

Mais l'Ami ne fonde pas seulement une « anthropologie ». Si l'on considère les conditions historico-politiques de constitution de la philosophie grecque, l'Ami émerge comme étant indissociable d'une certaine relation avec la vérité : il est une « présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal » (D. G., 1991 : 9). L'Ami est, en somme, ce que les auteurs appellent un personnage conceptuel, le schématisme d'Autrui propre au concept. La philosophie exige l'Ami, la *philia* est l'élément du savoir.

Or, le problème liminaire posé par toute tentative d'identification d'un équivalent amérindien de « notre » philosophie est celui de penser un monde constitué par l'Ennemi en tant que détermination transcendantale. Non pas l'ami-rival de la philosophie grecque, mais *l'immanence de l'ennemi* de la cosmopraxis amérindienne, où l'inimitié n'est pas un simple complément privatif de l'amitié, ni une facticité négative, mais une structure de droit de la pensée, qui définit une autre relation avec le savoir et un autre régime de vérité : cannibalisme, perspectivisme, multi-naturalisme. Si l'Autrui deleuzien est le concept même de point de vue, qu'est-ce qu'un monde constitué par le point de vue de l'ennemi comme détermination transcendantale ? L'animisme poussé à ses ultimes conséquences, comme seuls les Indiens savent le faire, est non seulement un perspectivisme, mais aussi un ennemisme.

\* \* \*

Tout cela revient à formuler l'« impossible » question : qu'arrive-t-il lorsque l'on prend la pensée indigène au sérieux ? Lorsque le but de l'anthropologue cesse d'être celui d'expliquer, d'interpréter, de contextualiser, de rationaliser cette pensée et devient celui d'utiliser, de tirer les conséquences, de vérifier les effets qu'elle peut produire sur la nôtre ? Qu'est-ce que penser la pensée indigène ? Penser, je veux dire, sans penser si ce que nous pensons (l'autre pensée) est « apparemment irrationnel » ou, pire encore, naturellement raisonnable, mais bien penser cette autre pensée comme quelque chose qui ne se pense pas dans les termes de cette alternative, quelque chose d'entièrement étranger à ce jeu.

Prendre au sérieux c'est, pour commencer, ne pas neutraliser. C'est, par exemple, mettre entre parenthèses la question de savoir si et comment une telle pensée illustre des universaux cognitifs de l'espèce humaine, si elle s'explique par certains modes de transmission de la connaissance socialement déterminés, si elle exprime une vision du monde culturellement particulière, si elle valide fonctionnellement la distribution du pouvoir politique, et tant d'autres formes de neutralisation de la pensée des autres. Suspendre une telle question ou du moins éviter d'y enfermer l'anthropologie ; décider, par exemple, de penser l'autre pensée simplement (disons-le ainsi) comme une actualisation de virtualités insoupçonnées du penser<sup>1</sup>.

Prendre au sérieux signifierait-ce, alors, « croire » à ce que disent les Indiens, prendre leur pensée comme exprimant une vérité sur le monde ? Voici encore l'un de ces problèmes typiquement mal posés. Pour croire ou ne pas croire à une pensée, il faut tout d'abord la penser comme un système de croyances. Mais les problèmes véritablement anthropologiques ne se posent jamais dans les termes psychologues de la croyance, ni dans les termes logicistes de la valeur de vérité, car il ne s'agit pas de prendre la pensée étrangère comme une opinion, seul objet possible de croyance ou de mécréance, ou comme ensemble de propositions, seuls objets possibles des jugements de vérité. On connaît les dégâts causés par l'anthropologie lorsqu'elle définit la relation des indigènes à leur discours en termes de croyance – la culture devient une espèce de théologie dogmatique –, ou lorsqu'elle traite ce discours comme une opinion ou comme un ensemble de propositions – la culture devient une tétatologie épistémique : erreur, folie, illusion, idéologie... Comme l'observe Latour (1996 b : 15), « la croyance n'est pas un état mental, mais un effet des rapports entre les peuples, on le sait depuis Montaigne ».

