La connaissance de l'altérité culturelle

Expérience et réaction à l'inadéquation de nos attentes de sens

Lorenzo Bonoli

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/leportique/1453>

DOI : 10.4000/leportique.1453

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Référence électronique

Lorenzo Bonoli, « La connaissance de l'altérité culturelle », *Le Portique* [En ligne], e-Portique, mis en ligne le 21 décembre 2007, consulté le 11 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1453> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.1453>

Ce document a été généré automatiquement le 11 septembre 2022.

Tous droits réservés

La connaissance de l'altérité culturelle

Expérience et réaction à l'inadéquation de nos attentes de sens

Lorenzo Bonoli

- 1 Cet article propose une réflexion d'ordre philosophique et épistémologique sur les conditions de possibilité de la *connaissance de l'altérité culturelle*, c'est-à-dire de la forme de connaissance qui vise à comprendre et à décrire des cultures différentes de la nôtre ; des cultures considérées dans leur autonomie, dans la diversité de leur langue, de leur vision du monde, de leurs croyances et de leurs pratiques quotidiennes.
- 2 Le problème principal est de comprendre de quelle façon et jusqu'à quel point il est possible de connaître et de parler d'une culture différente de la nôtre sans courir le risque de la réduire mécaniquement à des mots et des concepts familiers. Un tel problème est lié, avant tout, à notre appartenance à un horizon historico-culturel qui nous impose une langue et des concepts pouvant se révéler insuffisants ou inadéquats pour parler d'une autre culture. En outre, ce problème est aggravé en raison, d'une part, de l'absence de points de vue externes à notre horizon à partir desquels évaluer la validité de nos interprétations et, d'autre part, de l'impossibilité d'établir des ponts qui nous offriraient une correspondance directe entre nos mots, nos concepts, et ceux de l'autre culture.
- 3 Développant ces considérations, de nombreuses réflexions philosophiques ont pu relever les limites profondes qui affectent toute tentative de connaissance d'une altérité culturelle en soulignant notamment l'*indétermination* de toute traduction, le *relativisme* intrinsèque à toute langue et l'*incommensurabilité* des systèmes symboliques de deux cultures différentes¹.
- 4 Cependant, même si la réflexion théorique en vient facilement à décrire la relativité de toute tentative de connaissance de l'altérité culturelle, il serait peu intéressant de s'arrêter à ce constat et d'annoncer ainsi l'impossibilité d'une compréhension ou d'une connaissance interculturelle qui décréterait aussi la « fin de l'anthropologie ». Le défi le plus intéressant qui s'offre aujourd'hui à la réflexion philosophique et épistémologique est à l'inverse de penser une conception de la connaissance qui, tout en reconnaissant

sa relativité et sa dépendance vis-à-vis d'un horizon historico-culturel déterminé, puisse établir sa validité sur de nouvelles bases théoriques. Le défi qu'il s'agit de relever est alors de comprendre *quelle forme de connaissance de l'altérité* il est possible de concevoir *après la critique relativiste*.

- 5 Si, en répondant aux critiques relativistes, cette forme de connaissance ne pourra pas éviter de reconnaître la nature conditionnée et relative de toute approche de l'altérité culturelle, elle devra néanmoins nous permettre de rendre compte de la possibilité *pratique* de rencontrer et d'entrer en interaction avec des membres de cultures différentes. Le travail même de l'anthropologue, qui parvient – après son séjour prolongé au milieu d'une communauté étrangère – à vivre et à communiquer avec ses membres, offre un exemple important de la possibilité de cette rencontre et prouve en même temps que, au-delà des impasses théoriques vers lesquelles la critique relativiste entraîne la réflexion épistémologique, une forme de compréhension et de connaissance interculturelle est bel et bien possible : le problème étant plutôt de comprendre la nature de cette forme de connaissance, ses conditions de possibilité et ses limitations.
  - 6 Dans cette optique, il s'agira alors de s'interroger sur la forme de connaissance qui peut être développée à partir d'une telle rencontre. En particulier, il s'agira de comprendre dans quelle mesure notre approche de l'altérité est conditionnée par notre appartenance culturelle et jusqu'à quel point ce que nous avons l'impression de comprendre de l'« autre » nous vient effectivement de lui et non d'une projection de notre système symbolique. Une chose apparaît certaine : la situation de rencontre avec une autre culture ne peut manquer de nous confronter avec les limites de notre système symbolique et elle nous amène nécessairement à prendre conscience du conditionnement qui découle de notre appartenance culturelle. Ce qui reste à éclaircir, c'est la nature et la portée de ce que – au-delà de cette prise de conscience réflexive – la rencontre avec des altérités culturelles peut nous apporter de « nouveau », d'« autre ».
- La circularité du connaître

- 7 Les problèmes de circularité qui apparaissent lorsqu'on se penche sur le thème de la connaissance de l'altérité culturelle acquièrent toute leur signification à l'intérieur du cadre théorique dessiné par deux courants de pensée – le *courant épistémologique constructiviste* et la *réflexion herméneutique* – qui ont fortement conditionné non seulement les réflexions philosophiques contemporaines, mais également les conceptions du savoir qui se sont développées dans les sciences humaines ces dernières décennies.
- 8 De tels problèmes apparaissent en effet au moment où, sous l'impulsion de ces deux courants, la réflexion épistémologique a commencé à mettre en doute le modèle néo-positiviste, en dénonçant notamment sa tentative de fonder la connaissance sur une relation immédiate entre une représentation adéquate et la réalité observée, pour reconnaître au contraire la nature foncièrement médiatisée et conditionnée de tout savoir : médiatisée par le travail de construction des objets de connaissance réalisé par le langage et conditionnée par l'appartenance à un horizon historico-linguistique déterminé.
- 9 La réflexion herméneutique a bien relevé les enjeux relatifs à un tel conditionnement en soulignant *l'historicité*, le caractère *linguistique* et la *nature projective* de la compréhension. Toute compréhension humaine – et toute connaissance – a lieu dans un horizon historique et linguistique déterminé qui la conditionne et, en même temps, la rend possible. Il la conditionne dans la mesure où notre approche des objets est

inscrite dans des attentes et des possibilités de sens qui se dessinent à un moment donné dans une tradition historique et linguistique particulière. Mais en même temps, il la rend possible dans la mesure où c'est seulement à partir de ces attentes et ces possibilités de sens que nous pouvons aborder l'objet et le connaître. En cela, la compréhension révèle sa nature foncièrement projective : elle est le résultat de la confirmation de nos projections de sens sur l'objet. Ce mouvement entre projections et confirmations révèle en outre une dimension réflexive de la compréhension : en comprenant l'objet, nous nous comprenons nous-même, dans la mesure où notre saisie est fonction de la confirmation des attentes de sens que nous avons nous-mêmes formulées.

