

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

184 | 2007

Ethnicités ?

L'anthropologie cognitive existe-t-elle?

Francis Affergan



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21908>

DOI : 10.4000/lhomme.21908

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 85-105

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Francis Affergan, « L'anthropologie cognitive existe-t-elle? », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21908> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.21908>

L'anthropologie cognitive existe-t-elle ?

Francis Affergan

AUSSI BIEN AUX ÉTATS-UNIS, dans un premier temps, qu'en France dans un second, le projet d'une anthropologie cognitive est né du constat partagé par de nombreux anthropologues (sans que toute la communauté en soit convaincue) selon lequel l'anthropologie ne peut être une *science* compte tenu de l'imprécision, du flou artistique et quelquefois de l'obscurité des concepts ou des notions auxquels elle recourt. Que ces concepts servent de socle épistémologique, soient employés selon un mode opératoire ou bien engagés au service de programmes méthodologiques, ils apparaissent comme frappés de ce péché qu'on voudrait originel et qui consiste, pour les anthropologues, à être condamnés à n'utiliser que des mots vagues qui ne parviennent quasiment jamais à déterminer une instance ontologique ou encore à fonctionner de manière suffisamment univoque pour que le discours ne veuille pas dire autre chose que ce qu'il dit ou même son contraire. Bref, tant pour s'assurer que les choses dont on parle existent bien dans le monde, que pour faire fonctionner de façon logique un raisonnement, les théories anthropologiques seraient parcourues de telles failles, de telles insuffisances sémantiques et de telles ruptures dans la chaîne syntaxique que leur légitimité à prétendre se constituer en savoir scientifique devient douteuse.

Ce constat est connu depuis fort longtemps, rétorquera-t-on. Cette déficience est même, pour certains, constitutive de la naissance de la discipline. De nombreux auteurs ont fait observer que les termes utilisés en anthropologie étaient congénitalement approximatifs dès l'instant où l'on ne sait jamais s'ils désignent des choses du monde ou bien des représentations indigènes ou des interprétations disciplinaires, des connecteurs

logiques ou encore de simples métaphores. Pour le dire comme Edmund Leach (1968 : 53), « germains, descendance, filiation, alliance » sont-ils des termes descriptifs d'une situation donnée dans un espace-temps circonscrit, et dérivés des événements de terrain, ou bien sont-ils des hypothèses *a priori* que les anthropologues plaquent sur toutes les situations qui se ressemblent et qui seraient ainsi seulement déduits les uns des autres, comme dans un raisonnement logique ? Sans doute s'est-on fourvoyé en prenant un certain nombre d'objets ayant quelques attributs en commun pour un seul concept universel. La théorie anthropologique aurait très vite succombé à son penchant baptismal le plus naturel : « la passion des généralités » (Needham 1977 : 128). Qui plus est, on a confondu le trait commun avec un trait spécifique « qu'on a représenté par des termes empiriques » (*Ibid.*), faisant ainsi croire que le mariage, par exemple, était un terme qui provenait d'une seule description dans un seul terrain donné, alors qu'il provient d'une encyclopédie universelle déjà prête à l'emploi pour toutes les cultures existantes. Nous serions en présence d'un cas typique de déformation « polythétique » qui, tout en satisfaisant notre penchant cognitif, nous égarerait dans des généralités éloignées des sociétés et des cultures que nous prétendons décrire. Dans une telle configuration épistémologique, les sociétés et les cultures ne sont plus destinées à être décrites, expliquées ou interprétées, mais seraient déduites de prénotions et de préjugés appris, engrammés et constitutifs d'une langue qui se prend elle-même comme référence. Pour le dire autrement, le mariage ou la parenté ont été des notions construites comme des définitions et non comme des problèmes à résoudre (Needham 1974 : 16, 19). L'anthropologie serait ainsi tombée dans le travers classique, couramment rencontré dans les sciences humaines et sociales, qui consiste à croire qu'on peut distinguer et classer les choses par la signification que l'on prête à la « détermination de leurs propriétés », alors qu'il conviendrait de commencer par caractériser lesdites propriétés.

On aura bien sûr reconnu là une critique, inspirée par Berkeley, construite par Ludwig Wittgenstein, reprise par Rodney Needham et Edmund Leach, de la prétention pour une science sociale comme l'anthropologie à acquérir ses lettres de noblesse, alors qu'elle est marquée, dès ses commencements, par l'utilisation d'un langage analogique et général qui la rapprocherait plutôt de la littérature et l'éloignerait d'autant de la science physique ou biologique, laquelle crée des concepts à chaque fois nouveaux à partir de descriptions empiriques des événements du monde. Encore faudrait-il s'assurer que les sociétés et les cultures sont bien des assemblages de choses et non pas des variables de variables, ce qui est loin d'être évident.

Cependant, si l'on scrute de près l'histoire des catégories et des modalités de catégorisation en sciences sociales et en sciences exactes en général, c'est incontestablement dans la pensée de Charles S. Peirce que l'on trouve de façon systématique une topique du caractère nécessairement vague et flou des concepts et des discours du langage. C'est dans les *Collected Papers* (Peirce 1931-1935 : V), qu'apparaît pour la première fois un développement circonstancié de la catégorisation floue ou du concept de « vague », que Peirce appelle « pragmatique » pour mettre l'accent sur la liberté d'interprétation indétachable de tout concept. Dès lors que dans toute communication, orale comme écrite, entre deux interlocuteurs ou plus, les rôles sont distribués asymétriquement (celui qui est supposé savoir face à celui qui n'est pas supposé savoir), « l'interprétant du signe » ne peut qu'être affecté par cette logique du vague ou du flou. Mais, parallèlement, « aucune description générale ne pouvant identifier un objet [...], deux signes dont les significations sont équivalentes eu égard à tous les buts possibles sont absolument équivalents » (*Ibid.* : V, 448, n. 1). Si on applique ce précepte général à l'anthropologie, il apparaît tout d'abord qu'il est pratiquement impossible de réduire l'objet dont on parle à une description totale et finie, et ensuite de décrire de plusieurs façons, toutes équivalentes, ce même objet. Cependant Peirce va plus loin, en se demandant comment éliminer ce flou qui semble, de prime abord, opacifier les discours et les raisonnements. C'est par des progrès dans l'indexicalité que l'on parviendra à réduire le flou, mais, s'empresse-t-il d'ajouter, on ne réussira jamais à l'éliminer, dans la mesure où « un signe est simplement indéterminé parce qu'il y a beaucoup de choses auxquelles il ne fait pas référence ; comme par exemple dire que "C. S. Peirce a écrit cet article" est indéterminé parce qu'il ne dit pas la couleur de l'encre, l'âge du père du fabricant d'encre au moment de la naissance de son fils ou l'aspect des planètes à la naissance du père » (*Ibid.*). On ne parviendra donc jamais à l'effacement total du flou ou du vague, car, en dépit des progrès quantitatifs dans l'indexicalité, on confond deux types de connaissance : celle qui s'opère par les signes, et celle que Peirce appelle « acquaintance », et qui se pratique par l'expérience ou par « l'observation collatérale » (Chauviré 1995 : 137). Le signe est en quelque sorte impuissant, cognitivement parlant, à « représenter l'objet et à dire quelque chose de lui » (Peirce 1931-1935 : II, 231), car il ne représente qu'une connaissance dérivée des objets qui ont été connus une première fois par l'observation « collatérale ». Si l'on dit à quelqu'un que « Napoléon était un être léthargique » et que cette personne n'a jamais auparavant entendu parler de Napoléon, il ne parviendra pas à l'interpréter correctement dans la mesure où, pour lui, n'importe qui pourrait s'appeler Napoléon (Chauviré 1995 : 138).

