

« Si un lion. . . »¹

Jean Bazin †
EHESS

Résumé : Le jeu de langage philosophique de la traduction radicale, lequel consiste à découper de manière quasi expérimentale des atomes de comportement linguistique, revient à construire une non-situation où l'on se rend incapable de comprendre les usages du langage. Il convient de réorienter le débat : ne pas en rester au problème de la signification (ou des couples signification/traduction et signification/croyance), mais prendre en compte l'action. Si charité il y a, elle ne consiste pas tant à viser une maximisation de l'accord avec l'autre qu'à considérer qu'on doit pouvoir, pour tout énoncé, rétablir l'ensemble des opérations sociales impliquées dans son usage. Interpréter une action ou un enchaînement d'actions, y compris un acte de langage, c'est réussir à l'inclure dans un contexte et un scénario plausible, et en donner une description satisfaisante dont nous pourrions nous servir pour agir de même. C'est en supposant que ceux que nous observons, si ce sont des humains, n'agissent pas n'importe comment mais selon des règles, que nous pouvons apprendre à agir comme eux. Ce qui ne relève pas d'un principe mais d'un travail.

Abstract: The philosophical language game of radical translation, which consists of splitting the atoms of linguistic behavior in a quasi-experimental way, amounts to the construction of a non-situation wherein one renders oneself incapable of understanding the uses of language. The debate needs to be re-oriented: we need to shift the focus from the problem of meaning (or the pairs meaning/translation and meaning/belief) to accounting for action. If there is

1. « Si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre » (Wittgenstein, 1953, 233 ; *P. U.*, II XI).

charity, it consists not so much in maximizing one's agreement with the other as in supposing that one must be able to reestablish, for any statement, all of the social procedures involved in its use. Interpreting an action or a series of actions, including a speech act, entails successfully placing it within a context and a plausible scenario and supplying a satisfactory description which we can use to act in the same way. It is by supposing that those whom we observe, if they are human, do not act at random, but according to certain rules, that we can learn to act like them. This is not a matter of a principle, but of work.

L'*enquête philosophique* a fréquemment recours à ce genre assez surprenant d'exercice de pensée qui consiste à se mettre résolument, et même méthodiquement, dans une situation fictive d'embarras non seulement maximal, mais *radical*. C'est dans une telle situation limite qu'on a chance de voir surgir, à titre de recours ultime, quelque chose comme un *principe*. Dans le récit des aventures philosophiques, un principe apparaît comme une sorte d'expédient qui a permis, en un moment critique, le sauvetage *in extremis* de la raison : à ce point d'amarrage inespéré le philosophe a pu enfin réassurer tout l'édifice qui avait paru un temps vaciller.

Dans les situations ordinaires nous n'avons pas à nous mettre préalablement en quête d'un principe pour pouvoir nous tirer d'affaire. Autrement dit, le monde où nous agissons nous est le plus souvent si familier que nous le tenons pour évident et qu'il ne nous paraît pas devoir être refondé.

Soit un philosophe qui entend se faire une idée claire non pas de ce que signifie telle ou telle phrase particulièrement obscure (ce n'est pas son travail), mais de ce qu'est pour une phrase quelconque *avoir une signification* : il peut, à titre d'exercice de pensée, s'imaginer placé dans une situation extrême où tout moyen d'établir solidement le sens d'une phrase donnée lui serait retiré. Il va lui falloir alors découvrir un principe qui, tel le « principe de charité », soit susceptible de le sortir de ce mauvais pas.

Un tel philosophe est en droit de se demander si l'*enquête anthropologique* ne consiste pas à pratiquer un exercice à certains égards analogue au sien, à ceci près que la situation où se trouve immergé l'anthropologue, par l'effet de son exil volontaire et provisoire dans un monde social non familier, est réelle et non pas fictive. L'anthropologie dite *de terrain* serait une sorte d'expérience elle aussi *radicale*, mais grandeur nature, « en vrai », et pas seulement en pensée : il y aurait alors quelque pertinence à interroger ceux qui la pratiquent (par exemple en les invitant à un colloque) pour savoir si, en dépit de leur empirisme souvent borné, ils

n'auraient pas eux aussi recours à un principe général du même genre pour se sortir de l'extrême embarras où ils se mettent.

