

Culture



Introduction. Au-delà de l'objectivisme : nouvelles orientations

Michael Lambek

Volume 11, Number 1-2, 1991

DE LA MÉTHODE À LA MODESTIE : FAIRE ET PENSER
L'ETHNOGRAPHIE AUJOURD'HUI
FROM METHOD TO MODESTY: ESSAYS ON THINKING AND MAKING
ETHNOGRAPHY NOW

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1084471ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1084471ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Lambek, M. (1991). Introduction. Au-delà de l'objectivisme : nouvelles orientations. *Culture*, 11(1-2), 15-27. <https://doi.org/10.7202/1084471ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1991

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Introduction

Au-delà de l'objectivisme: nouvelles orientations

Michael Lambek

Université de Toronto

Le projet du Siècle des Lumières..... a pris comme axiématique qu'il n'y avait qu'une seule réponse à chaque question.

Harvey 1989:27

1

Ces articles, présentés à la réunion de la CASCA à Ottawa en mai 1989, faisaient partie, pour la plupart, d'un symposium que j'avais organisé et intitulé "Au delà de l'objectivisme: des réflexions sur l'herméneutique et le postmodernisme"; les deux autres articles, écrits par Leavitt et Little, faisaient partie de "La construction culturelle de la signification", organisé par Ellen Corin. [1] Nos intérêts communs ont été démontrés par la participation d'Ellen à mon propre symposium. J'avais donné aux participants des directions très générales, en pensant que nous pourrions ensemble explorer les similarités et les différences des approches associées respectivement aux noms de l'herméneutique et du postmodernisme et par conséquent clarifier les questions épistémologiques et les choix qui allaient se présenter à nous. Il est très difficile, en fait, d'obtenir une vue d'ensemble; le postmodernisme—en accord avec ses propres termes—possède plusieurs sens, et sa compréhension débute forcément par une délimitation des diverses significations du modernisme. [2] L'objectif de cet ensemble d'articles est devenu alors moins ambitieux et plus réaliste, dans un sens donc moins moderne et plus postmoderne. Ces articles explorent de quelle façon la situation contemporaine—le capitalisme actuel, les fluctuations postcoloniales de nos relations

avec nos interlocuteurs et quelques récentes tendances en philosophie et en théorie culturelle—s'impose sur notre pratique anthropologique, en particulier face à notre écriture, à notre lecture et à notre manière de penser l'ethnographie et la comparaison ethnologique.

Ce qui m'a poussé dans cette voie a été la considération que trop grand nombre d'entre nous voient d'une façon homogène les récentes directions des théories qui puisent leurs origines en-dehors de l'anthropologie, comme si l'herméneutique, le déconstructionisme, le poststructuralisme et peut-être même le marxisme culturel (en objectivant ces diverses positions) étaient toutes identiques. Une telle homo-généisation nous offre une sorte de distanciation, à la fois rapide et rassurante : on peut ainsi supposer que toutes les faiblesses découvertes chez un auteur ou dans une école peuvent s'appliquer aux autres et alors très bien toutes les ignorer! Paradoxalement, ce sont l'étendue et l'hétérogénéité même de ces développements qui me limitent maintenant et désorganisent cette tentative d'écrire une introduction. [3] Je ne suis que trop conscient que ce qui suit ici est investi des mêmes erreurs stéréotypées que j'aurai voulu critiquer. J'espère seulement qu'elles ne seront pas aussi graves.

Bon nombre d'entre nous se trouvent exclus, mystifiés ou accablés par les développements de la "théorie", ce champ amorphe qui a émergé aux frontières de la critique littéraire, de la philosophie et de l'économie politique et qui menace vaguement de tous nous avaler (tout en condamnant la nature autoritaire du discours totalisant). Ces développements comprennent la mise en question de notre autorité en tant qu'ethnographes, les doutes concernant la validité de nos unités d'études, la sophistication croissante de nos conceptualisations et l'escalade de la rhétorique dans l'expression des arguments. Le défi, dans des termes plus vulgaires, en arrive à la compétition sur le marché de la publication et des citations. Sans vouloir écarter ces développements ou nous en contenter, je pense que nous, anthropologues, ne devons pas être intimidés. Contrairement aux théoriciens purs ou aux critiques de textes, nous avons la chance de temps en temps d'avoir les pieds sur terre pendant notre travail sur le terrain (même si ce travail apparaît de plus en plus comme une qualité thérapeutique) ou bien de pouvoir les reposer sur la substantialité confortable des piles croissantes de notes de terrain. Nous pouvons alors revendiquer les hautes terres épistémologiques — ou tout au moins prétendre à la métaphore des fondements ! En fait, un grand nombre de questions contemporaines ont une longue histoire dans notre discipline et notre connaissance est plus approfondie qu'on pourrait le supposer. La vieille notion d'une discipline accrochée entre les sciences humaines et les sciences naturelles dans la formule célèbre de Wolf, l'idée que, "l'anthropologie est à la fois la plus scientifique des sciences humaines et la plus humaniste des sciences", nous revient avec une nouvelle vigueur. En effet, Roy Rappaport, l'ancien président de l'Association Américaine d'Anthropologie, a même suggéré que l'anthropologie était postmoderne depuis fort longtemps:

Les facteurs mêmes qui parfois mènent les autres à considérer l'anthropologie comme la moins scientifique de toutes les sciences sociales modernes - ses intérêts qualitatifs, son engagement au contexte et à l'aspect holistique, son respect pour la connaissance subjective autant qu'objective, donc son accent sur l'observation participante au lieu de l'observation pure et simple, son souci de la représentation ethnographique, sa bonne volonté à quantifier modérée par sa conscience des limites épistémiques de la quantification, son intérêt humaniste pour ce

qui constitue l'être humain - sont les mêmes facteurs qui la préparent à un rôle de premier plan comme science postmoderne.

Ce sont les disciplines autour de nous qui ont changé plutôt que la nôtre. Il s'agit donc moins de repenser nos concepts (quelque chose qui vient naturellement pour plusieurs anthropologues) que de décider dans quelles directions nous voudrions ouvrir nos frontières pour engager de nouveaux dialogues. [4] Je ne sais pas si c'est plutôt "moderniste" ou "postmoderniste" que de critiquer les modes dominants de l'autorité. Mais dans une époque de décentralisation, une époque de frontières et de fragmentation, il est bon de se rappeler que l'anthropologie était déjà souvent à la marge, un discours de "trickster", un contre-point enjoué face à des cousins plus prosaïques, une discipline de défricheurs qui a refusé la spécialisation restreinte, le réductionnisme scientifique, et une position trop confortable au sein du monde académique. Sans trop se féliciter et sans trop tenir anxieusement à une identité peut-être démodée, nous nous devons de garder notre agilité.