Au fond, tout se passe comme si on montrait à quelqu'un « un portrait de Leopardi, avec "Leopardi" écrit au-dessous » (Peirce 1958 : VIII, 183). Le portrait « transmet une information à une personne qui sait qui est Leopardi, et, aux autres, elle dit seulement que quelque chose du nom de Leopardi ressemblait à ceci » (*Ibid.*).

Bref, les signes (mots, concepts, notions...) sont des rhèmes par définition toujours vagues eu égard à leur objet. Le vague serait donc d'essence ontologique, car il « affecte les entités réelles » (Chauviré 1995 : 139), du côté du représenté et non seulement du côté de la représentation. Ce que Peirce appelle alors « l'excès de précision », démarche prisée par les seuls nominalistes, ne serait qu'un leurre, car il nous conduirait inmanquablement à une forme de régression à l'infini. Sur ces bases, Peirce proposera même de construire une logique du vague, car il est convaincu qu'il est possible de traiter « toutes les formes d'indétermination et de détermination qui s'attachent aux signes » (Tiercelin 1993 : 77). En effet, si un signe était entièrement indéterminé, « il devrait désigner une propriété partagée par toutes les choses ; il nous faudrait aussi préciser son indéterminité pour tous les prédicats possibles, ce qui est exclu ». Si un signe était entièrement déterminé « il faudrait passer sous silence le fait qu'une catégorie est toujours susceptible de division logique et qu'il est illusoire de parvenir à un élément simple, ultime, inanalysable » (*Ibid.* : 79). Comme l'écrit Peirce (1931-1935 : III, 93), « Philippe de Macédoine est toujours divisible en Philippe ivre ou Philippe sobre », et ainsi de suite.

C'est parce que nos croyances sont indéterminées et indubitables à la fois qu'il en est ainsi pour les signes eux-mêmes, et, partant, pour la connaissance.

Le pragmatisme de Peirce consiste donc à démontrer que les catégories du langage, en dépit de cette infirmité apparente, peuvent être parfaitement comprises et qu'ainsi le sens ne sera pas réduit pour autant.

Qu'est-ce qu'une catégorie pour Peirce ? S'émancipant des visions aristotélicienne et kantienne, la catégorie devient une simple indication ou un point de vue sur les choses, et non plus un instrument pour classer ces choses.

Si un ethnologue ne peut plus être sûr de pouvoir inférer, avec une sûreté épistémologique absolue, le sens d'une culture à partir des faits observés, et si l'on refuse, comme Peirce, d'abandonner les sciences sociales au destin de la littérature, il conviendrait alors de construire une logique du vraisemblable, du plausible, du probable ou du possible, ce à quoi d'éminents logiciens se sont essayés avec un certain succès (Kalinowski 1972a et b, 1985 ; Meyer 1979, 1986 ; Perelman & Olbrechts-Tyteca 1958 ; Grize 1973 ; Gardies 1979).

Peirce, de son côté, et, comme nous le verrons plus loin, Wittgenstein, de l'autre, nous invitent à nous affranchir de cette maladie qui consiste à croire qu'on peut non seulement tout dire d'un objet, mais de surcroît dans un langage parfaitement précis et clair pour tous. Ils nous proposent, devançant ainsi une récusation de l'anthropologie cognitive à venir, de nous tourner vers la simple constitution d'une grammaire, c'est-à-dire d'un dispositif qui nous permettrait de nous comprendre les uns les autres en fonction du seul usage que nous faisons, en tant qu'êtres de parole, de nos vies pratiques.

Ce serait donc à partir de ce relatif et décevant constat d'échec – et dans le but louable de la sauver – que les propositions d'une nouvelle manière d'envisager l'anthropologie ont été offertes sur le marché de la pensée scientifique. Au fond, c'est ce déficit ontologique que les premiers anthropologues cognitivistes français ont dénoncé et c'est la brèche dans laquelle ils se sont précipités : les notions employées par la discipline ne décriraient rien dont on puisse affirmer l'existence (Sperber 1996 : 28, 31). Tout se passerait comme si on avait affaire à des mots qui existent bien (« mariage, sacrifice, chefferie ») et dont on est capable de montrer le sens dans des définitions, mais qui ne « nous disent pas si les mariages, les sacrifices ou les chefferies font partie des choses qui meublent le monde » (*Ibid.* : 31).

Le programme général

Il convient de partir de prémisses générales ou – selon certains – de postulats épistémologiques forts : le sens et la culture dans laquelle il se manifeste sont des phénomènes naturels, et doivent être traités comme tels au même titre que les objets physiques (Petitot 1992 : 1-2). Naturaliser le sens signifie en d'autres termes qu'il faut aller en chercher la constitution jusque dans la « couche organisationnelle biologique » (Petitot *et al.* 1999 : 52). Tel est donc le programme : rabattre les phénomènes sémio-linguistiques, décidément trop flous, sur la matière (au sens biologique ou neurophysiologique). Cependant, lorsqu'il s'agit de passer du programme à sa réalisation, les anthropologues qui se rangent derrière la bannière cognitive, contraints de rentrer dans les détails d'une science générale de l'humain, en appellent à des considérations plus alambiquées et, par voie de conséquence, plus contestables.

Si, en effet, la diversité culturelle existe bien (ce que personne ne remettrait en cause), les cognitivistes, au lieu de rechercher les causes ou les raisons d'une telle diversité dans l'agencement des cultures et des sociétés entre elles et en elles-mêmes, y voient plutôt la « preuve de la modularité de l'esprit humain » (Sperber 1996 : 166), laquelle modularité, concept

sur lequel nous reviendrons, à elle seule, serait susceptible d'« engendrer des cultures véritablement diverses ».

