

MODES DE PENSÉE: L'UNIVERSEL DANS LE PARTICULIER

Les textes de Horton sont stimulants et riches en résultats et problèmes. Je suis convaincu par la plupart de ses intentions et positions. J'ai donc conçu cette réflexion sur les modes de pensée comme une réflexion sur ses travaux. Toutefois, je ne peux pas traiter ici les nombreux phénomènes évoqués par Horton, ni les problèmes multiples que ses travaux soulèvent. Parmi ces derniers, je vais en choisir quelques-uns pour les discuter. Dans la comparaison de la pensée africaine traditionnelle avec la science occidentale, je m'occuperai surtout du versant occidental de la comparaison et de questions de méthode.

Je pense que Horton a montré de façon convaincante certaines similitudes entre ces deux types de pensée. Je préfère utiliser le terme de similitude au lieu de celui de continuité dont se sert Horton. «Continuité» peut induire en erreur. On pourrait penser à une continuité dans le temps, l'un des phénomènes suivant l'autre de façon continue au cours de l'histoire ou au cours d'un développement accéléré et planifié. A mon avis, ce n'est pas ce que Horton a voulu dire. Même si l'on parvenait à comparer les phénomènes étudiés à l'aide d'un certain nombre de paramètres (de facteurs, de composantes décelables), une variation graduelle de ceux-ci n'implique pas un changement continu du phénomène. Les continuités d'un niveau sont souvent liées aux discontinuités d'un autre. De plus, si l'on décidait d'utiliser le langage de continuité, on serait amené à parler des continuités de la pensée traditionnelle africaine avec plusieurs phénomènes occidentaux.

Comparaison des cultures

Explication, prédiction, maîtrise

Selon Horton, la pensée traditionnelle africaine est une *théorie* des

* Physicien en physique théorique. A enseigné l'histoire de la physique à l'Ecole polytechnique fédérale, Lausanne et à l'Université de Genève.

phénomènes rencontrés dans la vie et dont on parle un langage de tous les jours. Toute théorie, qu'elle soit scientifique ou non, essaie de représenter et d'expliquer ces phénomènes à l'aide d'un deuxième langage (théorique), certes dérivé du langage de tous les jours, mais qui se réfère à des entités et processus qui ne sont pas directement perceptibles.

Les deux thèses principales de Horton sont donc :

- 1) L' *explication*, la *prédiction* et la *maîtrise* sont des buts importants de la pensée traditionnelle africaine, telle qu'elle est perçue par les acteurs eux-mêmes (thèse Explication, Prédiction, Maîtrise; Horton 1982: 209).
- 2) Pour y parvenir, cette pensée se meut sur *deux niveaux* de discours, niveau primaire du sens commun, de l'expérience de tous les jours, commune, pour l'essentiel, à beaucoup de cultures, et celui de la théorie secondaire des entités et des processus sous-jacents et cachés et qui ne sont donc pas directement observables (thèse Deux Niveaux; Horton 1982: 228-9).

Les buts et les structures explicatives de la science occidentale sont semblables. Bien sûr, les thèses «Explication - Prédiction - Maîtrise» et «Deux Niveaux» ne fournissent pas une caractérisation complète de la science; notamment la méthode dite expérimentale, la vérification systématique et délibérée des prévisions découlant de la théorie, n'est pas comprise dans les similitudes affirmées par Horton. Son absence ne peut donc pas être utilisée comme argument contre lui. Néanmoins, elle constitue une des différences entre la pensée traditionnelle et la science occidentale. Une autre différence se manifeste au niveau secondaire. «Dans le cas de la théorie secondaire, des différences d'accent et de degré donnent lieu à des différences d'espèce étonnantes entre communautés et entre cultures» (Horton 1982: 228). En revanche, Horton fait grand cas d'une autre similitude, qui serait la tolérance de paradoxes¹. Les similitudes étant établies, on peut procéder à une discussion fructueuse des différences incontestables. La thèse «Explication - Prédiction - Maîtrise» me paraît tout à fait plausible. On ne peut pas imaginer comment un groupe humain aurait pu survivre sans produire des prédictions réussies. Il me paraît également inconcevable que les prédictions produites par un tel groupe puissent exister comme de simples listes de prédictions, sans essai de systématisation. Il est également difficile d'admettre que la maîtrise de la vie matérielle et sociale n'est qu'un accident, un

1 Cette partie des thèses de Horton, exposée surtout dans PAE, me semble être la plus faible. Pour s'en rendre compte, il faudrait entrer dans la discussion de plusieurs points de la philosophie des sciences. Ce ne serait pas inutile, mais dépasserait le cadre de ce travail.

épiphénomène heureux d'une activité artistique ou symbolique quelconque.

Explication, prédiction, maîtrise et systématisation sont une partie intégrante de la pensée traditionnelle africaine. Plus exactement, ce sont des aspects importants de cette pensée, qu'il serait faux de négliger ou de sous-estimer.

Cela ne veut pas dire que cette même pensée n'a pas d'autres aspects. D'abord, il ne faut pas oublier que l'explication ne porte pas seulement sur ce que nous appelons phénomènes naturels. Les phénomènes sociaux se trouvent aussi dans le domaine de ce qui est expliqué. Ensuite, le système de pensée se trouve coordonné avec un système d'actions et un système de valeurs. Des relations sociales stables rendent possibles l'action et la pensée qui, à leur tour, reproduisent et expliquent ou justifient ces relations.

Multifonctionnalité

Il faut donc admettre que la pensée traditionnelle africaine fait partie d'un tout multifonctionnel de pensée et d'action dans lequel les fonctions cognitive et symbolique ne sont pas nettement différenciées mais se renforcent mutuellement. C'est précisément la différenciation qu'on trouve à l'origine des modes de pensée occidentale. Toutefois, cette différenciation n'est pas complète. Ainsi on peut déceler, si l'on est attentif, dans les *pratiques* de la science moderne une composante symbolique qui, bien qu'elle ne soit peut-être pas essentielle, est souvent présente. (Bien sûr, la différenciation n'est pas seulement fonctionnelle mais aussi institutionnelle, et le problème des causes de la différenciation se pose).

Horton ne souligne pas explicitement cette multifonctionnalité; son souci principal est de mettre en évidence la fonction explicative (cognitive, intellectuelle) de la pensée traditionnelle et les moyens mis en oeuvre pour la remplir. Il approuve cependant Medawar qui dit que «des explications scientifiques et poétiques ou imaginatives du monde ne peuvent pas être distinguées à leur origine» (Horton 1976: 12). Dans le même travail, il reproche à Beattie de voir la controverse principale entre «symbolistes» et «intellectualistes» comme un cas de tout-ou-rien (Horton 1976: 5). «Ou bien les idées religieuses africaines sont tout à fait semblables aux idées scientifiques, ou bien elles ne le sont pas». Donc, si l'on peut montrer qu'«à certains égards, elles ne le sont pas, cette démonstration prouvera qu'elles ne le sont pas du tout» (ib., p. 5). En effet, Beattie affirme que «la pensée religieuse traditionnelle (c'est-à-dire la pensée mythique) est fondamentalement différente [...] de toute pensée scientifique [occidentale ou non], y compris la pensée impliquée dans les procédés techniques pratiques,

fondés sur l'expérience qu'on trouve dans toutes les sociétés» (Beattie 1973: 8). Mais vice-versa, il faudra aussi admettre qu'il ne suffit pas de montrer que la pensée traditionnelle africaine possède *des* traits semblables à ceux de la science occidentale (à savoir «Explication - Prédiction - Maîtrise» et Deux Niveaux), pour établir qu'elle n'a pas d'aspects symboliques ou religieux. Et, à son tour, Beattie accuse Horton de ne voir qu'un aspect du phénomène, une seule réponse aux problèmes posés.

En réalité, et malgré toutes les affirmations du contraire, chaque camp admet une seule solution au problème de savoir comment il faut comprendre... . Comprendre quoi? On trouve une prise de position déjà dans les titres des travaux. Le titre du travail de Horton, qui a déclenché la discussion (Horton 1967), comporte «pensée traditionnelle africaine», tandis que chez ses opposants, Pratt (1972) et Beattie (1973), on trouve «religion traditionnelle africaine». Mais, comme c'est souvent le cas en épistémologie, il y a des choix qu'on n'est pas obligé de faire. Les phénomènes ne doivent pas toujours être coupés en deux sortes: il y a des coexistences (et il peut y avoir des intermédiaires)².