Les auteurs des articles qui suivent ne sont ni intimidés ni satisfaits. Ils ne se battent pas la coulpe et ils ne se contemplent pas le nombril. Ils se servent de l'effervescence du moment pour passer en revue leur pratique et pour se conscientiser davantage du choix des positions qu'ils ont adoptées. Les participants posent des questions et cherchent des réponses dans des directions diverses, mais l'ensemble est caractérisé plutôt par des changements d'accents que par un véritable désaccord parmi les auteurs. Si nous partageons un but, c'est celui de transcender l'objectivisme mais sans pour autant nous faire perdre le droit au discours et à la critique. Si nous sommes en désaccord, c'est sur la question de l'articulation de ces positions, la compréhension et la description de l'espace entre nos sujets et nous-mêmes et dans lequel nous nous trouvons tous.

2

Dans son essai "Sur l'autorité ethnographique", James Clifford nous montre les fondements de l'anthropologie moderne de telle façon que la transition connue devient curieusement discordante. En comparant Codrington avec Malinowski, Clifford écrit:

Codrington est très conscient de l'inachèvement de ses connaissances, ayant la conviction que la compréhension vraie de la vie des indigènes ne commence qu'après plus d'une décennie de contact et d'étude.... Cette compréhension de la difficulté de saisir le monde des peuples étrangers - les années d'apprentissage et de désapprentissage nécessaires, les problèmes pour accéder à une compétence linguistique profonde - a eu tendance à dominer le travail de la génération de Codrington. De telles suppositions seront bientôt remises en question par le relativisme culturel plus assuré du modèle Malinowskien. Les nouveaux travailleurs de terrain se sont nettement distingués des "hommes sur place" antérieurs..... leurs allégations à partir des connaissances des peuples indigènes n'étaient pas investies des meilleures hypothèses scientifiques ou d'une neutralité suffisante (1988:27).

Le statut du mythe familial est alors rendu non familial parce que Clifford renverse les valeurs standards qu'on a l'habitude d'attribuer aux deux étapes. La transition pourrait se dire "De la Modestie à la Méthode". Comme n'importe quel slogan, celui-ci ne rend pas compte de toutes les complexités du processus, ni des excès de l'immodestie caractéristique du 19^e siècle, ni des réussites manifestes de l'école britannique. Mais ça nous rappelle juste à quel point Malinowski était arrogant et combien nous l'étions aussi. Ceci sert également à mettre en contraste, je pense, une des choses qui se produit aujourd'hui, à savoir la transition "De la Méthode à la Modestie".

Bien sûr, il est immodeste d'attirer l'attention sur sa propre modestie. Mais je ne veux pas, par mon slogan, faire mon éloge ni les éloges de mes collaborateurs, ou même de nos articles et de nos objectifs immédiats. [5] Je vois en termes positifs ce que les autres pourraient critiquer comme un manque de confiance, un retrait ou même un contournement de nos responsabilités. La modestie n'est pas nécessairement confuse, nihiliste, mystique ou inévitablement de droite. C'est une des caractéristiques les plus frappantes de la pensée de Geertz et de Gadamer (et conséquemment de la source implicite de l'anxiété provoquée par leurs oeuvres); et ceci doit être une des conséquences du récent virage pragmatique en philosophie et du décentrement de ce qui se passe face à la déconstruction et au poststructuralisme. Si elle est des fois presque invisible dans des phrases lourdes, obscures, ou habiles et fantaisistes, elle est quand même présente dans le message. Ecoutez Gadamer:

La philosophie herméneutique se comprend non pas comme une position absolue mais comme un mode d'expérience. Elle préconise qu'il n'y a pas de plus haut principe que de se garder ouvert dans toute conversation. Mais ça veut dire: reconnaissez toujours en avance la justesse possible, même la supériorité de la position de son partenaire de conversation. Est-ce trop peu? Vraiment, ceci paraît être la sorte d'intégrité qu'on puisse seulement demander d'un professeur de philosophie. On doit l'exiger. (1985 [1977]: 189).

Ce pourrait être la maxime de l'ethnographe.

3

Récemment, une étudiante a écrit, lors d'un examen, que "Comme Geertz écrit que nous ne pouvons pas déshabiller un être humain de ses vêtements culturels pour révéler une personnalité nue [dans son article "L'impact du concept de culture sur le concept de l'homme, 1973], nous ne pouvons pas non plus retirer les êtres humains pour révéler une culture nue" (Suzanne O'Sullivan, 1988). Le sens de l'argument nous menant "au-delà de l'objectivisme" affirme qu'il serait trompeur de croire que l'on puisse jamais aller au-delà de nos propres discours ou de notre histoire pour découvrir ce que sont les choses dans un contexte neutre et ahistorique, qui nous absoudrait (ou nos interlocuteurs) de tout engagement. Ce n'est que dans nos fantasmes qu'il est permis de voir la culture toute nue.

Cette condition ne doit pas nous inquiéter, mais les fantasmes de l'évasion peuvent devenir problématiques. Je me souviens de la conférence donnée par l'éminent professeur (et notoirement immodeste) Morris Zapp de l'Euphoric State University qui, citant Peirce, a comparé l'acte de lecture au spectacle de strip-tease. [6] Tout comme raconte David Lodge dans son récit à propos des savants postmodernes:

La danseuse taquine les spectateurs comme le texte taquine ses lecteurs, avec la promesse d'une révélation ultime qui est indéfiniment remise. Voile après voile, vêtement après vêtement, c'est le délai dans le déshabillage qui le rend passionnant, pas le déshabillage lui-même.... Tout comme la lecture. La tentative de scruter au coeur même d'un texte, de posséder une fois pour toute sa signification, est vaine - nous n'y retrouvons que nous-mêmes, pas l'oeuvre. Freud a dit une fois que la lecture obsédante (et j'imagine que la plupart d'entre nous pourraient être considérés comme des lecteurs compulsifs) est l'expression déplacée d'un désir de voir les organes génitaux de la mère..... mais le centre d'attention

reste précisément dans le concept du déplacement. Lire, c'est se prêter au déplacement sans fin de la curiosité et du désir d'une phrase à une autre, d'une action à une autre, d'un niveau du texte à un autre. Le texte se dévoile devant nous, mais ne se laisse jamais posséder; et au lieu de nous efforcer de le posséder, nous devrions prendre plaisir à son taquinement (1985:26-7).