Présentons une autre version de la même thèse. Pascal Boyer (1984 : 233-234) déplore, lui aussi, les « défaillances » et la « carence » de l'anthropologie classique exotisante, qui ne fut jamais capable de tenir compte des « conditions dans lesquelles ont été produites les données ». Il appelle donc ses collègues à constater un fait : les ethnographes ne recueilleraient que des « énoncés », qu'on ne peut comprendre ou expliquer qu'à l'aide des « mécanismes psychologiques de production et d'interprétation » (*Ibid.*) de tous les énoncés possibles et imaginables. Car l'esprit n'étant qu'un, il appartient à l'anthropologue d'y repérer les facultés qui permettent la production, et, au premier rang desquelles la mémoire, puisque c'est elle qui permet la « récurrence de schèmes qui informent le savoir commun », et donc la tradition. Or, nous dit Boyer, la mémoire n'est pas la simple « conservation de données », pas plus que la tradition n'est légitimement assimilable à un « savoir commun ».

Cependant, en l'absence de la notion d'« état mental », tout le développement précédent aurait de fortes chances de rester obscur et confus.

Il y aurait une vie de l'esprit, propre et autonome, indépendante de l'état du monde. Et lorsque l'ethnologue décrit des états de choses du monde, il n'y a pas de lien logique entre cet état du monde et sa description. Autrement dit, l'esprit humain, par essence universel, fonctionnerait de la même façon partout ; la diversité des cultures – c'est-à-dire la manière d'attribuer un sens personnel ou intime ou intéressé au monde – venant seulement se surajouter ou survenir à l'esprit. La contradiction entre l'universalité de l'esprit humain et la diversité culturelle ne serait donc qu'une illusion qui a trompé les ethnologues en premier lieu, eux qui sont, plus que d'autres, au contact physique avec les cultures et les productions symboliques.

En 1933, Wittgenstein commence à dicter – dictée qui durera plusieurs années – ce qui deviendra dans le catalogue de von Wright, *The Big Typescript TS 213*.

C'est sans aucun doute la première récusation anticipative, visionnaire, critique et systématique de ce que sera, une vingtaine d'années plus tard, le cognitivisme général aux États-Unis, puis, un peu plus tard, sa version anthropologique.

Wittgenstein y défend la thèse selon laquelle, penser, à l'encontre de ce que soutiennent les cognitivistes, ne consiste pas à fabriquer des images mentales, car rien ne nous garantit que « l'image mentale de cette personne soit véritablement la sienne et non celle de quelqu'un d'autre qui lui

ressemble » (Wittgenstein 2005 : 170e, ma traduction). Autrement dit, on ne peut pas individuer une image mentale comme on individuerait la personne que l'on perçoit, à qui l'on parle et qui nous répond. Une personne n'est pas un signe, ni, comme l'écrit Wittgenstein, une image peinte.

Une image mentale est-elle « quelque chose de réel », c'est-à-dire quelque chose qui existe dans l'espace-temps de la réalité ? La bonne question ne devrait-elle pas plutôt être : « une image mentale, vraie ou fausse, réfère-t-elle toujours à la réalité » ? (*Ibid.* : 171e, ma traduction). Et si une image mentale ne peut pas être assimilée à une image peinte, c'est parce qu'elle pourrait tout aussi bien être celle d'un rêve. Alors comment faire la différence entre une mémoire qui se réfère à la réalité et une mémoire qui renvoie à quelque chose qui n'existe pas ? Rabattre l'anthropologie sociale et culturelle sur une anthropologie de la mémoire, comme certains cognitivistes voudraient y parvenir, comporte donc des risques incalculables pour la discipline.

Par ailleurs, si la pensée, comme production de sens et de culture, était d'essence purement matérielle, on devrait pouvoir la représenter organiquement. Et si c'était le cas, elle devrait être identifiable à une « prothèse » (*Ibid.* : 172e, ma traduction), c'est-à-dire à un appareillage étranger au sujet, qu'on pourrait lui arracher, lui restituer ou lui agréger à loisir. Encore conviendrait-il de démontrer que, puisque la pensée est réductible à une instance organique, penser, comme activité, devrait être résorbé dans le calcul. Or, pour calculer, aucune prothèse n'est nécessaire (*Ibid.*), tout calcul étant par définition automatique en instaurant ses propres règles internes.

Mais qu'est-ce que produit un état mental ? Des objets mentaux, répondent les cognitivistes. Un objet mental, si l'on comprend bien, est un objet désignable et observable comme un chameau ou un porte-plume, mais, à la différence du chameau ou du porte-plume que j'ai sous les yeux et que je peux toucher, il existe seulement mentalement et non physiquement. Le problème que constitue cette assertion réside dans la différence ontologique qui règne entre l'état de choses et l'objet mental censé le représenter. Comme dit Wittgenstein, la sensation de la douleur ou de la peur ne peut pas être un objet mental, seule la déclaration peut l'être. Or si je dis « j'ai mal », il s'agit d'une déclaration qui peut tout à fait être détachée de la sensation. Certes, on comprend bien qu'on ne peut « fixer la référence du mot “peur” ou du mot “douleur” ni en montrant ma sensation de douleur ou mon sentiment de peur aux autres (ils ne peuvent sentir *ma* douleur ou *ma* peur) ni en la montrant à moi-même » (Laugier & Chauviré 2006 : 224).

Par conséquent, on pourra se passer des expériences directes du monde, et se contenter des états mentaux ou encore de ce que Dan Sperber appelle

une « représentation ». Il l'écrit explicitement : « une représentation du monde est un ensemble d'hypothèses factuelles, certaines étant des hypothèses élémentaires, d'autres exprimant des attitudes variées vis-à-vis de représentations (propositionnelles ou non propositionnelles) enchâssées » (Sperber & Wilson 1989 : 118). Or les représentations sont toujours « conjecturées..., jamais observées... l'anthropologue a seulement affaire à des mots et à des suites de mots, à des gestes et à des séquences de gestes, jamais directement à des idées » (Scubla 1986 : 69). Le pari d'un mentalisme dogmatique conduit inmanquablement à négliger « la distribution des symboles ou la circulation des signifiants » au seul profit de la « propagation des idées et de la contagion des représentations » (*Ibid.*).

Étudier la théorie de l'esprit, seul programme auquel nous invitent les anthropologues cognitivistes, revient par conséquent à n'être attentif qu'aux « représentations que nous nous faisons de l'esprit d'autrui, ainsi que du nôtre, dans les interactions sociales » (Bloch 2006 : 28). Ce ne sont donc pas les interactions sociales en tant que telles et en tant qu'elles mettent en jeu des relations sociales et culturelles entre des acteurs qui comptent, mais seulement l'étude des représentations nécessairement communes. Le rasoir d'Occam, lorsqu'il passe, arase et nivelle tout ce qui dépasse par individualisation, pour ne conserver que la matrice commune des représentations.

Le matérialisme culturel et l'ontologie

Il n'y aurait ainsi que des représentations, lesquelles possèdent cette double vertu irremplaçable : leur matérialité et le repérage aisé de leur processus étiologique. Ce que Sperber (1996 : 110-111) écrit explicitement : « toutes les causes et tous les effets sont matériels ». Cette proposition, postulat originaire de l'anthropologie cognitive, implique nécessairement que le mental est un état, en l'absence duquel les représentations seraient invisibles, et qu'il est descriptible, CQFD. Sa descriptibilité signifie en fait que le « mental peut en principe être matériellement réalisé ». Or que peuvent faire des « représentations mentales » si ce n'est se produire publiquement, et, partant, se distribuer ?