Choix évitables: l'un et l'autre

Peut-on alors parler de la pensée traditionnelle africaine comme étant scientifique à certains égards, ou protoscientifique? Horton ne le propose pas. Mais qu'en est-il de la religion? Cette pensée est-elle religieuse? Pour certains, la différence qui la sépare des religions occidentales est suffisamment grande pour qu'on renonce à la qualifier de religieuse; «cosmologie» serait le terme approprié.

En anglais vernaculaire moderne, le mot «religion» présuppose l'existence d'une organisation ecclésiastique et d'un clergé professionnel. Puisque ces caractéristiques sont absentes des «religions primitives» décrites par les anthropologues sociaux, cela induirait moins en erreur s'ils utilisaient un autre terme. Dans ce livre on utilise «cosmologie» [...] comme équivalent de «religion primitive» des anthropologues. (Leach 1982: 236)

C'est peut-être d'une délicatesse exagérée. Mais on peut aller plus loin. Wittgenstein remarque ceci:

Que les penseurs grecs n'étaient ni des philosophes dans le sens occidental, ni des scientifiques dans le sens occidental, que les participants aux Jeux

2 «Un prolongement plus subtil [de la pensée] de Durkheim est la thèse que les deux catégories se rapportent, non pas à deux sphères du comportement, mais à deux aspects différents de toute séquence de comportements» (Horton 1973: 274).

olympiques n'étaient pas des sportifs et n'entrent dans aucune case occidentale, cela est clair pour beaucoup (Vermischte Bemerkungen, Wittgenstein et Goldschmidt 1984: 472).

Le problème dont il s'agit est sérieux. Ou plutôt, il y a deux problèmes connexes qui concernent ce qu'on pourrait nommer «ethnocentrisme théorique ou explicatif» et «symétrique du paralogisme génétique».

Je choisis à dessein le terme injurieux d'ethnocentrisme pour désigner une attitude méthodologique que je vais défendre comme indispensable. Dans ce contexte, la dénomination d'ethnocentrisme n'est donc en fait pas justifiée. Je l'utilise parce que d'autres le font. Il s'agit de savoir si, pour comprendre une culture différente, même très différente de la nôtre, nous pouvons utiliser des concepts que cette culture ne connaît pas et des distinctions qu'elle ne fait pas. Je ne vois pas comment on pourrait faire autrement. Le terme «cosmologie» me paraît une expression assez heureuse pour désigner une vue du monde qui englobe aussi bien la nature, la société et ce qu'il y aurait derrière elles. Mais, évidemment, la cosmologie (scientifique) d'aujourd'hui désigne toute autre chose. En outre, «société» et peut-être «nature» sont des notions développées à une certaine époque par notre culture occidentale. Est-ce permis d'appliquer de tels concepts dans l'étude de groupes humains qui ne les utilisent pas? Et si oui, est-ce utile?

Et la distinction sacré/profane? Cette distinction n'a-t-elle pas été développée par la bourgeoisie occidentale à une époque où elle a lutté pour son émancipation de la tutelle cléricale? Evidemment, connaître la genèse d'un concept n'est pas montrer sa pertinence. Si on le faisait, on commettrait, pourrait-on dire, un paralogisme génétique. Mais croire que d'exposer les circonstances particulières dans lesquelles un concept a été créé et utilisé serait montrer qu'il ne peut pas être universellement valable -, c'est commettre ce que j'ai nommé le «symétrique du paralogisme génétique». En effet, des concepts et des connaissances d'une validité universelle peuvent très bien être élaborés dans des circonstances historiques et sociales très particulières.

Cela ne présente pas une défense de l'universalité de la distinction sacré/profane. Néanmoins, cette distinction pourrait être un outil théorique valable même dans l'étude des groupes humains qui ne font pas de telles distinctions. Il en va de même pour les distinctions naturel/surnaturel, matériel/spirituel, intellectuel (ou cognitif)/symbolique (ou émotionnel), rationnel (empirique)/mystique, etc.

Nous sommes là en présence d'un trait caractéristique de toute science sociale et qui est particulièrement important quand il s'agit de

la comparaison des cultures. Des distinctions qui ne sont pas universellement faites peuvent, en principe néanmoins, avoir une utilité universelle. A la question de savoir quelle attitude il faut prendre: celle du participant qui ne fait pas ces distinctions, ou celle de l'observateur-théoricien qui voudrait les faire, il faut répondre: l'une et l'autre; il ne faut pas choisir, il faut prendre les deux attitudes. En gros: on adopte la première pour savoir de quoi on parle et la deuxième pour savoir ce qu'on en dit³.

Goody illustre très bien ce principe lorsqu'il dit que:

Le chercheur du champ du comportement religieux est [...] placé devant le même dilemme que celui qui étudie les institutions politiques. En Europe occidentale, nous remarquons certaines organisations qu'on nomme politiques, économiques, éducationnelles, et ainsi de suite, et nous y participons. Dans des sociétés non-européennes, l'organisation est en général moins différenciée; un seul système de groupes sociaux peut remplir un grand nombre de fonctions, et l'observateur se trouve devant le problème de dire quelles parmi les activités accomplies par ces groupes correspondent à celles qui caractérisent les organisations différenciées des sociétés avancées. Ce faisant, il a l'obligation de respecter aussi bien nos propres catégories habituelles [folk categories], qui sont à la base de ses concepts analytiques, que celles des acteurs eux-mêmes, qui fournissent la matière première à laquelle il applique son appareil conceptuel. D'autre part, on ne peut pas exiger de lui de se limiter à des «significations» telles que l'acteur lui-même les perçoit, c'est-à-dire aux catégories habituelles des gens qu'il étudie. (Goody 1961: 155-6).

Giddens a donné une formulation générale de ce principe qu'il a appelé une «herméneutique double»:

Les concepts sociologiques qui se rapportent à une conduite douée de signification, c'est-à-dire une conduite dans laquelle les concepts utilisés par les acteurs eux-mêmes sont le moyen par lequel l'interaction s'accomplit, doivent capter les différenciations de signification qui ont un rapport avec ces accomplissements, mais ne sont d'aucune manière obligés d'englober les mêmes différenciations dans leur formulation. C'est là la signification de la double herméneutique dans la construction du métalangage théorique en sociologie. (Giddens 1976: 152).

Giddens souligne qu'il est en général insuffisant de se limiter à ce que pensent du monde social ceux qui y vivent, puisque les effets de leurs actions aussi bien que les conditions qui les rendent possibles doivent être pris en compte, même s'ils ne sont pas connus par les acteurs sociaux ou ne sont pas thématiques par eux. Le chercheur peut avoir

3 On pourrait rattacher ces deux attitudes à la distinction tant controversée entre «comprendre» («verstehen») et «expliquer».

de bonnes raisons de se poser des problèmes que les acteurs sociaux ne se posent pas.

J'ai cité ces témoins à la barre pour défendre la thèse que

(a) la pensée traditionnelle africaine est multifonctionnelle, et que

(b) pour parler de ses fonctions multiples, on ne peut pas faire autrement que d'utiliser *nos* distinctions, distinctions que les porteurs de ces cultures ne font peut-être pas («ethnocentrisme méthodologique»).

Je dirais donc que la pensée traditionnelle africaine n'est ni scientifique (ce que personne ne dit), ni religieuse (ce que beaucoup affirment). Si on la qualifiait de proto-scientifique, on devrait aussi la qualifier de proto-religieuse (ce que, je crois, personne ne dit non plus). L'examen des différentes étapes qui mènent de la proto-science et de la proto-religion à la science et à la religion reste une tâche intéressante et importante⁴.

Traditions occidentales (modernes)

Du fait que Horton se soit intéressé à la comparaison de la pensée traditionnelle africaine à la science occidentale, on ne doit pas conclure qu'il n'y aurait pas d'autres comparaisons intéressantes à faire. Certes, la comparaison de Horton est inattendue et fructueuse. Elle permet de mettre en évidence un aspect général et peut-être universel de la pensée humaine.

