



HAL
open science

Savoirs appris, savoirs réfléchis

Natacha Collomb

► **To cite this version:**

Natacha Collomb. Savoirs appris, savoirs réfléchis. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2014, 23, pp.7-20. 10.4000/moussons.2827 . hal-03100246

HAL Id: hal-03100246

<https://hal.science/hal-03100246v1>

Submitted on 11 Jan 2021

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Moussons

Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

23 | 2014

Savoirs appris, savoirs réfléchis

Savoirs appris, savoirs réfléchis

Learned and Reflected Knowledges

Natacha Collomb



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/moussons/2827>

DOI : 10.4000/moussons.2827

ISSN : 2262-8363

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 22 septembre 2014

Pagination : 7-20

ISBN : 978-2-85399-956-4

ISSN : 1620-3224

Référence électronique

Natacha Collomb, « Savoirs appris, savoirs réfléchis », *Moussons* [En ligne], 23 | 2014, mis en ligne le 05 septembre 2014, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/moussons/2827> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.2827>



Les contenus de la revue *Moussons* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Savoirs appris, savoirs réfléchis¹

COLLOMB Natacha*

Centre Asie du Sud-Est, CASE, CNRS, UMR 8170, Paris

Ce numéro thématique fait suite au séminaire de l'IrAsia (alors IRSEA) « Savoirs locaux et constitution des savoirs en sciences humaines » que j'avais animé en 2010-2011 dans le cadre de l'axe de recherche éponyme dont Jean-Marc de Grave était alors coresponsable et dont il prolonge actuellement les réflexions dans le cadre de l'axe « Savoirs et patrimoines », thématique « Constitution et pérennisation des savoirs et des savoir-faire ». Les contributeurs (dont deux, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Marc de Grave, étaient intervenus au séminaire) ont été invités, à l'occasion de ce numéro de *Moussons*, à s'interroger sur la manière dont ils élaborent leur(s) savoir(s) sur le(s) savoir(s) qu'ils prennent comme objet de recherche. La notion de savoir n'était pas nettement définie par l'appel à contribution, mais quelques pistes étaient ouvertes. Du côté de la recherche, la question du savoir appelait celle des conditions de sa production et de sa restitution, de ses limites, et elle était articulée à la notion d'apprentissage. Elle posait donc que pour acquérir et transmettre un savoir, quelque chose doit être appris par le chercheur.

* Natacha Collomb est chercheuse au CNRS (CASE, UMR 7180). Ses recherches sont ancrées depuis 1996 dans une société villageoise du Laos traversée par des mutations sociales, démographiques et économiques qui affectent fortement les formes traditionnelles de la parenté (mononucléarisation des maisonnées, réduction des fratries, multiplication des mariages interethniques, etc.). Elles articulent les thématiques de l'enfance, du savoir et de l'apprentissage à celle des transformations de l'expérience et des pratiques de la parenté. Fondées sur une ethnographie au long court et une approche pragmatique, elles visent à observer et à décrire la manière dont la parenté est fabriquée, mise en scène, négociée, contestée, apprise et transmise, en contexte, entre autre par et dans le langage.

Concernant le « savoir » comme objet, deux pistes de réflexion étaient esquissées :

- Le savoir était d’abord cerné par le biais d’une liste d’exemples (« savoirs lettrés, techniques artisanales, artistiques, rituelles, techniques du corps, etc. ») supposée renvoyer à l’acception et aux usages traditionnels de la notion dans les sciences sociales². Cette liste se présentait comme non exhaustive, non exclusive et échappant à une classification par types de savoirs. Cependant, seul le caractère *pratique* du savoir était singularisé et mis en avant. L’idée était que tous les savoirs pouvaient être pensés comme des savoir-faire, et que c’est ainsi que les auteurs devaient les aborder.
- Ensuite, une proposition à la fois plus radicale et moins spécifique était faite aux auteurs, inspirée par l’appel de l’anthropologue Fredrik Barth à substituer au prototype de culture, dominant l’anthropologie en particulier américaine, celui de savoir. L’usage commun, archétypal, de la notion de culture, plaide Barth, est essentialisant, statique, abstrait, il engage à penser les sociétés à travers leurs différences (leur exotisme), comme des tous intégrés, figés et stéréotypés, et il donne prise, dans le domaine public et politique, à l’exaltation du thème de l’identité. Toutes attitudes censément combattues par l’anthropologie qui en reste cependant, malgré elle, imprégnée. Barth (1995 : 66) suggère donc une redéfinition des phénomènes culturels en termes de « savoir », le savoir étant défini de façon très large comme « ce que les gens emploient pour interpréter, et pour agir sur le monde : les sentiments comme les pensées, les savoir-faire incorporés comme les taxinomies ou autres modèles linguistiques³ ». Voir la culture en termes de savoir, défend Barth, permet de penser l’engagement des individus dans le monde dans la diversité de ses modalités et de ses formes, de remettre au travail des questions telles que la variation, le positionnement, la pratique, l’échange, le changement et la créativité. Autre bénéfice de cette redéfinition : à partir du moment où nous, chercheurs, accordons aux pratiques culturelles de nos enquêtés la valeur de savoirs, nous pouvons envisager la constitution de notre savoir comme conjointe et collaborative, comme un dialogue, y compris critique, par lequel nous acceptons aussi d’être exposés à d’autres formes de savoirs et à d’autres façons de connaître aptes à fertiliser, sans pour autant la cannibaliser, notre pensée. Nous comprenons donc que l’anthropologie des savoirs que Barth appelle de ses vœux vise tout autant et indissociablement le savoir comme objet de recherche et le savoir comme production du chercheur.