Entre l'Interlocuteur Premier (en guise de lecteur anonyme)

"Je pense qu'il y a de sérieux problèmes dans l'herméneutique de Gadamer (par exemple, l'emphase sur la dialecticité, le dialogue, la voix, etc, sans aucune compréhension sérieuse de la nature fondamentalement holistique, téléologique, et finalement autoritaire de ces concepts)..... En plus, je pense que nous pouvons tous nous passer des images accablantes (*nudge nudge, wink wink*) de Lambek (sans mention ici de Lodge) sur le strip-tease comme métaphore des lectures herméneutiques." [7]

Peut-être, depuis les cartes postales coloniales des femmes algériennes aux seins nus (Alloula 1986) à "La vie sexuelle des sauvages", aux examens vaginaux des San au nom de la Science, c'est notre regard qui est en question, notre fantasme de pénétration, de maîtrise. Le spectateur "mâle", l'ethnographe, le scientifique, le théoricien, le médecin, le psychiatre, l'assistant social, l'archiviste, le visiteur de musée, le critique, le lecteur, (le critique anonyme?) inspectent avec sang-froid l'objet de leur désir. [8] Perversement, c'est l'objet qui est conceptualisé comme désirant, alors que le spectateur reste soi-disant indifférent, neutre, distant et objectif, gagnant de la puissance par sa prétendue maîtrise de soi. Mais en fait, il n'y a pas de faits nus, pas d'atteinte au fond des choses; en fantasmant sur leur profil, c'est en réalité nous-mêmes et nos propres préoccupations que l'on révèle (*nudge nudge, wink wink.*) Comme dit Ricoeur, "l'objectivation de l'autre est posée sur la prémisse de l'oubli de soi-même" (1986:312).

Les textes ethnographiques, comme les musées, même les hôpitaux, les prisons, les asiles (voir Foucault) enferment inévitablement et objectivent le point de leur regard. Ce qui présente une dimension politique considérable. Comme l'infère Mitchell, l'ordre colonial "s'adresse à et exige un sujet politique qui doit apprendre que la réalité est simplement ce qui est capable de représentation. La politique coloniale ou moderne cherchera à créer pour ce sujet un théâtre continu de certitude, inconnu de la politique pré-coloniale" (1988:178). Nous avons été, bien sûr,

parmi les adressés, donc parmi les sujets de cette ontologie. Pourtant nous avons été aussi les compli- ces de sa reproduction. Comme spectateurs du strip-tease que nous avons nous-mêmes chorégraphié, nous devons certainement cesser de prétendre pouvoir demeurer indifférent au spectacle; nous devons sûrement reconnaître que l'intérêt va dans les deux sens, que la danseuse et le spectateur sont inextricablement liés dans une performance unifiée, que la danse tournoye en cercles herméneutiques. Comme dit Habermas, "Au niveau de la communication, l'objectivité possible de l'expérience est mise en danger précisément dans la mesure où l'interprète est séduit par l'illusion de l'objectivisme à dissimuler de lui-même [sic] le lien méthodologique indissoluble à la situation initiale" (1986:254). [9] Et encore, "L'objectivisme dissimule le complexe des influences historiques dans lequel la conscience historique elle-même se trouve" (253).

4

Habermas présuppose ici une différence entre l'objectivisme et l'objectivité.[10] L'objectivisme est "la conviction de base qu'il y a ou qu'il doit y avoir quelque structure permanente et ahistorique que nous pourrions interpellier en fin de compte pour déterminer la nature de la rationalité, de la connaissance, de la vérité, de la bonté ou de la justice" (Bernstein 1983:8); en d'autres mots, tout est commensurable avec une méthode correcte. Si nous rejetons l'objectivisme, nous devons essayer de sauver ou de clarifier une sorte d'objectivité localisée, ou plutôt des sortes d'objectivités—devenant tout à coup beaucoup plus difficiles à caractériser—au lieu de succomber aux plaisirs du subjectivisme ou du nihilisme. Il ne m'est pas nécessaire d'être d'accord avec la polémique soulevée par Jonathan Freedman contre les tendances récentes en anthropologie pour apprécier ses intentions quand il écrit: "Le discours de l'objectivité privilégiée est la seule chose que nous ayons qui permette un changement de perspective potentielle sur la réalité indépendante du marché ou de l'Etat" (1987:166). [11] Par ailleurs, nous nous demandons comme Barbara Johnson (1987) "à quelle structure de l'autorité appartient le critique de l'autorité?" La plupart des articles traitent, au moins implicitement, ces questions. Ce sont certainement des problèmes qui attireront bon nombre de penseurs et nous devons nous joindre à leurs efforts. Toute la question de l'ethnographie comme forme (ou formes) de connaissance en dépend.

Diverses orientations devraient nous permettre d'aborder le problème de l'objectivité. Une première, certainement valable pour l'ethnographie, consiste à revoir ce que les critiques littéraires veulent dire par "réalisme"; si nous pouvons identifier des romans réalistes, pourquoi pas des interprétations réalistes? La première leçon des romans réalistes démontre que les critères d'inclusion changent d'une époque à une autre et d'un style à un autre, en particulier selon la construction des dimensions spatiales et temporelles. [12] Nous nous retrouvons au point de départ, c'est-à-dire à la prise de conscience qu'il n'existe pas de standard unique ou absolu de jugement de l'exactitude ou de la vérité. Le "réalisme" est pluriel. Mais si toute représentation est, d'une certaine façon problématique, capable d'être caractérisée comme la langue elle-même par ce qu'elle omet, certains actes et produits des représentations sont infiniment plus problématiques que d'autres. En tant qu'écrivains et lecteurs, nous pouvons faire plusieurs sortes de choix avisés. La narration est-elle supérieure au collage? Est-ce que le collage peut être réaliste? L'article de Stoller dans cette collection propose, sans les prescrire, quelques modes de représentation. A un niveau plus pratique, l'article de Levin pose des questions importantes concernant ce que nous devons faire quand les versions de nos informateurs s'opposent ou contredisent nos propres perceptions, et s'il est nécessaire parfois d'agir en complicité de leurs silences.

Dans une deuxième voie la métaphore visuelle investie du pouvoir, de l'imagerie sexuelle, et de la distance privilégiée doit être re-vue. (La faiblesse du jeu de mot est un indice de la subtilité de la métaphore.) Une alternative s'annonce être celle de la conversation et de la voix. C'est l'alternative décrite dans mon article, et peut-être sur-idéalisée (voir l'Interlocuteur Premier plus haut), qui se trouve problématisée à son tour, de manières différentes, par presque tous les autres collaborateurs. Une autre alternative est de reconnaître la prédominance du visualisme et des tropes visuels dans notre langue (dans nos deux langues), et alors de chercher délibérément des idiomes sensoriels et corporels d'engagement ("manger l'anthropologie"...) ainsi qu'une appréhension plus précise—plus sensible, plus sensée—des mondes sensoriels des autres. C'est là l'alternative invoquée par Howes, qui voudrait renverser tous les paradigmes du texte et du dialogue, paradigmes qu'il trouve intrinsèquement liés les uns aux autres. Pourtant, les racines culturelles de la perception sont profondes. Comme

le dit Hoy (1986), le contraste dans la culture occidentale se trouve entre l'épistémologie, qui présuppose la perception comme rapport paradigmatique de la connaissance, et l'herméneutique, qui offre la lecture comme le rapport paradigmatique de la compréhension. [14] Le postmodernisme les confronte tous les deux (dans une autre direction que celle de Howes), en effaçant les distinctions entre l'observateur et l'observé, l'auteur et le lecteur, la culture ennoblie et la culture populaire. Inquiet de toute opposition binaire, il réclame de nouvelles expressions et de nouvelles relations. Il nous reste à juger de la distance franchissable sur ces trajectoires.

