologie et de l'archéologie dans deux exemples : la question de la division sexuelle du travail dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, à la suite du célèbre travail de Irvén DeVore et Richard Lee, *Man the Hunter* (1968) ; la réduction progressive des incertitudes concernant l'origine des constructeurs de tumulus (*mount-builders*) de l'Ohio. Mais ce qui suscitera sans doute le plus d'attention concerne ses analyses de cette extraordinaire « nébuleuse »<sup>14</sup> qu'est le postmodernisme.

10. Je ne peux éviter de mentionner les réactions « émouvantes » d'étudiants en lettres et sciences humaines reçues par A. Sokal après la publication de sa désormais célèbre parodie de textes « postmodernes » (Sokal & Bricmont 1997 : 12). On sait le grand émoi que suscita le livre qui s'ensuivit, livre d'après moi féroce et non méchant, dans une partie de l'intelligentsia française. Une anecdote me paraît révélatrice : après une discussion fort houleuse, ayant duré une bonne heure, avec un professeur de mathématiques et un professeur de philosophie, où je soutenais que Sokal et Bricmont n'entretenaient aucun esprit de conspiration contre les sciences humaines (les positions de chacun n'allant pas sans quelque paradoxe), ils reconnurent soudain tous les deux, après tout ce tumulte, qu'ils ne l'avaient pas lu. Le propos du livre de Kuznar me paraît étonnamment parallèle à celui de Sokal et Bricmont, ce qui est d'autant plus à relever qu'ils ne se connaissent apparemment pas (Sokal et Bricmont ne sont en tout cas pas cités dans la considérable bibliographie de Kuznar).

11. Par exemple : « La perspective d'Archimède, neutre et libérée des valeurs n'est évidemment pas soutenable. Personne n'est complètement autonome des valeurs et de la politique. On ne peut pas pour autant en déduire un lien logique permettant de guider la recherche scientifique à partir de priorités politiques (*political agendas*). Si la science est "la politique par d'autres moyens" comment peut-on hiérarchiser les différents projets en présence ? (*evaluate competing claims*) » (p. 120).

12. Ainsi à propos du travail féministe de Sandra Harding (1991) : « qui décide de ce qui est "positif" ? » (p. 115) ; de celui de Feyerabend : « quelle garantie offre-t-il que la position anarchiste ne va pas créer des monstres ? » (*ibid.*) (Allusion à une phrase de Nietzsche selon laquelle « Quiconque combattant des monstres ne doit pas lui-même devenir un monstre », cité p. 193).

13. « L'objet de ce programme est l'élaboration [...] d'un cadre d'analyse commun permettant de traiter les différentes façons dont des activités peuvent être justifiées par rapport à des formes d'équivalence capables d'assurer l'accord » (Boltanski & Thévenot 1987 : III).

14. Sokal & Bricmont 1997 : 14.

Il est, de fait, particulièrement méritant de traiter d'un courant d'opinion qui ne s'est jamais défini en tant que tel, mais dont on ne cesse pourtant de dire qu'il existe. Pour Kuznar, le postmodernisme est tout d'abord une « avant-garde » (chap. 5), à ce titre héritière d'une tradition occidentale concernant l'impossibilité d'évaluer la réalité (p. 120) en fonction d'une certaine philosophie du langage. Le terme est apparu dans l'architecture vers 1949 (Graham, Dougherty & Malek 1992 : 3) ; mais la filiation philosophique semble clairement traçable jusqu'à Nietzsche<sup>15</sup>, en passant par Wittgenstein pour qui « les limites de mon langage signifient les limites de mon monde »<sup>16</sup>. Pour Jacques Derrida, qui inventa la jargonneuse notion de « déconstructivisme », tout est un « texte »<sup>17</sup> ; pour Michel Foucault, immensément populaire aux États-Unis, le fait que la réalité consiste en jeux de mots (p. 125) implique que « la vérité [...] est produite en vertu de multiples formes de contrainte. Ceci induit des effets de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité » (1984 : 72).