Faute de cette distribution publique, ces représentations ne seraient ni matérielles, ni perceptibles, ni mesurables, ni visibles, ni audibles. C'est cette distribution publique des représentations que Sperber appelle « culture » (*ibid.* : 163), et dont on trouve le modèle éponyme chez Darwin, grâce à un subterfuge lexical qui permet de passer de la « sélection » à la « distribution » par la médiation de la « transmission ». C'est pourquoi Sperber en appelle à une « épidémiologie » des représentations, à savoir à une étude matérialiste et monocausale de la contagion culturelle. Il n'y aurait donc de culture que

matérielle. Et si, quelquefois, on venait à s'égarer dans le labyrinthe alambiqué des formes symboliques de la culture – hypothèse que ne refuse d'ailleurs pas Sperber – il suffirait de les rabattre sur leur socle matériel pour pouvoir les décrire et en expliquer les causes.

En fait, c'est au prix d'une nouvelle définition de l'ontologie que Sperber avance ses hypothèses. En effet, il est contraint d'admettre que l'ontologie n'est plus en mesure de « dire quelles choses sont de ce monde et quelles choses n'en sont pas », tâche tant herculéenne qu'inutile à l'anthropologie, mais de dire « de quelle manière les choses peuvent être de ce monde » (*ibid.* : 111). Autrement dit, la conversion de l'ontologie qu'opère Sperber, sans pour autant, faut-il le faire remarquer, l'abandonner, renvoie bien à l'idée de modalité d'être-au-monde et non à l'idée du fait même de l'existence des choses. Ce qui s'explique aisément puisque la seule existence tolérable des choses se situe dans les représentations, le terme de « monde » relevant ici d'un abus de langage. On comprend mieux que les études empiriques de terrain soient si maltraitées, en général dans l'anthropologie cognitive, dans la mesure où seul l'examen des représentations (ou des énoncés) suffit pour étudier le mode de comportement des cultures.

La forme, le sens, la valeur des choses ou des objets du monde vivant de la culture sont ainsi évacués au seul profit d'une matière représentative que l'anthropologue serait en mesure de décrire en raison de sa présence partagée et publique.

Il convient, si l'on veut s'employer à récuser de telles hypothèses, de commencer par faire observer que le vocabulaire employé est déjà faussé par une pétition de principe. En effet, en quoi est-on autorisé à parler d'« états mentaux » alors qu'un état devrait, en tout cas pour être descriptible, être immobile ? Nos idées sont-elles immobiles ? Or les causes seront très difficiles à repérer et à exploiter si l'on admet la mobilité incessante de nos représentations. Tout se passe comme si ces représentations culturelles devaient se contenter de transporter des informations – auquel cas la chaîne causale pourrait être utile –, mais jamais des significations qui, elles, peuvent s'émanciper de la cause pour exister (Proust 1990 : 28 ; et, plus généralement, Dretske 1981).

En second lieu, une confusion – voulue ? – entre culture et mécanismes cognitifs est à même de jeter le trouble sur les capacités humaines à produire du langage, du symbolique et du sens. L'entreprise réductrice consiste, à partir d'une conception étroite du matérialisme naturel, à absorber les cultures dans des fonctions qui, elles, un jour, c'est du moins le souhait exprimé par les cognitivistes, pourront être entièrement expliquées par la neurologie et la neurophysiologie : la perception, la mémorisation, la transmission, la catégorisation, la classification.

Tout se passe comme si la culture était non seulement réduite aux facultés permettant son expression informative, mais, de surcroît, à un simple traitement de texte. Or le traitement de texte n'a aucun intérêt pour un anthropologue, tant que ses diverses sources de production, de jaillissement, d'interlocution et de remplissement n'ont pas été élucidées. Le texte culturel n'est pas déjà produit une fois pour toutes et à jamais. Il est à fabriquer sans cesse tant par les travaux sociaux auxquels nous nous livrons tous les jours que par les échanges marchands, symboliques et sémantiques qui viennent en défaire et en découper les multiples significations, en rompant parfois les régularités et les normes causales. Toute culture n'est pas assimilable à un texte et tout texte n'est pas assujéti à un corpus pour exister.

Une autre confusion vient endommager tout le dispositif cognitiviste, celle entre la cause physique en tant que phénomène mental et la cause inerte en tant qu'épiphénomène. Si l'on devait se satisfaire du même concept de cause que l'on trouve en physique, on serait alors contraint d'admettre que c'est « l'air des bijoux comme tel qui brise les vitres du salon », alors que ce sont « les vibrations toutes physiques de la voix de la Castafiore. Le résultat aurait été le même si elle avait chanté Nini-peau-de-chien ; le mental s'avère ici épiphénoménal » (Chauviré 2000 : 15). Si l'on tenait encore au vocabulaire matérialiste/naturaliste/causaliste, alors il conviendrait de construire un concept de « cause » qui prendrait en charge non seulement « la survenance, la réalisabilité multiple et la normativité intrinsèque des concepts mentaux », mais aussi et surtout la « cohérence et la rationalité » propres aux « états intentionnels » ou interprétatifs (*Ibid.*).

Dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Wittgenstein invente la situation dans laquelle il rencontrerait un homme qu'il n'aurait pas vu depuis des années : « Pourquoi faudrait-il donc que ce souvenir ait une cause dans mon système nerveux ? Pourquoi faudrait-il que quelque chose, quoi que ce puisse être et sous quelque forme que ce soit, ait été emmagasiné là ? Pourquoi le psychologique ne pourrait-il obéir à des lois qui n'auraient aucun correspondant physiologique ? » (Wittgenstein 1989 : I, § 905).

Faudrait-il déjà en conclure que nous aurions affaire à une « mythologie du dispositif mental » (Chauviré 2004 : 15) ? Il est certainement prématuré de tirer de telles conséquences à partir des seules prémisses avancées.

Il semble acquis que les confusions, volontaires ou non, s'accumulent.

La première, et sans doute la plus dommageable, concerne les relations qu'entretiennent la cause et la norme. Ainsi, si l'on est prêt à admettre que l'esprit obéit bien à des règles (ou à des normes internes), celles-ci, sauf à approuver des glissements sémantiques incessants, ne sont en rien assimilables à des causes mentales.

La seconde confusion intéresse les relations entre l'objet de ma représentation et sa cause. Comme Wittgenstein l'écrit (2005 : 214e, ma traduction) : « L'objet de ma haine n'est pas la cause de ma haine. "Je le hais" ne signifie pas "Je hais et il est la cause de ma haine" ».