- 10 Cependant, un tel accent mis sur l'historicité et sur la nature projective de la compréhension soulève un problème particulièrement délicat pour une réflexion épistémologique. En effet, la limitation des possibilités de connaissance à un horizon de significations culturellement déterminé et la conception de la compréhension comme confirmation d'attentes de sens formulées préalablement semblent entraîner une sorte de « fermeture épistémologique » qui empêcherait de comprendre ou de connaître ce qui n'existerait pas auparavant en tant que possibilité dans cet horizon².
- 11 Les conceptions épistémologiques constructivistes ont soulevé un problème analogue³. En effet, en mettant l'accent sur le travail de construction des objets de connaissance par notre faculté symbolique, le constructivisme rencontre la difficulté de penser ce qui ne dépend pas de ce travail d'élaboration de formes symboliques, mais le *précède* et le *motive* : comment rendre compte de la « chose réelle », quand on a à disposition uniquement nos mots et nos concepts qui, en tentant de la décrire, ne peuvent éviter de la *trans-former* en la *construisant* en tant qu'objet de notre langage ?
- 12 A bien y regarder, dans le cadre théorique constitué par ces deux approches, le premier problème soulevé par la connaissance de l'altérité culturelle concerne la possibilité même de concevoir l'*apparition de l'altérité* en tant que telle : comment penser l'émergence de quelque chose d'« autre », si l'on conçoit la connaissance comme le résultat d'un travail de construction de formes symboliques et la compréhension comme une élaboration découlant d'une anticipation du sens ? Toute conception de la connaissance qui reconnaît son caractère conditionné et médiatisé se trouve dès lors confrontée au problème de la fermeture de son propre système symbolique et des limites intrinsèques que celui-ci pose à la saisie de quelque chose qui lui serait extérieur ; le problème étant précisément de faire émerger « quelque chose qui ne vient pas de nous », mais qui – on le suppose – provient de la chose étudiée.
- 13 Le deuxième problème auquel il s'agira de se confronter porte sur la possibilité de *dire l'altérité* une fois celle-ci est apparue : comment fixer et transmettre son apparition sans la réduire mécaniquement aux mots et aux catégories de notre système culturel ? En faisant référence à la pratique de l'anthropologie culturelle, cette fixation et cette transmission seront pensées essentiellement comme un travail de rédaction d'un texte qui s'offre comme description de la culture étudiée ; un travail de rédaction, toutefois, qui n'est pas sans poser des problèmes épistémologiques : de quelle façon est-il possible de reproduire une forme d'altérité dans un langage familier ? Et, par conséquent, que reste-t-il de l'altérité culturelle dans un texte qui est censé la décrire ?
L'émergence de l'altérité
- 14 Les impasses auxquelles se heurte la réflexion épistémologique dans sa tentative de penser l'émergence de quelque chose qui ne relève pas de notre système symbolique ne

sont cependant pas insurmontables. La gravité du problème qu'elles soulèvent reste à bien y regarder étroitement lié – et, sous certains aspects, limitée – à l'approche particulière du problème de l'altérité dessinée par les réflexions que l'on vient d'évoquer.

- 15 En effet, ces impasses découlent directement d'un cadre théorique qui recherche l'altérité culturelle à un niveau exclusivement *symbolique* ou *représentatif*, c'est-à-dire à un niveau où celle-ci devrait se manifester à travers des *formes symboliques* familières (traductions, descriptions, interprétations, etc., formulées dans notre langue) censées *représenter* l'autre culture. Or, c'est justement à ce niveau que les critiques relativistes ont pu pertinemment mettre en évidence la fermeture de notre système symbolique et la circularité de toute activité qui en dépend.
- 16 La possibilité de concevoir l'émergence de quelque chose qui éviterait ces problèmes de circularité s'ouvre à la réflexion épistémologique dans la mesure où celle-ci est disposée à intégrer dans son approche de l'altérité une *dimension pratique* qui, dans le cas précis de l'anthropologie, renvoie à la situation concrète de rencontre sur le terrain entre un anthropologue et les membres d'une autre culture.
- 17 Si nous considérons une telle situation, nous ne pouvons manquer de relever que, avant même de faire l'objet d'une compréhension à travers des traductions et des descriptions, l'« autre » s'impose à l'anthropologue en tant que *présence* autonome et en tant qu'*acteur* avec qui il est possible d'entrer en interaction : une présence qui ne se laisse jamais saisir dans sa totalité et un acteur dont les comportements ne se laissent pas réduire à ceux que nous sommes en mesure de prévoir et qui, de ce fait, nous surprend, parfois nous choque, et nous oblige à reconnaître l'inadéquation de nos tentatives de compréhension⁴.
- 18 C'est dans la rencontre effective avec l'autre, dans la tentative d'entrer en interaction avec lui, que peut se révéler « quelque chose » qui ne dépend pas de notre système symbolique et qui s'impose au chercheur comme « quelque chose d'autre » ; quelque chose qui ne se laisse pas ramener à ses représentations et ses attentes ; quelque chose qui, au contraire, dénonce l'inadéquation de celles-ci et oblige le chercheur à un travail de traduction, d'interprétation et d'imagination, pour formuler de nouvelles représentations capables d'en rendre compte et de l'intégrer dans son système symbolique en tant que nouveauté.
- 19 Cette expérience de l'altérité prend forme en particulier dans les situations où l'anthropologue fait l'expérience de l'inadéquation de ses prévisions ou de ses attentes ; autrement dit, quand il commet des erreurs ou des « gaffes » causées par des représentations de l'altérité erronées, ou quand il se trouve surpris par des événements qu'il n'arrive pas à comprendre. L'erreur, la gaffe, la surprise, l'incompréhension, etc., représentent des situations fondamentales de la rencontre avec des cultures différentes, dans la mesure où elles offrent la possibilité de faire concrètement l'expérience de quelque chose qui ne se laisse pas ramener à notre système symbolique et qui, par là, interrompt sa circularité.
- 20 L'importance de ces situations de difficulté pratique est d'ailleurs confirmée par les nombreuses anecdotes que l'on retrouve dans les textes des anthropologues et qui portent justement sur de telles situations. Philippe Descola offre un exemple symptomatique à cet égard. Confronté à l'« hilarité générale » de ses guides indigènes surgie suite à une série de commentaires ironiques qu'il n'a pas été en mesure de comprendre, l'anthropologue affirme : « nous n'avions rien compris à ce qu'ils disaient,

nous n'avions rien compris à ce qu'ils faisaient : c'était une situation ethnographique exemplaire » (1993 : 41).