D'autres comparaisons, moins surprenantes, peuvent être utiles. Wiredu, par exemple, propose (dans *How Not to Compare African Traditional Thought*: 1980) de comparer entre elles les différentes pensées traditionnelles qu'on rencontre (dans le passé comme dans le présent), au lieu de comparer une pensée traditionnelle à une pensée scientifique. Il faut dire que Wiredu entend par pensée traditionnelle une «pensée préscientifique qui en général construit des explications de phénomènes naturels basées sur l'activité des dieux et d'esprits» (id., p. 39). Il s'agit donc d'examiner «de quelles manières différentes la croyance en des esprits est utilisée par les divers peuples dans la construction d'une vue du monde cohérente» (ib.). Voilà qui, sans doute, est *aussi* intéressant.

4 Leach trouve que «les diverses sortes de performances, qu'on a assignées dans le passé aux catégories "magie", "religion" et "magico-religieux", sont plutôt des expressions de la créativité artistique que des essais malencontreux de contrôler le monde matériel par des moyens mécaniques» (Leach 1982: 109). Pourquoi «moyens mécaniques» seulement? L'opposition ne me semble pas fructueuse. D'ailleurs, au début, l'art n'est pas séparé des autres activités, le rôle de l'artiste n'est pas constitué. Considérer la pensée traditionnelle comme purement symbolique et religieuse ou encore comme artistique me semble être un avatar de l'idée romantique du «noble sauvage».

Toutefois, il serait préférable de ne pas identifier «traditionnel» et «préscientifique» ou «non scientifique» - et d'ailleurs «oral». On se ménage ainsi trois dimensions de comparaison. Si toutes les combinaisons sont réalisées, huit cas sont possibles qui sont seulement partiellement ordonnés, même si l'on ordonne la distinction binaire de chaque dimension. Toutefois, comme l'ont montré Freeman et Winch dans leur travail (1975) sur la complexité des sociétés, il se peut que seulement un petit nombre de combinaisons de distinctions binaires soit réalisé (dans leur cas, 6 sur 64), et qu'elles soient ordonnées linéairement (échelle de Guttman). Cependant, d'autres dimensions, pas nécessairement dichotomiques, peuvent être envisagées. Contentons-nous ici d'examiner à titre de comparaison le rôle de la tradition en science. C'est donc la combinaison scientifique-écrit-traditionnel que nous voulons comparer à la pensée africaine traditionnelle.

Pour y parvenir, nous ferons un détour instructif, je le crois, à travers la pensée de Kuhn. C'est lui qui a souligné le rôle important que la tradition joue dans la science moderne. Il a en effet mis en évidence deux aspects complémentaires du développement de la science: la continuité et la discontinuité, la science normale et les révolutions scientifiques, la tradition et la rupture. Chacun de ces deux aspects lui a valu des critiques et des sarcasmes.

Il a été attaqué pour avoir osé introduire dans le temple de la recherche désintéressée cette notion sanglante qu'est la révolution, alors qu'il n'a pas du tout inventé l'application à la science de ce terme; il s'est simplement efforcé d'analyser «la structure des révolutions scientifiques».

Pour ce faire, il était obligé de caractériser ce qui change dans une telle discontinuité, à savoir, la forme de l'activité scientifique avant et après une révolution. Cette forme est celle de la science normale. La science normale, selon Kuhn, ressemble à une culture traditionnelle et à son développement continu. Dans le cadre de cet article, nous nous intéresserons surtout à cet aspect-là des idées qu'il a proposées.

Ce même aspect a suscité les critiques de Popper. Selon lui, la science ressemble plutôt à des essais permanents de révolution. Le scientifique doit constamment essayer de renverser (mettre en défaut) les énoncés de la science établie. Or, Kuhn a affirmé et montré que cela ne se passe pas ainsi dans la «science normale». Le scientifique ne se propose pas de mettre ses théories et théorèmes en défaut, mais de les appliquer à des problèmes toujours nouveaux dans des domaines nouveaux. Ainsi, il les enrichit, mais ne modifie pas leur essence. Dans la façon de parler de Kuhn (irritante pour beaucoup), il s'agit du «puzzle solving», de la solution d'énigmes. Popper ne nie pas que de tels «scientifiques normaux» existent, mais dit que ce sont des

personnes pitoyables, mal éduquées, qui représentent un danger pour la vraie science qui est toujours révolutionnaire.

Le travail «scientifique normal» n'est nullement stérile et stéréotypé. Il demande de l'imagination et du savoir-faire inventif. Je dirais la même chose de la pensée traditionnelle (en dehors des sciences). La pensée traditionnelle n'est pas immuable, puisque être dans une tradition ne signifie pas se laisser entraîner passivement par un courant qui vient de la nuit des temps. La tradition «n'est pas simplement une présupposition qui déjà nous domine à chaque instant, mais nous l'établissons nous-mêmes dans la mesure où nous comprenons, participons et en déterminons la suite», dit Gadamer (1965: 277).

La science normale, selon Kuhn, est une science régie par une tradition. En quoi est-elle traditionnelle? Essentiellement par son système de socialisation (secondaire), par la manière dont les futurs scientifiques sont éduqués. Ils n'apprennent «pas des définitions, on leur apprend des manières standard de résoudre des problèmes choisis» (Kuhn 1977: XIX). Ils peuvent ensuite «les prendre comme modèle de leur propre recherche sans être nécessairement d'accord au sujet de l'ensemble des caractéristiques de ces exemples qui en ont fait des standards». Bref, on apprend à voir le monde (de sa science) d'une certaine manière, ce qui permet de faire face aux problèmes ultérieurs que l'on rencontre dans son domaine de spécialisation. Ainsi, le scientifique travaille «dans une tradition profondément enracinée et [il est] *peu entraîné à percevoir des alternatives significatives* » (Kuhn 1977: 232; souligné par nous). Un tel «système éducationnel [est] le mieux décrit comme une *initiation à une tradition sans équivoque* ». Il «est parfaitement compatible avec un travail scientifique couronné de succès» (ib., 1977: 237; souligné par nous).

La tradition scientifique *se distingue* (probablement) de la pensée traditionnelle africaine par le fait que l'adhérence à la première n'exclut pas une rupture de tradition. Tout au contraire, «seulement des recherches fermement enracinées dans la tradition scientifique de leur temps ont une chance de rompre cette tradition et d'en engendrer une nouvelle» (Kuhn 1977: 227). C'est pour cette raison que Kuhn parle d'une «tension essentielle» entre la tradition et son renversement par une révolution scientifique.

Culture et matrice disciplinaire

Un deuxième aspect de la science normale, traditionnelle, est important. Kuhn la caractérise au moyen d'une «matrice disciplinaire». Kuhn suggère d'appeler cela une «matrice disciplinaire». «Matrice, parce qu'elle est composée d'éléments ordonnés de diverses sortes»

qui «forment un tout et fonctionnent ensemble» (Kuhn 1970: 182; Kuhn 1977: 297).

Kuhn indique quatre composantes principales d'une matrice disciplinaire.

1) Les «*généralisations symboliques*». Ce sont les composantes formelles ou facilement formalisables. Par exemple, «la force est égale au produit de la masse et de l'accélération». Dans ce cas, on peut exprimer la généralisation par une formule mathématique, mais ce n'est pas toujours ainsi. «Toute cellule provient d'une cellule» est un autre exemple de généralisation symbolique, que donne Kuhn.

2) Les «*paradigmes métaphysiques*». Sous ce titre, Kuhn entend la croyance en des modèles bien définis tel que «la température d'un corps est l'énergie cinétique moyenne des parties constituantes du corps». Ces modèles «fournissent au groupe les analogies et métaphores préférées ou permises, [...] ou, si on y croit profondément, une ontologie» (Kuhn 1970: 184; Kuhn 1977: 298).

3) Les «*valeurs*». Qu'un groupe humain ait un système de valeurs en commun n'implique pas l'homogénéité de ce groupe. «Plus que d'autres sortes de composantes de la matrice disciplinaire, des valeurs peuvent être partagées par des personnes qui [néanmoins] les appliquent différemment» (Kuhn 1970: 185).

4) Les «*exemplaires*» (c'est-à-dire, les exemples type). Ce sont «des réussites scientifiques reconnues qui, pour un certain temps, fournissent des modèles de problèmes et de solutions à une communauté de praticiens» (Kuhn 1970: VIII). «Ici le terme "paradigme" serait tout à fait approprié, aussi bien du point de vue philosophique qu'autobiographique» (Kuhn 1970: 186-7).