Un exercice philosophique est un *jeu*, souvent un jeu de langage, inventé pour les besoins de l'enquête (ou du raisonnement) ; le philosophe se donne librement une situation *ad hoc* intégralement conventionnelle dont il définit et fait varier à sa guise les circonstances (comme on modifie les éléments et les règles d'un jeu). Pour les besoins d'une théorie du sens, le philosophe imagine que l'un de ses semblables, un autre humain, profère en sa présence, à l'occasion d'un événement *e* survenant dans le monde (par exemple e^1 : un lapin passe ; e^2 : la pluie tombe...), une phrase *p* (par exemple p^1 : « c'est un lapin » ; p^2 : « il pleut »...). Ce n'est pas une situation d'interlocution (même imaginaire) : il n'est pas dit que le locuteur s'adresse à lui (qu'il veuille lui dire quelque chose), il suffit qu'il soit observé disant cette phrase (sans qu'on sache ni à qui ni pourquoi il la dit). Pour pouvoir tester « radicalement » ce qu'est, pour une phrase comme *p*, *signifier*, il suffit d'ajouter au jeu une condition supplémentaire qui rend sa signification radicalement indéterminable. Ce qui peut se faire d'au moins deux manières. Soit — variante Quine — la phrase *p* est formulée dans une langue qui est non seulement inconnue, mais qui n'est d'aucune manière apparentée aux langues déjà connues des philosophes modernes (essentiellement l'anglais et l'allemand). Qui plus est, de cette « langue d'un peuple resté jusqu'ici sans contact avec notre civilisation (*of a hitherto untouched people*) » [Quine 1960, 60] il n'existe encore aucun interprète (aucun indigène n'est capable de se faire comprendre même en pidgin local d'un philosophe moderne). Autrement dit, notre philosophe, assumant provisoirement le rôle de l'ethno-linguiste parachuté au fin fond d'une jungle encore inexplorée, se met dans cet embarras maximal qu'est une situation dite de *traduction radicale*. Soit — variante Davidson du même jeu — notre philosophe se dit qu'après tout rien n'exclut que ce locuteur anonyme, serait-il même son voisin de palier, n'ait pas quant aux événements du monde un ensemble de croyances aberrantes, ce qui pourrait impliquer qu'il croit voir des lapins quand passent des lions ou des cigognes, ou qu'il croit qu'il pleut alors qu'il neige. Dans ce cas peu importe la langue dans laquelle il s'exprime : à supposer même qu'il parle la nôtre, rien n'assure qu'il donne à la phrase *p* (« c'est un lapin », « il pleut ») le sens que nous lui donnons d'ordinaire. Voilà l'enquête philosophique dans une situation apparemment plus invraisemblable mais tout aussi embarrassante, dite d'*interprétation radicale*.

Dans un cas (variante Q), on admet que dire le sens de *p*, c'est pouvoir en donner une paraphrase juste, par exemple sa traduction dans une

autre langue. Or si la langue utilisée (L^1) est radicalement étrangère à celle dans laquelle on la traduit (L^2), rien ne garantit absolument que la traduction de p soit juste (ou, plus exactement, qu'une équivalence entre l'ensemble des phrases de L^1 et l'ensemble des phrases de L^2 soit déterminable). Dans l'autre cas (variante D), on admet que savoir le sens de p , c'est pouvoir dire dans quel cas ce qu'affirme la phrase est vrai pour son locuteur : si ce que croit ce locuteur (c'est-à-dire l'ensemble de ce qu'il tient pour vrai) est radicalement étranger à ce que croit son auditeur et interprète, ce dernier ne peut pas établir ce que l'autre veut dire au juste en disant p . Dans les deux cas, est donc introduit le risque d'une indétermination fondamentale qui rend douteux que le sens de p puisse être induit du fait qu'il y a concomitance de l'événement e et de la phrase p .