- 21 L'importance au niveau théorique de ces situations de difficulté tient à ce qu'elles nous révèlent, d'une part, *les limites de notre système symbolique* – les limites de notre horizon de sens ainsi que les limites de tout ce que nous connaissons déjà et qui a failli dans la tentative d'offrir une compréhension de ce qui se passe – et, d'autre part, elles révèlent aussi *l'existence* de quelque chose qui se trouve en dehors de ces limites, quelque chose qui est indépendant de notre système symbolique et qui, justement en raison de son autonomie, explique ou cause l'erreur ou la surprise.
- 22 C'est dans cette optique que l'on peut lire le célèbre passage de Evans-Pritchard dans lequel, aux prises avec la notion du temps des Nuer, l'anthropologue est obligé de préciser :

En vérité, je viens de parler de temps et d'unité de temps, mais les Nuer n'ont aucune expression équivalente au « temps » de nos langues à nous, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme de quelque chose de réel, qui passe, que l'on peut perdre, que l'on peut gagner et ainsi de suite (1968 : 126).
- 23 Dans ce commentaire métalexical apparaît toute la difficulté rencontrée par Evans-Pritchard dans sa tentative de rendre compte d'une conception de la temporalité sensiblement différente de la sienne. En effet, en relevant l'« incapacité » des Nuer de parler du « temps comme de quelque chose de réel... », l'anthropologue révèle en même temps son incapacité de rendre compte d'une vision du monde qui ne s'articule pas à partir de sa notion de temps, d'où le besoin d'utiliser quand même cette notion, tout en soulignant son inadéquation. Mais ce retour sur l'inadéquation de l'emploi d'une notion occidentale de temps est symptomatique de la tentative de rendre compte de quelque chose qui est externe à notre système symbolique ; quelque chose qui, pour cette raison, ne se laisse pas dire directement, mais que l'anthropologue tente d'approcher à partir de son propre bagage conceptuel ; quelque chose, enfin, qui restera toujours comme un en-dehors du texte – un en-dehors qui toutefois est censé motiver le texte.
- 24 L'erreur, la gaffe, l'incompréhension ou la difficulté jouent ainsi un rôle particulièrement important dans la réflexion épistémologique que nous proposons, car, en nous révélant l'inadéquation de nos représentations, ces situations sont le signe de la *confrontation* avec quelque chose qui ne relève pas de notre système symbolique, alors que les interactions qui nous paraissent « réussies » ou les traductions apparemment « faciles » ne peuvent que renvoyer au travail de construction des représentations réalisé à l'intérieur de notre système symbolique, avec les limites épistémologiques et les problèmes de circularité qui ont été évoqués auparavant.
- 25 L'émergence de quelque chose qui ne relève pas de notre système symbolique se donne uniquement dans une *expérience pratique négative*, dans une expérience qui s'impose à nous dans notre interaction avec les membres de l'autre culture et qui nous révèle l'inadéquation de nos représentations : l'altérité se manifeste ainsi en nous surprenant, en contredisant nos attentes et en résistant à nos tentatives de la ramener à nos représentations habituelles.
L'expérience de l'altérité en tant que « heurt » et « impulsion »
- 26 Le thème de l'émergence de l'altérité en tant qu'expérience d'une erreur ou d'une difficulté mettant en doute la validité de nos représentations trouve un approfondissement important dans la réflexion herméneutique de Hans-Georg Gadamer.

- 27 Même si la problématique centrale à laquelle l'herméneutique se confronte est l'interprétation des textes qui nous sont transmis à l'intérieur d'une tradition historique, la tentative de penser l'émergence d'une altérité de sens au moment de la lecture s'avère extrêmement intéressante également pour la problématique de la connaissance de l'altérité culturelle. Ce qui retient ici notre attention est la tentative par Gadamer de concevoir une émergence de ce type à travers la notion de « *Anstoss* », terme qui peut être traduit par « heurt » ou par « impulsion » – deux traductions qui mettent en lumière deux versants distincts de ce phénomène.
- 28 Plus précisément, l'émergence d'une altérité de sens est conçue par Gadamer comme un *heur*t qui *manifeste l'existence* de quelque chose qui entre en contraste avec notre vision habituelle des choses et qui vient interrompre le confort assuré par le « déjà connu » ; un heurt, en outre, qui nous donne une *impulsion* et nous *provoque* en lançant le défi de sa compréhension et en nous invitant à intégrer la nouveauté dans le système des connaissances déjà établies par le biais d'un travail interprétatif.
- 29 C'est donc grâce au heurt produit par « ce qui ne se plie pas à l'opinion préconçue » (1996a : 389-390) que peut émerger quelque chose de différent qui excède nos opinions existantes. Le heurt se concrétise dans un processus où « l'expérience ne cesse pas de contredire des généralisations fausses et [où] ce que l'on tient pour typique cesse de l'être » (p. 376). Il s'agit d'une expérience qui relève la *résistance* de l'altérité à nos attentes de sens. Elle se présente essentiellement comme une *expérience négative*, « l'expérience de la nullité (*Nichtigkeit*) » (p. 377) qui nous rend conscients de l'inadéquation de nos projets, sans pour autant nous fournir des informations positives sur ce *quelque chose* qui résiste. Elle nous dit simplement : « la chose n'est pas telle que nous la supposions » (*ibid.*).
- 30 Cette expérience est particulièrement importante dans les sciences humaines, où le risque de rester prisonnier de ses propres précompréhensions est toujours présent. Comme le dit Gadamer :
- La connaissance dans les sciences humaines a toujours quelque chose d'une connaissance de soi. Nulle part l'illusion n'est-elle plus facile et plus naturelle que dans la connaissance de soi [...]. Ainsi dans les sciences humaines il faut non seulement écouter à nouveau nous-mêmes, selon la façon dont nous nous connaissons à partir de la tradition historique, mais il faut écouter également quelque chose d'autre : il faut recevoir un heurt d'elle, qui nous transporte au-delà de nous-mêmes. Ici, ce n'est pas ce qui ne fait pas problème et ce qui vient satisfaire les attentes de notre recherche qu'il faut encourager. Il faut plutôt découvrir – et contre nous-mêmes – d'où peuvent provenir de nouveaux heurts (1996b : 68, trad. mod.).
- 31 La capacité de percevoir ces heurts devient alors indispensable : seule une telle expérience nous garantit la possibilité que quelque chose se manifeste dans son indépendance par rapport à nos attentes de sens. De là l'importance de préparer notre rencontre avec l'altérité de façon à rendre possibles de tels heurts, en s'exposant constamment à la possibilité de voir nos propres attentes se révéler inadéquates. Or, cela exige, dans l'optique gadamérienne, une prise de conscience « qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels » (1996a : p. 290). Il est en effet indispensable de prendre conscience de ses propres présuppositions pour que l'objet étudié « se présente en son altérité et acquière ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, [...] à la pré-opinion du lecteur » (*ibid.*).