Cependant, note Kuznar suivant en ceci Paul Rabinow (1986), Foucault ne rejette pas la vérité ou la science (p. 126) ; il « essaie de percevoir comment des effets de vérité sont produits dans des discours qui par eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux » (Rabinow 1986 : 240). Pour Pierre Bourdieu, dont je ne sais s'il se définit lui-même comme « postmoderne » mais qui est tenu pour tel aux États-Unis, « l'esprit est une métaphore du monde des objets qui n'est lui-même qu'un renvoi incessant de métaphores des unes aux autres » (1977 : 91)<sup>18</sup>. Cependant, note Kuznar, Bourdieu ne cesse simultanément de faire appel à la « pratique » (*ibid.*) ; Foucault et Bourdieu sont « dans une certaine mesure des réalistes » (p. 127). On pourrait dire que c'est à l'oubli de ces précautions qu'est due la théâtrale émergence de ce que l'on pourrait appeler le postmodernisme vulgaire<sup>19</sup>, si l'on pouvait véritablement discerner dans le postmodernisme un corpus intellectuel constitué – et donc un postmodernisme « distingué ». On

15. « La vérité est une armée mobile de métaphores, métonymies, et anthropomorphismes [...] Les vérités sont des illusions dont on a oublié ce qu'elles sont » (Nietzsche 1954 [1873] : 46-47).

16. Wittgenstein 1972 [1921] : 5-6. Interpréter sans précaution ce genre de propos émanant d'une œuvre frisant parfois le solipsisme amènerait à dire que de ne pas connaître le mot « voiture » empêche de se faire renverser sur un passage clouté. Gérard Lenclud me fait très justement remarquer qu'il est plusieurs Wittgenstein, comme l'ont montré, par exemple, les travaux de Jacques Bouveresse (1973), et que le Wittgenstein de la fin de vie est assez proche de percevoir le langage sous l'aspect des « catégories locales » de l'ethnographie. Un étudiant et ami proche du philosophe note cependant : « Sa philosophie [...] pouvait s'avérer nocive. Je pense par exemple à cette idée que les mots n'ont pas de signification "ferme", [...] l'enseignement de ces idées-là pouvait inciter les étudiants à faire bon marché de la clarté et de la précision » (Malcolm 1965 : 384).

17. « Aussi parlons-nous d'"écriture" pour ce qui donne lieu à une inscription en général [...] On pourrait aussi parler d'écriture athlétique, et encore plus sûrement d'écriture militaire ou politique » (1976 : 9). Remarquons que « déconstruire » revient à peu près à « analyser », le suffixe « -lyse » renvoyant à l'idée de « détruire » en grec.

18. Sans me livrer à la moindre tentative de rapprochement avec des esprits aussi augustes, j'ai fait une constatation du même ordre à propos d'un domaine particulier, celui de la finance (1991) ; mais je notais que la récurrence de la métaphore dans cet univers attirait l'attention sur « la notion même de métaphore ». Cela dit, je n'ai jamais pensé que le caractère « métaphorique » de l'activité financière empêchait de créditer un compte en banque, et de le vérifier expérimentalement. Voir aussi Lakoff & Johnson 1985.

19. Maurice Godelier (1973) parlait il y a une vingtaine d'années de « marxisme vulgaire ».

notera en passant que parmi les inspireurs revendiqués par l'anthropologie « postmoderne » (Foucault, Derrida, Bourdieu, Baudrillard), seul Bourdieu qui a « fait du terrain » en Kabylie et au Béarn est un anthropologue. Remarquons aussi que tous sont français, si bien qu'on peut se demander si la tendance qu'un collègue américain qualifiait devant moi de « francolâtrie » n'a pas eu, aussi en ces matières, des effets importants<sup>20</sup>.

Pour Kuznar, lorsque ce courant hétérogène est transposé à l'anthropologie, il est reconnaissable au travers de quelques opinions (chap. 6)<sup>21</sup>. L'anthropologie est censée être porteuse d'un lourd héritage colonialiste, qui rend sa production éternellement suspecte ; l'anthropologie a-t-elle le droit de parler de ce qui serait l'Autre, et pourquoi<sup>22</sup>? La réalité est de nature problématique, et il existe une « crise de la représentation » (la réalité observable n'est qu'un « texte » indéfiniment interprétable), la question politique est la seule question vraie (p. 132).