Pour Kuhn, comme pour nous, «le paradigme en tant qu'exemple partagé» est «l'aspect le plus nouveau et le moins compris» de *The Structure of Scientific Revolution* (Kuhn 1970: 187). Les «exemplaires» comprennent une variété de choses de complexités très différentes, à commencer par les problèmes que l'on trouve dans les manuels, en passant par des articles dans des revues scientifiques, jusqu'aux grands livres fondateurs (plus rares de nos jours) qu'on mentionne avec vénération sans les connaître vraiment. L'essentiel de l'enseignement des «exemplaires» est *implicite*, il n'est pas contenu dans une série de règles explicites qui prescrivent la façon dont une théorie scientifique donnée doit être appliquée: les «exemplaires» donnent l'exemple. Il est possible que différentes personnes tirent des enseignements différents du même «exemplaire», mais pas n'importe quel enseignement. La communauté (scientifique) fait que les jugements convergent - presque toujours.

Dans notre contexte, il est utile d'ajouter que les mêmes considérations s'appliquent aussi aux «expériences type». En fait, elles

contiennent leurs enseignements implicitement, mais elles sont accompagnées de commentaires standard qui font qu'on voit ce qu'on doit voir et qu'on en tire les conclusions voulues. Des nouvelles façons de voir le monde résultent de nouvelles façons de voir les expériences type.

On pourrait encore envisager d'autres composantes de la matrice disciplinaire. Mais mon but n'est pas ici d'en fournir une discussion détaillée. Ce que j'ai dit suffit probablement à rendre plausible l'idée suivante: *la matrice disciplinaire ressemble fort à la notion de culture* de l'anthropologie culturelle⁵, à savoir, une configuration (et non pas une simple liste) des ressources non matérielles et matérielles d'un groupe humain (d'une communauté scientifique pratiquant la science normale) qui les utilise, les transmet et les modifie éventuellement en les transmettant. Ce mode de transmission continu est celui d'une tradition.

Malgré cette ressemblance, il ne faudrait pas essayer d'établir des correspondances point par point entre une culture traditionnelle et une science normale. On peut toutefois remarquer que le niveau de discours secondaire (ou théorique) dont parle Horton, contient les «paradigmes métaphysiques» et des «généralisations symboliques».

Kuhn parle explicitement d'une science normale comme d'une culture, plus précisément d'une subculture au sens de culture spécialisée. En effet, il dit que:

Les praticiens d'une science mûre sont des personnes instruites dans [la connaissance] d'un ensemble complexe de théorie traditionnelle et de techniques instrumentales, mathématiques et verbales. Par conséquent, ils constituent une subculture spéciale, [...] dont les membres constituent l'audience exclusive et les juges des travaux qu'ils produisent (Kuhn 1977: 119).

A côté du changement continu de la tradition, il y a aussi des changements discontinus de la matrice disciplinaire. Ces changements discontinus, les révolutions scientifiques, Kuhn les compare à des changements de « *Gestalt* » (*gestalt switch*), bien qu'il n'ait pas explicitement décrit une matrice disciplinaire comme une configuration, comme une « *Gestalt* ». Il utilise ce terme d'une façon plutôt métaphorique. Mais il était influencé par la *Gestalt*-psychologie, tout comme l'était avant lui l'anthropologue (culturel) Benedict.

Faut-il qu'une culture soit ouverte ou fermée?

On peut ici faire une première remarque sur une différence entre

5 Leach, anthropologue social, parle de «matrice sociale».

pensée traditionnelle et science, que Horton a considérée en 1967 comme capitale.

Dans les cultures traditionnelles, il n'y a pas de conscience développée d'alternatives au corps établi de principes théoriques, tandis que dans les cultures à orientation scientifique une telle conscience est hautement développée. C'est à cette différence que nous pensons quand nous disons que les cultures traditionnelles sont «fermées» et les cultures à orientations scientifiques «ouvertes» (Horton 1967: 155).

La distinction ouvert/fermé est dérivée d'une distinction que Popper fait entre sociétés (dans *La société ouverte et ses ennemis*), mais ne correspond pas à celle-ci. Telle que formulée par Horton, elle est certainement exagérée. Comme nous l'avons vu, le praticien de la science normale est «peu entraîné à percevoir des alternatives» (Kuhn 1977: 232), et néanmoins une telle science est capable de se développer, de s'adapter et de maîtriser des phénomènes nouveaux. Et les critiques de Horton n'ont pas manqué de remarquer que la pensée traditionnelle africaine n'est pas aussi statique qu'elle apparaît dans *African Traditional Thought and Western Science*.

D'autre part, Horton voit le scientifique à travers des lunettes poppériennes: comme un révolutionnaire toujours en train de mettre ses théories en défaut. Mais Kuhn prétend, je crois avec raison, que la plupart des scientifiques travaillent la plupart du temps dans la science normale. S'il en est ainsi, on perçoit une certaine similitude avec la science au lieu d'un contraste aigu. L'évaluation de «la pensée traditionaliste telle qu'elle émerge d'études monographiques récentes en Afrique» (Horton 1982: 218) montre une parenté étonnante avec la science «normale».

En général, le mode de changement qui caractérise une communauté traditionaliste donnée semble être un [mode] dans lequel un cadre théorique unique est soumis à une série plus ou moins continue d'innovations en réponse au flux d'expériences nouvelles. [...] Chaque individu pensant dans une communauté «traditionaliste» fournit son petit bout de réélaboration de la conception du monde qui lui est transmise lorsqu'il l'applique à la lumière de ses propres intérêts, à la vie de tous les jours. [...] Cependant, bien que les différents intérêts et points de vue des différents individus, catégories et sections de la communauté donnent lieu à des versions sensiblement différentes de la conception du monde, la disparité entre ces versions devient rarement si grande que d'aboutir à la formation d'une pluralité de cadres théoriques en compétition (Horton 1982: 222-3).

Horton arrive à la conclusion que «en dépit de son conservatisme, cette pensée a un caractère essentiellement «ouvert» (Horton 1982: 224). Mais peut-être la distinction ouvert/fermé n'est-elle pas

particulièrement pertinente⁶. Dans *Tradition and Modernity Revisited*, Horton arrive à la conclusion que «la dichotomie "fermé"/"ouvert" est mûre pour le rebut» (p. 226). Il préfère utiliser «traditionaliste» au lieu de «fermé».

Deux variables semblent être particulièrement pertinentes pour le renforcement ou l'affaiblissement du concept «traditionaliste» de connaissance: le mode de transmission d'idées et de la vitesse des changements social et environnemental. [...] Le mode oral favorise le concept «traditionaliste» de connaissance, tandis que le mode écrit tend à affaiblir son emprise (Horton 1982: 250-251)⁷.

Dans *African Traditional Thought and Western Science*, Horton avait (en se référant à un travail de Goody et Watts) écrit que «la transmission orale est [...] un des supports essentiels de l'attitude fermée» (p. 180). Pourquoi? Le mode de transmission oral «empêche le développement d'une conscience d'alternatives» (Horton 1967: ib.) à la pensée transmise par la tradition orale. En effet, selon Goody:

Une des caractéristiques de la communication orale dans les sociétés qui ne connaissent pas l'écriture réside dans la capacité d'engloutir les accomplissements individuels et de les incorporer dans un tout de coutume transmise (Goody 1977: 27).

Ainsi, dit Horton:

Une petite innovation dans les croyances, en apparence sans importance, peut avoir lieu sans que quiconque se rende compte qu'elle fait partie d'une tendance cumulative qui, après quelques générations, donnera lieu à un changement frappant. Dans ces circonstances, tout tend à donner aux doctrines principales d'une théorie une validité absolue et éternelle. Ce faisant, elle empêche une conscience alternative de se développer (Horton 1967: 180).

6 En effet, la désignation de «fermé» pourrait très bien s'appliquer à ce que Horton trouve «essentiellement ouvert». Le physicien Heisenberg a introduit la notion de «théorie fermée». (Le terme utilisé par Heisenberg est «*abgeschlossene Theorie*»; la théorie est donc aussi bien achevée que close ou fermée). Dans la formulation de von Weizsäcker, une théorie fermée ne peut être améliorée que par des ajustements relativement petits et ne peut donc pas tenir compte de phénomènes tout à fait nouveaux. Un renouveau des fondements mêmes est alors nécessaire. La théorie doit être remplacée par une théorie entièrement nouvelle, au cours d'une révolution scientifique, serait-on tenté de dire. Mais une révolution scientifique kuhnienne est plus que la relève d'une théorie par une autre; une matrice disciplinaire (ou un paradigme) n'est pas une «superthéorie».