On pourrait dire que, pour introduire cette indétermination, le philosophe qualifie le locuteur indifférencié de son jeu de langage en lui affectant un certain degré d'*altérité*, c'est-à-dire en lui attribuant ce que l'ethnologie appellerait une *culture*. Une culture (dans cet emploi du terme) est l'ensemble des différences de comportement et de pensée (ou de « mentalité ») — à mœurs étranges, croyances étranges — à quoi se manifeste et se reconnaît l'altérité de l'autre — non pas l'autre que moi (dont la pensée privée ne m'est pas directement accessible), mais l'autre que nous, l'étranger (dont la pensée, même publiquement exprimée, ne m'est pas directement compréhensible). De cette altérité ethnique — il n'est pas de notre peuple —, le langage est, dans la tradition ethnologique (et pas seulement dans l'anthropologie culturelle américaine) la base même (« l'infrastructure ») : on considère qu'une langue n'est pas seulement un moyen de communiquer socialement, mais une façon particulière de dire et de penser le monde. Les comportements linguistiques d'une population figurent donc au premier rang des comportements étudiés par l'ethnologue et il leur associe un ensemble de représentations collectives — voire une théorie ethnique du monde, une ontologie populaire (une *Volk-Metaphysik*) — que les locuteurs indigènes sont censés « avoir » du fait même qu'ils parlent ainsi. Mais cette altérité ethnique, par la multiplication des migrations et l'extension des phénomènes de diaspora, est aujourd'hui quotidiennement présente *at home*, l'étranger « d'origine » qui vit à nos côtés et parle couramment notre langue étant toujours suspect, même s'il a perdu les « mots de la tribu », d'en avoir gardé *in petto* les croyances aberrantes.

C'est du fond de l'état fictif d'embarras radical où il s'est ainsi placé que notre philosophe découvre, comme un ultime recours, l'utilité ou la nécessité de se fier à un *principe* dit *de charité* qu'on peut considé-

rer soit comme une maxime résultant d'une sage volonté, somme toute rassurante, d'en revenir au sens commun, mais à un sens commun généreusement étendu à l'ensemble des peuples, soit comme une sorte de pari humaniste risqué mais respectable : il décide donc que mieux vaut, *par principe*, présupposer *charitablement*

a) que les autres humains, si radicalement différente de la nôtre que soit leur langue, se représentent sans doute le monde à peu près comme nous, qu'ils se servent par exemple comme nous d'un « langage de choses » (*something recognizable as talk of things*) [Quine 1960, 57], que pour eux aussi, donc, les lapins sont donc sans doute individuels et dénombrables, ce qui permet au philosophe de considérer comme possible (ou plutôt comme impossible à exclure) mais, finalement, comme peu vraisemblable la traduction de la phrase entendue dans la jungle (« *gavagai* ») par « voilà de la lapinité » ou par « ça lapine par ici », sauvant ainsi le malheureux ethno-linguiste de l'abîme de perplexité ontologique où il l'avait un moment plongé ; il peut donc à la fois affirmer l'indéterminabilité fondamentale de toute traduction et la traductibilité générale des pensées humaines, la stupidité de l'interlocuteur étant, tout compte fait, moins probable que l'erreur de traduction.

b) qu'il n'y a pas de raison majeure de penser (ou qu'il y aurait déraison à penser) que la plupart des croyances des autres humains sont fausses, quoique certaines puissent l'être, que donc, selon toute vraisemblance, l'autre croit qu'il pleut généralement à juste titre, c'est-à-dire quand c'est effectivement le cas. Le principe de charité consiste dans ce cas à postuler que, que quelles que soient les différences de croyance entre moi et autrui (ou entre nous et eux), il n'y a pas d'altérité radicale, en tout cas pas d'altérité culturellement radicale — le cas de la folie étant ainsi mis à part —, car si la plupart des croyances des autres humains étaient fausses, la signification de toute phrase *p* resterait fondamentalement indéterminable.