Ces traits lui apparaissent résulter d'une « lecture curieuse » (p. 135), par certains anthropologues, de différents livres publiés par leurs pairs (par exemple Asad 1973 ; Geertz 1973). Ainsi de l'ouvrage de référence édité par Talal Asad, qui ne présente nullement la thèse rebattue et invraisemblable selon laquelle l'anthropologie aurait été purement et simplement l'auxiliaire du colonialisme, en fonction de laquelle il est pourtant souvent cité<sup>23</sup>, ou du célèbre livre de Geertz *Interpretation of Cultures* qui présente « les [écrits anthropologiques] comme des fictions ». Or Geertz (*ibid.* : 15) précise aussitôt : « dans le sens où [ces fictions] sont quelque chose de fabriqué, quelque chose de façonné – au sens originel de *fictio* – non dans le sens qu'elles sont fausses, ignorantes des faits (*unfactual*), ou qu'elles seraient de pures hypothèses (*as if experiments*) ».

Sur de tels thèmes un glissement sémantique est évidemment porteur de conséquences désastreuses. Mais on peut se demander si Geertz n'a pas à cet égard joué avec le feu, par exemple avec cet étrange et méchant petit livre, parsemé d'inélegants coups de trompette, qu'est *Works and Lives. The Anthropologist as Author*<sup>24</sup>. « Si l'on fait remonter comme d'habitude l'anthropologie aux écrits de Tylor, cent quinze années de prose assurée et d'innocence littéraire, c'est trop » (Geertz 1996 [1988] : 32). Quelle est la culpabilité dont ce soudain procureur autodésigné, l'ancien auteur de *The Religion of Java*, voudrait témoigner à charge ? Des procédés rhétoriques d'auteurs célèbres ? La belle découverte, vraiment, que « l'ethnographie » soit écrite avec des mots, qu'elle ne puisse pas parler de tout à la fois et que, par là elle soit condamnée, à des degrés divers, à des procédés qu'on peut appeler rhétoriques ; ce livre si arrogant donne

20. John Charlot, communication orale 1988.

21. Pour l'auteur on peut repérer un certain nombre d'écrits fondateurs de l'anthropologie « postmoderne » (Asad 1973 ; Clifford 1983, 1986 ; Clifford & Marcus 1986 ; Hymes 1974 ; Geertz 1973, 1996 [1988] ; Marcus & Cushman 1982 ; Marcus & Fischer 1986 ; Rabinow 1977 ; Tyler 1986, 1991).

22. Rappelons à ce propos l'article de Marc Augé (1987).

23. « Je crois que c'est une erreur de présenter l'anthropologie sociale de l'ère coloniale comme un simple auxiliaire de l'administration, ou le simple reflet de l'idéologie coloniale » (Asad 1973 : 18).

24. Stanford, 1988. Traduit en français sous le titre assez redondant de *Ici et là-bas*, Paris, Métailié, 1996.

d'ailleurs à mon sens – à son insu, apparemment – le plus bel exemple de cette rhétorique qu'il dénonce par ailleurs. Le caractère *évidemment* littéraire et construit de l'ethnographie n'a jamais empêché des anthropologues travaillant sur de mêmes terrains de raconter des choses curieusement similaires, nonobstant les degrés de précision et d'étendue de l'enquête ; le caractère *évidemment* littéraire et construit de l'ethnographie n'a jamais empêché l'obtention de données plus riches, ou (pour parler « postmoderne ») d'« effets de réel » de plus en plus convaincants<sup>25</sup>. Si ces progrès s'exercent dans des directions aléatoires, c'est probablement parce qu'ils sont liés aussi à des itinéraires individuels et à des talents particuliers, pour cette raison que l'ethnographie, si systématique soit-elle, relèvera toujours en quelque manière de l'artisanat. Que l'ethnographie ne soit pas à proprement parler une science expérimentale au sens canonique du terme, que « la fonction des sciences humaines semble se situer à mi-chemin entre l'explication et la prévision » (Lévi-Strauss 1973 : 346) – et sans doute, me permettrais-je d'ajouter, beaucoup plus près de l'explication –, voilà ce dont beaucoup d'entre nous étaient persuadés depuis des décennies ; cette constatation semble pourtant avoir déstabilisé une génération entière Outre-Atlantique. On serait parfois tenté de résumer l'émergence du courant postmoderne en une phrase : les intellectuels américains découvrent Foucault.