7 La pertinence du concept de matrice disciplinaire (anciennement paradigme) dépend aussi de la grandeur des communautés scientifiques, de la vitesse et du mode de transmission d'idées et de résultats nouveaux et aussi des changements dans l'environnement de la science. Il se peut donc que la notion de paradigme soit appropriée seulement dans des stades particuliers de l'histoire des sciences, stades qui ne sont pas nécessairement simultanés pour toutes les sciences ou toutes les branches d'une science.

Malgré de grandes différences, on peut observer dans la science occidentale des phénomènes qui, dans une certaine mesure, rappellent ceux de la tradition orale. Bien sûr, les documents écrits du passé scientifique sont là et pourraient nous rappeler les alternatives passées et dépassées (peut-être pas tout-à-fait, pas à tous les égards; peut-être capables d'inspirer des idées nouvelles). Mais pendant ses périodes de formation (et de pleine créativité), le scientifique n'est normalement ni confronté ni intéressé à l'histoire de sa discipline. Il n'étudie pas (des extraits) des oeuvres marquantes. La mécanique newtonienne qu'il apprend n'est pas la mécanique de Newton. Les livres qu'il rencontre sont des «cours», des «manuels». Ce sont là les sources de sa tradition scientifique.

Les manuels commencent par tronquer le scientifique du sens de l'histoire de sa discipline et procèdent ensuite au remplacement de ce qu'ils ont éliminé. En général, les manuels scientifiques contiennent juste un brin d'histoire, soit dans une introduction ou, le plus souvent, en mentionnant les grands héros d'une époque passée (Kuhn 1970: 137-138)⁸.

La tradition scientifique, malgré son caractère scientifique et écrit, garde ce trait qui rappelle la tradition traditionnelle et orale: la disparition du passé dans un passé mythique.

Il apparaît ici assez clairement que tout ce que nous avons dit de la science n'est pas spécifique à la science. Elle a été traitée comme phénomène culturel et elle a été caractérisée comme tel. C'est la pratique de la science qui est étudiée et non pas son contenu. On pourrait aussi dire qu'il s'agit d'une étude interne dans le sens où elle ne prend pas en considération ce qui est externe à la pratique, tout en étant ce dont la pratique s'occupe; il s'agit de ce que l'on appelle d'habitude réalité externe. Mais comment parler de cette réalité? La science, étudiée, en parle précisément. Pour juger la façon dont elle en parle, pour dire si elle a raison ou si elle se trompe - et en quoi - , nous devons avoir recours à une forme particulière, que nous jugeons comme bonne (adéquate, vraie) et qui sert à jauger la science en question. Cette théorie est la meilleure que nous connaissions, et nous l'utilisons pour cette raison - mais elle n'a rien d'absolu. Il me paraît évident que la situation est analogue quand nous nous mettons

8 D'ailleurs, tout cela est parfaitement justifié et presque inévitable. Les manuels ont pour but d'introduire le débutant aussi rapidement et efficacement que possible aux idées, méthodes et façons de parler de la science contemporaine; c'est d'ailleurs ce que ce débutant veut; il a eu de bonnes raisons de vouloir étudier une discipline scientifique et non pas son histoire. D'autre part, les deux styles d'enseignement - scientifique et littéraire - différent considérablement, malgré la boutade de Popper que «après tout, la science est une branche de la littérature» (Popper 1972: 185).

à étudier, et éventuellement à juger, une pensée traditionnelle.

La culture dans l'espace et dans le temps

La comparaison des cultures traditionnelles avec la science occidentale s'avère être fructueuse au-delà de ce qu'on peut penser de prime abord. Non seulement cette dernière permet de comprendre des aspects importants de la pensée traditionnelle, mais inversement l'anthropologie culturelle aide à comprendre des caractéristiques de la science occidentale. Je poursuis donc cette comparaison. Tantôt je vais parler de communautés scientifiques et de matrices disciplinaires, tantôt de sociétés et de leurs cultures.

La perspective kuhnienne, telle qu'elle apparaît dans ce qui précède, pourrait être aussi qualifiée d'internaliste, parce qu'elle ne semble rien dire sur les relations d'une communauté scientifique avec son environnement social, scientifique et non scientifique. Les communautés scientifiques qu'il est intéressant d'étudier sont de différents niveaux et donc de tailles variées. Il faut les situer les unes par rapport aux autres pour étudier les influences éventuelles. On trouve alors diverses relations de dépendance mutuelle (et aussi de relative indépendance par rapport à des spécialisations différentes à l'intérieur d'un domaine). Ainsi on peut dans le groupe des scientifiques commencer par distinguer les astronomes, les biologistes, les chimistes, etc., puis, par exemple, les chimistes organiques et ensuite les biochimistes, les chimistes des polymères et ainsi de suite. En faisant des distinctions plus fines, mais qui correspondent à des distinctions réelles qui se manifestent par des signes réels, en fin de compte «il en résultera en général des communautés de cent membres peut-être» (Kuhn 1977: 297).

Au temps d'Evans-Pritchard, les Nuer étaient entre 200'000 à 300'000. Les villages dans lesquels ils vivaient pendant la saison des pluies avaient 80 à 100 habitants. Pendant la saison sèche, plusieurs villages étaient réunis dans un camp. «Les Kalabari [étudiés par Horton] vivent dans vingt-deux villages et trois petites villes dans des mangroves soumises à la marée du delta oriental du Niger» (Horton 1962: 197). «La population varie de 200 à 1500» (Ib.).

Quelles sont les unités étudiées auxquelles on peut attribuer une matrice disciplinaire, une culture, une pensée unique? Quelles sont les variations d'une unité à une unité voisine? Quelle est l'importance de ces variations? Quelles sont les contacts entre ces unités? De tous ces facteurs dépend la conscience d'alternatives significatives, dépend donc aussi le caractère «ouvert» ou «fermé» d'un système de pensée.

En ce qui concerne les Kalabari:

Pendant une longue période, le contact avec les marchés de l'arrière-pays semble avoir été plus fréquent que le contact entre un quelconque de ces villages et ses voisins Kalabari; en conséquence de cette isolation, chaque village a tendance à développer certaines variantes distinctives de technique de pêche et de culture en général (Horton 1962: 197).

Douglas pense que

Robin Horton a lu le livre sur les Dinka [de Lienhardt] à partir de la perspective des mangroves humides du delta du Niger où la communauté locale est fermée et où la magie est sans doute la magie. Mais la magie est sans doute moins importante dans le terrain ouvert de la savane (Douglas 1978: 36; souligné par nous)⁹.

Il est donc important de situer une communauté et sa pensée dite traditionnelle dans son cadre géographique, dans ses rapports avec ses voisins et, dans la mesure du possible, dans son histoire¹⁰. Bien sûr, la mesure du possible ne doit pas être dépassée par l'histoire «conjecturale» pour laquelle, selon Leach, les anthropologues culturels ont un goût démesuré. Néanmoins, il me semble vrai

... que la sociologie et l'histoire - et il faut ajouter l'anthropologie et l'histoire - se trouvent dans un rapport qui ressemble à celui que Kant attribue à l'intuition et au concept. Sans histoire, l'anthropologie et la sociologie - je souhaiterais que nous ayons une expression élargie: anthroposociologie - se révèlent vides, de la même manière que, sans intuition, les concepts sont vides (Nelson 1977: 144)¹¹.

En d'autres termes, comme le demande déjà Jakobson dans son domaine, la séparation et opposition stricte du synchronique et du diachronique doit être dépassée. La fascination qu'exerce un système de pensée ne doit pas nous occulter le fait qu'il s'agit d'un instantané

9 Horton avait critiqué Lienhardt pour avoir sous-estimé le contenu magique du rituel des Dinka. A dessein, mais pour des raisons purement contingentes, je n'ai pas inclus une discussion de la magie dans ce travail.

10 «Lorsque nous étudions la pensée traditionnelle africaine, nous n'avons, hélas, presque jamais la profondeur historique dont dispose celui qui étudie la pensée européenne» (Horton 1967: 66). Mais «très peu d'histoire [...] vaut mieux que pas d'histoire du tout» (Lévi-Strauss 1958: 17). Quelques remarques dans ce sens se trouvent dans *Tradition and Modernity Revisited*. (1982: 218-219).