Ces deux confusions princeps sont la source d'un enchaînement d'obscurités. La première consiste à affirmer que, puisque le fonctionnement de l'esprit obéit à des règles étiologiques internes, alors il est fait pour classer, et classer revient à faire exister. En effet, dès lors qu'on admet des états mentaux fixes ou des représentations immobiles, force est d'admettre que tous les humains possèdent un esprit contenant les idées d'essence, ou de genre naturel (d'Andrade 1995 : 177) dont l'objectif est d'intégrer toutes les choses du monde dans des listes de classement universelles.

La seconde obscurité réside dans le fait de croire qu'un socle naturel précède les sujets individuels et sociaux, leurs pratiques et leurs relations sociales. Ce socle, affirment les anthropologues cognitivistes, est constitutif du fonctionnement de notre esprit. Qui plus est, l'esprit fonctionne de telle sorte qu'il cause la réalité des choses et des objets (Descombes 1996 : 86).

Or, si l'on est prêt, à la rigueur, et au nom du principe de charité, à admettre que le langage et la grammaire fonctionnent comme un calcul, « c'est-à-dire comme un processus qui suit des règles fixées » (Wittgenstein 2005 : 203e, ma traduction), cela ne signifie pas pour autant que ce calcul ne devrait pas épouser une continuité successive dans la durée et serait condamné à ne jamais changer d'orientation ou de contenu même de la règle. Des règles, certes, mais pourquoi faudrait-il qu'elles soient toujours les mêmes ? « La construction mentale est seulement l'objet de notre investigation » (*Ibid.* : 207e, ma traduction). Il convient de faire observer que l'esprit est bien construit par nos usages, la valeur d'échange de nos mots, la communication, bref, par nos règles sociales, et qu'en amont, il s'avère fort inutile de savoir ce qui est. Ce qui compte est ce que nous faisons avec ce que nous avons pour fabriquer du sens et de l'être.

Enfin, comment comprendre que nous soyons capables de construire des valeurs qui, en tant que représentations, ne trouvent aucune correspondance dans le monde ?

« Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension de recueils de règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que ce soit ce qui arrive au total, est affaire de ce que nous avons en commun des voies d'intérêt et de sentiment, des modes de réaction, des sens de l'humour, de l'importance et de l'accomplissement, le sens de ce qui est scandaleux, de savoir quelle chose est semblable à telle autre chose, de ce qu'est un reproche, de ce qu'est le pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où c'est un appel, et où c'est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle "formes de vie". La parole et l'activité humaines, leur santé mentale et leur communauté ne reposent sur rien de plus que cela, mais sur rien de moins non plus. C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (et parce qu'elle est) terrifiante » (Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, cité et traduit dans McDowell 2001 : 466-467).

Ce magnifique texte témoigne d'une compréhension de la règle et de la valeur qui s'inscrit dans une logique délibérément non cognitiviste en cela que les sujets sont toujours livrés à eux-mêmes, « car rien ne maintient nos pratiques sur les rails si ce n'est les attitudes et les réactions que nous apprenons en les apprenant » (*Ibid.* : 467). Dans cette perspective non-cognitiviste, la société et la culture forgent, transforment, parasitent, élaborent, déconstruisent les règles et les valeurs, grâce à l'échange avec autrui et aux correctifs que nous apportons sans cesse à ces relations afin de les ajuster à des écoutes pertinentes, même si chacun sait que cet apprentissage est sans fin. Nous assignons donc bien des valeurs, morales, métaphysiques, religieuses, sans pour autant les prélever dans un corpus déjà prêt, dans un texte déjà écrit, ou encore dans un modèle religieux ou une liste préétablie de choses et de mots classés. C'est pourquoi une valeur décrit moins le monde des sujets qu'elle ne le guide, sans aucun automatisme mécanique.

Description versus interprétation ?

Faisons le point et résumons les assertions essentielles de l'anthropologie cognitive. Nous pouvons en dénombrer deux. La première consiste à défendre la thèse selon laquelle la tâche de l'anthropologie devrait se réduire et se résoudre à expliquer ce que les individus pensent ou se représentent. La seconde est relative au fonctionnement de l'esprit qui serait à peine apte à aborder l'expérience du monde « la tête vide » (Le Du 2005 : 246).

À la première affirmation, nous pouvons objecter qu'il s'agit en fait d'un dévoiement de l'enquête anthropologique dont l'objectif doit bien et toujours consister à décrire comment les sujets agissent, même et surtout lorsqu'ils pensent, avant, pendant et après l'action.

À la seconde, nous pouvons opposer que loin d'aborder les expériences du monde la tête vide, l'esprit les appréhende « à travers un réseau de prénotions qui informe celle-ci » (*Ibid.*). D'un côté il n'y aurait rien à décrire ; de l'autre, pari est fait d'une *tabula rasa* de l'esprit qui autoriserait ainsi une mise en coupe réglée du monde grâce à la fonction autocréative des représentations mentales.

Cependant, le problème de savoir ce que pensent les individus demeure, puisque, même s'ils agissent, ces actions sont éclairées par la pensée, et, de surcroît, les représentations ne se voyant pas, il faut bien les interpréter. Or, non seulement, une distinction très stricte est opérée entre la description et l'interprétation, mais, le caractère pertinent et légitime de cette dernière est dénié. Alors comment décrire, puisqu'il est nécessaire de le faire ?

Il convient de faire remarquer que l'observation, qui précède en principe la description, est déjà chargée de préjugés inéliminables, d'ordre mémoriel, théorique ou empirique. On ne comprend donc pas pourquoi et comment l'œil pourrait acquérir cette capacité de balayer les expériences du monde de façon immaculée.

Au niveau de la description, l'accent interprétatif est encore plus présent. Tous les anthropologues, qui ont pratiqué un peu de terrain, en témoignent. Si je décris ce que j'observe, je ne peux pas faire autrement que d'inscrire dans le langage descripteur des éléments qui ne sont pas compris dans l'expérience décrite, mais qui sont destinés précisément à l'éclairer, par exemple, par la présence de caractères historiques, culturels ou politiques. Aucun choix éliminatif ne s'offre à l'anthropologue. De l'observation à l'explication, se mêlent dans une même démarche, la description, l'interprétation et la compréhension. Et l'anthropologue ne fait pas, du moins dans un premier temps, la différence entre montrer comment les choses sont ce qu'elles sont et montrer pourquoi elles sont ce qu'elles sont et qu'elles ne sont pas autre chose. C'est bien parce que de l'interprétation s'enchevêtre aux représentations qu'il est erroné et, de toute façon, impossible de les décanter et de les purifier pour parvenir à une origine absolue de la pensée (voir pour toutes ces questions, Scubla 1986 : 79, 81-83). La crainte, au demeurant tout à fait légitime, de tomber dans le piège d'une herméneutique qui s'affranchirait des données de l'expérience et se saisirait d'elle-même comme objet de discours, ne devrait pas conduire à abandonner ce qui constitue une fonction essentielle du langage, à savoir la construction de significations, fussent-elles révisables en fonction de l'évolution des mondes à décrire. Les descriptions sont des techniques qui nous permettent d'agir sur le monde, et pas seulement de le refléter passivement. « Il n'existe donc pas de description idéale ou complète de quoi que ce soit. C'est l'usage auquel on la destine qui définit le type de description qu'on emploie » (Laugier & Chauviré 2006 : 231).