La condition d'un tel jeu (dans ses deux variantes), et donc de l'exercice de pensée qu'il permet, ce n'est pas de pouvoir imaginer des humains suffisamment énigmatiques pour qu'on ne puisse établir le sens de ce qu'ils disent, c'est qu'il soit possible d'extraire, par une sorte de découpage quasi-expérimental, ce que Davidson appelle un « *fragment de comportement linguistique* » [Davidson 1984, 208], qui, une fois ainsi isolé, est offert à la sagacité de notre interprétation. « Si tout ce qui nous est donné, c'est une énonciation pure et simple, nous ne pouvons inférer la croyance sans connaître la signification, et n'avons aucune chance d'inférer la signification sans la croyance » [Davidson 1984, 210]. Pour que se referme ce « cercle » inquiétant, il a donc fallu d'abord configurer

le « donné » de telle manière qu'il se réduise à un pur événement verbal : « l'énonciation » (*utterance*) de la phrase « il pleut ». C'est dans la mesure où je me trouve placé devant un tel fragment, une sorte d'atome de comportement linguistique, que l'interprétation à laquelle je suis obligé de procéder devient d'une difficulté *radicale* et que je me retrouve piégé dans le genre d'impasse dont « le principe de charité » apparaît comme la seule issue.

Imaginons que, dans une situation quelconque, j'ai seulement observé et noté que la phrase « il pleut » a été prononcée : c'est ce qui désormais devient pour moi « le donné » ; je dois faire comme si toute l'information dont je dispose se réduisait à ce fait brut, sans aucune possibilité d'en apprendre davantage. Je pourrais certes considérer que le sens de cette phrase peut être établi au niveau des mots eux-mêmes, c'est-à-dire linguistiquement — que l'énigme de ce fragment de comportement linguistique est une énigme simplement linguistique qui peut être résolue en consultant un dictionnaire, à supposer qu'il y en ait un. Cependant, que les mots prononcés soient « il pleut » ou « *es regnet* », « c'est un lapin » ou « *gavagai* », et que les dictionnaires soient en gros à peu près fiables ou au contraire radicalement douteux, le sens de ce que dit *hic et nunc* ce locuteur, c'est bien ce qu'il veut dire (*what he means*) en prononçant cette expression. Pour établir ce qu'il veut dire, je dois donc *re-décrire* l'événement pur qu'est cette « énonciation » (*utterance*), ce fragment de comportement linguistique tel que je l'ai enregistré et conservé dans son splendide isolement, comme étant non seulement une suite de mots, mais un *acte* consistant à dire quelque chose (c'est-à-dire une « énonciation », mais au sens de Benveniste), en l'occurrence l'acte par lequel quelqu'un, quelque part, affirme effectivement qu'il pleut ou qu'un lapin passe. Or, me dira-t-on, je ne peux pas établir ce que ce quidam veut dire sans rien savoir a) de la manière dont il se représente dans sa langue la réalité du monde extérieur, b) de ce qu'il croit (au sens de ce qu'il tient pour vrai) quant au monde — bref sans lui imputer une « idée » quelconque quant à l'état actuellement pluvieux ou lapinique du monde. Ce qui m'oblige à me montrer charitable par principe, rien ne m'assurant qu'il ait à cet égard la même idée que moi.

Le problème que pose un tel jeu philosophique, et donc la faiblesse de sa vertu démonstrative, c'est qu'il n'existe dans aucun monde social possible une action humaine dont je pourrais affirmer qu'elle consiste purement et simplement à dire qu'il pleut. A supposer qu'on puisse faire en sorte que la phrase *p*, « il pleut », me soit donnée hors de tout contexte énonciatif — ce qui suppose un dispositif quelconque d'oblitération totale des conditions dans lesquelles cette phrase est ou a été proférée —