- 32 Cette conscience nous permet de mesurer, au moment du heurt, la différence entre nos projections de sens – qui se révèlent être de pures constructions illusoires, sans prise sur la chose en question – et la résistance fournie par cette dernière. C'est en élaborant cette différence qu'il devient possible de construire une compréhension de la chose en tant que « autre ».
- 33 Ce travail d'élaboration nous révèle le deuxième versant de la notion du heurt, qui ne se limite pas à imposer l'expérience de l'inadéquation des attentes de sens et de la résistance de quelque chose d'« autre », mais qui devient également une impulsion – ou une provocation – à comprendre cet « autre ».
- 34 Le heurt suscite *l'exigence et l'urgence d'articuler de nouvelles possibilités de sens* qui soient en mesure de dépasser cette résistance et d'ouvrir une voie nouvelle vers une compréhension. Dans une telle perspective, cette compréhension doit alors être pensée comme *une réponse au heurt*, et plus précisément comme un travail interprétatif visant à construire de nouvelles formes symboliques en mesure de remplir le vide de sens laissé par l'expérience de l'inadéquation des attentes de sens jusque-là de mise. Ce travail interprétatif est avant tout un travail linguistique d'adaptation de notre vocabulaire dans le but de donner un nom à l'altérité, et cela dans la mesure où ce sont principalement les mots appropriés qui nous font défaut au moment de la rencontre.
- 35 Dans la pratique de l'anthropologue, cela se traduit par l'exigence d'élaborer de nouvelles représentations (traductions, interprétations, descriptions, etc.) qui soient en mesure de surmonter les difficultés et les résistances rencontrées ; de nouvelles représentations qui permettent de donner un sens à des situations ou des actions auparavant incompréhensibles.
- 36 Cela exige naturellement un travail d'élaboration de nouvelles formes symboliques en mesure d'offrir un lieu dans notre langage à ce qui, auparavant, n'était que « pur heurt » ou « vide de sens ». Cependant, pour réaliser cette opération, nous pouvons uniquement nous baser sur notre langage, exploiter ses possibilités sémantiques dans la tentative de rendre compte de quelque chose qui, jusque-là, n'avait jamais été dit.
- 37 Il apparaît toutefois évident que ce travail d'élaboration linguistique n'est pas un geste épistémologiquement neutre : il implique une transformation, une construction de l'expérience vécue en fonction des instruments lexicaux et conceptuels que notre système linguistique met à notre disposition. Et c'est justement dans ce travail d'élaboration qu'intervient le conditionnement lié à notre appartenance culturelle et que l'altérité est transformée, de « quelque chose qui produit un heurt », en quelque chose de dicible et de compréhensible, et donc en quelque chose d'intégrable dans notre système symbolique. Il s'ensuit qu'une altérité formulée dans notre langage n'est déjà plus une « vraie » altérité, dans la mesure où elle est déjà médiatisée et appartient d'emblée à notre horizon conceptuel : les descriptions qui ont représenté les habitants du Nouveau Monde comme des sauvages à l'état de nature ainsi que la description du système d'échanges rituels qui se déroulent dans le Pacifique Occidental sont des produits de notre culture.
- L'altérité dans les textes
- 38 Il nous reste alors à comprendre quelles formes d'altérité peuvent être véhiculées par un texte écrit dans un langage familier. Les considérations qui concluent le paragraphe précédent semblent dénoncer une limite radicale de notre connaissance : si le heurt nous permet de faire l'expérience de l'altérité, toute tentative de dire une telle altérité

est vouée à l'échec, car elle ne peut que l'effacer ou l'éclipser derrière les mots et les concepts de notre langage.

- 39 Mais, à bien y regarder, une telle limite n'implique pas une impossibilité de principe de véhiculer ou de transmettre une forme d'altérité à travers les textes. Elle énonce uniquement l'impossibilité de penser cette transmission en termes de *représentations directes et adéquates* de la réalité ; ce qui ne saurait être, ce sont des représentations qui seraient produites dans notre langage, sans que leur portée épistémologique ne soit conditionnée, et qui nous donneraient un accès immédiat à l'objet étudié.
- 40 Or, le parcours théorique proposé jusqu'ici, en relevant la nature relative et conditionnée de nos représentations ainsi que la dimension essentiellement négative de l'expérience que nous pouvons faire de l'altérité, nous oriente plutôt vers une conception de la transmission de l'altérité qui s'inscrit à l'intérieur de la limite que nous avons évoquée et qui
- 41 met l'accent sur la possibilité – qui se donne à l'intérieur même de notre langage – non de *dire directement l'altérité*, mais de *reproduire linguistiquement une expérience de l'altérité* ; ou plus précisément, de reproduire dans le langage une *expérience de l'inadéquation de nos attentes de sens* qui puisse être mise en relation avec l'expérience d'inadéquation vécue par l'anthropologue lors de sa rencontre effective avec l'autre culture.
- 42 La possibilité d'une telle reproduction s'inscrit en profondeur dans la pratique même de l'anthropologue, lequel, au moment de la rédaction, ne peut éviter de se confronter aux limites du langage familier qui se révèle souvent insuffisant pour rendre compte d'une expérience « heurtante » de l'altérité. Cette insuffisance l'oblige alors à un travail d'adaptation et de réélaboration des outils linguistiques familiers afin de porter au langage quelque chose qui n'avait encore jamais été dit auparavant.
- 43 C'est en fonction d'un tel travail que le texte ethnographique présente souvent à ses lecteurs des passages étranges, parfois surprenants et difficiles à lire ; des passages qui reflètent, avant tout, la difficulté de porter à la parole ce qui a été à l'origine de l'expérience du heurt, mais qui, en même temps, par leur étrangeté, reproduisent chez les lecteurs une sorte d'expérience linguistique de l'altérité, et plus précisément une expérience d'inadéquation de leurs représentations familières se rapprochant de celle vécue par l'anthropologue dans sa rencontre avec l'autre culture.
- 44 Il s'en suit que le travail de l'anthropologue doit être conçu moins comme la tentative de décrire directement l'autre culture, que comme la tentative de reproduire chez ses lecteurs une expérience d'inadéquation du même ordre de représentations familières qu'il s'est lui-même vu mettre en question au moment de sa rencontre effective avec l'autre culture.
- 45 Dans cette optique, comme le précisent les anthropologues italiens Fabio Dei et Pietro Clemente, l'enjeu du texte ethnographique est essentiellement de :
- “créer des différences”, de produire une représentation de l'autre qui, d'un côté, rend visible et souligne sa diversité et, de l'autre, le rend intelligible à l'intérieur d'un système de références familières (1993 : p.97, m.t.).
- 46 Ce travail de création de la différence – même s'il est suscité par la rencontre effective avec une culture différente – peut être décrit, au moment de la rédaction du texte, comme une « question de stratégie linguistique » (*ibid.*), car l'enjeu est bien de « construire une altérité à travers les ressources d'un langage familier » (*ibid.*) :

