



HAL
open science

Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste

Joël Candau

► **To cite this version:**

Joël Candau. Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste. Noésis, 2010. halshs-01723665

HAL Id: halshs-01723665

<https://shs.hal.science/halshs-01723665>

Submitted on 5 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Noesis

15 | 2010 :

Le savoir peut-il se passer de rhétorique ?

7

Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste

JOËL CANDAU

p. 115-138

Texte intégral

« Je respecte et j'aime les Africains. » « L'homme africain est aussi logique et raisonnable que l'homme européen. » « L'homme africain [...] vit en symbiose avec la nature depuis des millénaires. » « L'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. »

- 1 On aura peut-être reconnu dans l'exergue des extraits du discours du Président Nicolas Sarkozy, prononcé à Dakar le 26 juillet 2007. Les Africains, l'homme africain, l'homme européen, le paysan africain : voilà des dénominations qui relèvent des rhétoriques holistes. J'entends par là les totalisations auxquelles nous procédons en employant des termes, des expressions, des figures visant à désigner des ensembles supposés à peu près stables, durables et homogènes, ensembles qui sont conceptualisés comme *autre chose* que la simple somme de leurs parties et qui sont censés agréger des éléments considérés, par nature ou par convention, comme isomorphes. On nomme ainsi aussi bien un regroupement d'individus (par exemple la communauté, la société, le peuple, les Africains...) que de représentations, de croyances, de

souvenirs (par exemple l'idéologie x ou y , la « mémoire nationale » ou la « conscience collective » telle que la définit Durkheim¹), ou encore un regroupement de caractères réels ou imaginaires (par exemple l'identité ethnique, l'identité culturelle). Nous traitons ces notions le plus souvent symboliquement, comme des termes renvoyant à une réalité mais sans avoir une idée très précise de leurs implications ontologiques.

- 2 Les rhétoriques holistes sont fréquentes, résistantes² et généralement dotées d'un caractère d'évidence, non seulement dans les discours politiques et le langage de tous les jours, mais aussi dans les travaux scientifiques. Ce dernier point est surprenant si l'on tient compte du fait que les sciences sociales, au cours des dernières décennies, n'ont cessé de les déconstruire, arguant du fait qu'elles reposent sur des généralisations indues. Dans le présent texte, j'essaie d'identifier les raisons de leur robustesse et d'en appréhender les effets, notamment sur nos théories du social.

1. Les rhétoriques holistes au cœur des interactions humaines

- 3 Pourquoi les rhétoriques holistes sont-elles aussi massivement présentes dans nos dispositifs discursifs ? Dans cette première partie, j'envisage deux explications possibles non mutuellement exclusives. La première est d'ordre historique ou socioculturel, la seconde s'inscrit dans une perspective naturaliste.
- 4 On peut soutenir la thèse suivante : si les rhétoriques holistes s'imposent aujourd'hui comme figures du discours, c'est parce que, dans le cadre de problématiques intégratives et de schémas d'appartenance, les responsables politiques ou religieux et les théoriciens du social ont dû élaborer un vocabulaire adapté à l'ère industrielle, c'est-à-dire à l'ère des populations massives représentées (pensées) comme des entités collectives. Il faudrait risquer un inventaire et une étude de toute la terminologie holiste produite par ce moment historique singulier qui a favorisé l'émergence de concepts surinterprétatifs ou sous-interprétatifs selon le point de vue que l'on adopte : peuple, nation, classe ouvrière, opinion publique, corps social, foule, etc. Le XX^e siècle, en particulier, a été celui des slogans « qui font marcher les masses »³, et qui, le plus souvent, véhiculaient la représentation d'un partage de manières d'être et de faire à l'échelle de groupes fermés les uns aux autres sur des bases prétendument naturelles⁴ : ethnicismes, racismes, « holisme idéal et émotionnel »⁵ du fait national, communautarisme, primitivisme, *apartheid*, etc. Cette époque a favorisé l'émergence de notions qui, sans être équivalentes, présupposent toutes l'existence d'un ou de plusieurs sujets collectifs⁶, existence souvent fictive, notamment dans les cas caricaturaux où on affirme que *les Africains*, *les Italiens*, *les Grecs*⁷, *les Juifs*, *les Bretons* ou *les Parisiens* pensent ceci ou croient cela. Dans le discours anthropologique les rhétoriques holistes nourrissent des configurations narratives plus ou moins aptes à rendre compte d'une certaine réalité et, en cela, leur degré de pertinence peut être plus ou moins élevé, point sur lequel je reviendrai dans la dernière partie.
- 5 Je ne récus pas cette première interprétation. Il n'est pas absurde de voir

dans la prégnance des rhétoriques holistes l'effet de la publicisation réussie d'un mode de désignation de catégories d'êtres humains socialement construites depuis la révolution industrielle. Cette explication, cependant, n'est pas suffisante, tout simplement parce que cette manière de penser a préexisté à l'époque contemporaine. En effet, on l'observe également dans les sociétés dites traditionnelles ou pré-industrielles. Dans une étude très fine de l'iconographie qui, du XVI^e au XIX^e siècles, a représenté le peuple de Paris et, plus précisément les petits métiers, Vincent Milliot a montré comment, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, les auteurs de gravures s'employaient à atténuer l'individuation du sujet, déniaient ainsi « toute expression individuelle aux représentants des milieux populaires par opposition aux patriciens ». Cet imaginaire holiste du peuple a permis de le réduire à des stéréotypes (usant et abusant de la figure récurrente du grotesque et du carnavalesque), stéréotypes qui ont autorisé le classement en bas de l'échelle sociale de sujets réduits à une « masse indistincte et populacière »⁸.

6 En fait, ces rigidités sociosymboliques⁹ dans l'appréhension des formes du partage sont très anciennes. On cite toujours, à ce propos, l'opposition bien connue entre la grécité et la barbarie mais l'ensemble de l'histoire humaine est prodigue en exemples de représentations du partage qui, au sein du groupe d'appartenance, sont exclusives de tout ce qui est désigné comme relevant de l'altérité. L'ethnologie, notamment l'ethnologie du lointain, a amplement décrit des sociétés dites traditionnelles qui s'identifient selon les critères Eux/Nous, chacun des termes étant pensé comme une totalité relativement homogène, essentialisée et irréductible à l'autre.

7 Il serait par conséquent erroné de croire que cette manière de penser est le simple effet d'un moment historique particulier, et cela d'autant plus que, selon de nombreux travaux en psychologie et anthropologie cognitives, l'imaginaire holiste est largement induit par une orientation cognitive innée consistant à transformer un singulier ou un particulier préalablement doté d'une essence en un général doté de la même qualité. L'identité des êtres vivants, y compris à l'échelle des groupes, est alors *représentée* en termes essentialistes. On parle dans ce cas d'essentialisme psychologique, ou de psychologie essentialiste¹⁰, en désignant par là le fait de placer deux individus (ou éventuellement deux objets) dans la même catégorie parce qu'ils sont supposés partager les mêmes caractéristiques cachées – la même essence – qui leur seraient constitutives et inaliénables. Cette psychologie essentialiste, il importe de le préciser, renvoie à *la manière* dont les individus catégorisent les êtres vivants et non à leur ontologie qui se situe toujours dans le continuum de la chaîne phylogénétique.