Je reviendrai dans la suite de l’introduction, dans une perspective critique, sur les termes de la problématique proposée aux auteurs. Dans un premier temps, je vais présenter brièvement les contributions qu’elle a inspirées. Celles-ci sont au nombre de six, cinq articles et une note de recherche. Justin McDaniel, formé au sanskrit et au pali, est spécialiste du bouddhisme et travaille en Thaïlande et au Laos. Sa contribution porte sur l’art ornemental bouddhique, et plus particulièrement sur l’un de ses thèmes privilégiés, les oiseaux. De manière paradoxalement très minutieuse et érudite, il montre comment en suivant les oiseaux, il s’est éloigné d’une lecture textuelle et savante du bouddhisme pour chercher à approcher l’expérience, faite d’affects autant, sinon plus, que de savoirs, d’être bouddhiste. Jean-Marc de Grave, Bénédicte Brac de la Perrière et Alexandra de Mersan sont anthropologues et travaillent respecti-

vement sur Java pour le premier, sur la Birmanie pour les deux dernières. Jean-Marc de Grave étudie dans son article, à partir de deux contextes très différents, l'initiation rituelle et l'apprentissage scolaire en lycée, la relation entre savoir et apprentissage en particulier sous deux de ses aspects, le rapport entre contenu et contenant des savoirs et le rôle essentiel de la dimension relationnelle de tout apprentissage. Entre les lignes, se dessinent son parcours d'ethnographe et sa propre relation au savoir et à l'apprentissage. Bénédicte Brac de la Perrière, qui travaille depuis de très nombreuses années sur les médiums birmanes et, depuis moins longtemps, sur l'ésotérisme bouddhique, s'interroge à la fois sur la nature de ce qu'elle hésite à nommer « savoir » et qualifie plutôt de « domaine de pratique » ou d'« expérience » médiumnique et sur le rôle de la relation d'enquête dans la constitution de son propre savoir, mais aussi dans la définition de sa place dans le milieu qu'elle s'est donné comme objet d'étude et qui finit par l'absorber, bien malgré elle. Alexandra de Mersan s'empare en ethnographe d'un manuscrit arakanais daté de la fin du XIX^e siècle, une commande d'un administrateur colonial à un érudit local sur l'histoire de l'île de Rambyé. De façon particulièrement originale elle entre en dialogue avec ce texte comme on le ferait avec un informateur capricieux, tenant des propos à la fois occultes et passionnants, dont on peut douter de la fiabilité. Le rapport du texte-informateur à la « réalité » des faits qu'il est censé décrire est décortiqué, y compris en faisant le chemin depuis le manuscrit d'hier jusqu'à l'île d'aujourd'hui dont il décrit le processus, rituel, de repeuplement. La cinquième contribution a un statut particulier au sein du numéro, d'où sa position conclusive : son auteur, Gilles Deles, est philosophe et psychanalyste ; lecteur assidu d'anthropologie, il propose, à partir d'une lecture des œuvres de l'anthropologue David M. Schneider et du psychanalyste W. R. Bion une réflexion sur le concept de « fait », sur la description, et plus largement sur les fondements sur lesquels repose la possibilité d'une connaissance, dans les sciences sociales comme en psychanalyse. Enfin, Alain Guillemin, sociologue travaillant sur le Vietnam, revient dans sa note de recherche sur le rôle du missionnaire Alexandre de Rhodes dans l'élaboration de la translittération de l'écriture de la langue vietnamienne en caractères à l'écriture en alphabet romain. Il décrit la ré-appropriation difficile, mais réussie, par les Vietnamiens eux-mêmes, de ce qui était tout de même conçu au départ comme un instrument de la colonisation et de l'évangélisation chrétienne.

Ainsi qu'ils y avaient été invités, les auteurs ont donc réinterprété et se sont réappropriés les termes de la question du fondement, de la nature, des limites des savoirs qu'ils constituent sur des objets qui tombent eux aussi sous l'appellation « savoirs ». À certains égards, les articles rassemblés dans ce numéro peuvent sembler hétérogènes, cependant, la suite de cette introduction montrera qu'au-delà de la diversité des approches et des sujets, de nombreux points de convergence existent, propres à susciter le dialogue.

Dans un premier temps, je clarifierai ma position vis-à-vis d'une approche régionale de la question posée dans ce numéro. Je reviendrai dans un second temps sur ce qui me paraît être la grande difficulté à laquelle les contributeurs ont accepté de se confronter, qui est celle de réfléchir conjointement, dans un même mouvement, à leurs savoirs et à ceux de leurs enquêtés. Cela implique en quelque sorte qu'ils puissent faire une anthropologie critique de *leurs* savoirs scientifiques, mais aussi qu'ils s'interrogent sur ce qui les amène à qualifier (ou non) leurs objets de recherche

de « savoir » (et de quelle sorte), et enfin à examiner ce qui sépare ou rapproche leur savoir sur des savoirs, de ces savoirs en question.

Vaste question s'il en est, et pour tenter de ne pas perdre le lecteur dans des considérations d'une extrême généralité ou dans un texte excédant le cadre de cette introduction, j'ai fait le choix de la travailler à partir d'une distinction qui présente à la fois l'avantage d'être bien connue et très sollicitée, et celle d'être critiquable, donc exploitable: il s'agit du « savoir-que » et du « savoir-comment », qui, nous le verrons, se présente sous différents avatars. Après avoir discuté cette distinction d'un point de vue théorique, à partir des auteurs y faisant référence qui m'ont inspirée dans le cadre de ce travail (Jean Bazin, Gilbert Ryle), je tenterai de montrer qu'elle circule à travers la plupart des contributions de ce numéro, y compris quand ce n'est pas explicite. Plusieurs éléments apportés par les contributeurs enrichiront cette première grande approche: je m'arrêterai donc sur trois grands thèmes qui émergent des articles réunis ici: l'affect, l'apprentissage, et la question de la vérité.

COORDONNÉES DE LA COORDINATRICE :

AU-DELÀ OU EN DEÇÀ DE L'APPROCHE RÉGIONALE, UN ANGLE MORT ?