Une troisième orientation, reconnaît, comme le montre Thomas Haskell dans son récent article, que "l'objectivité n'est pas la neutralité" (1990). Pour parler comme des anthropologues, des historiens, ou des féministes, nous avons besoin, en quelques sortes, d'un détachement critique de notre contexte immédiat. Au lieu de confondre l'objectivité avec la neutralité, il vaudrait mieux voir comment le détachement stratégique pourrait contribuer à des formes plus larges d'engagement. Boddy s'attaque, dans son article, aux manières de cultiver ces nouveaux espaces. L'engagement critique est aussi évident dans d'autres branches de la pensée post-moderne comme celle représentée ici par Coombe. L'idée générale, néanmoins, est que cette compréhension découle d'une compréhension de soi, donc qu'elle n'est ni permanente, ni hors du temps. (Hoy 1986). La compréhension doit être une forme continue d'engagement; "comprendre... c'est même une sorte d'événement" (Gadamer 1986:286). C'est un défi aux oppositions modernistes de la théorie à la pratique, du sujet à l'objet. C'est aussi un changement de métaphore: du sondage des profondeurs à l'ouverture des espaces.

La question peut-être la plus fondamentale est celle du langage. C'est ici qu'on peut facilement distinguer les stratégies de l'herméneutique de celles du postmodernisme. Là où l'herméneutique (Gadamer, Ricoeur) aborde le langage comme une conversation sérieuse, ultimement comme vision du monde, le postmodernisme (Lyotard, Derrida) a tendance à voir le langage comme un jeu angoissant, aux significations finalement insondables, au mieux un énoncé sur le statut des locuteurs.[15] Pour Gadamer, la langue est une ouverture aux autres et au monde, alors que pour Lyotard, "parler c'est lutter" même si l'adversaire n'est pas un partenaire humain mais "la langue acceptée, ou la connotation"

(1984:10). Et alors, quand le modernisme joue avec des signifiants détachés des signifiés externes, l'herméneutique "garantit qu'il y a de la signification à connaître" (Lyotard 1984:35) (bien que, je me hâte d'ajouter, elle n'en soit pas nécessairement à épuiser). Si Gadamer et Habermas cherchent (par des moyens bien différents) un consensus social et de la compréhension commune dans la discussion, Lyotard répond que "ce consensus fait violence à l'hétérogénéité des jeux du langage. L'invention est toujours née du désaccord" (1984:xxxv). [16]

En concordance avec ces différentes accentuations, peut-être finalement complémentaires, des fonctions sociales et du potentiel du langage, nous distinguons deux tendances opposées dans les stratégies textuelles de ceux qui cherchent à s'opposer au discours objectiviste. Une tendance, représentée ici par Stoller, nous emmène vers le récit, vers l'évocation des conversations et des contextes qui nous permettent d'acquérir une compréhension ethnographique. L'ethnographie narrative ne peut se passer de l'atmosphère de la création, de l'originalité, de la présence; au contraire, filtrer l'histoire à travers les mouvements et les réactions de l'ethnologue renforce l'atmosphère. Eviter le genre confessionnel demande un changement de direction de la fiction pure ou de l'expérimentation de la construction du texte vers des "genres flous" qui se passent de l'ethnographe héros ou anti-héros, mais pas de la nature événementielle de la production ethnographique (voir Stewart 1989). [17] L'autre tendance invoquée ici par Little, essaie de saper les processus autoritaires qu'il discerne même dans la narration. Construit au moyen de jeux de mots, de citations, de ruptures, de paradoxes délibérés, essayant des modes de cohérences spatiales et non temporelles, et se dirigeant métaphoriquement (rapport paradigmatique) plutôt que métonymiquement (rapport syntagmatique), son texte renverse sans cesse ses propres intentions. [18]

Finalement, il y a quelque chose de curieux (drôle et bizarre) dans la façon dont l'inflation, soit de la présence responsable, soit du langage, accompagne une déflation apparente de l'autorité. L'épistémologie modeste doit accompagner la modestie de soi et un sens de l'humour, mais c'est rarement le cas. La tendance rhétorique prévalente est celle de l'immodeste ironie. L'ironie peut être la position appropriée quand on critique les canaux occidentaux ou quand on dévie l'intérêt sur soi-même, mais elle est décidément inopportune quand

on veut décrire ou converser avec les autres. [19] Même avec les meilleures intentions, l'ironie véhicule ses propres dangers d'exclusion et de mauvaise lecture, [20] quelque chose qui se retrouve dans les interprétations tragiques (même ironiques) de l'exposition "Dans le coeur de l'Afrique" au Royal Ontario Museum. Mais le problème réside peut-être moins chez ceux qui voudraient ajouter un niveau de complexité dans leur discours que chez ceux qui cherchent, immodestement, à purifier leurs tentatives d'explication.

5

En résumé, le postmodernisme et l'herméneutique possèdent en commun un refus explicite de l'objectivisme. Le postmodernisme et l'herméneutique partagent la réalisation modeste de l'impossibilité de se tenir au-dehors de son propre discours. "Parce que nous ne pouvons jamais expliciter tout ce dont notre compréhension dépend, nous ne pouvons jamais déclarer avec assurance qu'elle existe sans présuppositions" (Watcherhauser 1986:16). Bien que ça puisse aboutir, dans un sens, à une perte de fondement, à de l'anxiété et à de la confusion, parfois à des frivolités ou au désespoir, l'épuisement du paradigme ne doit pas toujours conduire au paradigme de l'épuisement. Il peut être aussi le premier pas nécessaire à un processus de maturation, dans le sens freudien, de faire face au principe de réalité (si je peux encore me permettre d'employer une telle phrase dans ce contexte), transcendant ainsi le fantasme de réalité qu'on soutenait dans le passé. Voici un défi existentiel de faire face aux responsabilités et aux engagements d'une acceptation de l'ambivalence inhérente à notre relation envers l'autorité culturelle (cf. Flax 1990:9ff). Dans ce sens, les différences entre les diverses formes du postmodernisme et de l'herméneutique peuvent être comparées aux différents types de personnalités adultes, aux différentes versions d'un compromis avisé, alors que les rationalistes et les modernistes retiennent toute l'assurance de la jeunesse dans leur capacité de connaître le monde, de l'expliquer ou de le transformer. Dans la vie, les deux tendances sont peut-être nécessaires.