8 Considérons deux exemples, le premier relatif à la perception des espèces naturelles (*folkbiology*), le second à la perception de la « race » (*folksociology*), terme que je mets entre guillemets car on sait que, d'un point de vue scientifique, rien ne vient justifier cette notion : telle qu'elle est discutée ici, la notion de race n'a pas pour référent les « groupes » tels qu'ils sont dans le monde mais une représentation mentale de ce que sont ces « groupes ».

9 Les enfants, à l'instar des adultes, attribuent aux espèces naturelles des « essences » uniques et stables dans le temps, généralement non observables directement, qui font de ces espèces ce qu'elles sont, avec leurs caractéristiques propres. Ils croient que les propriétés d'une espèce vivante sont fixées à la naissance et ne changent pas fondamentalement quels que soient les aléas de la vie d'un individu¹¹. Par exemple, quand on demande à des enfants d'âge

préscolaire quelles seront les propriétés d'un kangourou élevé dès sa naissance par des chèvres, ils répondent qu'il sera doué pour sauter et qu'il restera pourvu d'une poche. Dans certains cas, les enfants sont plus essentialistes que les adultes. Ainsi, des enfants de 5 ans prédisent qu'un enfant adopté à la naissance par une famille parlant une langue différente parlera la langue de ses parents naturels et non pas celle de ses parents adoptifs. Le degré selon lequel ce « biais nativiste » est exprimé varie selon les cultures, mais il semble présent partout¹². Par ailleurs, les enfants infèrent facilement ces propriétés d'un membre à l'autre d'une même catégorie. Bien plus, quand ils ont pris connaissance d'un fait concernant un membre d'une catégorie, la généralisation est étendue aux autres membres, même si certains d'entre eux paraissent phénotypiquement différents. Ce phénomène est vrai pour les animaux (oiseaux, poissons, etc.), pour les substances naturelles et aussi pour les catégories sociales. Bref, la psychologie naïve, telle qu'on peut l'observer chez les enfants, représente les êtres vivants, et parmi eux les êtres humains, en termes d'essence, que ce soit au niveau de l'individu comme à celui de l'espèce, orientation éventuellement renforcée par l'environnement culturel¹³.

10 On observe une orientation cognitive similaire dans le cas de la catégorisation raciale, comme l'ont montré les travaux de Lawrence Hirschfeld¹⁴, Leda Cosmides, John Tooby et Robert Kurzban¹⁵. Ces chercheurs se sont demandés pourquoi les individus recourent facilement à des explications raciales des comportements humains et pourquoi le *racial thinking* peut se stabiliser aussi rapidement et sans effort dans l'esprit des enfants, puis dans celui des adultes. Il apparaît que, selon des processus cognitifs automatiques, nous encodons la race des personnes que nous rencontrons, un peu comme nous encodons l'âge et le sexe. Cependant, cet encodage racial peut se faire sur la base de qualités perçues mais aussi sur la base de caractères imaginés, inférés à partir de certains comportements (par exemple des comportements culturels, religieux). Par conséquent, de manière bien plus prononcée que pour le sexe et l'âge, on ne peut pas réduire l'encodage racial à l'encodage phénotypique même si celui-ci, notamment par le biais de l'identité chromatique, joue un rôle important. Aux États-Unis, par exemple, des populations blanches ont été l'objet de processus de racialisation au début du xx^e siècle : les Italiens furent considérés comme pas vraiment blancs, phénomène qui a touché même les catholiques irlandais et, plus généralement, les populations du sud de l'Europe *versus* les populations nord-européennes¹⁶.

11 Par ailleurs, de nombreuses recherches interculturelles montrent, de manière robuste, d'une part que des individus font de meilleures discriminations entre visages au sein de leur propre race et, d'autre part, que les souvenirs qu'ils en ont sont plus résistants que ceux de visages de personnes appartenant à d'autres races¹⁷, phénomènes qui, cependant, n'existent pas avant l'âge de 9 mois¹⁸ et semblent être un effet du *perceptual narrowing*¹⁹ qui accompagne l'ontogenèse. Enfin, rappelons que malgré des progrès politiques et sociaux récents, les contacts entre groupes représentés comme racialement différents restent encore superficiels. D'une manière générale, les Blancs, par exemple, interagissent préférentiellement avec les Blancs, les Noirs avec les Noirs. L'enjeu scientifique est évidemment de chercher à comprendre pourquoi cette perception de la race est un phénomène panhumain. Ceci revient à s'interroger sur ce qui fonde la psychologie et la généralisation essentialistes.

12 Les recherches que je viens d'évoquer ne prétendent pas que le *racial*

thinking est inné, mais qu'il est une disposition dérivée de la manière dont notre système conceptuel crée et organise ses connaissances des caractéristiques intrinsèques des êtres humains, système conceptuel qui est le fruit de notre évolution. Les arguments sont donc d'ordre évolutionnaire et cognitif.

- 13 Penser en termes d'essence a pu représenter un avantage adaptatif chez les premiers hommes, par exemple pour identifier durablement les espèces prédatrices, celles dont les hommes étaient les proies²⁰ ou encore pour essayer, à un coût cognitif réduit (grâce à la représentation de frontières entre groupes), de différencier les alliés des ennemis potentiels. Plus précisément, cette orientation cognitive aurait permis de discriminer les individus avec lesquels on sait comment coopérer (parce que des normes ont été établies de longue date) et ceux avec lesquels on ne le sait pas (parce qu'on n'a pas appris à le faire)²¹. Cette hypothèse est intéressante car elle laisse supposer que des pratiques de coalition ou de coopération « interraciales » peuvent contribuer à atténuer ou même à faire disparaître cette tendance à encoder la race²², ce qui correspond d'ailleurs à de nombreuses observations empiriques et, également, à des données expérimentales²³. Cette tendance, bien réelle, peut donc être plus ou moins sollicitée (et même pas du tout) en fonction des conditions historiques et culturelles.
- 14 L'autre raison de cette « exigence cognitive de généralisation »²⁴ est probablement une économie intellectuelle : alors que la pensée atomiste est une pensée coûteuse qui implique un véritable travail d'analyse, la perception holiste (par « paquets » d'informations) est moins onéreuse, comme on s'en aperçoit quand on utilise des stéréotypes ethniques et sociaux ou quand on personifie des pays ou des organisations qui, évidemment, ne sont constitués que d'individus singuliers, en chair et en os. C'est parce qu'il est plus facile de percevoir le monde en termes généraux que nous sommes tentés de le décrire de la même façon, alors que la réalité est entitativement atomique. Par une sorte de généralisation appliquée aux entités sociales, nous avons tendance à faire de même lorsque nous nous référons à ce que nous appelons des « sociétés », des « cultures », des « civilisations », etc. Il est cognitivement moins dispendieux²⁵ de parler de l'homme africain que de s'attacher à comprendre l'immense diversité des sociétés et des individus africains.