, à cet événement verbal peut correspondre une série indéfinie d'actions possibles, mais dont aucune n'est réductible à l'acte de dire « il pleut ». Pour pouvoir re-décrire ce « fragment de comportement linguistique » comme une action (j'entends : comme une action *humaine*), je dois inventer un *scénario plausible* selon lequel quelqu'un, dans une situation quelconque, a quelque raison de dire qu'il pleut. Par exemple A avertit B qu'il pleut pour qu'il n'oublie pas de prendre son parapluie ou B répond à A qu'il pleut et qu'il n'a donc pas à arroser le jardin ; autrement dit, dans de tels cas, quoique la phrase « il pleut » soit bien le constat d'un état de fait, la dire est une manière d'intervenir dans une situation actuelle et de réussir (ou d'échouer) à la modifier intentionnellement de quelque manière. Mais il existe aussi une multiplicité d'occasions de dire qu'il pleut, c'est-à-dire d'énoncer la phrase « il pleut », sans que quiconque veuille affirmer qu'il pleut réellement, soit qu'un poète, s'adressant à un public virtuel, écrive sur sa page blanche « il pleut... », auquel cas son action consiste à composer un poème et non à émettre un jugement sur l'état pluvieux du monde, soit que nous soyons dans une situation d'apprentissage d'une langue où l'élève doit dire « il pleut » à titre d'exercice phonétique (prononcer correctement /plö/) ou sémantique (substituer « il pleut » à « *es regnet* » et non à « *es schneit* ») sans pour autant se prononcer nécessairement sur l'état météorologique du monde présent, de même que lorsque le maître déclare « *Quia nominor Leo* », il ne dit pas qu'il se nomme Lion, pas plus qu'il ne récite un morceau d'une fable d'Esoppe, mais rappelle aux élèves de sa classe une règle de la grammaire latine¹.

Comme à la phrase *p* en tant que « fragment de comportement linguistique » ne correspond aucune action qui serait simplement *dire p* – pas plus qu'au mouvement observable qu'est lever un bras ne correspond une action qui serait seulement *lever le bras*² (et qui ne serait pas aussi : lever le bras pour héler un taxi, pour saluer un dignitaire nazi, pour faire de l'exercice...) — on peut dire que, par définition, tout « fragment de comportement linguistique » est en tant que tel parfaitement énigmatique. Une fois la phrase *p* « radicalement » extraite de l'ensemble des situations possibles dans lesquelles formuler *p* serait une action sensée quelconque, je me trouve dans un embarras qui ne tient ni à l'indétermination de sa traduction dans ma langue ni au doute quant aux croyances éventuelles de son locuteur, mais plus simplement à l'incapacité où je me trouve de décrire ce qu'il est en train de faire au juste

1. P. Valéry, *Tel Quel II*, repris dans *Œuvres*, Paris Gallimard (Bibliothèque de La Pléiade), 1960, t. 2, p. 696.

2. Allusion au § 621 des *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein, 1953, 161)

en disant cette phrase. Autrement dit, si je me place arbitrairement dans une sorte de vide expérimental où il se trouve qu'« il y a » là, tombé on ne sait d'où, un atome de comportement linguistique, c'est-à-dire dans une non-situation où personne ne fait effectivement *usage* du langage, et donc en particulier de cette phrase, ne me suis-je pas du même coup interdit toute possibilité de comprendre la signification de ce qu'est, dans tout monde possible, dire *p*, me condamnant par là même à constater nécessairement le caractère radicalement indéterminable du sens de *p* ?

Le langage n'est du « comportement verbal » — ou, comme dit Quine [1960, 59], « le complexe des dispositions présentes au comportement verbal » — que du point de vue d'une observation quasi-expérimentale du phénomène « langage » qui exclut qu'on soit en train de se servir du langage. En tant que tel, ce « comportement » peut être, si besoin est, découpé en morceaux (phonèmes, mots, phrases...). Mais tant qu'on ne se sert pas du langage, on n'a guère de chance de signifier quoi que ce soit à quiconque (y compris à soi-même), c'est pourquoi aucun de ces morceaux ne peut équivaloir à une action consistant à dire (et donc à vouloir dire) quoi que ce soit. Si, m'interrogeant sur la « signification », j'invente un jeu de langage *ad hoc*, je dois nécessairement me donner fictivement un certain *usage humain* du langage. Si je pose seulement le fait brut qu'une phrase *p* quelconque a été écrite ou dite, mettant en suspens toutes les manières humaines éventuelles de *faire* quelque chose avec cette phrase (y compris de n'en avoir rien à faire, de la dire pour le plaisir de la dire ou même par mégarde à la place d'une autre), j'invente une énigme si radicalement inviolable qu'aucun « principe de charité » ne pourra jamais m'aider à la résoudre.