Étant moi-même anthropologue ayant consacré l'essentiel de mes recherches, sur mon terrain laotien, à la manière dont, au cours de la petite enfance, les apprentissages (sociaux, corporels et techniques) contribuent autant à faire des personnes qu'à constituer des savoirs, la problématique de ce numéro de *Moussons* anime à plusieurs titres mes recherches depuis leurs débuts. Qu'est-ce que savoir? Qu'est-ce que le, ou même un, savoir? Comment l'apprend-on – quel est le rapport de l'apprentissage au savoir – et le communique-t-on? Ce sont là non seulement des questions que je pose sur, ou à, mon terrain de recherche, mais aussi, constamment, à moi-même en tant qu'anthropologue censée savoir et censée communiquer un savoir. Ces questions sont sources d'une « inquiétude heuristique » (pour reprendre l'expression de Didier Fassin [2008]) incessante, car, avant même de prétendre savoir quelque chose sur quelque chose, peut-on même savoir que l'on sait? Pourvu qu'il ne devienne pas inhibant, ce doute est un moteur puissant de la recherche et un outil précieux puisqu'il oblige à s'arrêter sur le processus qui mène d'un questionnement à une réponse, à la formulation d'une hypothèse, à une interprétation, ou encore à une description, selon le point de vue que l'on adopte. En m'appuyant sur les contributions des auteurs à ce numéro, j'ai cherché à donner une forme à cette inquiétude, par un biais inchoatif.

Lieu et savoir

La question posée aux auteurs n'est pas inscrite dans une spécificité régionale ou même disciplinaire. On pourrait cependant se demander ce que, en tant qu'ils sont sud-est asiatiques (ou birmans, javanais, thaïs, vietnamiens, etc.), ces savoirs comme objets impliquent sur les savoirs des chercheurs à leur sujet. Quelqu'un autre que moi aurait sans aucun doute été à même d'entreprendre de répondre à cette question. J'en suis prévenue par ma propre appréhension de ce dont l'anthropologie est (ou est peut-être) le savoir. À ce titre, je ressens une affinité certaine avec la proposition de Clifford Geertz selon laquelle :

Le lieu de l'étude ne constitue pas l'objet d'étude. Les anthropologues n'étudient pas des villages (des tribus, des villes, des quartiers...); ils étudient *dans* les villages. On peut étudier diverses choses dans différents lieux, et certaines d'entre elles – par exemple ce que la domination coloniale a à voir avec des formes établies d'attentes d'ordre moral – sont plus faciles à saisir dans des lieux circonscrits. Mais cela ne fait pas du lieu l'objet de l'étude. (2009 : 14.)

« Le lieu n'est pas l'objet de l'étude ». Sans doute l'affirmation contient-elle une forme de radicalité contestable. Bien sûr, l'objet de l'étude est souvent, on pourrait même dire nécessairement, déterminé ou influencé par le lieu (si par « lieu » on n'entend pas seulement des coordonnées géographiques, mais un espace social inscrit dans une temporalité). Il est également vrai que l'approche régionale fonctionne pour certains objets: pour une étude comparée du bouddhisme, par exemple, l'Asie du Sud-Est est une échelle d'appréhension pertinente qui fera apparaître des variations et des permanences qu'on ne verrait pas, ou qu'on verrait différemment si on choisissait un cadrage plus large ou plus étroit. Et il est enfin vrai que le lieu peut être, et a été, institué en objet. La forme monographique en est un exemple classique, mais il y a d'autres façons d'élever un village, une tribu, une ville, un quartier au statut d'objet, c'est-à-dire de problème. On peut citer à ce titre, par exemple, les recherches d'Alexandra de Mersan sur les modalités rituelles de constitution d'un territoire (voir sa contribution à ce numéro). Cependant, à défaut de pouvoir parler de toutes les places, j'essaie de clarifier la mienne. Mes objets de recherches ne sont pas laotiens en eux-mêmes, mais je peux les explorer, par exemple, dans un village t'ai dam du nord du Laos. J'espère bien sûr que les spécialistes de la région et des populations t'ai auront pu apprendre en me lisant quelque chose qui les intéresse au titre de leur spécialité. Pour ma part, le rapport de mes objets au terrain sur lequel je les explore relève d'une forme de fidélité non seulement affective, mais aussi professionnelle: il s'agit pour moi de m'efforcer d'en donner une description, comme le formule également Geertz (par exemple, 2004 :10), « au plus près du point de vue des acteurs ». Mais ce que l'enquête, où qu'elle ait lieu, très loin ou tout proche, permet pour moi, comme pour d'autres avant moi, de fondamental, c'est la transformation d'un problème qui anime le chercheur (comme, par exemple, le savoir) et de sa formulation par la confrontation à des manières différentes de le penser, de le ressentir, d'y faire face, de chercher ou non à le résoudre.

SAVOIR QUE, SAVOIR COMMENT

L'art [de faire] est par rapport à la science un savoir en lui-même essentiel mais illisible sans elle. Position dangereuse pour la science puisqu'il lui reste seulement le pouvoir de dire le savoir qui lui manque. (De Certeau, 1990 : 108.)

Il y a tant d'usages, aussi bien ordinaires que savants, de la notion de « savoir », qu'on se perdrait aisément dans une tentative de définition, même minimale. Dans la présentation de ce numéro ci-dessus, j'ai rappelé d'où j'étais partie et comment j'avais formulé la question soumise aux auteurs. Je n'ai jamais douté que mes interlocuteurs comprendraient les termes de la question qui leur était soumise. Et, en effet, à un certain niveau, nous nous comprenons au-delà de tout doute possible. Cependant,

les auteurs ont montré, dans leurs contributions, les limites de mon usage, à la fois restrictif (savoirs pratiques) et assez indéterminé (le savoir comme paradigme remplaçant celui de culture, suivant la proposition de Barth), de cette notion. Ils ont aussi mis au jour certaines de ses extensions possibles.

À ce point de la discussion, il faut repartir de la difficulté de la question, laquelle tient à l'effet de mise en abyme qu'elle provoque. Avant même de qualifier, à travers des descriptions possibles, les savoirs sur lesquels s'arrêtent les auteurs, je me dois de revenir sur la distinction que j'ai établie sans la problématiser entre les savoirs qui sont l'objet de la recherche, dont j'ai souligné qu'ils pouvaient tous être vus sous leur dimension *pratique*, et les savoirs produits sur eux par la recherche, dont j'ai d'emblée posé que les modalités de leur production devaient être réfléchies, ou, dit autrement, que leur rapport (de vérité, de fidélité) à leur objet devait pouvoir être interrogé (c'est-à-dire aussi contesté).