2. Quel degré de pertinence dans le discours scientifique ?

- 15 Notre tâche est difficile : spontanément, nous avons tendance à percevoir le monde en termes holistes ; pourtant, si nous voulons rendre compte aussi fidèlement que possible du réel, nous devons être atomistes et nous attacher à ne rien perdre de chaque étant singulier ; de plus, il existe des cas où les totalisations d'étants singuliers possèdent des « propriétés de consistance »²⁶, cas qu'il faut savoir repérer ; enfin, puisqu'il est admis que toute science suppose la généralisation, il y a un moment où, dans les théories que nous élaborons, nous devons atteindre un niveau d'abstraction qui nous permettra de regrouper sans trop de frais les occurrences singulières que nous aurons jugées suffisamment ressemblantes les unes aux autres. Tout ceci, nous

devrions être capables de le réaliser avec un souci permanent d'économie ontologique, dans un domaine où nous avons pris l'habitude d'être fort dépensiers. Compte tenu de l'immense difficulté de cette tâche, on comprendra que le risque soit grand de céder à des formes de généralisations qui simplifient outrageusement ou aplatissent le réel. Je pense, toutefois, que nous pouvons contenir en partie ce danger si nous nous donnons la peine, lorsque nous rendons compte de phénomènes humains, d'évaluer aussi rigoureusement que possible le degré de pertinence des rhétoriques holistes. Dans cette seconde partie, je vais préciser dans quel cadre théorique on peut aborder cette question et je donnerai un exemple d'évaluation de l'engagement ontologique des rhétoriques holistes, à partir de données ethnographiques relatives à la notion de mémoire collective.

16 En sciences humaines et sociales, nous n'échappons pas aux rhétoriques holistes : dans nos intuitions partielles du social, nous sommes particulièrement doués pour les idées générales, même en l'absence d'induction préalable. Enfermés dans « le paradigme de la généralisation »²⁷, nous appréhendons toute sociophonie à l'aide d'un vocabulaire technique purement interprétatif²⁸ : totalités, classes, types voire stéréotypes. Le social nous apparaît sous des formes plutôt vagues et générales et nous le restituons ainsi d'autant plus facilement que, rappelle Jack Goody, l'écriture confère à l'auteur le privilège de la totalisation²⁹. « Dès la première féodalité que notre manuel d'histoire nous fait connaître », note Paul Veyne, nous voyons la féodalité comme idée générale³⁰. Ces idées générales peuvent avoir une grande puissance d'intelligibilité lorsqu'elles sont utilisées dans leur forme idéaltypique, c'est-à-dire sans prétendre se superposer à la réalité représentée. Il s'agit alors de constructions théoriques qui tentent de dépasser l'induction et qui intègrent les aspects jugés les plus significatifs des données à des fins compréhensives des phénomènes observés. À l'aide de l'idéaltype ainsi forgé, on s'efforcera d'expliquer des événements singuliers. Les idées générales telles que « féodalité », « christianisme médiéval », « société industrielle » ou « capitalisme » remplissent le plus souvent parfaitement ce rôle, équivalent, par exemple, à celui que joue pour chacun de nous l'idée générale d'« angle » qui nous permet, sans les avoir vus, d'embrasser (de comprendre) l'infinité des angles possibles que nous pouvons rencontrer dans la réalité.

17 Par ailleurs, de nombreuses totalisations d'occurrences singulières sont pourvues de propriétés de consistance différentes de celles de ces occurrences. C'est le cas, pour la démographie d'un pays donné, des régularités observées dans le nombre annuel de naissances, de morts, de mariages, etc., régularités qui nous disent quelque chose de plus sur ces événements que chacun d'entre eux dans son caractère contingent et aléatoire. Dans un ordre d'idées un peu différent, la valeur de vérité d'une proposition moléculaire (ou proposition complexe) ne peut pas être réduite à la valeur de vérité des propositions atomiques (ou propositions élémentaires) qui la constituent, comme on le fait habituellement dans le cadre de la logique des propositions³¹. Dire, par exemple, que « tous les étudiants inscrits en licence sont aujourd'hui présents à mon cours », c'est dire autre chose que « un tel... » et « un tel... » et « un tel... » est présent aujourd'hui. La proposition complexe concerne *tous* les étudiants. *Le fait* qu'ils soient *tous* là constitue un événement qui est lui-même singulier et qui a une signification particulière.

18 D'autres termes ou expressions, comme ceux que Robert Thornton appelle

les images holistes, sont beaucoup plus équivoques qu'un idéaltype ou qu'une totalisation d'occurrences singulières dotée de propriétés de consistance. Leur finalité rhétorique est patente : ils visent à créer « un effet d'ensemble »³² qui renvoie à des idéaux de société, à des modèles du fonctionnement social, à des visions de l'Autre surplombant toute épreuve empirique. Dans ce cas, beaucoup de termes généraux deviennent problématiques : « quand nous essayons de les définir, ils se dérobent ; lorsque nous parlons de leur sens, plus rien n'est stable et tout entre en mouvement »³³. Le « Peuple », par exemple, est une « totalité indistincte et jamais présente nulle part »³⁴. Ces termes sont des conventions commodes mais qui ne désignent pas de réalité, ils ne sont pas référés à des choses du monde. C'est particulièrement vrai dans le domaine des représentations collectives ou sociales où, lors de l'élaboration de notre cadastre conceptuel, nous n'avons pas su faire autrement qu'adapter des termes désignant des états mentaux individuels pour désigner le partage supposé de ces représentations : on évoquera ainsi la mémoire sociale, l'inconscient collectif, l'intelligence ou les croyances, ou encore les mentalités collectives, etc. Ces expressions censées rendre compte du partage d'états mentaux sont souvent présentées comme métaphoriques. Ce transport de signification de l'individuel au collectif est jugé à la fois théoriquement embarrassant par les chercheurs – leur import empirique est douteux : les états mentaux désignés par ces termes sont uniquement attestés chez des individus – et discursivement bien pratique, ce qui explique la prolifération de ce type de métaphores dont le sens flottant est souvent le signe d'une dégénérescence conceptuelle.

19 Cela étant posé, il faut bien admettre que les sociétés existent ! Il faut alors supposer que les sujets sont capables de communiquer entre eux et d'accéder ainsi à un « partage collectif minimal du travail de production des significations »³⁵, soit un partage de connaissances, de savoirs, de représentations, de croyances dont la description et l'explicitation vont justifier le recours aux rhétoriques holistes.