Je peux réduire provisoirement l'usage du langage, par exemple, à la série d'ordres abrégés que lance un maçon à son aide (« brique ! », « ciment ! », « truelle ! »...) ³ : c'est bien sûr une fiction que je me donne par convention arbitraire (un jeu), mais c'est une fiction qui met en scène une manière possible d'user *effectivement* d'un langage. Il est possible d'imaginer un usage du langage — mais Wittgenstein dit simplement : « un langage » — où l'on ne ferait que donner des ordres, ou que poser des questions et y répondre, mais c'est encore imaginer une « forme de vie » (voir Wittgenstein, 1953, 8 ; *P.U.* § 19), certes assez « primitive » et monotone, et même quelque peu incommode, mais pensable. Tant que j'invente une situation où quelqu'un fait quelque chose avec (entre autres moyens) des phrases, où son action est pour une part « discursive », je reste, même fictivement, dans les limites d'un espace qu'on

3. Je m'inspire du jeu de langage n° 2 inventé par Wittgenstein au début des *Philosophische Untersuchungen* (§ 2)

peut dire *anthropologique*, espace qui comprend l'ensemble des usages humains (actuels ou virtuels) du langage. S'il s'agit du sens (et non du matériau phonique ou graphique), c'est-à-dire de ce que c'est que *signifier*, et donc éventuellement d'une théorie de la signification (*meaning*), je ne peux pas séparer quelque chose qui serait « le langage » des activités humaines (et donc sociales) qui l'impliquent et qu'il implique⁴. Je ne peux pas soustraire de ce que j'appelle *langage* l'ensemble de ce qui est présupposé pour qu'une phrase veuille dire quoi que ce soit⁵. C'est ce que je fais si j'isole la phrase *p* (« brique », « il pleut », « *gavagai* »...), comme une sorte d'événement verbal que je suis censé avoir observé (entendu, enregistré, noté) hors de tout usage plausible de cette phrase dans une situation quelconque. J'invente ainsi non pas seulement une fiction (une imitation plausible du réel), mais une fiction impossible, car s'y produit un « acte » qui n'en est pas un, le pur acte de dire *p*. A supposer que dans une fiction (un exercice du style « nouveau roman », mais poussé à l'extrême limite du non-narratif, ou peut-être une pièce de Beckett) puisse être mis en scène le pur acte de dire *p*, rien n'y aurait été effectivement dit, rien dont je pourrais avec quelque raison chercher le sens ; le monde, quel qu'il soit, où il pourrait y avoir du sens, où il y aurait quelque sens à chercher du sens, serait resté muet et inerte.

Il est frappant que, dans le jeu de langage imaginé par Quine, la situation dans laquelle a lieu « l'énonciation » (*utterance*) reste socialement indéterminée, la seule donnée précisée étant qu'un lapin détale au moment même où l'informateur (*informant*) du linguiste — mais pour un linguiste tout locuteur, quoiqu'il fasse, est une source d'information — prononce « *gavagai* » [Quine 1960, 60]. La présence d'un « stimulus lapin », c'est-à-dire même pas d'un vrai lapin — une imitation peut suffire [Quine, 1960, 63] —, est la seule condition non linguistique de l'expérience. De même que lorsque le locuteur de Davidson dit « il pleut », on sait seulement qu'il pleut aux environs immédiats, mais nullement, par exemple, à qui il s'adresse, ni même s'il s'adresse à quelqu'un. Tout se passe comme si l'unique fonction du langage était « cognitive », comme si nous ne parlions (ou ne nous parlions à nous-mêmes) que pour décrire un état de chose, pour dire ce qu'il en est du réel environnant, mû par un intérêt exclusivement « théorique », animé du seul souci de la contemplation paisible du spectacle présent du monde, des lapins qui bondissent

4. Ce que j'appelle un « jeu de langage », dit Wittgenstein (1953, 5 ; PU § 7), c'est « le tout (*das Ganze*) », c'est-à-dire à la fois « le langage (*Sprache*) et les actions (ou les activités : *Tätigkeiten*) dans lesquelles il est imbriqué ».