Ce faisant, j'ai donc présumé que le travail du chercheur procédait d'un type de transcription ou de traduction d'un savoir dans les termes d'un autre – et d'ailleurs on peut se demander sous quelles conditions il peut en être autrement. Or la traduction induit une transformation (voir Schneider, 1984). Une des caractéristiques de cette transformation est que le savoir à l'arrivée est simultanément vis-à-vis de son objet dans un rapport de manque et d'excès (voir plus haut la citation de M. de Certeau). Qu'il ne lui soit pas homothétique est une condition de son existence et de sa qualification comme savoir anthropologique (ou historique, etc.). Comme l'écrit G. Deles dans ce numéro: « le décalage vis-à-vis d'un autre est consubstantiel de l'anthropologie ou de la psychanalyse. Ce qui est en jeu dans une théorie de la description est de bien mesurer que l'écrit, qui est un, trahit inexorablement l'objet qui est en devenir [...] Une étape supplémentaire consiste donc à *interroger la nature de ces écarts et de se demander quelles sont les possibilités d'un écrit qui se donne pour objectif de saisir cette différence*⁴. »

La nature et la texture de cette transformation dépendent, entre autres facteurs, du modèle scientifique, qu'il soit ou non explicite, sur lequel s'appuie le chercheur: cherche-t-il, pour citer quelques orientations classiques, plutôt à décrire (modèle inspiré par Wittgenstein à Bazin), à expliquer (modèle causaliste emprunté aux sciences naturelles) ou à interpréter (modèle sémiotique cher à Geertz)? Est également déterminante la distance que le chercheur admet, réduit ou maintient vis-à-vis de son objet – le savoir, par exemple – et vis-à-vis de ses interlocuteurs, ceux-là mêmes qui savent, sont tenus de savoir, voudraient savoir, détiennent le pouvoir conféré par le savoir, etc. Ainsi, quel est le point de vue à partir duquel le chercheur considère, cerne, « épie » (comme le dirait Naepels 2013), aborde et rencontre son objet? Et avec quelle intensité, fréquence, durée? Qu'attend-il de la quête qu'il a entreprise et finalement sous quelle forme, dans quels termes, entreprendra-t-il de rendre compte du savoir qu'il a constitué (ainsi peut-être que du processus de sa constitution)?

Pour qualifier la différence entre le savoir du chercheur et celui de ses interlocuteurs, on pourrait avoir recours à une distinction qui court dans les sciences sociales (en particulier celles qui s'occupent/se préoccupent de la question de l'apprentissage), sous une longue série d'avatars, entre deux formes de savoir: le « savoir-que » (ou savoir déclaratif, propositionnel, algorithme, exposé, etc.) et le « savoir-comment⁵ » (ou savoir pratique, -faire, procédural, incorporé, ignoré)⁶. C'est ce que

j'ai d'ailleurs fait en formulant ma demande aux contributeurs : je leur proposais de discuter, et même de remettre en question, leurs *savoir-que* sur des *savoir-comment* dont rien ne laissait entendre qu'ils puissent être l'objet d'une évaluation critique.

Or rien ne justifie *a priori*, hormis un relativisme culturel un peu honteux, cette forme de charité unilatérale. D'ailleurs, les savoirs, partout où ils se déploient, sont objets d'enjeux et donc de diverses formes d'évaluation. Pourquoi donc avais-je donc, en toute bonne foi, entrepris de reproduire le fameux grand partage en qualifiant de la sorte les savoirs des enquêteurs (grands tenants du « que ») et les enquêtés (détenteurs exclusifs du « comment ») ?

Rien de nouveau cependant dans cette manière de partager les lieux et les formes du savoir. De Certeau (1990) le montre merveilleusement bien, les humanités, puis les sciences sociales, ont creusé le lieu de leur discours savant dans le terrain de la métis, cette ruse, intelligence pratique ou art de faire tenue pour « savante, mais insue », dont il reviendrait à la science d'explicitier la rationalité du faire, elle qui se situe explicitement dans le « savoir que » d'un « savoir comment » qui ignore les fondements de son efficacité⁷.

Quant à Jean Bazin, il tient le « savoir-que » pour la tare d'une mauvaise anthropologie en quête de l'essence des sociétés qu'elle se donne pour objet d'étudier :

Nous, les anthropologues, nous savons par exemple, entre bien d'autres choses, *que*⁸ les Kabyles ont pour coutume le mariage préférentiel avec la cousine parallèle patrila-térale (dit « mariage arabe ») [...] Mais savoir que les Kabyles ont cette coutume [...] n'implique pas qu'on sache *comment*⁹ les gens se marient effectivement en Kabylie aujourd'hui [...]. (2008 : 354.)

Dans la mesure où elle est anthropologique, écrit-il plus haut, ce qu'une description montre, c'est non pas ce que ces humains *sont* [...] mais ce qu'ils *font* [...]. Une telle proposition dit *comment* on agit, elle indique une prescription. À un usage effectif, je substitue un symbole (une règle) qui en est la présentation orale ou écrite. La règle n'est pas l'usage, décrire un sacrifice, ce n'est pas en faire un. Mais en transcrivant un « savoir comment » immanent à une pratique en une série de consignes, d'instructions, de modèles, j'apprends comment ici et maintenant on sacrifie *différemment*. (2008 : 45-46.)

La clef du savoir anthropologique repose pour Bazin sur un travail « *d'explicitation* » des règles régulant les actions de ses interlocuteurs, qu'eux-mêmes, fonctionnant par préterition, n'ont pas besoin ou ne sont pas capables d'explicitier (ce en quoi ils ne sont pas différents du reste de l'humanité, précise l'auteur). Le savoir ainsi constitué a une forme tout à fait singulière : « Je traduis un "savoir comment" en une série de consignes, d'instructions, d'exemples, de modèles..., bref, de règles; je le transpose en une "grammaire"¹⁰. » (1998 : 357.) Certes Bazin insiste à nouveau sur le fait qu'il apprend ainsi à *dire* comment les gens font et pas à le *faire*; cependant, pour lui, non seulement cet apprentissage du *comment* est irréductible à celui du *que* (le jeu d'échec et ses règles sont cités en exemple), mais ayant appris comment les gens font, il pourrait, certes maladroitement, s'efforcer de faire comme ils font.