20 Je ne discuterai pas la réalité de la communication – elle est incontestable – mais uniquement 1) sa nature et 2) ce qu'elle produit, c'est-à-dire le partage plus ou moins abouti de ce qui a été communiqué. Idéalement, par exemple, la métaphore « mémoire collective » appliquée à un groupe donné serait totalement pertinente si tous les membres de ce groupe étaient capables de partager intégralement un nombre déterminé de représentations du passé, qui leur auraient été communiquées au préalable selon des modalités socialement et culturellement déterminées. Ainsi, il est courant de définir la mémoire sociale ou la mémoire collective comme l'« ensemble de souvenirs reconnus par un groupe donné »³⁶ ou communs à ce groupe³⁷. On pourrait alors parler de mémoire publique ou de « communauté de pensées »³⁸ ou encore, selon la formule prudente de Tzvetan Todorov, d'une *certaine* mémoire commune³⁹. Toutefois, cette idée est difficilement acceptable. D'une part, elle est empiriquement improbable et, d'autre part, elle est intenable d'un point de vue théorique car elle cache une triple confusion, l'une entre les souvenirs manifestés (objectivés) et les souvenirs tels qu'ils sont mémorisés, l'autre entre la métamémoire et la mémoire collective, la dernière entre l'acte de mémoire et le contenu de cet acte.

21 Je développe mes arguments à partir de données ethnographiques recueillies à Minot (Châtillonnais, Bourgogne) par Françoise Zonabend et concernant plus

particulièrement le rapport entre les habitants de ce village et le cimetière. Les femmes s'y promènent le dimanche ou certains beaux soirs d'été :

le dimanche, on dit : tiens on va aller faire un tour au cimetière, on va voir les tombes. Les voisines on y va ensemble, mais seulement celles qui ont de la famille là-bas ; être du village c'est non seulement y résider, y faire feu, mais aussi avoir ses tombes au cimetière. Passant de tombe en tombe, les aînées lisent les inscriptions et rappellent la vie des défunts : c'est lors de ces promenades que se forge la mémoire de la communauté, que se transmet à tous l'histoire des familles du village⁴⁰.

- 22 On a là un bon exemple de rhétorique holiste. Après avoir cité quelques informateurs (on ignore leur nombre), Françoise Zonabend affirme ceci : à l'occasion des promenades que font certaines femmes de Minot dans le cimetière, l'histoire des familles « se transmet à tous », produisant et entretenant ainsi la « mémoire de la communauté ». Que faut-il penser de cette inférence ? À première vue, la généralisation de l'ethnologue est plausible. Il est probable que la fréquentation régulière des tombes du cimetière favorise une familiarité avec les disparus, permettant ainsi aux habitants de Minot – au moins à une grande partie d'entre eux : ceux « qui ont de la famille là-bas » –, de construire et d'entretenir, lors des promenades dominicales répétées, une mémoire collective qui pourrait avoir le contenu suivant : *Untel est mort en telle année, telle lignée s'est éteinte, les descendants de cette famille ont quitté la région, la défunte X était la maîtresse du défunt Y, etc.* Mais, si on y regarde de plus près, la généralisation paraît discutable.
- 23 Elle est discutable, parce qu'un fait public suppose sa connaissance mutuelle par plusieurs personnes. Or, rigoureusement parlant, « la connaissance mutuelle d'un fait par plusieurs personnes, c'est la connaissance qu'ont ces personnes à la fois de ce fait, de la connaissance qu'en ont les autres, de la connaissance qu'ont les autres de leur propre connaissance de ce fait, etc. »⁴¹. Il suffit de pousser un peu loin cette logique pour devoir envisager un niveau de connaissance partagée qui est inaccessible. Au sens strict, un fait n'est jamais totalement public. Toutefois, du point de vue de l'anthropologie, qui n'est pas une science dure ou exacte mais une science qui joue sans complexe du principe épistémique de charité, cet argument est faible car le chercheur peut se satisfaire du partage à un premier niveau seulement de la connaissance du fait.
- 24 Un argument plus fort est celui de la confusion entre l'évocation (les souvenirs manifestés lorsqu'ils sont par exemple verbalisés ou transcrits) et les souvenirs proprement dits. Les souvenirs manifestés ne se confondent pas avec les souvenirs tels qu'ils sont conservés et dont le contenu reste incertain, y compris pour les premiers intéressés. Ils n'en sont qu'une expression partielle parmi de multiples autres possibles. Observant les variations de la remémoration lors d'une enquête sur les souvenirs du soulèvement de 1947 à Madagascar⁴², Maurice Bloch – qui retrouvait ainsi une intuition de Russell⁴³ –, a tiré la conclusion qu'il ne fallait en aucun cas « confondre un récit d'un événement avec le souvenir qu'en ont gardé les participants ». La partie du souvenir qui est verbalisée (l'évocation) n'est pas la totalité du souvenir. Il importe donc de distinguer entre compétence et performance mémorielle et, dès lors, toute tentative de décrire la mémoire commune à tous les membres d'un groupe à partir des seuls souvenirs manifestés à un moment donné de leur vie ne peut être que réductrice car elle laisse dans l'ombre ceux qui,

précisément, ne le sont pas.

25 De la confusion entre métamémoire et mémoire collective peut naître également l'illusion d'une mémoire partagée. Il est trivial de rappeler la nécessité de distinguer la proposition comme fait et la proposition proprement dite, seule cette dernière pouvant être jugée vraie ou fausse selon la représentation qu'elle donne de la réalité. Alors que la proposition proprement dite « est *ce qui* est exprimé par une énonciation, une pensée ou une écriture », la proposition comme fait « est *le fait* que cela soit dit, écrit, ou pensé »⁴⁴. Or, on confond souvent le fait de dire, d'écrire ou de penser qu'il existe une mémoire collective – fait qui est facilement attesté – avec l'idée que ce qui est dit, pensé ou écrit rend compte de l'existence d'une mémoire collective. En bref, on confond le discours métamémoriel avec ce qu'il est supposé décrire. Lorsque plusieurs informateurs affirment se souvenir comme ils croient que les autres se souviennent, la seule chose attestée est leur métamémoire collective : tous *disent* et *croient* se souvenir comme ils croient que tous les autres se souviennent. Certes, la proposition comme fait doit éveiller l'attention de l'anthropologue. D'une part, l'existence d'un discours métamémoriel est un indicateur précieux, révélateur d'un rapport particulier que *des* membres du groupe considéré entretiennent avec la représentation qu'ils se font de la mémoire de ce groupe et, d'autre part, ce discours peut avoir des effets performatifs sur cette mémoire : repris par d'autres membres, il peut les réunir dans le sentiment que la mémoire collective existe et, par ce mouvement même, donner un fondement relatif à ce sentiment. Il y a là une sorte de « ratification d'enregistrement »⁴⁵ du travail de construction d'une réalité mémorielle. Cependant, il incombe au chercheur de ne pas se tromper de niveau d'analyse en assimilant cette métamémoire à la mémoire collective.