5. « Je compterais tout fait dont l'existence est un présupposé pour le sens d'une phrase comme faisant partie *du langage* » (L. Wittgenstein, 1975, 76 ; *P B*, IV, § 45).

dans la garenne et de la pluie qui tombe dans le jardin. Quoiqu'on puisse imaginer que ce soit « linguistiquement » la même phrase qu'il formule — à condition cependant d'exclure du « linguistique » l'intonation, ce « geste » de la voix qu'accompagnent nécessairement d'autres gestes —, ce n'est pas le même acte de langage qu'accomplit l'homme de la jungle selon qu'il est à la chasse avec un confrère et lui signale un gibier surgi brusquement à portée de son arc (« lapin ! », comme un pilote crie à son mitrailleur : « ennemi à trois heures ! »), qu'il énumère et trie le produit de sa chasse du jour tout en le distribuant entre ses femmes et ses parents (« lapin, poule d'eau, rat musqué... », comme le marchand proclame « et un lapin, un ! »), ou qu'il est tranquillement occupé à tenter d'enseigner à cet étranger de passage les rudiments de sa langue profitant du moment où son épouse met à cuire un lapin pour lui indiquer patiemment « ga-va-gai », en articulant soigneusement les syllabes et en joignant le geste de l'index caractéristique de la « définition ostensive »...

Un anthropologue que son enquête entraînerait dans une situation telle que celle qu'imagine Quine, la rencontre d'une population parfaitement isolée et ignorée au fin fond d'une jungle absolument inexplorée parlant une langue sans relation avec les langues déjà connues — événement originaire du *first contact* qui ne cesse de hanter une certaine ethnologie tant elle voudrait pouvoir être confrontée à son objet tel qu'il serait idéalement hors de toute « contamination » avec l'Occident, l'une des illusions les plus fréquentes de l'ethnologue étant d'imaginer que son véritable objet n'est pas là, dans ce qui se passe autour de lui, mais qu'il est déjà et à tout jamais disparu — ne serait donc pas dans un embarras aussi *radical* qu'on le croit. Car il aurait à apprendre cette langue certes radicalement étrangère à l'occasion d'une pluralité d'usages sociaux du langage qui, eux, ne lui seraient pas radicalement étrangers (se signaler un gibier entre chasseurs, énumérer, compter et partager une somme de biens, s'exercer à apprendre une langue, *etc.*). « Supposez, dit Wittgenstein [1953, 82; *P.U.* § 206], que vous arriviez en tant qu'explorateur dans un pays inconnu dont le langage vous est tout à fait étranger. Dans quelles circonstances diriez-vous que ces gens-là donnent des ordres, les comprennent, y obéissent, se refusent à les suivre, *etc.* ? La manière d'agir commune à l'humanité (*die gemeinsame menschliche Handlungsweise*) est le système de référence grâce auxquels nous interprétons un langage qui nous est étranger ».

Pour qu'on puisse dire qu'il a compris ce que signifie « *gavagai* », notre anthropologue, comme le remarque Vincent Descombes, devrait non pas simplement associer « la présence d'un lapin dans le champ visuel » et « l'émission sonore du signe », il lui faudrait avoir appris

« dans quelles circonstances de la vie *sociale* des indigènes » [Descombes 1996, 330-331] l'usage de cette phrase est approprié, c'est-à-dire savoir comment on agit verbalement, donc socialement, dans telle ou telle situation. La condition de possibilité d'un tel apprentissage, c'est-à-dire en fait de l'enquête anthropologique, ce n'est pas de poser par principe et par charité l'inter-traductibilité des langues ou le partage d'un nombre suffisamment grand de croyances quant au monde réel, c'est le *fait anthropologique* qu'aucune action humaine, si étrange qu'elle puisse m'apparaître, ne saurait m'être radicalement étrangère, autrement dit que, s'il s'agit d'humains, je dois pouvoir apprendre à agir comme eux⁶.