C'est la raison pour laquelle on ne devrait pas confondre une représentation avec une description dans la mesure où autant la première ne me permet pas d'avoir accès à des expériences vécues, autant la seconde met au jour des comportements et des attitudes se déroulant dans un temps et un espace présents et visibles. Et s'il n'y avait aucune interprétation à l'œuvre dans la description, on serait alors condamné à confondre des descriptions sensées mais fausses et des descriptions insensées mais vraies. À l'inverse lorsque l'interprétation l'emporte sur la description, l'énoncé devient alors inemployable en anthropologie.

À partir de la constatation très empirique d'une impossibilité de décrire certaines expériences cruciales de la vie sensible, comme par exemple les couleurs ou les odeurs, les anthropologues cognitivistes en ont tiré à tort plusieurs conséquences irrecevables. La première conséquence consiste à penser que l'indescriptibilité ne peut pas provenir des objets et des choses du monde. S'il est impossible de décrire l'arôme d'un café (ce que Peirce avait déjà remarqué) ou la couleur rouge, ce ne serait pas à cause du café ou du rouge, mais de l'inadaptabilité du langage du sujet. Ce qui conduit à la seconde conséquence : soit l'on dit, comme le premier Wittgenstein, celui du *Tractatus*, que le langage n'est qu'une copie du monde, soit l'on dit, comme les cognitivistes, que le langage est un appendice situé dans l'espace de l'esprit-cerveau.

En découle la troisième conséquence. Ce dernier choix ayant été opéré, il ne reste plus qu'à mener une investigation dans l'esprit pour repérer les failles, les instantiations, les constantes, les lieux physiques de l'odorat et de la sensibilité aux couleurs. Cependant, dans ce dernier cas, il sera très difficile d'expliquer que certaines cultures constatent des blancs noirâtres, des verts bleuis ou des rouges verdâtres.

Enfin, au lieu de chercher du côté épistémique (le procès de connaissance propre au sujet) ou du côté épistémologique (les conditions de possibilité d'une théorie scientifique adéquate des mondes sensibles), les anthropologues cognitivistes réduisent le problème à un espace matériel faillible, pathologique ou universel, qui se situe d'emblée au-delà ou en deçà des sujets et des cultures, mais jamais à leur niveau.

Si le but ultime de l'anthropologie cognitive est bien de naturaliser toutes les fonctions mentales jusqu'à les réduire à un univers entièrement descriptible parce que physique, il apparaît pourtant qu'un obstacle surgit et vient entraver cette marche (voir pour toutes ces questions, Fodor 1982 et 1983 ; Jackendoff 1983 ; Jacob 1984 ; Chisholm *et al.* 1985 ; Searle 1983).

Le problème que constitue l'intentionnalité pour les sciences cognitives en général et pour l'anthropologie cognitive en particulier tient au fait que les « symboles qui sont censés rendre possibles les processus mentaux peuvent recevoir un contenu, c'est-à-dire un sens » (Proust 1990 : 13). En effet, si l'existence des symboles n'est pas niée, dans les rites, les paroles sacrées, les mythes, bref dans les cultures, force sera d'admettre qu'ils « représentent quelque chose ». Dès cet instant, est posé, à travers le problème du sens, celui de l'intention et de la faculté qui la fabrique et la promeut, l'intentionnalité. Si l'on admet, de surcroît, qu'un symbole a pour fonction de renvoyer à..., de remplir une représentation, de porter sur un contenu, le problème consiste pour les anthropologues cognitivistes à dépasser le formalisme syntaxique. Autrement dit, mes représentations dépendent nécessairement de l'état du monde (des sociétés, des cultures, des événements...), faute de quoi elles resteraient vides et inutilisables. Une structure purement logique ne serait d'aucun secours à un anthropologue si elle ne réfère pas, à un moment donné, à l'état du monde. Qu'une représentation (une croyance ou un désir par exemple) décrive un état interne du sujet ou de l'agent est une chose entendue ; cependant cet état interne, pour produire une signification, doit correspondre peu ou prou à du monde externe. Certes, comme le dit Vincent Descombes, « je peux toujours avoir l'intention de prendre le prochain train pour Paris, alors même que – sans que je le sache – il n'y a pas de prochain train pour Paris » (in Anscombe 2002 : 10). Il n'en demeure pas moins que les trains pour Paris existent en général, et que sans cette expérience primordiale de la connaissance du monde par expérience, je ne pourrais même pas formuler l'hypothèse de mon départ. Le cognitivisme commet l'erreur de croire que, puisqu'il y a « divorce possible entre le contexte et les pensées du sujet », ce divorce « reflète une dualité de principe » (*Ibid.*).

Sans contextualité, le sens ne pourrait donc même pas advenir et les anthropologues, dont le travail consiste à enquêter d'abord sous une forme ethnographique sur les états du monde, auraient bien du mal à mettre en relation les états internes du sujet et les états externes du monde sans cette flèche qu'est l'intention, sauf à abandonner tout programme. Dire qu'il s'agit de comprendre comment fonctionnent les sociétés et les cultures

signifie qu'il convient de mettre au jour les relations des sujets entre eux qui forment un « nous ». Et la question de savoir qui confère d'abord du sens, du sujet ou de l'objet, devient caduque, puisque seule une interdétermination enchevêtrée est en mesure de nous montrer comment l'ethnologue et l'anthropologue expliquent, comprennent, décrivent et interprètent le monde. Comme l'écrit Jocelyn Benoist (2005 : 259), « toute intention référentielle se déploie sous la condition d'un monde, et, en ce sens, suppose sa référence déjà donnée. Toute intention référentielle s'oriente dans un champ déjà préconstitué ».

On peut ainsi échapper à un idéalisme selon lequel seul le sujet serait à même d'imprimer du sens à un monde passif, et au mentalisme cognitif qui prétend se dispenser de toute intentionnalité afin de rompre tout lien avec le monde extérieur.

Le mythe de la pensée machinale

Toute la théorie d'une anthropologie cognitive repose sur une conception machinale de la pensée. Si celle-ci est récusée, tout l'édifice s'effondre.