26 La réalité de cette mémoire partagée, par ailleurs, semble pouvoir être déduite de l'existence d'actes de mémoire collective, existence aisément vérifiable à l'aide de données empiriques : commémorations, construction de musées, mythes, récits, promenade dominicale dans un cimetière, etc. L'existence de tels actes, cependant, ne justifie pas cette déduction. Un groupe peut se donner les mêmes repères mémoriels sans pour autant partager les mêmes représentations du passé. Si la probabilité du partage total ou partiel des *actes* de mémoire (*le fait* de se remémorer) est généralement élevée – ce partage est empiriquement vérifiable : par exemple, depuis un décret du 3 février 1993, il existe en France une Journée nationale commémorative des persécutions racistes et antisémites commises sous le régime de Vichy qui donne lieu chaque année à plusieurs manifestations officielles et collectives –, il en va différemment des *représentations* associées à ces actes, c'est-à-dire *ce qui est* remémoré : la probabilité de leur partage total est nulle, celle du partage partiel faible ou moyenne. Même si les souvenirs se nourrissent à la même source, l'unicité de chaque esprit-cerveau fait qu'ils n'empruntent pas nécessairement le même chemin.

27 J'applique cette théorie de la mémoire aux données ethnographiques recueillies à Minot. Même si les données factuelles que j'ai inventées sont effectivement transmises à *tous* et même si l'on suppose définissable cette totalité (ce sont les conditions minima pour pouvoir parler de « mémoire de la communauté »), la mémoire que chaque habitant du village aura de *Untel*, de la lignée disparue, des descendants de la famille qui ont quitté la région ou des relations amoureuses entre les défunts X et Y différera dans des proportions

plus ou moins grandes de la mémoire de tout autre habitant, ceci en fonction de son histoire personnelle, de celle de sa famille, des caractéristiques de sa propre faculté de mémoire, etc. Si le souvenir de ces événements (la mémoire événementielle) peut être partagé, leur représentation reste largement idiomnésique. Dans ces conditions, que peut signifier l'expression « mémoire de la communauté » ? Quel est son degré de pertinence ?

28 Pour tenter de répondre, on peut prendre appui sur l'épidémiologie des représentations de Dan Sperber, qui se donne pour objet non les représentations elles-mêmes mais le processus de leur distribution : « expliquer la culture, c'est expliquer [...] pourquoi et comment certaines idées sont contagieuses »⁴⁶. Sperber distingue les processus intra-individuels et les processus interindividuels de la pensée et de la mémoire, soit les représentations mentales et les représentations publiques. Il range parmi les premières les croyances, les intentions, les préférences et, parmi les secondes, les signaux, les énoncés, les textes, les images. Lorsqu'une représentation mentale est communiquée d'un individu à un autre – la plupart restent propres à un individu – elle est transformée en représentation publique. Si celle-ci a un aspect matériel évident⁴⁷, la description de cet aspect matériel « laisse dans l'obscurité l'essentiel, le fait que ces traces matérielles sont interprétables, sont capables de représenter quelque chose pour quelqu'un »⁴⁸. La représentation publique mise en mémoire est donc retransformée en représentation mentale par le ou les destinataires, représentation mentale qui, comme tout état mental, est *a priori* inaccessible. Par conséquent, si les représentations publiques distribuées sont toujours immédiatement transformées en représentations mentales inaccessibles, le degré de pertinence des rhétoriques holistes supposées décrire leur partage sera impossible à évaluer.

29 Cependant, précise Sperber, une représentation publique peut demeurer relativement stable dans certains cas limites. En effet, une petite proportion des représentations communiquées « le sont de façon répétée ». Sperber retrouve ici une thèse de Finley pour qui « la mémoire collective, après tout, n'est pas autre chose que la transmission, à un grand nombre d'individus, des souvenirs d'un seul homme ou de quelques hommes, répétés à maintes reprises »⁴⁹. Ces représentations répétées, par exemple lors des promenades hebdomadaires dans un cimetière, se répandent alors dans une population humaine de manière souvent durable : elles « constituent par excellence des représentations culturelles »⁵⁰. Une représentation culturelle « comprend un ensemble de représentations mentales et publiques. Chaque version mentale est le produit de l'interprétation d'une représentation publique, qui est elle-même l'expression d'une représentation mentale ». L'anthropologue peut « se donner comme objet d'études ces enchaînements causaux composés de représentations mentales et de représentations publiques, et chercher à expliquer conjointement comment les états mentaux des organismes humains les amènent à modifier leur environnement, en particulier en y émettant des signaux, et comment ces modifications de leur environnement les amènent à modifier leurs états mentaux »⁵¹. Ceux-ci vont devenir, selon une formule de Jean-Pierre Changeux, une « empreinte culturelle »⁵², phénomène rendu possible par la plasticité cérébrale. Je risque donc l'hypothèse provisoire suivante : sous certaines conditions sociales qualifiées par Sperber de « facteurs écologiques » et qui vont interagir avec des facteurs psychologiques, certains états mentaux deviennent de manière stable et durable des

représentations de l'environnement (le monde physique et social) et peuvent dès lors être partagés par les membres d'un groupe. Dans ce cas-là, les rhétoriques holistes telles que « mémoire collective » ou « identité culturelle » auront un *certain* degré de pertinence.

30 La distinction établie par Sperber entre représentations mentales et représentations publiques présente un grand intérêt théorique, mais la nature et l'étendue du partage des représentations publiques restent floues, d'autant plus que la répétition n'a jamais empêché la variation. Il est probablement impossible de dissiper totalement ce flou, mais on peut progresser, je crois, en faisant une autre distinction, celle que je propose entre les *représentations factuelles*, qui sont des représentations relatives à l'existence de certains faits, et les *représentations sémantiques*, qui sont les représentations relatives au sens attribué à ces mêmes faits. Lorsqu'une rhétorique holiste renvoie à des *représentations factuelles* supposées être partagées par un groupe d'individus, il y a une forte probabilité pour que son degré de pertinence soit élevé. Lorsqu'elle renvoie à des *représentations sémantiques* (par exemple des représentations relatives à des données factuelles), il y a une forte probabilité pour que son degré de pertinence soit faible. En anthropologie de la mémoire, ce dernier cas est le plus intéressant car il permet de formuler des hypothèses moins triviales que lorsqu'on a affaire uniquement au partage supposé de représentations factuelles. En effet, faire l'hypothèse que tous les Français partagent la mémoire des faits historiques que sont par exemple l'Occupation ou les attentats du 11 septembre 2001, ce n'est pas prendre de grands risques. Admettons que tous les Français (disons « presque tous ») savent que la France a été occupée pendant la seconde guerre mondiale ou que les *Twin Towers* ont été détruites lors d'un attentat. On peut donc dire qu'il y a une forme de mémoire collective de ces faits historiques. Dans ce cas, le procédé rhétorique qui consistera à évoquer « la mémoire des Français » aura un fort degré de pertinence, mais celui qui l'utilisera triomphera sans gloire parce qu'il aura peu risqué ! En revanche, si on s'intéresse au sens donné à ces événements, on devine que le partage de celui-ci par *tous* les Français devient très problématique. Alors, quelles hypothèses pourrions-nous imaginer pour tenter de répondre à la question suivante : comment évaluer le degré de pertinence des rhétoriques holistes appliquées 1) à des représentations factuelles, 2) à des représentations sémantiques ?