L'effort imaginatif et la négociation sémantique requis par la description [de l'altérité] ont lieu en effet *dans* le langage. Ce dernier n'est pas uniquement un moyen pour communiquer une connaissance ethnographique déjà acquise précédemment : c'est le moyen à l'intérieur duquel la connaissance ethnographique se crée (*Ibid.*).

- 47 Cet effort linguistique et imaginatif se réalise essentiellement à travers une expérimentation des possibilités sémantiques de notre langage, qui vise à innover son emploi habituel de façon à porter à la parole quelque chose qui n'est pas habituel, quelque chose qui n'a jamais été dit et même quelque chose qui, jusque-là, ne se laisse pas ramener au « déjà dit » de notre culture ; quelque chose, enfin, qui, pour ces raisons, ne peut éviter de surprendre nos représentations familières, mais qui trouve en même temps, dans cet effort linguistique et imaginatif, une forme possible – et indispensable – pour être tout simplement pensé.
- 48 C'est dans un tel ordre de considérations qu'il est possible de resituer les réflexions qui ont mis en évidence la dimension fictionnelle du texte ethnographique. Comme le relevait Clifford Geertz, les textes ethnographiques « sont des fictions, fictions au sens où ils sont “fabriqués” ou “façonnés” » (1998 : p. 87-88). Ce qui les caractérise, c'est avant tout l'« acte imaginatif », la « puissance qu'a l'imagination scientifique de nous mettre en contact avec les vies d'étrangers » (*ibid.*). Il s'agit pour Geertz d'insister sur l'habileté de l'auteur qui doit pouvoir « nous éclairer sur ce qui se passe dans ces lieux, [et] résoudre l'énigme – quel genre d'hommes sont-ils ? – que suscitent inévitablement des actes non familiers prenant forme dans un contexte inconnu » (*ibid.*, trad. mod.).
- 49 En ce sens, s'il est intéressant de souligner la dimension fictionnelle du texte ethnographique, cela tient, en premier lieu, à la capacité de ce dernier de reproduire – dans son exploration des limites de notre langage – une expérience d'inadéquation de nos représentations familières et, en deuxième lieu, d'offrir – dans son effort imaginatif – une forme qui nous permet de voir l'autre *comme* ce qui est présenté dans le texte.
- 50 Un exemple symptomatique de ces deux moments constitutifs du fonctionnement du texte ethnographique nous est offert par la tentative de Evans-Pritchard de rendre compte d'une croyance présente chez les Nuer, selon laquelle : « les jumeaux sont une seule personne et sont des oiseaux » (1956 : p. 128, m. t.). Une telle affirmation apparaît immédiatement problématique ; sa signification n'est pas évidente, surtout que Evans-Pritchard souligne qu'il ne s'agit pas d'une métaphore difficile à traduire : pour les Nuer les jumeaux *sont* des oiseaux.
- 51 Les difficultés soulevées par une telle affirmation émergent directement de la tentative d'Evans-Pritchard de transcrire une croyance Nuer dans une langue et pour un public qui n'est pas Nuer ; une tentative qui l'oblige à formuler un *agencement inédit de mots familiers* qui, dans sa nouveauté, défie nos représentations familières.
- 52 Ce n'est qu'à la suite d'une explication de plusieurs pages que Evans-Pritchard réussit à réduire les difficultés de compréhension en construisant un nouveau cadre de représentations où, même pour un lecteur occidental, il devient sensé de dire que « les jumeaux sont des oiseaux ». Une telle affirmation trouve en effet sa cohérence une fois explicitée la nature quasi divine partagée aussi bien par les jumeaux – de par leur naissance commune – que par les oiseaux – lesquels, vivant dans le ciel sont proche de Dieu⁵.
- 53 Maurice Leenhardt, dans sa tentative de décrire la conception du corps des Canaque, nous offre un exemple analogue qui met en évidence aussi bien la résistance de nos

représentations familières que la tentative de construire un nouveau cadre conceptuel pour rendre compte de conceptions provenant d'autres cultures :

Le Canaque a du corps une notion technique : il est support. Que supporte celui-ci ? Ne pouvant formuler la réponse avec un mot français, donnons de suite le terme indigène et cherchons à le traduire : il supporte le *kamo* : soit le pronom *ka*, le qui, et *mo*, vivant, le "qui vivant". Le terme s'emploie sans distinction de genre, et dans le sens le plus indéfini, comme on le fait chez nous lorsqu'on dit : il y a une personne à la porte, ou quelqu'un, ou un quidam, ou un personnage. Ce n'est pas là toutefois une traduction adéquate. *Kamo* correspond à un prédicat indiquant la vie. Mais ce prédicat n'implique ni contour, ni nature. Animal, végétal, sujet mythique, peuvent être tenus pour *kamo* au même titre que l'homme, si les circonstances les revêtent de quelque humanité (1947 : p. 71-72).