Contrairement à l'expérimentation en sciences de la nature, qui construit le fait (ou le phénomène) de toutes pièces, les « objets » de l'ethnographie existent indépendamment d'elle, ou en tout cas avant elle. Pour s'essayer à ce projet, tout à la fois périlleux et nécessaire, de « rendre compte de communautés humaines dans leurs propres termes » (Condominas, comm. orale, 1974), qui rapproche le plus l'ethnographie des sciences expérimentales, on n'a donc rien trouvé de mieux que d'aller leur parler. Si l'ethnographie est un artisanat et le restera toujours, je préférerais toujours que ce soit Claude Lévi-Strauss qui me parle des Nambikwara que certains généraux brésiliens.

Le fait que le monde ne soit perceptible qu'à travers le langage est un truisme, note Kuznar (*is trivially obvious*) (p. 122)<sup>26</sup>. C'est de ce truisme là, ressassé par de bruyants enfonceurs de portes ouvertes, lecteurs naïfs ou pervers de Foucault, qu'est né pour une grande part ce que, grâce à Kuznar, on peut essayer d'appeler l'anthropologie postmoderne. Il montre admirablement comment, de cette double insistance sur le langage et sur la vérité comme résultant purement et simplement de jeux de pouvoir, on passe à cette vieille aporie philosophique qu'est le solipsisme<sup>27</sup>, et du solipsisme à ce qu'il faut bien appeler une sorte d'afféterie ou de dandysme, dont les

25. Je pense notamment aux travaux de Philippe Descola (par exemple 1986 ; 1993).

26. On peut regretter qu'un admirable texte de Gérard Lenclud (1995), qui s'inspire en partie des travaux de W. Van Orman Quine, porte un sous-titre en quelque sorte inadéquat : il n'est pas « impossible » de définir les concepts anthropologiques (puisque cet article parle de ces concepts) ; il est impossible de les définir sans en passer par une langue commune sujette à interprétation. La seule « langue » indépendante de l'interprétation est celle des mathématiques, qui n'a pas été inventée pour parler d'un « lignage », par exemple, et n'est donc pas d'un grand secours.

27. Sokal et Bricmont (1997 : 55) citent cette « amusante » histoire due à Bertrand Russell (1948 : 196) : « J'ai un jour reçu une lettre d'une éminente logicienne, Mme Christine Ladd Franklin, disant qu'elle était une solipsiste et qu'elle était surprise qu'il n'y en eut pas d'autres. »

écrits les plus « radicaux » de l'anthropologie postmoderne donnent des exemples assez incroyables. Par exemple : « Alors, le jeu de la critique fini, que pouvons-nous prévoir après les mots croisés et la deuxième tasse de café ? ... juste une petite et subtile perturbation de-ci de-là, un chouia de parodie peut-être, l'affectation d'une complicité exagérée, ou peut-être de faire l'idiot, le rôle de fou du roi ou d'amuseur » (Tyler 1991 : 93 cité par Kuznar, p. 138)<sup>28</sup>.