Si la condition postmoderne est caractérisée par un excès d'informations et un manque de signification, et si le postmodernisme s'applique à jouer des possibilités (ou des pathologies) de l'information (Lyotard 1984), l'herméneutique s'emploie alors à la récupération et aux conditions du sens. On peut

exprimer le contraste entre la signification et l'information en termes d'une opposition entre la tradition et la fragmentation, le temps et l'espace; l'herméneutique est (relativement) historique dans son approche, elle s'intéresse à la durée et à la continuité, alors que le postmodernisme (relativement) ahistorique, ne se plie peu aux circonstances et s'intéresse aux ruptures locales et aux liens transnationaux. Pour l'herméneutique, toute compréhension humaine est basée sur la langue et l'histoire (Wachterhauser 1986:6), alors que, dans l'esthétique moderne, le passé est simplement considéré comme une archive sans profondeur au collage du présent (Jameson 1984). [21] De plus, "le postmodernisme s'éloigne (ce qui maintenant apparaît presque comme consolant) de l'historicisme qui regardait, au loin, les autres cultures comme des totalités" (Rabinow 1986:249) par l'appropriation de signes remaniés et décontextualisés. En d'autres mots, on a dépassé la notion des "cultures" "individuelles" discrètes et bornées (Handler 1988) ; à l'extrême opposé se trouve le spectre d'un kaléidoscope pastiche ou d'un immense marché de dimensions transculturelles, instantanées et universelles.

Mon avis (contesté par plusieurs articles), est que, si cela pouvait s'avérer positif, le postmodernisme devrait être subordonné à, ou dialoguer avec quelques versions de l'herméneutique. [22]. J'envisage des variantes au postmodernisme comme, par exemple, l'étape critique et intermédiaire que Ricoeur décrit en tant que progression de la naïveté première à la naïveté secondaire, progression d'une compréhension proprement herméneutique.[23]

La valeur du postmodernisme se situe dans son auto-conscience réflexive concernant l'autorité inhérente à tout discours, surtout le discours que l'herméneutique de Gadamer valorise comme la "tradition". Le postmodernisme reconnaît, participe et, de temps en temps, célèbre cet effondrement de la culture de l'élite et de l'autorité - d'une part vers l'accommodement de masse et d'autre part vers des formes diverses de résistance. Les arguments post-modernes démontrent les discontinuités, la diversité et souvent les intérêts conflictuels au sein de la tradition (Brekman 1987, Coombe ci-dessous). [24] Ainsi Flax montre les limites du modèle de la conversation (en particulier celui de Rorty) en notant qu'il "ne se demande pas quelles sortes de conversation peuvent bien exister entre des partenaires fondamentalement inégaux" (1990:211). Mais cette reconnaissance doit se transcender, en pratique so-

ciale, dans la réappropriation de la signification. Même le philosophe ne possède encore le privilège d'échapper à l'obligation de faire des choix moraux. Chacun doit prendre le pari de certaines significations aux dépens des autres.

Le postmodernisme a le mérite d'attirer l'attention sur la nature toujours mobile de nos objets d'étude et aux implications changeantes de leurs modes de légitimation. Dans sa phase moderniste, la question centrale de l'anthropologie tournait autour de l'unité de l'espèce humaine face à la diversité des cultures, vues comme des objets relativement discrets et autonomes. L'anthropologie a peut-être contribué, à son détriment, à la naturalisation des cultures (mais positivement aussi, à la culturalisation de la "nature humaine"). L'anthropologie post-moderne enracine ses arguments dans l'éventualité historique, les fissures locales, les infiltrations nationales et transnationales. L'unité se trouve dans la dimension historico-culturelle à une échelle mondiale; la diversité est constituée de divers groupements d'intérêts. Si les postmodernistes parlent encore de cultures individuelles, c'est simplement en tant que sites locaux de production de discours flous et réarrangés, divisés jusqu'aux racines de chacun de leurs signifiants par des processus hégémoniques et contre-hégémoniques.

À l'inverse du postmodernisme, on peut critiquer l'herméneutique pour sa vision des traditions unifiées et sans raccords, ne tenant aucun compte de la diversité des voix et des intérêts, ainsi que des revendications conflictuelles et des inégalités de pouvoir des diverses parties. Une fois que les unités culturelles et les différences ne sont plus considérées comme des données, il ne semble plus rester que la politique. Mais, comme Mala Singh me l'a succinctement résumé, "tout peut appartenir à la politique mais la politique n'est pas tout". Voir le monde dans des termes exclusivement politiques, c'est soit se dégager de la critique pour la lutte, soit se reculer de la bagarre pour une position ironique (cynique). Etre ironique en ce sens [25] c'est être nulle part; d'où réminiscence ici de l'objectivisme. Une trop grande attention à la différence conduit inévitablement à l'indifférence. Il nous faut expérimenter un justemilieu, que nous pourrions nommer "l'herméneutique critique", où nous nous décrirons autant que l'autre. Nous arriverons ainsi à attirer l'attention sur la nature des espaces qui nous séparent encore, au lieu de les ignorer ou de les expliquer en termes de pouvoir.

La collection commence par un exposé des idées caractéristiques du modernisme. John Leavitt nous offre un résumé provocateur des racines philosophiques du 17^e siècle à la base des positions centrales et contemporaines de l'anthropologie. Son exposé a le mérite de démontrer deux tendances opposées (liées respectivement à Descartes et à Leibnitz) de la pensée moderniste. Leavitt est à même de lier ces deux tendances ("notre vue profondément mécanique du monde et de notre corps, [et] notre vue profondément sentimentale et essentialiste des esprits et des cultures") aux besoins et aux expériences de la pratique quotidienne dans la société capitaliste. Dans sa tentative de surmonter l'opposition, Leavitt propose aussi un correctif utile à l'approche excessivement linguistique qui caractérise actuellement l'anthropologie des émotions.

Mon article essaie ensuite de montrer la base philosophique d'une anthropologie interprétative et de répondre aux critiques malavisées qui voudraient l'associer à des formes extrêmes de relativisme, de nihilisme, et à une attitude généralement anti-scientifique qui se permettrait tout. Cet article poursuit ainsi la distinction entre l'objectivisme et l'objectivité déjà mentionnée dans cette introduction. Je pense que l'herméneutique, en particulier l'herméneutique telle que formulée par Gadamer, est une stratégie appropriée pour l'ethnographie, ou plutôt une caractéristique des meilleurs travaux ethnographiques.

Néanmoins, l'ethnographie doit changer avec le monde. Marcia Calkowski met à jour un bel exemple de pastiche postmoderne en illustrant les aspects ironiques de la production et de la consommation culturelle transnationale. En même temps, elle se demande si les stratégies dialogiques et herméneutiques sont suffisantes pour traiter du phénomène des apparents signifiants flottants. Censé dissenter des problèmes de lecture et de la question de la paternité littéraire, son article est aussi une parabole pour une anthropologie de l'appropriation et du remaniement du discours.