On voit bien toute la subtilité de la démarche – et de son explicitation. Il ne faudrait cependant pas perdre de vue que Bazin décrit malgré tout, peut-être malgré lui, le caractère *anthropologique* d'une recherche comme résidant dans sa capacité à

dévoiler, à expliciter, ce qui dans le savoir (y compris « comment ») est dissimulé aux yeux des acteurs. À ce titre, sa pratique anthropologique s'apparente en quelque sorte à celle dont de Certeau expose les modalités à propos, entre autres, de Durkheim, Foucault et Bourdieu (voir note 4). Bazin, attaché comme il l'est à une anthropologie de l'action, exploite avec art la philosophie de Wittgenstein ; il se reconnaît notamment dans l'alternative décrire, de la paire « interpréter ou décrire ». Cependant, ce faisant, il semble parfois oublier que, en dépit du goût que nous pouvons ou non avoir pour la chose, l'interprétation compte au nombre des arts de faire extrêmement bien partagés. Nos interlocuteurs n'ont pas besoin de notre présence pour entrer dans le jeu de l'attribution de significations, même s'ils le font autrement que nous le ferions, et parfois à nos dépens quand nous les y invitons. À l'autre extrême de l'anthropologie descriptive de Bazin, on trouve l'anthropologie culturelle (définie comme l'anthropologie des signes et des symboles) de Schneider évoquée ici par G. Deles, laquelle, à bien des égards, pourra paraître éthérée, tant elle s'applique à extraire de la prose du monde un univers d'idées qui lui est autonome, et qui, pour Schneider *est* la culture.

Bien que ni Ryle, ni Bazin n'aient été sollicités par les contributeurs à ce numéro, ceux-ci n'en ont pas moins abordé la question de la nature des savoirs, qu'ils soient leurs ou ceux de leurs enquêtés. La distinction entre « savoir que » et « savoir comment », passée dans l'usage anthropologique quel que soit le chemin qu'elle ait emprunté pour ce faire¹¹, traverse plusieurs des articles réunis ici.

La ligne de partage, quand elle existe, entre le comment et le que, la procédure et la proposition, est mouvante et englobe tantôt le savoir du chercheur, tantôt celui de ses enquêtés, tantôt les deux. En poussant un peu plus loin dans ses retranchements notre propension à classer, on s'apercevrait sans doute que cette distinction mériterait d'être dissoute (ainsi que le fait Ryle quand il l'applique au fonctionnement de la pensée, voir note 2). En attendant, voilà de quoi la bousculer.

Des savoirs aux affects

Dans la contribution de Justin McDaniel consacrée aux oiseaux dans l'art ornemental bouddhique, une ligne sinueuse traverse la classification des savoirs puisque ceux-ci se présentent sous de multiples aspects. L'auteur articule avec une très grande finesse et une minutie quasi maniaque le dialogue qu'il établit avec ses sources écrites et picturales, avec ses collègues et autres correspondants dans le monde de la muséographie et de la collection, et avec les Thaïs, bonzes et laïcs, qu'il côtoie, observe, sollicite... et avec lesquels il interagit dans le cours de ses recherches, en particulier celles qui le conduisent à identifier des motifs ornementaux en référence à un texte bouddhique. *A priori*, le savoir-comment (sous la forme du savoir-faire) semble se situer ici du côté des artistes, alors que gravitent autour de leurs productions toutes sortes d'acteurs qui sont tenus pour détenir, ou qui s'efforcent de trouver, voire de prouver, que le vrai et le noble savoir est en fait le sous-texte bouddhique qui informe cet art ornemental (qui n'en serait qu'une illustration à vertu essentiellement pédagogique, que ce soit pour les pratiquants ou pour les spécialistes du bouddhisme qui tireraient de cet art un supplément d'érudition, alors que, pour les collectionneurs, il semble que le sous-texte soit plutôt destiné à servir la pièce artistique).

C'est parce que son rapport à l'art ornemental en tant que spécialiste des textes est bousculé – ceux-ci semblent en dernière instance incapables de rendre raison de l'immense richesse des motifs d'oiseaux dans l'ornementation bouddhiste, que McDaniel va démontrer, point par point l'autonomie du motif vis-à-vis de systèmes d'interprétation qui en font une illustration de textes canons, un symbole du monde bouddhique tel qu'on le connaît par les manuscrits, un élément (l'illustration) de la pédagogie bouddhique. L'auteur procède en érudit, il suit les oiseaux sur toutes les pistes où ils le mènent, des peintures murales aux costumes, aux poids, aux livres illustrés, il cherche des mentions de ces oiseaux dans et au-delà des textes bouddhistes, dans les sources anciennes, dans les performances théâtrales, dans les travaux récents, auprès des bonzes qu'il côtoie, au-delà des frontières thaïes... Pour, implacable, petite touche par petite touche, réfutation d'un argument savant après l'autre, renoncer à la possibilité de tout expliquer de l'expérience bouddhiste à partir des textes : en suivant les oiseaux, semble nous dire McDaniel, on pourrait bien accéder à la dimension esthétique et affective de l'expérience ordinaire d'être bouddhiste. Le rapport au bouddhisme du chercheur circule alors au-delà du savoir que et même du savoir comment, dans une tension vers un savoir être.