31 Une distinction que fait Vincent Descombes en préalable à l'exposé de sa thèse sur le « holisme anthropologique »⁵³ peut nous aider. Il oppose les termes (événements) naturels aux termes (événements) intentionnels. Les termes naturels sont des constats (« il pleut »), équivalents aux « énoncés d'observation » chez Quine⁵⁴, aux « hypothèses fortes » chez Sperber et Wilson⁵⁵, aux « factuelités indiscutables » chez Hacking⁵⁶ ou aux énoncés « sur l'état du monde » chez Chalmers⁵⁷, alors que les termes intentionnels sont des discours sur des supposés constats : « il dit (il est dit) qu'il pleut ». Un événement naturel est relatif à une chose qui ne fait pas l'objet d'un jugement (la chose est considérée comme jugée de toute éternité) alors qu'un événement intentionnel est rapportée à une chose exposée à une ou plusieurs consciences jugeantes. Lorsque l'événement (le phénomène) n'est pas jugé, lorsqu'il n'est pas dit « être dit », le partage va (presque) de soi. Si je tombe dans les escaliers en sortant de l'université, tous ceux qui seront témoins de cette chute (étudiants, collègues, passants) partageront sans doute avec moi l'idée – c'est-

à-dire une forme de représentation factuelle – que je suis tombé. Simplement, je serai un peu plus « sensible » qu'eux à cet événement. Aucun spectateur n'aura l'idée de dire : « il dit qu'il est tombé ». En revanche, ceci deviendra possible pour une personne à qui l'on raconterait cet incident mais qui n'aurait pas assisté à la scène : n'ayant pas elle-même constaté l'incident, elle devrait alors imaginer la chute en question.

32 Avec cette idée du constat, on dispose d'un premier critère permettant d'évaluer la pertinence d'une rhétorique holiste. Lorsque celle-ci présuppose le partage par tous les membres d'un groupe de la croyance en des phénomènes relevant du constat, on peut supposer que son degré de pertinence est élevé.

33 Toutefois, le statut du constat n'est pas évident : il dépend étroitement de la signification accordée par chaque individu aux mots utilisés pour établir le constat et il est très souvent relatif à un système de valeurs, de croyances et de théories diverses. Ceci a pour conséquence que si d'un point de vue purement théorique on peut définir avec rigueur les événements naturels et intentionnels, dans la pratique on passe très facilement des uns aux autres. Supposons le constat suivant, fait par un médecin athée observant un corps sans vie, en présence d'un autre témoin : « cet individu est mort ». C'est, *a priori*, un énoncé « naturel » relatif à un individu décédé, mais pour l'autre témoin, que l'on va imaginer croyant en la vie éternelle, ce constat peut devenir : « le médecin dit que cet individu est mort » (énoncé intentionnel qui exprime en fait la représentation d'une donnée factuelle). Ce qui caractérise le passage du premier au second énoncé et qui les distingue radicalement l'un de l'autre, c'est l'irruption de la mise en doute ou, plus exactement, l'apparition des conditions qui rendent possible cette mise en doute : *parce que le témoin est croyant, il ne croit pas (il met en doute) que la personne soit réellement morte comme l'affirme le médecin qui vient de « constater » son décès*. Prenons un autre exemple : l'événement « le soleil se lève » considéré comme un événement naturel par bien des gens sera qualifié par un astronome d'événement intentionnel (« ils disent que le soleil se lève ») car il sait bien que le soleil ne se « lève » pas. Parce qu'il dispose d'un certain savoir, l'astronome peut mettre en doute (et même, dans cet exemple, réfuter) un autre savoir partagé par un groupe d'individus et, par ce fait même, introduire le scepticisme dans l'esprit d'une partie des membres de ce groupe. L'irruption de la possibilité du doute dans le groupe fragilisera, voire ruinera, une rhétorique holiste du type : « Les paysans considèrent que le soleil se lève ». Je prends un dernier exemple, celui de n'importe quelle secte croyant dans la fin prochaine du monde. Il est possible qu'il ne vienne à l'idée d'aucun membre de la secte de mettre en doute cette croyance. « La fin du monde imminente » sera alors considérée comme un événement naturel à l'intérieur du groupe en question. Évidemment, il en ira tout autrement dès que cet énoncé sera confronté à l'hors groupe. Il s'ensuit que c'est de l'interaction (interculturelle, intersubjective, etc.) que peut naître le doute : un événement peut perdre son statut d'événement naturel et devenir un événement intentionnel dès lors qu'il est soumis au regard de l'autre. On pressent alors les limites des rhétoriques holistes fondées sur l'hypothèse de l'existence d'événements « naturalisés » (c'est-à-dire non mis en doute) par tous les membres d'un groupe puisque, comme on le sait, il n'existe pas de groupe fermé. Dans tout groupe, les énoncés sont toujours soumis à un moment ou à un autre à un jugement extérieur et courent ainsi le risque de voir germer le doute (désenchantement, « dénaturalisation » des événements),

doute qui peut être introduit dans un premier temps par des individus étrangers au groupe considéré, puis diffusé éventuellement par les membres du groupe qui se seront laissés convaincre par ces individus. Ceci justifie les efforts des sectes pour se protéger de toute influence extérieure : dans une secte qui réussirait à empêcher toute irruption du doute grâce à un isolement total de ses membres, le degré de pertinence des rhétoriques holistes utilisées pour décrire cette secte serait très élevé. Au contraire, lorsque la possibilité de mise en doute existe, l'utilisation des rhétoriques holistes devient très risquée. Avec la notion de mise en doute, on dispose par conséquent d'un second critère permettant d'établir les conditions de pertinence d'une rhétorique holiste.

34 La mise en doute, c'est donc quand dans un groupe donné un membre quelconque de ce groupe peut dire à propos de croyances ou de représentations apparemment partagées : « on dit que... » ou « il est dit que... », prenant ainsi ses distances vis-à-vis de ces croyances ou représentations. Dès lors, chaque fois qu'il est dit « être dit » (même par une seule personne au sein du groupe considéré), l'unanimité est impossible, le présupposé du partage (des idées, des croyances, des souvenirs) que véhiculent les rhétoriques holistes devient problématique, ce qui ne signifie pas qu'il est toujours erroné. Dans diverses sociétés, *des gens* partagent incontestablement l'idée que Dieu existe, qu'il ne faut pas manger de porc, que leur nation trouve son origine dans tel ou tel événement historique, que la réussite sociale est un objectif à poursuivre, que les hommes ont des droits, etc. *Des gens*, mais certainement pas *tous* les gens. On peut toujours imaginer que dans une société de croyants, quelqu'un doute de l'existence d'un être divin, que dans une société musulmane un individu mange du porc, que dans une société occidentale certains se moquent de la réussite sociale, que dans la nation française une grande partie de la population méconnaît Valmy, etc. Même dans les sociétés de petite taille étudiées par les anthropologues, a-t-on jamais l'assurance que tous leurs membres, sans aucune exception, croient à tel mythe fondateur, se reconnaissent dans tel ou tel rite, etc. ? Répondre par l'affirmative supposerait que l'anthropologue ait procédé à des entretiens approfondis avec *chaque* membre de la société considérée et non pas seulement avec quelques informateurs comme c'est presque toujours le cas. Sans cela, on doit, en toute rigueur, envisager l'hypothèse que le partage (des croyances, des représentations) puisse être partiel, c'est-à-dire le fait d'une partie seulement du groupe. L'hypothèse même de ce partage partiel doit être examinée de plus près. On peut en effet admettre, « en gros », que dans telle société des gens croient en Dieu, que dans telle autre des gens croient qu'il ne faut pas manger de porc, etc. « En gros », mais pas en détail, car il nous faut bien admettre que nous ne savons pas grand chose des modalités individuelles de ce croire.