Si Calkowski et moi-même explorons les dimensions de l'interprétation, David Howes, tout comme Leavitt, reste mal à l'aise face à des paradigmes purement interprétatifs. Ils cherchent alors à détourner notre attention, comme disait Sontag, vers un érotisme de culture. Howes nous offre quelques remarques très provocatrices à propos de

la textualisation (ou "l'involution littéraire"), disant par exemple, que ce virage vers l'ethnographie dialogique est en lui-même un produit de la réflexivité encouragée par l'écriture. Son invitation finale à ne pas confondre théorie et style est salutaire.

Si Calkowski illustre l'effondrement de l'espace social entre l'anthropologue et ses sujets, les trois articles suivants débattent de la négociation de cet espace dans les étapes successives de la production ethnographique. Kenneth Little situe son enquête dans la rencontre ethnographique, montrant "l'auto-façonnement" mutuel des participants ("l'informateur" et "l'ethnologue") en situation de dialogue, qu'il définit ici comme quelque chose de beaucoup plus complexe que la parole directe, et en utilisant le discours de son informateur pour déconstruire le sien (celui de l'anthropologie). Embrassant avec enthousiasme et articulant clairement diverses notions postmodernes, Little décrit "une prolifération folle de relations intertextuelles" et débat des représentations conventionnelles "d'auteur" et "d'informateur" comme des entités délimitées masquant la polyvalence inhérente à n'importe quelle situation de conversation.

Au contraire, Michael Levin se tourne vers les dilemmes moraux—et la responsabilité ultime—de l'ethnologue en tant qu'auteur dans sa détermination de ce qui va être inscrit dans son texte. Par une série d'illustrations dégagées de sa propre pratique ethnographique, il démontre que la représentation est toujours une forme d'interprétation, portant en elle des conséquences politiques. Ces conséquences sont indéterminées et non prévisibles, surtout quand les sujets se transforment en lecteurs. [26]

Paul Stoller passe en revue les stratégies textuelles actuellement connues. Il soutient que le débat de la pertinence du postmodernisme pour l'anthropologie s'est largement égaré parce qu'il a été dirigé au niveau d'un méta-discours, c'est-à-dire, dans le champ de la critique. Méfiant de cette transformation de l'ethnographie en critique, il cherche un moyen de revigorer l'écriture ethnographique. En remaniant certaines préoccupations d'un moderniste tel que Steven Tyler, son but n'était pas de retourner aux formes anciennes du "style simple" mais plutôt de créer des formes évocatrices qui "ne prétendent pas connaître des vérités mais les comprendre".

Si Stoller est le plus explicite dans sa critique des stratégies textuelles postmodernes, Rosemary

Coombe fait une esquisse du bien-fondé pour l'anthropologie d'un postmodernisme qui irait spécifiquement au-delà de la question de la représentation ethnographique en elle-même. Coombe propose avec force qu'une anthropologie postmoderne enterre tout vestige de l'analogie organique, en la remplaçant par une reconnaissance franche de l'hétérogénéité. Être postmoderne ne signifie pas le rejet des questions interprétatives mais de prêter plutôt beaucoup plus d'attention à la fragmentation, à la fluctuation, aux frontières, et avant tout, au pouvoir et à ses effets sur la production des significations dominantes et contradictoires. C'est théoriser et décrire la condition postmoderne, surtout la culture du capitalisme actuel, à la fois sa logique abstraite et les façons dont les gens s'engagent créativement dans les formes culturelles courantes des pratiques quotidiennes. Son article passe en revue les plus récents débats; ailleurs, Coombe ramène l'enquête ethnographique directement au cœur de la condition postmoderne par ses recherches sur le capital symbolique des marques commerciales et leur subversion potentielle.

Janice Boddy termine cette collection par un constat réfléchi des relations entre le féminisme et l'anthropologie. Se servant des principes de l'herméneutique, du postmodernisme, ainsi que des développements de la pensée féministe, elle essaie de situer une pratique critique à la fois féministe et ethnographique. Son article démontre que l'abandon de l'objectivisme ne demande pas nécessairement un repli sur le subjectivisme, elle propose plutôt l'entretien scrupuleux et permanent d'un terrain d'entente intermédiaire qu'elle nomme "la pratique réfléchie". Ce léger déplacement évite la vaine complaisance et la dominance mais aussi l'anonymat et la neutralité. L'article offre, de ce fait, une sorte de modèle édifiant et une articulation convenable des questions qui caractérisent l'ensemble de ce numéro.

En conclusion, si nous devons être informés de la théorie, les auteurs rassemblés ici sont tous d'avis que ce serait une erreur de plonger dans l'eau profonde (même dans une eau peu profonde) et d'abandonner alors nos occupations ethnographiques pour une confrontation directe avec la bête mythique de la Théorie (la Vérité, la Totalité, ou même l'Irrésolution ou la Différence). Les disputes entre les écoles mentionnées dans cette introduction ne seront certes pas réglées par nos articles. Et s'attendre à ce qu'elles le soient serait passer à côté de notre objectif. Donnons le mot final - en fait, le mot d'ouverture - à notre Deuxième Interlocuteur distin-

gué, qui m'a écrit après le symposium de la CASCA: "la question n'est pas tant de savoir si l'herméneutique survivra, mais si l'anthropologie survivra" (Wlad Godzich, 6 juillet, 1989).

Notes

1. Plusieurs collaborateurs du symposium (Paul Antze, Gilles Bibeau, Jonathan Boyarin, Ellen Corin, Andrew et Harriet Lyons, Gavin Smith) n'ont pas pu, pour diverses raisons, offrir leur contribution à ce numéro. Je regrette que la collection ne comprenne pas d'articles en français. La version revue de cette introduction a été écrite au moment où j'étais subventionné par le CRSSH. L'introduction a profité de l'engagement de deux interlocuteurs anonymes (qui ont aussi fait des commentaires sur tous les articles). J'ai également profité des conseils et des encouragements de Kelly Masterson, Prudence Tracy, Rosemary Coombe, David Howes, Jackie Solway et Aram Yengoyan. Des conférences de James Clifford, Joe Errington, Michael Holquist et Sara Suleri m'ont suggéré des éléments à faire ressortir. Les idées et les opinions exprimées ici n'engagent évidemment que leur auteur.
2. De plus, les anthropologues qui travaillent dans le Tiers Monde se rendent compte du paradoxe que le postmoderne n'est pas véritablement postmoderne du tout.
3. Pour des introductions utiles et critiques du postmodernisme, voir Flax (1990) et, dans une perspective tout à fait différente, Harvey (1989). Pour une illustration des idées postmodernes d'une étude empirique (ethnohistorique), voir le récit brillant de Mitchell sur les relations entre le colonialisme et les prétentions à la vérité de ces représentations (1989).
4. Flax (1990) nous offre un modèle rhétorique intéressant pour confronter le postmodernisme; son livre est organisé comme une conversation entre le féminisme, la psychanalyse et le postmodernisme, plutôt que comme une incorporation d'un de ces discours aux autres. Ceci lui permet de préserver une distance éclairante et critique entre les différents discours et d'éviter la finalité immodeste d'une synthèse totalisante. Flax adopte ainsi (mais sans forcément s'y limiter) les préceptes du postmodernisme en établissant ses objectifs et ses structures à son travail.
5. En effet, bon nombre d'entre nous, et moi le premier, sommes fréquemment coupables d'immodestie, et de faire de rapides incursions sur le terrain d'autres disciplines. Les services de consultation internationale qui envoient des "experts" bien rémunérés au Tiers Monde pour des études "à courts termes" s'arrangent bien du braconnage ethnographique des critiques littéraires et des entreprises philosophiques