11 Ce passage est tiré de *Eros, Logos, Nomos, Polis* (Nelson 1974); j'ai cité d'après la traduction allemande qui se trouve dans le recueil d'articles *Der Ursprung der Moderne*. (Au moment de rédiger ce texte, je ne disposais que de cette traduction-là). Toutefois, je ne sais pas ce que Nelson entend exactement par «anthropologie». Dans le travail cité, seul le nom de Durkheim apparaît (*Pragmatisme et sociologie*). Dans le recueil, il se réfère à Maine, Durkheim et Mauss et il mentionne Geertz et Horton.

qui se situe dans un processus éventuellement très lent.

A côté de ces relations «externes» d'une «pensée», il faut examiner aussi ses variations internes. Les groupes humains examinés ne sont en général pas homogènes. Les différentes parties qu'on peut distinguer sont plus ou moins ouvertes aux innovations, plus ou moins fermées. Horton pense cependant

... que les communautés africaines traditionnelles étaient en règle générale assez homogènes en ce qui concerne leur culture interne et leurs rapports avec des voisins culturellement étrangers étaient le plus souvent limités au contexte du commerce. Or, de telles rencontres ne sont pas favorables à des rencontres mutuelles approfondies. (Horton 1967: 182).

On pourrait maintenant faire valoir l'argument que toutes les variations d'une pensée envisagées ci-dessus concerneraient plutôt le contenu d'un système de pensée que sa *forme générale*. Horton aurait mis en évidence cette forme générale et probablement universelle décelable derrière la multitude des contenus. Quand on parle des modes de pensée, il faut en effet distinguer plusieurs façons dont on peut comprendre «pensée». On peut d'abord comprendre «mode de pensée» comme «façon de penser», c'est-à-dire s'intéresser au processus plutôt qu'au résultat¹². Et quand on s'intéresse au résultat, l'architecture générale du système de pensée, sa forme, peut être au centre de l'intérêt, ou plutôt son contenu spécifique.

Horton a découvert des similitudes (continuités) entre la pensée africaine traditionnelle et la pensée scientifique occidentale au niveau de l'architecture générale. Mais de telles similitudes (analogies positives) seraient sans grande signification, si elles n'étaient pas accompagnées de dissimilitudes (analogies négatives); on parlerait d'une seule et même chose. Horton a mis en évidence une dissimilitude importante: le recours dans le langage secondaire, théorique, à des entités animées et personnalisées, à des êtres spirituels, dans le cas de la pensée africaine est opposé à l'utilisation d'entités inanimées ou matérielles par la pensée scientifique occidentale. Pour Horton, cette différence facilement perceptible a occulté la similitude fondamentale. Les anthropologues «n'ont pas réussi à voir [...] l'analogie africain [de la pensée théorique] de leur propre culture occidentale, simplement parce qu'ils étaient aveuglés par une différence d'idiome» (Horton 1967: 50): langage impersonnel dans un cas, langage personnalisé dans l'autre. En effet, «un idiome tout à fait

12 Il existe une riche littérature sur les façons de penser (voir p. ex. Berry J.W. et Dasen P.R. ou Schöfthaler T. et Goldschmidt D.). Ce sujet est en dehors du cadre que je me suis imposé pour ce travail.

étrange peut rendre quelqu'un aveugle à une *forme* familière de pensée» (ib., p. 52; souligné par nous). «Des différences dans le contenu de théories contribuent davantage à cacher des continuités qu'à révéler des contrastes véritables» (ib., p. 186).

La différence d'idiome semble être perçue très nettement par les étudiants africains. Selon Horton, ce qui étonne fortement les étudiants nigériens est l'absence d'êtres spirituels dans le langage théorique occidental¹³. Jahoda (1968) a trouvé qu'au Ghana la grande majorité des étudiants universitaires croyaient en de tels êtres et que le séjour à l'université et l'éducation scientifique n'y changeaient rien. Il semble même que des croyances en des forces surnaturelles sont de plus en plus répandues parmi les Ghanéens éduqués.

Je voudrais dire maintenant un peu plus sur les deux langages. Il me semble que Horton a mis le doigt sur un aspect intéressant de la comparaison de cultures.

Horton et Bohr

On peut percevoir une similitude entre certains aspects de la pensée traditionnelle africaine mis en évidence par Horton et certaines particularités de la théorie quantique (et de la physique toute entière) telles qu'elles ont été relevées par Bohr.

Avant de poursuivre, deux remarques me semblent nécessaires. La discussion sur la façon de comprendre la théorie quantique est aujourd'hui - après plus d'un demi-siècle d'existence - plus vive que jamais. Le point de vue de Bohr, toujours actuel, n'en est qu'un parmi d'autres. Sa pensée est notoirement difficile à interpréter et là aussi il y a des désaccords. Je me rallie ici aux interprétations de Mac Kinnon (1982) et Murdoch (1987).

En outre, il est peut-être utile de préciser que je ne pense pas qu'on puisse voir (à la manière d'une certaine tendance à la mode qui trouve dans les anciens systèmes de pensée de l'Orient des idées qui préfigurent nos théories les plus avancées) dans la pensée traditionnelle africaine un précurseur de la théorie quantique, ni qu'on doit comprendre la théorie quantique pour mieux comprendre cette pensée.

Horton lui-même ne fait pas allusion à la théorie quantique. Mais son évocation de Strawson, pour rendre plausible la thèse de l'universalité du langage primaire, peut nous mettre sur la piste. En effet, Mac Kinnon, et à sa suite Murdoch, font appel au philosophe Strawson

13 «Les étudiants nigériens dans mes cours ont toujours de la peine à me croire quand je leur dis que la majorité de mes amis et connaissances occidentaux vivent à la lumière de vues du monde complètement non spiritualistes» (Horton 1982: 229).

pour expliciter certains aspects de la pensée de Bohr¹⁴. Mis sur cette piste, on peut voir d'autres similitudes entre la pensée traditionnelle africaine selon Horton et la théorie quantique selon Bohr. Pour un premier aperçu on peut alors - et les limites de ce travail m'y obligent - se passer d'une discussion de la «métaphysique descriptive» de Strawson.

Une ressemblance importante touche le langage primaire et sa fonction. Ce langage concerne les objets matériels (macroscopiques) de tous les jours. «Il est adapté aux exigences de l'action sociale de tous les jours. Il permet aux hommes de faire des évaluations immédiates de leur situation et de *communiquer* ces évaluations avec promptitude» (Horton 1976: 16; souligné par nous). «Une grande partie des accomplissements techniques [préscientifiques] est associée» à ce langage (ib., p. 5). Aussi est-il commun à beaucoup de cultures. «C'est l'expérience d'apprendre sur le terrain à partir de zéro diverses langues, modes de pensée, manières de vivre que nous prenons comme fondement de notre conviction que le discours fondamental des objets matériels est universel» (Horton 1979: 203)¹⁵. Le travail des anthropologues sur le terrain, la possibilité même d'un tel travail, la réflexion sur les conditions d'une telle possibilité semblent militer en faveur de cette universalité.

Dans des considérations perspicaces, mais qui, en fin de compte, ne sont pas convaincantes, Quine a mis en doute la possibilité même de toute traduction univoque impliquée par l'apprentissage effectif des langues. Nous ne pouvons pas entrer ici dans la discussion de ces problèmes délicats. Notons toutefois, que cette difficulté ne résulte pas pour Quine du fait que différents groupes humains ont une pensée radicalement différente, mais du manque de critères décisifs d'une traduction correcte.

Le problème de la traduction correcte (et utile) occupe certainement Horton. Dans *Tradition and Modernity Revisited*, il énonce la raison principale de son intérêt pour la comparaison de systèmes de pensée africains et occidentaux. Le chercheur qui étudie les

... modes de pensée d'une communauté africaine particulière [...] a le souci de

14 Je souligne qu'il s'agit d'un philosophe parce que Horton (1982: 233) semble vouloir le mobiliser en tant que sociologue du savoir contre les «brumes teutoniques» de ce qui est généralement considéré comme une sociologie du savoir. En effet, il considère Strawson (et Winch) comme déterministes sociologiques (Horton 1979: 200), ce que Hollis (1979: 229) conteste.