S'il ne s'agit pas de décrire la pensée indigène américaine en termes de croyance, il ne faut pas non plus être en relation avec elle sous le mode de la croyance – soit en suggérant avec bien-

1. Que l'on lise Godfrey Lienhardt, sur l'exercice de médiation qui incombe à l'anthropologie entre les « habitudes de la pensée » des indigènes et celles de notre propre société : « En le faisant, ce n'est pas, en fin de compte, une mystérieuse "philosophie primitive" quelconque que nous explorons, mais bien les potentialités supplémentaires de notre pensée et de notre langage » (in Asad, 1986 : 158-159).

veillance son « fond de vérité » allégorique (une allégorie sociale, comme pour les durkheimiens, ou naturelle, comme pour l'école américaine du « *cultural materialism* »), soit, pire encore, en imaginant qu'elle donnerait accès à l'essence intime et ultime des choses, car elle serait la détentrice d'une science ésotérique infuse. « Une anthropologie qui... réduit la signifiante [*meaning*] à la croyance, au dogme et à la certitude tombe forcément dans le piège de devoir croire soit aux significations indigènes, soit à ses propres significations » (Wagner, 1981 : 30). Le plan du *meaning* – le sens, la signification, la signifiante – n'est pas peuplé par des croyances psychologiques ou des propositions logiques, et le « fond » contient autre chose que des vérités. Ni une forme de *doxa*, ni une figure de la logique (ni opinion, ni proposition), la pensée indigène doit être prise – si on veut la prendre *sérieusement* – comme une pratique du sens : comme dispositif autoréférentiel de production de concepts, de « symboles qui se représentent eux-mêmes ».

Se refuser de poser la question en termes de croyance me semble un trait crucial de la décision anthropologique. Pour le marquer, évoquons à nouveau l'Autrui deleuzien (D., 1969 a ; D. G., 1991). Autrui est l'expression d'un monde possible ; mais ce monde doit toujours, dans le cours habituel des interactions sociales, être actualisé par un Moi : l'implication du possible dans autrui est expliquée par moi. Ceci signifie que le possible passe par un processus de *vérification*, qui dissipe sa structure de façon entropique. Lorsque je développe un monde exprimé par autrui, c'est pour le valider comme réel et pour y pénétrer, ou alors c'est pour le démentir en tant qu'irréel : l'« explication » introduit, ainsi, l'élément de la croyance. En décrivant ce processus, Deleuze indique la condition limite de la détermination du concept d'Autrui :

[C]es relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet. C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expérience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore pour nous d'existence hors de ce qui l'exprime. – Autrui comme expression d'un monde possible (D., 1968 : 335).

Et de conclure en rappelant une maxime fondamentale de sa réflexion :

La règle que nous invoquions précédemment : ne pas trop s'expliquer, signifiait avant tout ne pas trop s'expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier notre monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions (*loc. cit.*).

L'anthropologie peut tirer profit de cette leçon. Garder implicites les valeurs d'autrui ne signifie pas célébrer un quelconque mystère transcendant qu'elles refermeraient ; cela signifie refuser d'actualiser les possibles exprimés par la pensée indigène, la décision de les garder indéfiniment comme possibles – ni en les déréalisant comme fantaisies des autres, ni en les fantasmant comme étant actuels pour nous. L'expérience anthropologique, dans ce cas, dépend de l'intériorisation formelle des « conditions spécifiques et artificielles » dont parle Deleuze : le moment où le monde d'autrui n'existe pas en dehors de son expression se transforme en une condition éternelle, c'est-à-dire, interne à la relation anthropologique, qui *réalise* ce possible *en tant que virtuel*. S'il y a quelque chose qui revient de droit à l'anthropologie, ce n'est pas la tâche d'expliquer le monde d'autrui, mais bien celle de multiplier notre monde, « le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions ». Car nous ne pouvons pas penser *comme* les Indiens ; nous pouvons, tout au plus, penser *avec* eux. Et, à ce propos – pour essayer juste un instant de penser « comme eux » –, s'il y a un message clair dans le perspectivisme amérindien, c'est justement celui qui affirme qu'il ne faut jamais essayer d'actualiser le monde tel qu'il s'exprime dans le regard d'autrui.