- 54 Leenhardt est confronté avec les limites de son lexique et de ses modèles conceptuels, qui rendent impossibles une traduction directe du terme mélanésien. Cette difficulté l'oblige à introduire le mot étranger dans son texte : « il support le *Kamo* ». Cependant, par ce geste, il ne peut que susciter des difficultés chez ses lecteurs, lesquels se trouvent embarrassés devant ce mot nouveau. Seul le travail d'explicitation qui suit permet de résoudre le problème ; un travail qui, à bien y regarder, ne revient pas à rechercher des mots correspondants en français, mais plutôt à constituer un nouveau cadre conceptuel où situer une telle notion : un cadre conceptuel qui s'articule autour de nos concepts de « vie » et de « vivant », sans s'y réduire complètement.
- 55 Il faut relever que ces difficultés n'apparaissent pas uniquement lorsqu'il s'agit de rendre compte de croyances ou de concepts abstraits : souvent, la description d'un objet nouveau, jamais vu, pose les mêmes problèmes. Dans ce cas également, l'anthropologue peut être appelé à produire des agencements inédits de mots familiers pour rendre compte de la nouveauté de l'objet et, surtout, pour répondre à l'impossibilité de faire référence à des descriptions familières.
- 56 Une telle difficulté est rencontrée par Denise Paulme, dans sa monographie sur la population Kissi de Haute-Guinée, quand elle tente de décrire un *pom'kandia*, une sorte de statuette en pierre (*pondo* ou *pomdo*) étrangement « habillée », utilisée dans des rituels de divination et d'interrogation des morts :

Le *pom'kandia* se présente sous l'aspect d'un paquet informe, entouré de bandes de coton qui disparaissent elles-mêmes sous une croûte noirâtre de sang séché, sang des sacrifices. La pierre, invisible, a été posée debout dans un petit récipient (...) qui contient encore différentes amulettes : piquants de porc-épic, cornes d'antilope enfermant une poudre ou une graisse magique, fer de jumeau... Le tout est soigneusement enveloppé de fils, puis de bandes de coton ; près du sommet (au « cou »), un collier auquel sont fixées, suivant le matériel dont on dispose, une perle en pierre (...), des cauris [coquillages], une bague en laiton, des canines de panthère, parfois une clochette en laiton ; nous vîmes même un jour au cou d'un *pomdo* plusieurs sous percés et une médaille bénite à l'image de la Vierge. Le tout peut être coiffé d'une touffe de plumes de pintade (1954 : p. 200).

- 57 Paulme se heurte ici à l'altérité d'un objet qui ne peut pas être ramené à quelque chose de connu et de reconnaissable et dont la description ne peut suivre des modèles familiers. Sa tentative initiale de catégorisation, « paquet informe », relève bien la difficulté de l'anthropologue, qui se trouve confrontée avec l'insuffisance des catégories familières et qui se voit obligée de recourir à un important travail descriptif pour tenter de construire une "forme" susceptible de représenter un tel paquet. Tout en ayant l'objet devant les yeux, l'anthropologue n'arrive pas à le voir comme quelque chose de familier – ce qui lui permettrait de le faire voir plus aisément également à son

lecteur. L'effort imaginatif, ici, consiste alors essentiellement dans la construction d'un *voir comme* original, une forme reconnaissable, une catégorie qui vient remplacer celle, insuffisante, de « paquet informe »⁶.

- 58 Il faut toutefois reconnaître, dans ce cas, l'insuffisance de la description fournie par l'anthropologue. Même si certains détails peuvent être reconstruits, il est extrêmement difficile de composer une représentation d'ensemble de l'objet en question⁷.

La connaissance de l'altérité comme expérience et réaction à l'inadéquation de nos attentes de sens

- 59 Pour conclure notre parcours, il est utile de revenir sur l'articulation entre une expérience « heurtante » de l'altérité et le travail d'élaboration linguistique qui composent la conception de la connaissance de l'altérité culturelle proposée ici et dont l'intérêt principal peut être relevé dans sa capacité d'éviter les impasses vers lesquelles les critiques relativistes entraînent les conceptions traditionnelles de la connaissance.

- 60 Abandonnant la tentative de rechercher la connaissance dans des représentations plus ou moins adéquates de l'autre culture, la réflexion conduite dans cet article permet de dessiner un cadre théorique dans lequel penser *une connaissance* de l'altérité qui se *construit* à l'intérieur de notre langage, mais qui est *motivée* par la rencontre « heurtante » avec l'autre culture. Le fait de distinguer une *dimension constructive* – l'effort linguistique et imaginatif – et une *dimension expérientielle* – le heurt dans la rencontre effective – permet de répondre aux problèmes soulevés par la fermeture de notre système symbolique et d'éviter ainsi les risques d'une paralysie relativiste : en effet, cette conception reconnaît la nature relative des représentations que l'activité de connaissance peut produire – ces représentations sont des produits de notre langage, avec tous les conditionnements que cela implique –, mais en même temps, elle thématise la confrontation avec quelque chose qui est externe à ce langage, qui se manifeste dans l'expérience pratique du heurt et qui motive la production de ces représentations.

- 61 Notons encore que le fait de concevoir la connaissance de l'altérité à partir de la notion de heurt revient également à souligner – comme il a déjà été fait par de nombreux anthropologues – que l'objet de connaissance n'est pas tant l'autre culture « en elle-même » que la *rencontre* entre un représentant de notre culture et les membres de l'autre culture. A ce propos, nous pouvons nous référer à Ugo Fabietti, lorsqu'il précise que « ce que l'anthropologue décrit n'est pas *la* culture qu'il s'est proposé d'étudier. Il s'agit certainement de quelque chose qui a quelque chose à voir avec celle-ci, mais qui, de fait, naît d'un dialogue entre l'anthropologue et l'indigène » (2000 : p. 169, m.t.).

- 62 C'est dans une telle rencontre ou un tel dialogue que l'anthropologue est effectivement confronté avec des formes d'altérité culturelle qui se manifestent notamment dans les résistances qu'elles opposent aux tentatives de les ramener à des représentations familières.