15 «La presque unanimité avec laquelle des anthropologues, qui ont suivi la tradition britannique des longues périodes d'observation participante témoigne que, au cours d'une grande partie de leur vie quotidienne dans diverses cultures étrangères, ils avaient senti qu'ils vivaient dans un monde dont l'organisation conceptuelle était essentiellement la même que celle de leur monde, de leur vie quotidienne habituelle» (Horton 1979: 202).

communiquer une compréhension de tels modes de pensée au reste du monde. Il s'en suit qu'il est incité à traduire ces modes en des termes de l'une ou de l'autre des deux ou trois langues qui à présent jouissent d'un statut «mondial». [...] Je parle de la recherche de la case conceptuelle occidentale qui est appropriée aux concepts et modes de pensée africains (Horton 1982: 203).

Ces cases, Horton les trouve en premier lieu dans la science occidentale.

Pour Bohr (comme pour Horton), le langage de tous les jours, qui repose sur la conception des objets matériels ordinaires qu'a le sens commun, est le fondement de toute communication sans équivoque et objectif.

Le point décisif est de reconnaître que la description du dispositif expérimental et le rapport des observations doivent être faits en langage ordinaire, convenablement complété par la terminologie physique usuelle. C'est une exigence purement logique, puisque par le mot «expérience» nous ne pouvons entendre qu'un procédé au sujet duquel nous pouvons communiquer à d'autres ce que nous avons fait et ce que nous avons trouvé (Bohr 1963: 3; souligné par nous).

Ailleurs (ib., p. 78), il parle du «langage commun adapté à notre orientation dans l'environnement».

Un autre physicien, Pauli, va plus loin: il voit dans les formulations de Bohr une définition de l'objectivité même.

Avec Bohr, je suis d'avis qu'on doit définir l'objectivité d'une explication scientifique de la nature d'une façon aussi généreuse que possible: chaque façon d'envisager les choses qu'on peut enseigner à autrui, que d'autres, ayant les connaissances préalables nécessaires, peuvent comprendre et appliquer à leur tour, dont on peut s'entretenir avec d'autres [personnes] sera dite objective. Dans ce sens, toutes les théories et lois physiques sont objectives (Pauli 1961: 95).

En effet, cette définition de l'objectivité est suffisamment généreuse. Un grand nombre de phénomènes observés et décrits par les anthropologues sont parfaitement objectifs dans le sens de cette définition. Elle a aussi le mérite de faire ressortir l'importance du lien entre socialisation et objectivité. En fait, cette définition décrit l'objectivité comme un phénomène socialement stabilisé. Elle s'applique donc à tout système de croyances, d'actions et d'interactions qui a une certaine permanence dans le temps.

La description des événements quotidiens ou des expériences de physique atomique (ou plus généralement de physique quantique) doit et peut être fait dans le langage de tous les jours (le langage des

objets matériels). Mais l'explication de ces événements et expériences exige généralement un langage théorique qui se rapporte à des entités et des processus qui ne sont pas directement observables. Ici s'arrête naturellement la similitude entre la pensée traditionnelle et la théorie quantique. Les deux langages théoriques sont tout à fait différents. La similitude se rapporte à la nécessité d'avoir recours aux deux types de langage et à la nature du langage primaire, de tous les jours, qui est essentiellement le langage des objets matériels macroscopiques et des personnes décrit par Strawson, convenablement complété par des termes de ce genre spécifiques d'une culture (traditionnelle ou scientifique)¹⁶.

Une autre particularité de la pensée traditionnelle, que Horton relève, permet d'établir à la fois une différence importante avec des théories scientifiques et une certaine analogie avec la théorie quantique selon Bohr. Il s'agit de ce que Horton nomme «idées liées à des circonstances». Sous ce nom, il décrit le fait que «des énoncés théoriques [...] sont liés fortement aux circonstances» de leur énonciation. «On ne les entend pas en dehors de [leur] contexte»; «des unités de pensée sont liées aux circonstances particulières qui les suscitent» (Horton 1967: 161).

Il s'en suit que la forme systématique qu'on peut donner à la pensée traditionnelle est pour une part importante le résultat du travail théorique de l'anthropologue. Ces systèmes de croyances n'existent pas «comme totalités dans l'esprit de ceux qui croient», mais «prennent forme [...] seulement dans les esprits des anthropologues» (ib.). Ceci marque non seulement une différence avec les théories scientifiques, mais impose aussi une certaine prudence à l'interprète théoricien de la pensée traditionnelle. Ici aussi on peut être d'accord avec Goody pour dire que l'absence d'écriture est le facteur déterminant de l'absence d'une vue synoptique, totalisante, des «idées liées à des circonstances».

Dans la façon qu'a Bohr de concevoir la théorie quantique, on trouve des concepts qui rappellent quelque peu cette situation. Bohr utilise le terme phénomène pour désigner à la fois l'objet étudié et la situation expérimentale qui définit les conditions nécessaires à l'applicabilité des concepts physiques employés¹⁷. L'application des concepts physiques à un objet physique étudié ne peut pas être séparé des circonstances expérimentales nécessaires pour étudier ces concepts.

16 Si j'ai bien compris Strawson, un tel langage contient «les concepts utilisés par les acteurs eux-mêmes» qui sont nécessaires à caractériser «une conduite douée de signification» (Giddens 1976: 52).

17 La pensée de Bohr a évolué. Ici il s'agit de sa pensée telle qu'elle s'est développée à la suite de sa discussion de ce qu'on nomme le paradoxe d'Einstein, Podolski et Rosen.

Les phénomènes (au sens de Bohr) ont une «individualité», c'est-à-dire, se présentent indivis et ne peuvent être subdivisés par une modification des conditions d'observation sans donner naissance à de nouveaux phénomènes, différents des premiers, et qui ont alors, eux aussi, une «individualité».

Rencontres entre cultures

Cultures traditionnelles africaines et cultures scientifiques

Pour aborder quelques aspects de ce problème, je vais partir du langage secondaire théorique. Horton explique que, «en développant un schème théorique, l'esprit humain semble contraint de tirer l'inspiration d'une analogie entre les observations curieuses qui doivent être expliquées et certains phénomènes déjà familiers» (1967: 64). Que faut-il entendre par «phénomène familier»? «Des phénomènes étroitement associés dans l'esprit de l'observateur avec l'ordre et la régularité» (ib.). Or, dans une société traditionnelle africaine et dans une société industrielle, ces phénomènes stables se trouvent dans des domaines différents.

Dans des sociétés industrielles complexes et rapidement changeantes, la situation humaine est fluctuante. Ordre, régularité, prévisibilité, simplicité [...] sont perçus le plus facilement dans le monde des objets inanimés. [...] Dans les sociétés traditionnelles africaines, [...] la situation humaine est le lieu par excellence d'ordre, de prévisibilité et de régularité. [...] Ici l'esprit en quête d'analogies explicatives se tourne naturellement vers les personnes et leurs rapports (Horton 1967: 65).

Il semble s'en suivre que le passage d'un langage théorique personnalisé à un langage dépersonnalisé passerait par une déstabilisation des rapports personnels traditionnels. On peut penser que cette déstabilisation est en cours mais peut-être plus lentement que l'on croit. L'attachement aux croyances en des forces personnalisées et spirituelles, que les chercheurs ont constaté chez les étudiants provenant de sociétés traditionnelles, semble en témoigner.

L'étude d'un changement analogue dans la pensée dite occidentale pourrait être instructive. D'abord, il faudrait commencer par comparer la pensée traditionnelle africaine spiritualiste à la pensée grecque des présocratiques, des stoïciens et des néo-platoniciens. Une telle comparaison me semble aussi plus fructueuse que la recherche de paradoxes communs à la pensée traditionnelle africaine et à la science moderne. Mais pour comprendre les changements dans la pensée, il ne suffit pas

de considérer la seule pensée. Il faut prendre en considération les formes de vie (économie, politique, habitat, etc.) dont elle fait partie. En «Occident» le grand changement a commencé, comme le remarque aussi Horton, vers l'an 1200¹⁸.

Une des raisons de la relative stabilité des croyances en des forces personnalisées surnaturelles pourrait être la relative stabilité d'une économie de petits paysans. Selon Hyden, «l'Afrique est le seul continent où les paysans n'ont pas encore été soumis à d'autres classes» (Jestel 1982: 205)¹⁹.