Dans son article, Bénédicte Brac de la Perrière, quant à elle, souligne d'emblée la difficulté quelle éprouve à transformer ce qu'elle désigne parfois comme « *un monde de pratique* » et ailleurs comme un « *domaine de pratique* » en « *un savoir constitué par l'ethnographe* ». Elle montre que sa difficulté tient au fait que ce dont le médium se prévaut, et qui est à la source de l'efficacité du dispositif, ne relève pas d'un savoir, mais d'une *expérience*, qui plus est indicible, car « *frappée d'amnésie* ». Le médium revendique le fait qu'il « ne sait rien, signifiant qu'il ne sait rien en dehors de ce qu'il pratique. » Bénédicte Brac de la Perrière, elle, est dans une démarche qu'elle qualifie de volontariste, intellectuelle : elle collecte sur la possession et le culte qui lui est associé le plus de connaissances possibles, qu'elle comparera. Sa démarche peut rappeler celles, entreprises par la cour royale, d'enregistrement et de fixation des pratiques (sous formes de listes d'esprits et de collections de statues les représentant), liées à certaines périodes historiques. Bien que ces documents soient peu sollicités dans les pratiques actuelles, ils existent dans l'univers de certains des médiums, et ils constituent une sorte de fond mobilisable si le besoin s'en fait sentir. Il y a peut-être là un lien avec le fait que B. Brac de la Perrière participe, sans l'avoir le moins du monde souhaité, à la formalisation et la normalisation des pratiques du médium U Kiaw So Mon, dont elle est devenue, là aussi malgré elle, en quelque sorte l'« *historienne* » (c'est-à-dire, dans la formulation birmane, la spécialiste) attitrée. L'ethnographe se trouve « *utilisée* » par le médium qui négocie à travers elle sa position dans le monde des médiums, se constituant comme « *orthopraxe* ». L'article de B. Brac de la Perrière montre la complexité des savoirs qui circulent entre les enquêtés et l'enquêteur, et les voies retorses de cette circulation¹². La présence de l'ethnographe, elle le montre, transforme la nature du savoir du médium, mais là ne s'arrête pas l'effet de la rencontre, puisque l'ethnographe elle-même, qui conditionne sa recherche au refus d'être possédée, prend nettement conscience, à l'occasion d'une rencontre orchestrée par U Kiaw So Mon avec une figure charismatique de l'ésotérisme bouddhique (qui est à la fois pour lui un concurrent et un allié nécessaire dans un contexte où la possession semble être en recul) que, comme J. Favret-Saada,

elle a été prise, affectée, et que son savoir « constitué » en a retiré une épaisseur, voire une forme, nouvelle.

L'apprentissage

Attendu que – et c'est ce que défend avec une absolue clarté Bazin – pour constituer un savoir, il faille l'apprendre, en quoi l'apprentissage du chercheur diffère-t-il, dans ses procédures et dans ses finalités, de celui de ses enquêtés? Si son objectif était de savoir ce savoir comme ses enquêtés, l'ayant appris comme ils l'apprennent, pourrait-il en dire quelque chose, et *a fortiori* quelque chose qui intéresse la communauté scientifique? Nous avons vu que, même pour Bazin, apprendre ce que les gens font, ce n'est pas le faire et que le moment anthropologique est celui de l'explicitation des règles de conduite, de la description intelligible de manières d'agir différemment.

Cependant, la question de la manière dont le chercheur apprend ce qu'il sait n'est pas tranchée, et elle se pose d'autant plus vivement quand l'objet de sa recherche est le savoir et son revers/sa condition: l'apprentissage. L'auteur qui aborde le plus clairement cette question dans ce numéro est Jean-Marc de Grave, bien qu'elle ne soit pas absente des autres contributions. Ainsi, B. Brac de la Perrière explique que le processus de formation des médiums ne constitue pas non plus une ressource pour l'ethnographe, puisque, là encore, il consiste exclusivement en la pratique de la possession par un nombre de plus en plus important de figures dans un cadre rituel, et ne cohabite avec aucune forme d'apprentissage ou de transmission formels et explicites qui se donneraient à observer. Pour J.-M. de Grave à l'inverse, faire lui-même l'apprentissage des pratiques qu'il se donne comme objet de recherche est présenté comme conditionnant son accès à son premier terrain, une école d'initiation *kanuragan*: « pour enquêter sérieusement, le seul moyen était de pratiquer et c'est bien ce que l'on me proposait. » En cela, dans la phase initiale d'accès au terrain, son rapport à son objet est bien différent de celui de B. Brac de la Perrière, pour laquelle se laisser posséder annihilerait la distance nécessaire à l'observation. J.-M. de Grave ne laisse pas disparaître, dans le contexte de cet article, son propre positionnement vis-à-vis de ce qu'il décrit plus comme une demande de ses interlocuteurs, que comme un choix méthodologique, ce dont il me semble qu'il s'agit pourtant également. En revanche, il revient sur une dimension essentielle de l'apprentissage *nyantri*: qui comprend certes « l'ensemble des activités impliquant des techniques et/ou des formes de cultes javanaises: le *kanuragan* et la mystique (*kabatinan*), mais aussi notamment la danse, le théâtre d'ombres *wayang purwa*, l'art martial *pencaak*, la forge des armes (notamment du *kriss*), ou plus largement l'« étiquette » (*tata krama*) », mais dont la dimension et la visée essentielles sont *relationnelles*, c'est-à-dire qu'elles relèvent d'un savoir social, d'une éthique de vie. Ainsi que le dit l'auteur, « la véritable demande qui est faite et l'espoir de ces informateurs, ce n'est pas avant tout que l'on apprenne, mais que l'on participe aux activités, lesquelles vont au-delà de la simple pratique », et il précise qu'il ne l'a saisi que tardivement. De cette prise de conscience sur le tard, on peut supposer que vient son intérêt subséquent, omniprésent dans son ethnographie des lycées javanais, pour ce qu'il appelle la relation entre contenu et contenant. Comme B. Brac de la Perrière, il évoque des processus de formalisation et de normalisation des écoles d'initiation, qui valorisent désormais le curriculum, c'est-à-dire le contenu, aux dépens du contenant, une élaboration extrêmement subtile des relations sociales.

J.-M. de Grave montre également dans son article que contrairement à ce qu'on pourrait croire, la primauté du relationnel, du contenant, persiste dans certains lycées où, d'après lui, elle explique une meilleure intégration sociale des élèves.

De ce qui est vrai du savoir

D'une façon générale, il y avait, dans cette littérature [sur la sorcellerie], un glissement de sens perpétuel entre plusieurs termes qui auraient gagné à être distingués : la « vérité » venait baver sur le « réel », et celui-ci sur l'« observable » – là, on trouvait une confusion supplémentaire entre l'observable comme savoir empiriquement attestable, et l'observable comme savoir indépendant des déclarations indigènes –, puis, sur le « fait », l'« acte » ou le « comportement ». Cette nébuleuse de significations avait pour seul trait commun de s'opposer à sa symétrique : l'« erreur » bavait sur l'« imaginaire », sur l'« inobservable », sur la « croyance » et enfin sur la « parole » indigène. (J. Favret-Saada, 2009 : 148.)