35 Après avoir épuisé tout mon arsenal d'arguments « anti-holistes », je nuancerai toutefois les idées exprimées ci-dessus en notant que, pour les raisons mêmes que je viens d'évoquer, la « contagion des idées » se fait sans doute plus facilement dans un groupe à faible effectif que dans un groupe de grande taille. Dans le premier cas, en outre, il est plus facile pour le chercheur de contrôler la réalité de ce partage que dans le second. Je retiendrai donc la taille du groupe comme troisième critère contribuant au degré de pertinence des rhétoriques holistes.

36 En résumé, je formule les deux hypothèses suivantes qui intègrent les différents critères de pertinence que j'ai proposés : 1) lorsque les rhétoriques

holistes présupposent le partage de représentations factuelles par tous les membres d'un groupe, leur degré de pertinence est proportionnel à la fréquence de répétition de ces représentations et inversement proportionnel à la taille du groupe considéré ; 2) lorsque les rhétoriques holistes présupposent le partage de représentations sémantiques, leur degré de pertinence est toujours inférieur à celui des rhétoriques holistes appliquées aux représentations factuelles ; il est également proportionnel à la fréquence de répétition de ces représentations et inversement proportionnel à la taille du groupe et à sa perméabilité au doute. La perméabilité au doute dépendra à la fois de facteurs internes au groupe (par exemple le charisme plus ou moins grand d'un leader ou l'existence de conditions permettant que se constituent de grandes catégories organisatrices des représentations factuelles et sémantiques) et de facteurs externes (par exemple, la fréquence et l'intensité des interactions avec d'autres groupes).

Conclusion

- 37 Travailler pour améliorer ces critères de pertinence est à mes yeux une tâche indispensable dans ma discipline. Pourquoi ? Parce que nous ne pouvons pas nous passer des rhétoriques holistes. Massivement présentes dans la vie quotidienne, elles sont l'expression d'une orientation cognitive des êtres humains. Par ailleurs, elles sont l'instrument de la généralisation à laquelle doit consentir, à un moment ou à un autre, toute science sociale : dans les théories que nous élaborons, nous devons atteindre un niveau d'abstraction qui nous permettra de regrouper sans trop les dénaturer les occurrences singulières que nous aurons jugées suffisamment ressemblantes les unes aux autres.
- 38 Dans l'activité scientifique, il faut donc apprendre à se servir de ces formes rhétoriques avec pertinence. Il faut le faire aussi avec parcimonie, non seulement pour éviter les généralisations indues, mais également parce que lorsqu'elles sont mises en circulation dans l'espace public, ces rhétoriques peuvent être dangereuses et même meurtrières, comme le ^{xx}e siècle l'a largement montré. Après tout, des notions de « communautés naturelles » dans l'idéologie nazie à celle de nettoyage « ethnique » ou, même, de choc des « civilisations » – un bel exemple de rhétorique holiste –, la distance est-elle si grande ?

Notes

1 « La forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences » : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985 [1960], p. 633.

2 Henri Guaino, le conseiller spécial du Président, se serait inspiré d'un texte de Hegel. G. W. F. Hegel (1770-1831), *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Éditions 10/18, 1965 [1822] : « L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté » (p. 251) ; « Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle » (p. 269).

3 Marc Fumaroli, « "Je est un autre" : leurre de l'identité », *Diogène*, n° 177, 1997, p. 126.

4 D'un point de vue cognitif, c'est le propre de la catégorisation effectuée par le sens

commun de se donner comme le résultat ou le produit d'un découpage « naturel » ou « familier » voire comme une simple « lecture » – en ce sens que la catégorie se présente comme ne pouvant être autrement – d'un donné préexistant. Il y a là une différence radicale entre la catégorie et le concept scientifique, celui-ci étant toujours forgé non pas en cultivant l'illusion que l'entendement puise ses lois dans la nature mais en ne dissimulant pas qu'il les lui prescrit.

5 András Zempléni, « Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la “patrie” et de la “nation” en Hongrie contemporaine », dans Daniel Fabre (éd.), *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996, p. 125.

6 Elle a aussi favorisé certaines formes de « quantophrénie » et d'illusion statistique gommant les particularités individuelles au profit de catégorisations souvent arbitraires et parfois fantaisistes.

7 Voir à ce sujet Moses I. Finley, *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 124.

8 Vincent Milliot, *Les Cris de Paris ou le peuple travesti. Les représentations des petits métiers parisiens (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 209-215.

9 Jean-Luc Alber, « La réverbération du Blanc : stigmatisation et ethnicité à Maurice », dans Jacques Hainard et Roland Kaehr (éd.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 1997, p. 220.

10 D. Medin, A. Ortony, « Psychological essentialism », dans S. Vosniadou et A. Ortony (éd.), *Similarity and analogical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 179-195.

11 Susan Gelman, 2004, « Psychological essentialism in children », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, n° 9, p. 404-409.

12 F. J. Gil-White, « Are ethnic groups biological “species” to the human brain ? », *Current Anthropology*, 42, 2001, p. 515-554 ; R. Mahalingam, « Essentialism, Culture, and Beliefs About Gender Among The Aravanis of Tamil Nadu, India », *Sex Roles*, 49, 2003, p. 489-496 ; R. Astuti, « “Are we all natural dualists ?” : a cognitive developmental approach. The Malinowski Memorial Lecture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 2001, p. 429-447 ; S. Atran *et al.*, « Folkbiology doesn't come from folkpsychology : evidence from Yukatek Maya in cross-cultural perspective », *Journal of Cognition and Culture*, 1, 2001, p. 3-42.

13 Sandra Waxman, Douglas Medin, Norbert Ross, « Perspective : Early Essentialist Notions Are Shaped by Cultural Beliefs », *Developmental Psychology*, vol. 43, n° 2, 2007, p. 294-308.

14 Lawrence Hirschfeld, *Race in the Making : Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, Bradford Book, 1996.

15 Leda Cosmides, John Tooby, Robert Kurzban, « Perceptions of race », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, n° 4, 2003, p. 173-179.