Le mode de production petit-paysan se maintient dans des régions où la main-d'oeuvre plutôt que la terre est le bien rare (et où de grands travaux collectifs, comme l'irrigation, ne sont pas indispensables). Ses caractéristiques principales sont les suivants:

(1) la *production* est *familiale*, elle vise surtout les propres besoins et occupe presque tout le temps de travail;

(2) c'est une forme économique où prédominent les *liens affectifs* qui proviennent d'une origine ou d'une habitation commune (la «réciprocité» de K. Polanyi). Une telle économie est portée par une attitude conservatrice et à son tour favorise une telle attitude; ses pratiques de l'agriculture sont localement adaptées et transmises (par la tradition) de génération en génération. Il y a une résistance aux innovations venues du dehors²⁰.

Du point de vue historique, le mode de production petit-paysan a le plus souvent été remplacé par d'autres modes plus efficaces [...]. Ce sera sans doute aussi le cas en Afrique. Toutefois, l'expérience montre qu'il s'agit d'un processus lent et difficile aussi longtemps que les petits paysans trouvent moyen de pratiquer une agriculture extensive (Jestel 1982: 217).

Je n'ai pas la prétention de fournir avec cette esquisse d'une esquisse (tirée d'un chapitre d'un livre) une explication de la stabilité relative

18 «Il me paraît justifié d'affirmer avec Max Weber, que la rencontre de peuples et de structures en des points d'intersections intercivilitaires a amené une multitude de changements extraordinaires dans l'histoire européenne; entre autres, la ville autonome des classes moyennes [tellement] caractéristique de l'Occident qui était distincte de toutes les autres villes du monde [...]. Ces documents historiques n'indiquent-ils pas qu'à partir du 12ème siècle, l'universalité et l'universalisation ont acquis en Europe une importance croissante [...]»? (Nelson 1977: VIII).

19 L'original anglais, «Small is Powerful, the Structural Anomaly of Rural Africa», se trouve dans *Beyond Ujamaa in Tanzania* (Hyden 1980: 9-37). C'est le premier chapitre d'un livre consacré à l'expérience tanzanienne.

20 «Une [...] méthode avec laquelle des gouvernements africains ont essayé d'atteindre les petits paysans consiste à fonder des "agglomérations villageoises", de nouveaux lieux d'habitation et de production. L'idée de base en est que le transfert des petits paysans dans un environnement tout à fait nouveau va rendre inutile leur savoir-faire localisé et que, pour cette raison, ils seront plus ouverts à des idées et des méthodes de production nouvelles» (Jestel 1982: 229).

des croyances traditionnelles en des forces personnalisées, ni de formuler un pronostic. J'ai voulu seulement donner un exemple du type de situation et de problème qu'il faut considérer et comprendre pour se faire une idée des «changements dûs au contacts réciproques» entre les cultures traditionnelles africaines et technico-scientifiques occidentales.

Je doute en effet que les contacts auxquels on se réfère, et qu'il serait important de comprendre, soient en premier lieu des contacts entre cultures. J'ai deux raisons pour ce doute. Une première raison, moins importante, est qu'il ne s'agit pas de contacts entre cultures, mais de contacts entre groupes de femmes et d'hommes appartenant à des cultures différentes. On pourrait alors admettre que «contact entre cultures» est une façon de parler, et qu'il s'agit de contacts entre groupes de personnes.

La deuxième raison, beaucoup plus importante, est que le lieu d'un tel contact n'est pas un terrain neutre où les cultures se rencontrent pour une joute sportive - et que le meilleur gagne! Il s'agit d'une rencontre dans un champ de forces politique et économique, champ qui, par définition, est orienté - mais pas nécessairement partout dans la même direction. Abandonnant le style figuré, disons que pour comprendre le contact entre cultures il faut connaître la situation politique et économique dans laquelle le contact a lieu. Cela ne doit pas conduire à un fatalisme. Après tout, la politique et l'économie sont l'oeuvre d'êtres humains, même s'ils ne peuvent pas faire n'importe quoi. Cela ne veut pas dire non plus qu'il ne faille pas connaître et respecter les différences entre cultures; il faut en tenir compte. Mais le raisonnement qui en tient compte, le discours qui les incorpore, est un discours politico-économique.

Conclusion

J'ai discuté certaines questions soulevées par les travaux de Horton et j'ai abordé la discussion de quelques aspects de la comparaison de la pensée traditionnelle africaine et de la pensée scientifique occidentale que ses travaux m'ont inspiré. Mais même les sujets auxquels j'ai consacré le plus de place mériteraient un traitement plus approfondi. La richesse des travaux de Horton est telle qu'il faudrait beaucoup plus d'espace et de temps pour développer les suggestions qu'ils contiennent.

Bibliographie

- 1973 Beattie, John, «Understanding Traditional African Religion: A Comment on Horton», *Second Order*, 3, pp. 3-11.
- 1974 Berry, J.W. et Dasen, P.R., *Culture and Cognition: Readings in Cross-Cultural Psychology*, Methuen, London.
- 1963 Bohr, Niels, *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, Interscience, New York.
- 1979 Brown, S.C. (éd.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Brighton.
- 1978 Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Penguin, Harmondsworth.
- 1975 Freeman, L.C. et Winch, R.F., «Societal Complexity, an Empirical Test of a Typology of Societies», *American Journal of Sociology*, 62: pp. 461-466.
- 1965 Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- 1976 Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, London.
- 1961 Goody, Jack, «Religion and Ritual: The Definitional Problem», *British Journal of Sociology*, 12: pp. 142-164.
- 1977 Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1979 Hollis, Martin, «The Epistemological Unity of Mankind» in Brown S.C. 1979, op.cit.: pp. 225-237.
- 1962 Horton, Robin, «The Kalabari World-View: An Outline and Interpretation», *Africa*, 32: pp. 197-219.
- 1967 Horton, Robin, «African Traditional Thought and Western Science», *Africa*, 37; pp. 50-71, 155-187.
- 1973 Horton, Robin, «Paradox and Explanation: A Reply to M. Skorupski», in *Phil. Soc. Sci.*, 3: pp. 231-256, 289-312.
- 1973 Horton, Robin, «Lévi-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution» in Horton R. et Finnigan R., 1973, op. cit.: p. 249-305.
- 1976 Horton, Robin, «Understanding African Religious Thought: A Reply to Professor Beattie», *Second Order*, 5: pp. 3-29.
- 1979 Horton, Robin, «Material-Object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought», in Brown S.C. 1979, op.cit.: pp. 197-224.
- 1982 Horton, Robin, «Tradition and Modernity Revisited», in Hollis, M. et Lukes, S. (éds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford: pp. 201-260.
- 1973 Horton, Robin et Finnegan, Ruth (éds.), *Modes of Thought*, Faber & Faber, London.
- 1980 Hyden, Goran, *Beyond Ujamaa in Tanzania*, Heinemann, London.
- 1979 Jahoda, Gustav, «Supernatural Beliefs and Changing Cognitive Structures Among Ghanaian University Students», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1: pp. 115-130; aussi Berry J.W. et Dasen P.R.

- 1974, op.cit.: pp. 141-157.
- 1982 Jestel, Rüdiger (éd.), *Das Afrika der Afrikaner: Gesellschaft und Kultur Afrikas*, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1970 Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, (2ème éd.).
- 1977 Kuhn, Thomas, *The Essential Tension*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1982 Leach, Edmund, *Social Anthropology*, Fontana Press, London.
- 1958 Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- 1982 MacKinnon, Edward M., *Scientific Explanation and Atomic Physics*, University of Chicago Press.
- 1987 Murdoch, Dugald, *Niels Bohr's Philosophy of Physics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1974 Nelson, Benjamin, «Eros, Logos, Nomos, Polis. Their Changing Balances and the Vicissitudes of Communities and Civilizations», in Eister (éd.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, Wiley, New York: pp. 85-111.
- 1961 Pauli, Wolfgang, *Physik und Erkenntnistheorie*, Vieweg, Braunschweig.
- 1972 Popper, Karl R., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford.
- 1972 Pratt, Vernon, «Science and Traditional African Religion», *Second Order*, 1: pp. 7-19.
- 1984 Schöfthaler, Traugott et Goldschmidt, Dietrich, *Soziale Struktur und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1980 Wiredu, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1980 Wiredu, Kwasi, «How Not to Compare African Traditional Thought», in Wiredu K. 1980, *op. cit.*: p. 37-50.
- 1984 Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, t. 8, Suhrkamp, Frankfurt.