La place manque pour présenter les commentaires de Kuznar sur les questions d'éthique par exemple (chap. 8), sur la validité de l'anthropologie en « croisade » (*crusading anthropology*, chap. 9), ou la « découverte » par les postmodernistes de l'exigence de « plurivocalité » (*polyvocality*) (par exemple, pp. 150 *sq.*), c'est-à-dire de la prise en compte d'énoncés locaux. Voilà qui, de la part de gens se réclamant pour une part de Geertz, (du Geertz de *Local Knowledge* ?), ne manque pas d'étonner. Kuznar note avec équanimité que cette exigence-là a toujours été consubstantielle à l'ethnographie, avec divers degrés de réussite<sup>29</sup>. Mais cette exigence a aussi ses nuances, dans la mesure où le fait d'être natif de quelque part (*native*) n'implique pas en soi de critères de connaissance absolus<sup>30</sup>. C'est ce qu'un postmoderniste « modéré » comme Renato Rosaldo croit devoir souligner : « l'ethnographe, en tant que sujet placé dans une certaine position (*as a positioned subject*), peut saisir certains phénomènes humains mieux que d'autres [...] Les ainsi nommés "natifs" sont aussi des sujets parlant à partir de certaines positions porteurs d'un mélange spécifique de vision (*insight*) et d'aveuglement » (1991 : 19, cité par Kuznar p. 151).

L'auteur de *Reclaiming a Scientific Anthropology* trace à la fin de son livre un « programme pour une anthropologie scientifique », une anthropologie « que ses propres praticiens déconstruisent en une guerre civile intellectuelle qui menace de détruire la discipline à jamais » (p. 211)<sup>31</sup>. Mais ce programme-là est un « programme de réconciliation » d'ailleurs annoncé dès la page 3 du livre, qui ne cherche pas pour autant « à arriver à de médiocres compromis ne satisfaisant les

28. J'eus, il y a quelques mois, une longue conversation avec un collègue frais émoulu de Berkeley, qui disait qu'il aimait bien « malgré tout » le postmodernisme. Il aimait ainsi à se demander « d'où s'origine » les « textes » des anthropologues. Quand je me posais devant lui la question de savoir « d'où s'origine » la question « d'où ça origine » il admit qu'il y avait là un problème ; mais conclut-il, « ça ne fait rien. C'est chouette ».

29. Parmi ces réussites il faut évidemment compter *Nous avons mangé la forêt*, de Georges Condominas (1974 [1957]), par exemple.

30. Il faut citer ici la réponse, héroïque elle aussi, de Marshall Sahlins (1995) à Gananath Obeyesekere à propos de son travail sur Hawaï et la mort de Cook. Obeyesekere critique l'argument de Sahlins selon lequel Cook a pu être traité comme un dieu à Hawaï, et que c'est ce qui explique sa mort ; il l'argumente en fonction « du fait qu'il est un natif du Sri Lanka et de son expérience de l'Asie du Sud, et qu'il ne pouvait penser à aucun exemple de cette nature dans la longue histoire du contact entre les Sri-Lankais ou, disons, les Indiens » (1992 : 8, cité par Sahlins 1995 : 3).

31. Dans une université française, j'eus l'occasion d'assister à une extraordinaire soutenance de thèse où des professeurs d'anthropologie considéraient que la discipline qu'ils enseignaient par ailleurs était une « voleuse d'âmes » ; que les Dogons du Mali, sujets de la thèse, avaient eu à subir l'image que renvoyait d'eux l'œuvre de Marcel Griaule. On s'étonnait, en passant que les Gwagiutl de la côte Nord-Ouest du Canada aient, après des années de tribulation, réinventé le *potlatch* en se référant aux écrits de Marcel Mauss. En bref, des professeurs d'anthropologie s'étonnaient que l'anthropologie existe.