des anthropologues. Il faut noter aussi la tendance postmoderne à une certaine prétention s'expliquant par la mise en valeur d'un débordement d'informations et les tendances inflationnistes des marchés du capital symbolique.

6. Moins radicalement, mais peut-être avec plus de signification, Geoffrey Hartman a comparé la lecture à l'acte de "lorgner les filles" (*The Fate of Reading and Other Essays*, p.248). Le passage est cité par Culler (1982:44) qui discute de la supposition couramment admise du lecteur masculin (et par conséquent de la féminisation du texte) et des perspectives alternatives sur la lecture si on suppose une lectrice femme.
7. Je ne suis pas tout à fait certain de la moralité de publier des remarques d'un lecteur de l'éditeur, et je me trouve un peu mal à l'aise de noter que je me sentirai plus embarrassé si je savais son identité. Pourtant, j'espère qu'il ou elle me pardonnera cette reformulation peu conventionnelle de la reconnaissance de ma gratitude. Voyant l'intérêt croissant de la polyphonie ainsi que des systèmes de pouvoir/connaissance, la reconnaissance explicite de ce processus de "l'autorité sans auteur" (tous vivent avec et qu'on reproduit) ne paraît pas déplacé. J'ai renversé l'ordre des citations: la dernière phrase faisait partie d'un commentaire sur la version première de cette introduction; la première phrase faisait partie de la critique de mon article qui suit. La première phrase est aussi l'expression du souci légitime de l'interlocuteur face au peu d'attention que porte cette collection d'articles aux mérites de la déconstruction.
8. Les origines du nu dans la peinture européenne peuvent être mises en rapport avec le début du modernisme. Mais il faut voir aussi Plaine (1989) pour une illustration fascinante des changements dans les représentations photographiques de l'ethnographe.
9. L'anthropologie l'a reconnu depuis longtemps. "Dans l'expérience ethnographique, par conséquent, l'observateur se saisit comme son propre instrument d'observation; de toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un **soi**, qui se révèle comme **autre** au **moi** qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des "confessions", écrites ou inavouées. [...] Et l'ethnographe pourrait, paraphrasant Rousseau, s'écrier, en considérant pour la première fois les sauvages qu'il s'est choisis: 'Les voilà donc, étrangers, inconnus, nuls, enfin pour moi, puisque **je** l'ai voulu! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même? Voilà ce qu'il **me faut d'abord** chercher'" (Lévi-Strauss 1973:48).
10. En effet, Habermas se situe bien au-delà de la position de Gadamer que font supposer ces remarques sym-

pathiques (1986) dans sa critique de *La Vérité et La Méthode* (1975).

11. Friedman définit l'objectivité comme "un mode de discours [sic!] qui propose l'existence d'une réalité indépendante de l'acte de sa description par le sujet" (1987:167). Il n'y a pas de controverse ici. Rorty commence même son dernier travail avec la proposition que "nous devons faire une distinction entre l'affirmation que le monde est ailleurs et l'affirmation que la vérité est ailleurs" (1989:4-5).
 12. Voir le chef d'oeuvre (sans ses éléments progressistes toutefois) de Auerbach (1953). Je suis redevable à James Clifford de m'avoir conduit à Auerbach; le problème du réalisme littéraire était le thème d'une de ses conférences à Yale en automne 1990. On peut soutenir que les cultures sont des mondes imaginés (et non imaginaires), c'est-à-dire des réalismes alternatifs, se différenciant d'une manière comparable aux formes du réalisme littéraire, selon leurs constructions du temps, de l'espace, de la personne, etc. Ce thème, présent en anthropologie depuis longtemps, renouvelé par Bakhtin, se concrétise d'une façon particulièrement intéressante dans l'oeuvre de Benedict Anderson sur le nationalisme (1983).
 13. C'est une idée exprimée par Alton Becker dans sa conférence au Centre d'Etudes sur l'Asie du Sud-Est à Yale en automne 1990.
 14. Rorty (1980) nous offre un des textes marquant de cette discussion, et propose que nous arrêtions de conceptualiser la parole comme une forme de représentation. Les philosophes tiennent des conversations et non pas des points de vues.
 15. Un thème général chez Lyotard (1984) est le subtil contraste entre une perspective française plus gaie, plus pratique et plus optimiste et une perspective allemande plus sombre, plus spéculative et dépersonnalisante; par exemple le contraste entre l'Impressionnisme et l'Expressionnisme. Mieux encore, des deux grands récits de légitimation discutés par Lyotard, la totalisation est identifiée comme allemande et la libération comme française.
- En fait, Gadamer a aussi beaucoup écrit sur le jeu, mais d'une manière tout à fait différente de celle de Lyotard, comme une façon d'être ouvert au monde. Pour Gadamer (1975) le jeu n'est pas un acte de manipulation ou de compétition, mais l'art de n'être pas indifférent à l'expérience esthétique.
- L'attention exclusive au statut de la compétition et l'étendue de la notion qui dit que tout est politique caractérisent un bon nombre de tendances modernistes et postmodernistes de l'anthropologie anglo-américaine.
16. Cette brève discussion devrait suffire à montrer l'inopportunité de confondre l'herméneutique avec

la perspective des jeux de langage fermés associés à Wittgenstein. Leur unification par Gellner (Davis 1991) est inutile.