Une des conceptions du savoir est qu'il s'agit d'une croyance vraie¹³. On retrouve cette formulation chez B. Brac de la Perrière quand elle rejette la pertinence d'aborder la possession sous l'angle d'une croyance : « la question de la croyance aux esprits ne se pose pas, la seule qui se pose est celle de l'authenticité de la possession, c'est-à-dire celle de l'effectivité de la manifestation des entités immatérielles ». Cette proposition, qui résume la position de ses interlocuteurs, pourrait tout aussi bien être celle de l'ethnographe, bien qu'en l'occurrence, elle ne l'explique pas : la possession a une vertu performative, celle de faire exister des esprits dans le cadre du rituel, est-il nécessaire d'y « croire » autrement ?

Alexandra de Mersan¹⁴, quant à elle, s'en saisit de manière plus frontale, mais aussi inquiète (on peut penser ici à la position de J. McDaniel vis-à-vis du rapport entre les textes et l'art ornemental). Face à la découverte, avec la complicité de l'historien Jacques Leider, d'un manuscrit arakanais daté de la première moitié du XIX^e siècle dont l'authenticité est avérée, et dont A. de Mersan entreprend la traduction, elle ne cesse de s'interroger sur ce de quoi celui-ci est le propos :

En l'utilisant, je présuppose qu'il contient des informations qui vont éclairer des faits de société, ou fournir des données d'ordre historique, géographique, topographique mais aussi social et rituel ou encore mettre au jour des représentations. En effet, je présuppose qu'il est représentatif de cette société locale, qu'il a une certaine autorité et, en tout cas, qu'il possède une cohérence, une logique interne qui est *a minima* celle de son auteur, et *a priori* celle du groupe auquel il appartient qui est autorisé ou légitimé à s'exprimer de la sorte. Je pose que le texte fait sens localement, à tout le moins qu'il possède une logique et une cohérence qui constituent en elles-mêmes des sources de données.

Il faut donc que le texte, scruté par l'ethnographe, parle vrai, que cette vérité soit factuelle (les événements décrits ont bel et bien eu lieu) ou qu'elle témoigne de la mentalité d'une époque, voire même d'un individu ayant vécu à cette époque. À ce titre, le manuscrit ancien, comme les productions textuelles, œuvres plus récentes d'érudits locaux, collectées par A. de Mersan est considéré en lui-même comme un fait ethnographique contenant des faits ethnographiques.

Et justement, l'article de G. Deles s'attarde longuement sur le statut du « fait » dans l'œuvre de connaissance anthropologique, mais également psychanalytique. Revenant sur la jeunesse relative de ces disciplines, il note qu'elles n'échappent aujourd'hui toujours pas au défi de « répondre de leur scientificité ». Là encore, la position de Geertz apporte, à défaut d'une solution à ce problème, une formulation à la vertu pragmatique certaine :

[...] si on veut comprendre ce qu'est une science, il faut se tourner en premier lieu, non vers ses théories ou ses découvertes, et encore moins vers ce que les apologistes en disent, il faut observer ce que font ses praticiens. En anthropologie, du moins en anthropologie sociale, ce que font les praticiens, c'est de l'ethnographie. C'est dans la compréhension de ce qu'est l'ethnographie, ou plus exactement de ce en quoi consiste la pratique ethnographique, que l'on peut commencer à saisir ce qu'est l'analyse anthropologique en tant que forme de connaissance. (2009 : paragraphes 6 et 7.)

Or G. Deles axe sa réflexion sur la constitution des opérateurs fondamentaux que les anthropologues (et les psychanalystes) utilisent comme boîte à outils pour découper le réel (comme l'exprime Schneider) et qui peuvent eux-mêmes faire l'objet d'une anthropologie du savoir (anthropologique). L'auteur suggère, à partir d'une discussion des usages philosophiques, psychanalytiques et anthropologiques de la notion de « fait », que celui-ci pourrait être la « brique élémentaire » à partir de laquelle nous pouvons penser avec le degré de certitude nécessaire à toute expression d'un doute (voir Wittgenstein 1987). Mais dans le processus qui va de l'observation (qui est déjà « un voir », c'est-à-dire un regard) à la description, le fait est déjà discriminé à partir de préconceptions et transformé en « données », dont l'ethnographe fait chair.

L'article d'A. de Mersan est exemplaire du point de vue de cette réflexivité dont G. Deles évoque à la fois la nécessité et les limites : l'auteur expose en effet, avec une honnêteté dénuée de fausse pudeur, le parcours complexe et hésitant qui va des faits aux données, d'un manuscrit à une île, d'un doute systématique à une inspiration heuristique.

Je remercie les six contributeurs à ce numéro d'avoir relevé ce qui s'est révélé être finalement, pour moi, un véritable défi : pouvoir dire quelque chose du savoir sur le savoir. Pour citer Geertz une dernière fois :

La vocation essentielle de l'anthropologie n'est pas de répondre à nos questionnements les plus profonds, mais de mettre à notre disposition les réponses que d'autres, gardant d'autres moutons dans d'autres vallées, ont déjà formulées, et donc de les inscrire dans les registres consultables de ce que l'homme a dit. (2009 :19.)

L'ensemble des articles rassemblés ici a constitué pour moi un terrain de recherche fécond, j'espère qu'il en sera de même pour leurs lecteurs.

Notes

1. Je remercie l'équipe de *Moussons* (en particulier Mathilde Lefebvre et Jean-Marc de Grave) pour leur patience et leurs relectures de cette introduction, ainsi que B. Brac de la Perrière, A. de Mersan, G. Deles et B. Masquelier pour leurs critiques et commentaires. La responsabilité du contenu m'incombe cependant entièrement.