arguments de personne « (p. 224) mais à découvrir les « harmonies effectivement existantes » entre des positions apparemment contradictoires. Ces positions, Kuznar s'est échiné à les comprendre, quand bien même elles lui paraissaient radicalement étrangères ou absurdes. Un beau livre, vraiment.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : postmodernisme/*postmodernism* – scientificité – épistémologie/*epistemology*.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Asad, Talal  
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Augé, Marc  
1987 « Qui est l'Autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme* 103, XXVII (3) : 7-26.
- Baré, Jean-François  
1991 « Images de la finance », *L'Homme* 119, XXXI (3) : 23-40.
- Bernard, H. Russell  
1994 « Methods Belong to All of Us », in R. Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*. New-York, McGraw Hill : 168-179.
- Boltanski, Christian & Luc Thévenot  
1987 *Les économies de la grandeur*. Paris, PUF.
- Bourdieu, Pierre  
1977 *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bouveresse, Jacques  
1973 *Wittgenstein: la rime et la raison*. Paris, Éd. de Minuit.
- Clifford, James  
1983 « On Ethnographic Authority », *Representations* 1 : 118-146.  
1986 « Introduction : Partial Truths », in James Clifford & George Marcus, eds., *Writing Culture : The Poetics and Poetry of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 1-26.
- Clifford, James & George Marcus, eds.  
1986 *Writing Culture: The Poetics and Poetry of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Condominas, Georges  
1974 [1957] *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Goo. Chronique de Sar Luk (Vietnam central)*. Paris, Mercure de France.
- Derrida, Jacques  
1976 *Of Grammatology*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Descola, Philippe  
1986 *La nature domestique*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.  
1993 *Les lances du crépuscule. Relations jivaro. Haute-Amazonie*. Paris, Plon (« Terre humaine »).
- DeVore, Irven & Richard B. Lee, eds.  
1968 *Man the Hunter*. Chicago, Aldine.
- Feyerabend, Paul  
1978 *Against Method*. London, Verso.
- Foucault, Michel  
1984 *Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow. New York, Pantheon Books.
- Geertz, Clifford  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

1996 [1988] *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié. (trad. fr. par D. Lemoine de *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press 1988).

Godelier, Maurice

1973 *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, François Maspero.

Graham, Elspeth, Dougherty, Joe & Mo Malek, eds.

1992 *Postmodernism and the Social Sciences*. New York, St Martin's Press.

Harding, Sandra

1991 *Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Hymes, Dell, ed.

1974 *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage Books.

Lakoff, George & Mark Johnson

1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne*. Paris, Éditions de Minuit. (Ed. orig. *Metaphors We Live by*, Chicago, University of Chicago, 1980).

Lévi-Strauss, Claude

1973 « Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines », in *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon : 339-364.

Lenclud, Gérard

1995 « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », *L'Ethnographie* 91 (1), 117 : 147-166.

Leys, Simon

1984 *George Orwell ou l'horreur de la politique*. Paris, Hermann.

Marcus, George E. & Dick Cushman

1982 « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology* 11 : 25-69.

Malcolm, Norman

1965 « Ludwig Wittgenstein », in *Le cahier bleu et le cahier brun*. Paris, Gallimard Les Essais : 311-428 (1<sup>re</sup> éd. 1958).

Marcus, G. E. & Michael M. J. Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Social Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.

Morris, Henry M., ed.

1974 *The Biblical Basis for Modern Science*. Grand Rapids, Baker Book House.

Nietzsche, Friedrich

1954 [1873] « On Truth and Lie in An Extra-Moral Sense », in *The Portable Nietzsche*, ed. by William Kaufmann. New York, Penguin : 42-47.

Obeyesekere, Gananath

1992 *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.

Passeron, Jean-Claude

1991 *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan.

Rabinow, Paul

1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press. (trad. fr. *Un ethnologue au Maroc*, Paris Hachette, 1986).

1986 « Representations are Social Facts : Modernity and Postmodernism in Anthropology », in James Clifford & George Marcus, eds., *Writing Culture : The Poetics and Poetry of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 234-261.

Rosaldo, Renato

1991 *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.

Russell, Bertrand

1948 *Human Knowledge. Its Scopes and Limits*. London, George Allen and Unwin.

Sahlins, Marshall

1980 *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Paris, Gallimard, (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1995 *How « Natives » Think. About Captain Cook, for Example*. Chicago, The University of Chicago Press.

Sokal, Alain & Jean-Pierre Bricmont

1997 *Impostures intellectuelles*. Paris, Odile Jacob.

Tyler, Stephen A.

1986 « Post-Modern Ethnography : From Document of the Occult to Occult

Document », in Clifford & Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and Poetry of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 122-140.

1991 « A Post-Modern in Stance », in Lorraine Nencel & Peter Pels, eds., *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science*. London, Sage : 78-94.

Wittgenstein, Ludwig

1972 [1921] *Tractatus Logico-philosophicus*. New York, Humanities Press.