16 L. Hirschfeld, *op. cit.*, p. 44.

17 James W. Tanaka, Markus Kiefer, Cindy M. Bukach, « A holistic account of the own-race effect in face recognition : evidence from a cross-cultural study », *Cognition*, 93, 2004, p. B1-B9. David J. Kelly, Paul C. Quinn, Alan M. Slater, Kang Lee, Liezhong Ge, Olivier Pascalis, « The Other-Race Effect Develops During Infancy. Evidence of Perceptual Narrowing », *Psychological Science*, vol. 18, n° 12, 2007, p. 1084-1089. Voir aussi : Pamela K. Smith, Ap Dijksterhuis, Shelly Chaiken, « Subliminal exposure to faces and racial attitudes : Exposure to Whites makes Whites like Blacks less », *Journal of Experimental Social Psychology*, 44, 2008, p. 50-64.

18 Olivier Pascalis, Lisa S. Scott, D. J. Kelly, R. W. Shannon, E. Nicholson, M. Coleman, Charles A. Nelson, « Plasticity of face processing in infancy », *PNAS*, vol. 102, n° 14, 2005, p. 5297-5300 ; Olivier Pascalis, M. de Haan, Charles A. Nelson, « Is Face Processing Species-Specific During the First Year of Life ? », *Science*, vol. 296, 2002, p. 1321-1323.

19 Lisa S. Scott, Olivier Pascalis, Charles A. Nelson, « A Domain-General Theory of the Development of Perceptual Discrimination », *Current Directions in Psychological Science*, vol. 16, n° 4, 2007, p. 197-201.

20 D. Hart, R. W. Sussman, *Man the Hunted : Primates, Predators, and Human*

Evolution, New York, Westview Press, 2005. Il n'est pas impossible que la généralisation essentialiste tienne son succès d'un avantage adaptatif bien plus large qui nous a sans doute permis de tirer le maximum de profit de certaines expériences répétées dans la vie quotidienne : par exemple, si j'appartiens à un groupe de chasseurs-cueilleurs et si j'ai mangé une fois d'un champignon qui m'a rendu malade, i) je vais attribuer une essence à ce champignon (il a la propriété de me rendre malade), ii) par induction, je vais étendre cette propriété, *i. e.* je vais attribuer cette essence à tous les champignons qui auront un air de famille avec celui que j'ai consommé.

21 Bernhard Helen, Fischbacher Urs, Fehr Ernst, « Parochial altruism in humans », *Nature*, vol. 442, 2006, p. 912-915.

22 L'apparence peut être subalterne de l'assignation à une catégorie : par exemple, deux personnes représentées comme différentes mais assignées à la même catégorie parce qu'elles coopèrent entre elles tendront à revêtir la même apparence pour l'auteur de l'assignation, nonobstant leurs différences réelles. Les ressemblances sont sélectionnées et mises en saillance par le processus coopératif alors que les différences sont mises à l'arrière-plan, voire occultées.

23 Robert Kurzban, John Tooby, Leda Cosmides, « Can race be erased ? Coalitional computation and social categorization », *PNAS*, vol. 98, n° 26, 2001, p. 15387-15392.

24 Laurent Thévenot, « Émotions et évaluations », dans Patricia Paperman, Ruwen Ogien (éd.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Paris, EHESS, 1995, p. 148.

25 Sur le caractère apaisant d'un « système holistique de croyances », voir Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 372.

26 Alain Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993, p. 95.

27 Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 163.

28 Dan Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 31.

29 Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 14.

30 Paul Veyne, *Le quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 174.

31 Jean-Gérard Rossi, *La philosophie analytique*, Paris, PUF, 1989, p. 11-13.

32 Robert J. Thornton, « The Rhetoric of Ethnographic Holism », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 3, 1988, p. 285-303.

33 Hannah Arendt, *Considérations morales*, Paris, Payot et Rivages, 1996, p. 45.

34 Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1945, p. 16.

35 Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 206.

36 Luiz Felipe Baêta Neves Flores, « Mémoires migrantes. Migration et idéologie de la mémoire sociale », *Ethnologie française*, XXV, 1, 1995, p. 43.

37 Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*, Paris, PUF, 1971 [1941], p. 118.

38 M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [1925], p. 144.

39 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 237.

40 Françoise Zonabend, dans Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier, Françoise Zonabend, *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 428. C'est moi qui souligne.

41 François Récanati, *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, 1979, p. 181-182.

42 Maurice Bloch, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n° 2, 1995, p. 59-76.

43 Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969, p. 172.

44 F. Récanati, *op. cit.*, p. 34.

45 Pierre Bourdieu, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, 1993, p. 36.

46 D. Sperber, *op. cit.*, p. 8.

47 Par exemple, « la sauce Mornay telle qu'elle peut figurer dans un livre de cuisine » ou encore « l'agencement de sons » qu'est le récit du Petit Chaperon rouge, *op. cit.*, p. 86.

48 *Op. cit.*, p. 38.

49 M. I. Finley, *op. cit.*, p. 32.

50 D. Sperber, *op. cit.*, p. 40.

51 *Op. cit.*, p. 40.

52 Jean-Pierre Changeux, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 406.

53 Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

54 Un énoncé d'observation doit provoquer un même verdict chez tous les témoins linguistiquement compétents : c'est « un énoncé occasionnel sur lequel les locuteurs de la langue peuvent s'accorder sur-le-champ au vu de la situation » : W. V. Quine, *La Poursuite de la vérité*, Paris, Seuil, 1993, p. 23.

55 Dan Sperber, Deirdre Wilson, *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Minuit, 1989, p. 128.

56 Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001, p. 54.

57 Alan F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, 1987, p. 23.

Pour citer cet article

Référence papier

Joël Candau, « Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste », *Noesis*, 15 | 2010, 115-138.

Référence électronique

Joël Candau, « Pourquoi ne pouvons-nous pas nous passer des rhétoriques holistes ? Une perspective naturaliste », *Noesis* [En ligne], 15 | 2010, document 7, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 09 mars 2013. URL : <http://noesis.revues.org/1687>

Auteur

Joël Candau

Joël Candau est professeur d'anthropologie à l'université de Nice Sophia Antipolis, et directeur du Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie « Mémoire, Identité et Cognition sociale » (LASMIC, E.A. 3179). Il a publié : *Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF (*Que sais-je ?*), 1996 ; *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, PUF, 1998 ; *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998. Il a dirigé « Façades peintes dans les Alpes-Maritimes », *Le monde alpin et rhodanien*, Centre Alpin et Rhodanien d'ethnologie éd., 1998 ; avec Philippe Hameau : « Cicatrices murales. Les graffiti de prison », *Le monde alpin et rhodanien*, Centre Alpin et Rhodanien d'ethnologie éd., 2005 ; avec Marie-Christine Grasse et André Holley : *Fragrances : du désir au plaisir olfactif*, Marseille, Éditions Jeanne Laffitte, 2000.

Droits d'auteur

© Tous droits réservés