2. Les lecteurs pourront se reporter à l'ouvrage de Nicolas Adell, *Anthropologie des savoirs* (2011) pour constater qu'une approche tout à fait différente de la question est possible, qui ne réserve de place singulière ni aux techniques, ni aux savoir-faire, et qui ne privilégie pas, dans sa tentative d'appréhender et de cerner la notion de savoir, la question des contenus (de quoi est un savoir?).
3. C'est moi qui traduit.
4. C'est moi qui souligne.
5. Il n'est pas systématique, et même pas très courant, chez les auteurs qui utilisent cette distinction entre savoir-que et savoir-comment qu'il soit fait référence au philosophe Gilbert Ryle, qui lui consacre tout un chapitre dans *La notion d'esprit* (2005 1949). Cependant, Bazin, sur lequel je reviens plus bas, s'appuie sur Ryle à un moment où il explique la nature de ce qu'est pour lui le savoir anthropologique. À mon sens, son usage de Ryle n'est pas tout à fait en ligne avec la position du philosophe, que je clarifie donc ici. Ryle part en guerre contre l'idée que nos actes sont gouvernés par et tirent leur intelligence de l'existence de ce qu'il appelle un « fantôme dans la machine ». Le couple « savoir comment »/« savoir-que » est présenté comme distinguant, dans le langage courant comme dans « la tradition intellectualiste » en philosophie, deux formes ou plutôt temporalités du savoir dont l'une, le « savoir-que », garantit l'intelligence de l'autre, le « savoir-comment » (sous-entendu comment agir/faire) : « L'agent doit tout d'abord passer par le processus intérieur consistant à s'assurer de certaines propositions sur ce qui doit être fait ("maximes", "impératifs" ou "règles") pour, ensuite seulement, exécuter son action en accord avec ces impératifs. [...] Selon cette légende, faire quelque chose revient toujours à faire deux choses, à savoir penser aux propositions appropriées, pour ensuite, mettre en pratique ce que ces propositions enjoignent ; en bref, faire un peu de théorie avant de passer à la pratique. » (2005 : 99.) On le comprend, Ryle conteste l'existence de ces deux temps de la pensée, et en particulier la subordination du second (le comment) au premier (le que) : « Lorsque j'agis intelligemment [...], je ne fais pas deux choses mais une seule. Ce qui caractérise mon action, c'est la procédure qu'elle suit ou la façon dont elle a lieu et non pas ce qui l'a précédée. » (*Ibid.* : 102.)
6. Je renvoie le lecteur aux travaux de Marie-Noëlle Chamoux (1981), de Denis Chevallier (1991) et, plus récemment, de Nicolas Adell (2011).
7. Par exemple, présentant la position de Durkheim : « Enkysté dans la particularité, dépourvu des généralisations qui sont le fait du seul discours, l'art de faire n'en forme pas moins un "système" et il est organisé sur des "fins" – deux postulats qui permettent à une science et à une éthique de tenir à sa place le discours "propre" dont il est privé, c'est-à-dire de s'écrire dans le lieu et au nom de ces pratiques » (1990 :107) ; et sur Foucault et Bourdieu : « Ils ne sont pas les premiers. Sans remonter au déluge, depuis Kant aucune recherche théorique n'a pu se dispenser, plus ou moins frontalement, d'explicitier sa relation à cette activité sans discours, à ce "reste" immense constitué par ce qui, de l'expérience humaine, n'a pas été apprivoisé et symbolisé dans du langage. » (1990 : 97.)
8. C'est moi qui souligne.
9. C'est moi qui souligne.
10. Sous les propos de Bazin, on lit ici l'influence qu'a eu sur lui la lecture de Wittgenstein. Les guillemets encadrant le mot « grammaire » fonctionnent, me semble-t-il, comme une citation elliptique.
11. On la retrouve notamment citée dans des travaux en sciences de l'éducation et en psychologie, où elle est attribuée à John Anderson, chercheur en sciences cognitives dont les premières publications datent de la fin des années 1970.
12. On peut penser ici à la description faite par A. Guillemin dans ce numéro du processus par lequel la transcription du vietnamien en caractères romains (et le rôle des missionnaires dans cette entreprise) a fait l'objet d'interprétations et de (ré-) appropriations depuis son invention et sa stabilisation à nos jours.
13. Voir le *Théétète* de Platon.

14. J'aurais pu mentionner cet article dans la section précédente sur l'apprentissage, tant l'auteur se saisit à bras-le-corps du manuscrit ICH20 dont Jacques Leider lui signale l'existence en vue d'en tirer un enseignement.

Références

- ADELL, Nicolas, 2011, *Anthropologie des savoirs*, Paris: Armand Colin, coll. « U ».
- BARTH, Frederik, 1995, « Other Knowledge and Other Ways of Knowing », *Journal of anthropological research*, 51, 1: 65-68.
- BAZIN, Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, éditions Anacharsis.
- CERTEAU, Michel de, 1990 [1^{re} édition 1980], *L'invention du quotidien*, Paris: Gallimard, coll. « Folio essais ».
- CHAMOIX, Marie-Noëlle, 1981, « Les savoir-faire techniques et leur appropriation: le cas des Nahuas du Mexique », *L'Homme*, XXI, 3: 71-94.
- CHEVALLIER, Denis, éd., 1991, *Savoir faire et pouvoir transmettre*, Paris: éditions de la MSH, coll. « Ethnologie de la France ».
- FASSIN, Didier, 2008, « Introduction. L'inquiétude ethnographique », in *Les politiques de l'enquête. épreuves ethnographiques*, Didier Fassin & Alban Bensa, éd., Paris: la Découverte, coll. « Bibliothèque de l'Iris », p. 7-15.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 2009, *Désorceler*, éditions de l'Olivier, coll. « penser/rêver ».
- GEERTZ, Clifford, 2009 [1^{re} édition en anglais, 1973], « La description dense », *Enquête* [En ligne], 6, 1998, mis en ligne le 21 janvier 2009, consulté le 15 février 2014. URL: <http://enquete.revues.org/1443>.
- NAEPELS, Michel, 2012, « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout », *L'Homme*, 3, 203-204: 77-102.
- PLATON, 1995, *Théétète*, Paris: GF Flammarion.
- RYLE, Gilbert, 2005 [1^{re} édition en anglais, 1949], *La notion d'esprit*, Paris: Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », traduction de Suzanne Stern-Gillet [première édition en anglais, 1949].
- SCHNEIDER, David, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1987 [1^{re} traduction en anglais 1969, en français 1976], *De la certitude*, Paris: Gallimard, coll. « Tel ».

Mots-clés: savoir, anthropologie des savoirs, épistémologie, réflexivité, apprentissage, affects, expérience.

Keywords: knowledge, anthropology of knowledge, epistemology, reflexivity, learning, affects, experience.