- 63 En outre, l'accent mis sur la notion de heurt permet également de relever la nature *réactive* de la connaissance de l'altérité culturelle. Non seulement ce que nous connaissons provient de la rencontre avec l'autre, mais ce que nous pouvons en retenir – ce que nous pouvons fixer dans un texte – ne peut être que notre réaction interprétative à l'expérience de l'inadéquation de représentations familières ; une réaction qui se concrétise par un effort linguistique et imaginatif d'élaboration de nouvelles représentations qui soit en mesure de surmonter les difficultés rencontrées.

- 64 C'est en fonction d'une telle réaction d'élaboration symbolique qu'une forme d'altérité peut s'inscrire dans un texte qui se révèle ainsi en mesure de reproduire aussi chez les lecteurs une expérience d'inadéquation de leurs représentations familières et, en même temps, de leur transmettre des formes nouvelles pour construire, à partir d'un langage familier, une représentation censée rendre compte de ce qui est à l'origine d'une telle inadéquation.

BIBLIOGRAPHIE

- BAZIN Jean, 2002, « L'anthropologie en question: altérité ou différence », in *L'histoire, la Sociologie et l'Anthropologie II*, Y. Michaud (éd), Paris, Odile Jacob : 76-91.
- BONOLI Lorenzo, 2004, « Ecritures de la réalité », in *Poétique*, 137 : 19-34.
- BORUTTI Silvana, 1999, *Filosofia delle Scienze Umane*, Milano, Bruno Mondadori.
- 2001 (1991), *Théorie et Interprétation, pour une épistémologie des Sciences Humaines*, Lausanne, Payot.
- DAVIDSON Donald, 1993 (1984), *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Jacqueline Chambon.
- DEI Fabio et CLEMENTE Pietro, 1993, « I fabbricanti di alieni », *Il sapere dell'antropologia*, U. Fabietti (éd), Milano, Mursia : 75-109.
- DESCOLA Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon.
- EVANS-PRITCHARD Edward E., 1956, *The Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- 1968 (1937), *Les Nuer*, Paris, Gallimard.
- FABIETTI Ugo, 1999, *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- 2000, « Scrivere antropologia », in *Oltrecorrente*, 1 : 159-175.
- GADAMER Hans-Georg, 1996a (1960), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- 1996b (1953), « La vérité dans le sciences humaines », in *La philosophie herméneutique*, (éd), Paris, P.U.F., pp. 63-70.
- GEERTZ Clifford, 1998 (1973), « La description dense: vers une théorie interprétative de la culture », in *Enquêtes*, 6 : 73-105.
- HEIDEGGER Martin, 1985 (1927), *Etre et temps*, Paris, Authentica.
- LAUGIER Sandra, 1996, « Relativité linguistique, relativité anthropologique », *Histoire Epistémologie Langage*, 18 : 45-73.
- LEENHARDT Maurice, 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- PALLOTTI Gabriele, 1999, « Relatività linguistica e traduzione », in *Versus*, 82 : 109-138.

PAULME Denise, 1954, *Les gens du riz. Les Kissi de Haute Guinée*, Paris, Plon.

QUINE Willard Van Orman, 1977 (1960), *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion.

NOTES

1. Sur ces thèmes, voir en particulier : Willard V. O. Quine 1977 ; Donald Davidson 1993 ; Sandra Laugier 1996 ; Gabriele Pallotti 1999.

2. Une telle notion de « fermeture » ne fait que reposer, à un niveau épistémologique, la problématique du fameux *cercle herméneutique* dont la nature productive – saluée par Heidegger et Gadamer –, avant de se déployer, doit pouvoir rendre compte de la possibilité de l'émergence d'une altérité de sens à l'intérieur même du cercle, condition *sine qua non* pour éviter de rester enfermé dans la redondance de sa circularité. Cf. Martin Heidegger 1985 : § 32 ; et Hans-Georg Gadamer 1996a : p. 286s.

3. Pour une présentation des enjeux principaux de la réflexion épistémologique constructiviste dans les sciences humaines, et en particulier en anthropologie, voir Silvana Borutti 1999/2001.

4. Cette attention particulière à la dimension pratique de la rencontre avec l'altérité culturelle trouve confirmation dans les descriptions du travail de l'anthropologue comme un apprentissage de règles de comportement – gestuel et discursif – qui lui permettent d'interagir avec la population étudiée, en s'insérant dans sa quotidienneté et en se faisant accepter sans susciter des résistances ou des réactions violentes. A ce propos, l'anthropologue italien Ugo Fabietti, en employant une terminologie wittgensteinienne, souligne que « l'expérience ethnographique » peut être ramenée à une série « d'opérations mentales, gestuelles et linguistiques, à travers lesquelles, l'ethnographe réalise un "apprentissage de règles" » (1999, p. 33-61, ma traduction, dorénavant « m.t. »), qui doit lui permettre de s'intégrer dans une « forme de vie » différente de la sienne.

5. Voici la conclusion de l'explication d'Evans-Pritchard : « Les Nuer expriment cette caractéristique des jumeaux dans la formule "les jumeaux sont des oiseaux" parce que les jumeaux et les oiseaux sont tous deux associés, bien que pour des raisons différentes, avec l'Esprit, ce qui fait des jumeaux, comme des oiseaux, des "êtres d'en haut" et des "enfants de Dieu" et, par conséquent, de l'oiseau un symbole approprié pour exprimer la relation particulière qu'entretient un jumeau avec Dieu » (1956, p. 131-132, m.t.).

6. Il est intéressant de mettre en relation ce passage de Paulme avec une description que Jean Bazin propose d'un rituel de sacrifice auquel il a assisté au Mali : « Le maître du culte y prononça, ou plutôt y marmonna, une invocation qui fut suivie d'un premier sacrifice à même le sol (du brouet de mil et un bouc). On avait apporté un sac assez crasseux dont on sortit des choses oblongues recouvertes d'une croûte toute craquelée de sang séché (des *boli* ou "fétiches") – je n'ose pas dire des "trucs" ou des "machins", ce qui pourtant rendrait mieux compte de

leur caractère à proprement parler innommable » (2002, p. 78). De façon semblable à Denise Paulme, l'anthropologue se trouve confronté à un objet informe et innommable. Mais à la différence de Paulme, Bazin renonce à un effort descriptif pour tenter de les faire voir, et se limite à une désignation sommaire, « choses oblongues recouvertes d'une croûte toute craquelée de sang séché », en décrétant ainsi leur nature « indescriptible ».