La première caractéristique d'une pensée machinale a été développée par Fodor (1983) sous le vocable de « modularité ». Il s'agit de postuler l'existence dans l'esprit de compartiments étanches dont chacun répondrait à des besoins spécifiques en fonction d'une base de données qui leur serait propre : pour le langage, pour la perception, pour la mémoire et ainsi de suite, à l'intérieur de chaque faculté. D'où la conception d'un esprit humain semblable à « une combinaison de nombreux dispositifs en partie génétiquement programmés » (Sperber 1996 : 17). L'esprit serait ainsi privé de la plasticité qui lui permettrait de s'adapter aux écologies du monde et de faire varier les systèmes symboliques et sémantiques, un module ne devant servir qu'à traiter de l'information, à l'image d'une machine à tisser ou à coudre. Par exemple, certains anthropologues ont remarqué que « les classifications des espèces vivantes étant très semblables de culture à culture », il est légitime de « suggérer la présence d'un module cognitif spécialisé (*Ibid.* : 169 ; voir aussi Berlin 1978 et Atran 1987 et 1990).

Cependant, si nous acceptons le raisonnement selon lequel un seul cas d'une série est capable de congédier tout le reste de la série de cas, il faudra bien admettre que s'il n'existe pas de module pour la philatélie ou pour le choix du conjoint, les autres modules ne serviraient à rien et seraient récusables.

La seconde caractéristique concerne la comparaison même de la pensée avec une machine. Une telle métaphore implique que le penser ou le croire soient des activités dans lesquelles « la proposition apparaît plus ou moins

comme la carte perforée dans le mécanisme d'un métier à tisser » (Wittgenstein 2005 : 165e, ma traduction).

Mais comment un métier à tisser travaille-t-il ? Travaille-t-il vraiment ? Comment fait-il pour utiliser une carte perforée ? Si, à la rigueur, on peut concéder que « la phrase est une partie de calcul », en revanche on ne peut soutenir qu'elle serait assimilable à un « mécanisme » (*Ibid.*).

Il faudrait, à tout le moins, que la machine, comme une phrase, puisse être dotée d'une faculté représentative du monde et d'elle-même et d'une mémoire, et non pas d'une simple accumulation de données passées. Car si une machine pouvait penser, elle devrait aussi pouvoir souffrir ou avoir mal. Or, dans une phrase comme « J'ai mal » ou « Je souffre », je ne désigne pas mon corps comme machine. Je désigne la sensation de mon corps qui se répercute dans une pensée. Ce qui ne signifie pas pour autant que j'interprète par la pensée ma douleur, comme si cette douleur pouvait être détachable du sentiment que j'en éprouve (*Ibid.* : 166e). Si ma pensée devait se comporter comme une machine à coudre, pour prendre un autre exemple, on devrait être capable d'observer le point et la maille (*Ibid.* : 168e).

Nous penserions donc « avec » ou « dans » nos têtes, affirment les cognitivistes. Tout se passe comme si l'on disait qu'on pense avec un crayon ou avec du papier, puisqu'il est nécessaire d'écrire nos pensées sur du papier, avec un crayon pour les objectiver (*Ibid.* : 173e). Si la pensée était assimilable à « l'activité d'un mécanisme », on devrait être en mesure de « l'observer du dehors », mais de telle sorte que des travailleurs puissent pénétrer à l'intérieur pour réaliser des travaux. Lors d'une douleur à l'estomac, je sais bien que ce n'est pas nécessairement l'estomac lui-même qui me fait mal, mais le processus de digestion, l'estomac ne faisant qu'abriter un tel processus (*Ibid.*).

D'où la question : qu'est-ce qu'une pensée humaine ?

Pour les cognitivistes, une pensée humaine serait une sorte d'« humeur » dont l'expression ne serait que le déclenchement, à l'image d'une drogue qui provoquerait une réaction létale, pathologique ou thérapeutique lorsqu'on l'absorberait. Tout se passe comme si, la pensée pouvant être réduite à un bain froid, « le froid était provoqué, mais non exprimé par ledit bain froid » (*Ibid.* : 175e). Cependant, une pensée n'arrive ni ne survient comme une poussée d'acné ou un subit accès de fièvre. Une pensée, nous rappelle Wittgenstein dans ce texte visionnaire, « est essentiellement ce qui est exprimé par une proposition dans laquelle le contexte exprimé ne veut pas dire « provoqué par » ou « amené » (*Ibid.*, ma traduction).

Il n'y a donc rien de privé dans une pensée, puisqu'elle ne s'exprime et n'a de sens que dans et par le langage, qui, lui, par essence, relève de la sphère publique et sociale. Et le sens d'une proposition est ce que les phrases qui peuvent être traduites l'une dans l'autre ont en commun.

L'anthropologie cognitive travaille, depuis une trentaine d'années, à l'élaboration d'un principe d'intelligibilité univoque, qu'elle appliquerait au domaine social et culturel de la même manière que les neurosciences l'appliquent au système neuronal. Nonobstant, quelles sont les procédures d'élargissement par lesquelles on passe du cerveau à la pensée, de la pensée à l'action et de l'action à la société ? Il y aurait comme une voie directe, sans aucune médiation, entre la représentation mentale et le monde. Or, même la neurophysiologie contemporaine défend aujourd'hui, avec prudence, la thèse des médiations indirectes. On ne voit pas pourquoi l'homme discursif échapperait à une loi qui vaut, à tout le moins, pour l'homme neuronal.

Aucune science ne se déploie à l'état brut, de même qu'aucun donné ne s'offre dans sa pureté originale. Aucun état du monde ni aucune science ne se donnent « sans mise en scène, rituels, appareillage technique, décors, finalités pédagogiques, instauration d'une vulgate, appels à l'imagination, échecs, accidents » (Chauviré 2005 : 177).

Rabattre l'anthropologie culturelle sur une psychologie aventureuse, fût-elle cognitive, ne conduira qu'à l'élimination de la première. Et si l'on est fondé à comprendre la pertinence de la question que posait Sperber (1982 : 42), « par quel processus de sélection et en fonction de quels facteurs une toute petite fraction des représentations mentales que les humains construisent deviennent-elles des représentations culturelles partagées ? », la réponse qu'il apporte dix ans plus tard est en revanche inadaptée pour un ethnologue et un anthropologue. Car les « propriétés psychologiques de l'homme (propension au mimétisme, capacité de mémorisation et autres mécanismes cognitifs), expliquent beaucoup mieux la propagation des représentations que leur sélection » (Scubla 1988 : 185). Or la culture relève bien de la sélection et non de la propagation ou de la contagion (Remotti 2003).

Mais quand bien même accepterait-on, à notre corps défendant, un accrochage de l'anthropologie à la locomotive de la psychologie, encore conviendrait-il de démontrer que des concepts aussi massivement psychologiques que ceux de langage, famille, perception ou imitation sont avant tout des catégories sociales.

Tâche qui constitue, à n'en pas douter, un autre programme.

*Université René Descartes – Paris V
Département des sciences sociales, Paris
nagreffa@aol.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *cognitivism/cognitivism* – catégorie floue/vague *category* – modularité/modularity – image mentale/mental representation – diversité culturelle/cultural diversity.