17. Stewart, dans son oeuvre, tente de dépeindre la vie intérieure de ses sujets, exemplification de ces deux tendances. Il écrit, "Dans une ethnographie de l'intérieur, l'ethnographe ne peut pas être le héros" (1989:13).
18. La question que ce genre d'écriture pose inévitablement est le rapport entre le postmodernisme et la condition postmoderne; est-ce simplement une manifestation ou un symptôme de la condition, ou est-ce une reconnaissance consciente et critique, ou une célébration? Pour le lecteur, c'est quelquefois "le problème de la représentation incohérente et la représentation de l'incohérence" (Gilsenan 1986:20). Mais ce ne sont pas toutes les positions rassemblées sous l'égide du postmodernisme qui sont non-critiques. La déconstruction offre, à son meilleur, des lectures exquises qui sapent les prétentions du modernisme mais qui ne célèbrent pas du tout le postmodernisme.
19. C'est une question de fond de la rencontre Gadamer-Derrida (Michelfelder et Palmer 1989).
20. L'ironie, inévitablement, soulève-t-elle la question de l'identité des "nous" capables ou qui espèrent lire le texte **comme** de l'ironie?
21. Ce portrait ne sert pas la cause du déconstructionisme, pour qui l'image de l'herméneutique peut être inversée et dire: toute incompréhension humaine est fondée sur la langue et l'histoire. A propos de la formulation que "la compréhension est un cas spécial de l'incompréhension" se référer à Culler (1982:176). A propos des problèmes de relations entre l'herméneutique (Gadamer) et le déconstructionisme (Derrida) d'une manière plus générale, se référer au débat dans Michelfelder et Palmer (1989).
22. Les implications politiques du postmodernisme ne sont pas du tout claires (par exemple Harvey 1989:42) et sont l'objet d'un débat élargi et animé. Dans ce qui suit j'attire l'attention sur des dimensions plus positives, prenant le postmodernisme non pas pour le symptôme de notre malaise, le triomphe du signe réarrangé, mais comme une forme nouvelle de conscience et toutes les possibilités que cela entraîne.
23. Comparez le fameux débat entre Ricoeur et Lévi-Strauss (1970).
24. La critique de Brenkman se base sur l'aspect "monologique" de la "tradition" Gadamérienne face à la diversité de classe (ethnies, sexes, etc.) de la société contemporaine; mais cela est moins pertinent quand on utilise Gadamer pour un modèle de la confrontation des traditions différentes. La question est importante

quand les différences "entre" et les différences "à l'intérieur de" se confondent comme c'est maintenant le cas dans la plupart du monde. J'ai beaucoup appris grâce à Rosemary Coombe quand elle rend compte, avec verve, de cette perspective pour l'anthropologie (ce numéro est sous presse).

25. Rorty offre une autre perspective de "l'ironiste libéral" dans son élaboration d'une politique idéalisée anti-objectiviste. Ici "ironiste" est utilisé pour identifier "la sorte de personne qui fait face à l'événementialité de ses propres convictions et désirs, quelqu'un de suffisamment historiciste et nominaliste pour avoir abandonné l'idée que ses convictions et désirs s'appliquent au-delà de la portée du temps et du hasard" (1989:xv).
26. Pour une utilisation entièrement différente de la même parabole, il est intéressant de comparer l'article de Levin à la conclusion de Shweder (1991).

References

- ALLOULA, MALEK
1986 The Colonial Harem, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ANDERSON, BENEDICT
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, Verso.
- AUERBACH, ERICH
1953 Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, Willard R. Trask, translator, Princeton, Princeton University Press.
- BERNSTEIN, RICHARD
1983 Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis, Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- BRENKMAN, JOHN
1987 Culture and Domination, Ithaca, Cornell University Press.
- CLIFFORD, JAMES
1988 On Ethnographic Authority. In The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge MA: Harvard U.P.
- COOMBE, ROSEMARY
n.d. Encountering the Postmodern: New Directions in Cultural Anthropology. Canadian Review of Sociology and Anthropology, Special Issue on "Cultural Studies in Canada," edited by Raymond Morrow and Greg Nielsen. (in press)

- CULLER, JONATHAN
1982 On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca: Cornell.
- DAVIS, JOHN
1991 An Interview with Ernest Gellner. *Current Anthropology* 32(1): 63-72.
- FLAX, JANE
1990 Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, & Postmodernism in the Contemporary West. Berkeley: University of California Press.
- FRIEDMAN, JONATHAN
1987 Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology. *Telos* 71:161-70.
- GADAMER, HANS-GEORG
1975 Truth and Method. (G. Barden and J. Cumming, trans.) New York, The Seabury Press.
1985 Philosophical Apprenticeships. (Robert R. Sullivan, trans.). Cambridge, Mass: MIT.
1986 On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection. In Wachterhauser, Brice, ed., *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- GEERTZ, CLIFFORD
1973 The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. *In* *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GILSENAN, MICHAEL
1986 Imagined Cities of the East.
- HABERMAS, JURGEN
1986 A Review of Gadamer's Truth and Method. *In* Wachterhauser 1986a.
- HANDLER, RICHARD
1988 Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press.
- HARVEY, DAVID
1989 The Condition of Postmodernity. Oxford: Basil Blackwell.
- HASKELL, THOMAS L.
1990 Objectivity is Not Neutrality. *History and Theory* XXIX (2): 124-157.
- HOY, DAVID COUZENS
1986 Must We Say What We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics. *In* Wachterhauser 1986a.
- JAMESON, FREDERIC
1984 Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review*, 146:53-92.
- JOHNSON, BARBARA
1987 A World of Difference. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1976 Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man. *Structural Anthropology, Volume II*, translated by Monique Layton. New York: Basic Books, pp. 33-43.
- LODGE, DAVID
1985 Small World. Harmondsworth: Penguin.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS
1984 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. (Geoff Bennington and Brian Massumi, trans.) Manchester: Manchester U.P.
- MICHELFEIDER, D. P. AND R. E. PALMER, EDS.
1989 Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter. Albany: State University of New York Press.
- MITCHELL, TIMOTHY
1988 Colonising Egypt. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAINE, ROBERT
1990 Our Authorial Authority, *Culture* IX:2, pp. 35-48.
- RABINOW, PAUL
1986 Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In *Writing Culture*, J. Clifford and G. Marcus, eds. Berkeley: U. of California Press.
- RAPPAPORT, ROY
1989 Law and Meaning, Discovery and Construction, paper presented to the AAA Annual Meeting, Washington, D.C., Nov. 1989
- RICOEUR, PAUL
1986 Hermeneutics and the Critique of Ideology. *In* Wachterhauser 1986a.
- RICOEUR, PAUL AND CLAUDE LÉVI-STRAUSS
1970 A Confrontation. *New Left Review* 62:57-74.
- RORTY, RICHARD
1980 Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press.
1989 Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.

SHWEDER, RICHARD

1991 *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

SONTAG, SUSAN

1969 *Against Interpretation*. New York: Dell.

STEWART, JOHN O.

1989 *Drinkers, Drummers, and Decent Folk: Ethnographic Narratives of Village Trinidad*. Albany: State University of New York Press.

WACHTERHAUSER, BRICE, ED.

1986a *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany: SUNY Press.

WACHTERHAUSER, BRICE

1986b Introduction: History and Language in Understanding. *In* Wachterhauser 1986a.