7. À noter que, dans le livre de Paulme quelques pages après cette citation, apparaît une photographie d'un *pom'kandia* qui permet au lecteur de reconstruire l'image d'ensemble. Cependant, Paulme ne fait pas référence à cette planche pour que le lecteur puisse se représenter plus aisément l'objet, comme si elle considérait sa description suffisante. Il est possible de voir une photographie de cet objet sur le site du Musée du Quai Branly, sous l'appellation « *pondo* » : cfr. <http://www.quaibranly.fr/cc/pod/recherche.aspx?b=1&t=1> .

RÉSUMÉS

Cet article propose une réflexion d'ordre philosophique et épistémologique sur les conditions de possibilité de la connaissance de l'altérité culturelle, telles qu'elles peuvent être encore pensées après la critique relativiste. Tout en reconnaissant la nature conditionnée de nos descriptions et de nos interprétations, la rencontre effective avec une autre culture offre une situation concrète où l'expérience de l'inadéquation des représentations familières peut s'ouvrir sur de nouvelles connaissances. Cette *expérience* permet de penser l'altérité culturelle comme ce qui ne se laisse pas réduire aux catégories habituelles et, parallèlement, conduit à concevoir le travail de l'anthropologue comme une réaction à cette expérience ; une réaction qui l'oblige à produire, dans un effort de traduction et d'imagination, de nouvelles représentations en mesure de surmonter l'inadéquation des représentations de départ.

Mots-clés : Anthropologie – connaissance – altérité culturelle – expérience d'inadéquation des représentations – effort imaginaire.

The article proposes a philosophical and epistemological reflection about the conditions of possibility of the knowledge of the cultural alterity that takes into account the relativist criticism. Being therefore aware of the limitedness of our descriptions and interpretations, the article shows how the encounter in the field with another culture can nevertheless offer a concrete situation in which the inadequacy of the familiar representations opens itself towards new knowledge. This experience allows to consider that the cultural alterity shows itself as something irreducible to the usual categories and, at the same time, leads to consider the anthropological work as a reaction to this experience: a reaction which forces to produce, through an effort of translation and imagination, new representations able to go over the insufficiency of the initial representations.

Key-words: Anthropology – Knowledge – cultural alterity – experience of the representational inadequacy – imaginative effort

L'articolo propone una riflessione d'ordine filosofico e epistemologico sulle condizioni di possibilità della conoscenza dell'alterità culturale, così come si presentano dopo la critica relativista. Pur riconoscendo la natura condizionata delle nostre descrizioni e delle nostre interpretazioni, è possibile tuttavia rilevare come l'incontro effettivo con un'altra cultura offre una situazione concreta dove l'esperienza dell'inadeguatezza delle rappresentazioni familiari può aprirsi a nuove conoscenze. Questa *esperienza* permette di pensare l'alterità culturale come ciò che non si lascia ridurre alle categorie abituali e, parallelamente, conduce a concepire il lavoro dell'antropologo come un lavoro di reazione a questa esperienza: una reazione che lo obbliga a produrre, attraverso uno sforzo di traduzione e d'immaginazione, nuove rappresentazioni in grado di superare l'inadeguazione delle rappresentazioni iniziali.

Parole chiave : Antropologia – conoscenza – alterità culturale – esperienza d'inadeguatezza delle rappresentazioni – sforzo immaginativo

El artículo presenta un pensamiento de tipo filosófico y epistemológico sobre las condiciones de posibilidades de conocimiento de la alteridad cultural, tal que se presentan después de la crítica relativista. Reconociendo entonces la natura condicionada de nuestras descripciones y interpretaciones, el encuentro efectivo con otra cultura ofrece sin embargo una situación concreta en la cual la experiencia de la inadecuación de las representaciones familiares puede abrir nuevos conocimientos. Esa *experiencia* permite de pensar en la alteridad cultural como en lo que no se deja reducir a las categorías habituales y, contemporáneamente, lleva a la concepción del trabajo del antropólogo como a un trabajo de reacción a esa experiencia; una reacción que lo obliga a producir, a través un esfuerzo de traducción y de imaginación, nuevas representaciones capaces de superar la inadecuación de las representaciones iniciales.

Palabras clave Antropología – conocimiento – alteridad cultural – experiencia de inadecuación de las representaciones – esfuerzo imaginativo

Eine philosophische und epistemologische Reflexion zu den Möglichkeiten und Bedingungen der Erkenntnis der kulturellen Alterität nach der relativistischen Kritik liegt diesem Beitrag zugrunde. Ausgehend von der Bedingtheit unserer Beschreibungen und Interpretationen, eröffnet sich mit der effektiven Begegnung mit einer anderen Kultur jedenfalls eine konkrete Situation, worin mit der Erfahrung der mangelnden Eignung tradierter familiärer Repräsentationen sich neue Erkenntnisse entfalten können. Diese *Erfahrung* erlaubt es, die kulturelle Alterität in Kategorien zu denken, die sich nicht auf das Übliche reduzieren lassen und führt gleichzeitig zu einer Auffassung der Arbeit des Anthropologen als eine Art Reaktion auf diese Erfahrung. Dabei wird der Anthropologe sozusagen gezwungen, mittels eines imaginativen und interpretativen Effort, neue Repräsentationen zu generieren, die die Ursprünglichen zu überwinden vermögen.

Schlüsselwörter Anthropologie – Erkenntnis – kulturelle Alterität – Repräsentationen – imaginativer Effort

AUTEUR

LORENZO BONOLI

Lorenzo Bonoli, docteur en Philosophie à l'Université de Lausanne, s'est spécialisé principalement sur les questions épistémologiques concernant le langage et le texte dans le domaine des sciences humaines. Il est l'auteur de l'ouvrage : *Lire les cultures. La connaissance de l'altérité culturelle à travers les textes*, Paris, Kimé, (février 2008), ainsi que de plusieurs articles, parmi lesquelles : « Fiction et connaissance », in *Poétique*, no. 124, 2000, pp. 485-501 ; « Ecritures de la réalité », in *Poétique*, no. 137, 2004, pp. 19-34 ; « Le

"lire comme" ethnographique: une pratique intergénérique? », in *Le Savoir des Genres*, R. Baroni et M. Macé (éds), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 227-240 ; et « Fiction, épistémologie et sciences humaines », in *A Contrario*, no. 1, 2007, pp. 51-66. Il travaille actuellement comme chercheur à l'Institut Universitaire Fédéral suisse pour la Formation Professionnelle (IUFPF) de Lugano.