- Andler, Daniel, ed.
1992 *Introduction aux sciences cognitives*. Paris, Gallimard.
- Andrade, Roy d'
1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret
2002 *L'Intention*. Préface de Vincent Descombes. Paris, Gallimard.
- Atran, Scott
1987 « Constraints on the Ordinary Semantics of Living Kinds », *Mind and Language* 2 (1) : 27-63.
1990 *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Benoist, Jocelyn
2005 *Les Limites de l'intentionnalité : recherches phénoménologiques et analytiques*. Paris, Vrin.
- Berlin, Brent
1978 « Ethnobiological Classification », in Eleanor Rosch & Barbara Lloyd, eds, *Cognition and Categorization*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- Bloch, Maurice
2006 *L'Anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain : l'exemple de la théorie de l'esprit*. Paris, Collège de France-Fayard (« Leçons inaugurales du Collège de France » 184).
- Boyer, Pascal
1984 « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique* 58 : 55-72.
- Chauviré, Christiane
1995 *Peirce et la signification*. Paris, Presses universitaires de France.
- 2000 *La Philosophie dans la boîte noire : cinq pièces faciles sur Wittgenstein*. Paris, Kimé.
- 2004 *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris, Kimé.
- 2005 « Wittgenstein, les sciences et l'épistémologie aujourd'hui », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 : 157-179.
- Chisholm, Roderick M. et al., eds
1985 *Philosophy of Mind*. Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky.
- Descombes, Vincent
1996 « L'esprit comme esprit des lois », *Le Débat* 90 : 71-92.
- Dretske, Fred I.
1981 *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MIT Press.
- Fodor, Jerry A.
1982 *The Modularity of Mind*. Cambridge, MIT Press. [Trad. franç. : *La Modularité de l'esprit*. Paris. Minuit, 1986.]
1983 *Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press.
- Gardies, Jean-Louis
1979 *Essai sur la logique des modalités*. Paris, Presses universitaires de France.
- Grize, Jean-Blaise
1973 « Logique et discours pratique », *Communications* 20 : 92-100.
- Jackendoff, Ray
1983 *Semantics and Cognition*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Jacob, Pierre
1984 « Remarks on the Language of Thought », in S. Torrance, ed., *The Mind and The Machine*. New York, Ellis Horwood Ltd : 64-78.

Kalinowski, George

1972a *Études de logique déontique*. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

1972b *La Logique des normes*. Paris, Presses universitaires de France.

1985 *Sémiotique et philosophie*. Paris, Hadès / Amsterdam, Benjamins.

Laugier, Sandra & Christiane Chauviré, eds

2006 *Lire les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*. Paris, Vrin.

Le Du, M.

2005 « Formes *a priori* et formes de connaissance », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 : 245-263.

Leach, Edmund

1968 *Critique de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

McDowell, John

2001 « Non-cognitivism et règles », *Archives de Philosophie* 64 (3) : 457-477.

Meyer, Michel

1979 *Découverte de la justification en science : kantisme, néo-positivisme et problématique*. Paris, Klincksieck.

1986 *De la problématique : philosophie, science et langage*. Bruxelles, Mardaga.

Needham, Rodney

1974 *Remarks and Inventions : Skeptical Essays About Kinship*. London, Tavistock.

1975 « Polythetic Classification : Convergence and Consequences », *Man* 10 : 352-364.

1977 « Introduction et remarques sur l'analyse de la parenté », in Rodney Needham, ed., *La Parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique*. Paris, Le Seuil : 15-102 et 103-131.

Peirce, Charles S.

1931-1935 *Collected Papers of C. S. Peirce*. Ed. by Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge, Harvard University Press, 6 vol.

1958 *Collected Papers of C. S. Peirce*. Ed. by A. Burks. Cambridge, Harvard University Press : VII, VIII.

Perelman Charles & Lucie Olbrechts-Tyteca

1958 *Traité de l'argumentation*. Paris, Presses universitaires de France.

Petitot, Jean

1992 *Physique du sens : de la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*. Paris, CNRS Éd.

Petitot, Jean et al., eds

1999 *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, California Stanford University Press.

Proust, Joëlle

1990 « De la difficulté d'être naturaliste en matière d'intentionnalité », *Revue de synthèse* 4 (1-2) : 13-32.

Remotti, Francesco

2003 « De l'incomplétude », in Francis Affergan et al., *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*. Paris, Éd. de l'Ehess : 19-74.

Scubla, Lucien

1986 « Sciences cognitives et Anthropologie culturelle », *Cahiers du CREA* 10 : 9-90.

1988 « Sciences cognitives : fil d'Ariane ou lit de Procuste pour l'anthropologie ? », *Cahiers du CREA* 12 : 179-288.

1992 « Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie », in Daniel Andler, ed., *Introduction aux sciences cognitives...* : 421-446.

Searle, John

1983 *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. franç. : *L'Intentionnalité*. Paris, Minuit, 1985.]

Sperber, Dan

1982 *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

1996 *La Contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.

Sperber, Dan & Deirdre Wilson

1989 *La Pertinence : communication et cognition*. Paris, Minuit.

Tiercelin, Claudine

1993 *C. S. Peirce et le pragmatisme*. Paris, Presses universitaires de France.

Wittgenstein, Ludwig

1989 *Remarques sur la Philosophie de la Psychologie, I, (1945-1947)*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress.

2005 *The Big Typescript, TS 213*. Edited and translated by C. Grant Luckhardt & Maximilian A. E. Aue. Malden, Blackwell.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Francis Affergan, *L'anthropologie cognitive existe-t-elle?* — L'anthropologie cognitive s'est construite sur un constat d'échec au terme duquel la discipline serait condamnée à n'employer que des concepts flous ou des notions vagues. La réformer de l'intérieur semble vain et hors de propos. En revanche, si les principales catégories qu'elle utilise, ainsi que les fonctions et les instruments correspondants, subissaient une cure les réduisant à des calculs naturels, engagement pris sous l'égide d'un esprit machinal, l'anthropologie serait sauvée, mais au prix d'une telle transformation qu'elle ne devrait sa survie qu'en se diluant dans une psychologie cognitive. Prenant appui sur les travaux précurseurs de Peirce et de Wittgenstein en la matière, cet article s'attache à réfuter une telle perspective qui ne peut que nous conduire à la faillite des enquêtes, à la démission du comparatisme interculturel et à l'abandon de la production indispensable du sens.

Francis Affergan, *Does Cognitive Anthropology Exist?* — Cognitive anthropology has arisen out of the acknowledgement of a failure, which would doom anthropology to using fuzzy concepts or vague notions. Reforming this discipline from within seems of no avail and beyond the point. If its principal categories, as well as the corresponding functions and instruments, were subjected to a process for reducing them to "natural calculations" (as a machine-like mind could do), anthropology would be saved but at the cost of a change so deep that it would owe its survival to an absorption into cognitive psychology. Referring to the pioneering work done by Peirce and Wittgenstein, the effort is made to refute this approach, which can but lead to failure in fieldwork and in intercultural comparativism as well as to the abandonment of the work indispensable for making meaning.