Pour se mettre dans une situation limite d'incompréhension radicale, il faudrait pouvoir sortir de l'espace anthropologique au sein duquel le langage est une pratique humaine — une pratique parmi d'autres mais nécessairement liée aux autres — et imaginer qu'on soit confronté à un usage non humain du langage. Ce serait le cas si, au fin fond de cette jungle, notre philosophe-linguiste se trouvait soudain face à une « énonciation » (*utterance*) d'un lion... ou d'un dieu. Les lions ne parlent aux humains que dans des fables, et les dieux que dans des mythes, c'est-à-dire en tant que personnages d'une fiction créée et racontée par des humains. Mais à supposer qu'un lion réel ou un dieu réel se mettent soudain à émettre une phrase *p* quelconque, serait-elle même prononcée dans ma langue maternelle et non en léonin ou en hébreu, je serais condamné à rester bouche bée et éternellement idiot, puisque je ne partage avec de tels êtres aucun monde possible, aucune communauté des modes d'action, par référence auquel il me serait possible de décrire ce qu'ils sont en train de faire en énonçant cette phrase. J'aurais certes dans ce cas observé un pur « comportement linguistique », mais que je ne pourrais pas re-décrire comme un acte dans un jeu de langage quelconque, pas même celui de s'adresser à moi. Non seulement la signification d'une telle phrase me resterait radicalement énigmatique, mais je ne serais même pas certain qu'elle soit un signe, car les dieux « humains », tel Apollon par le truchement de sa Pythie, ou les lions fantastiques du genre sphinx parlent certes par énigmes, mais de ces énigmes les croyants savent au moins qu'elle ont un sens (voire plusieurs) et qu'il y a des herméneutes pour les déchiffrer. Parvenu à ce point extrême, aucun « principe de charité » ne pourrait me servir d'issue de secours : je pourrais seulement constater qu'ici l'anthropologie prend fin.

6. Cette dernière phrase était le titre que j'avais donné à ma communication au colloque de Nancy, mais certains des auditeurs l'ont prise pour une citation de Wittgenstein... Mieux valait à ce compte lui substituer une vraie citation !

On en apprendrait sans doute davantage sur ce qu'est en général la signification (*meaning*), si, au lieu d'imaginer une situation limite où le sens d'une phrase *p* quelconque serait radicalement indéterminable, on se demandait ce qu'est *ne pas comprendre* la phrase *p*. Il y a en effet de multiples manières de ne pas la comprendre, et chacun de ces modes d'incompréhension entraîne le recours à une activité particulière d'*interprétation*, puisque nous n'avons à nous livrer à cette activité particulière, interpréter, que là où ne nous comprenons pas (je ne parle pas d'une machine cognitive du genre cerveau dont on dit volontiers qu'elle « interprète », ou décode, chaque message, mais dans un sens évidemment métaphorique du verbe *interpréter* — imagerie anthropomorphique rassurante que nous substituons à des processus biophysiques largement inconnus).

Je peux ne pas comprendre une phrase parce qu'elle est formulée dans une langue que je ne connais pas. Auquel cas il me faut apprendre la langue ou m'adresser à qui l'a déjà apprise. Mais il se peut aussi qu'elle soit correctement écrite en français, mais que, par exemple, je la lise sans la comprendre, soit parce que je ne la lis pas avec la bonne intonation (voir : Wittgenstein 1980, 51, *P.G.* I,4), soit parce que je ne perçois pas immédiatement le lien qu'elle entretient avec la phrase précédente ou suivante. Tous ceux qui ont pratiqué cet exercice (ce jeu en forme d'épreuve scolaire) qu'est la version latine savent qu'avec un peu d'expérience il est possible de proposer, faute de mieux et non sans risque, une traduction correcte d'une phrase sans pour autant avoir compris ce quelle veut dire. Mais pensons aussi à ce jeu de langage apprécié des Surréalistes qui consistait à introduire le désordre dans un dialogue en faisant en sorte que les réponses ignorent tout des questions. Dans tous ces cas on pourrait dire que je comprends « linguistiquement » la phrase *p*, sans pour autant la comprendre, c'est-à-dire sans pouvoir reconstituer une action sensée qui impliquerait d'énoncer la phrase *p*. La comprendre « linguistiquement », c'est au fond comprendre que c'est une phrase (et non un borborygme, un rugissement...), et en l'occurrence une phrase française. De même, nous comprenons que *Jabberwocky* de Lewis Carroll est un poème, mais sans pour autant comprendre *Jabberwocky*⁷.

Il suffit qu'une phrase soit réduite à l'état de fragment de discours totalement déconnecté de la situation dans laquelle l'acte de la dire avait un sens (ou, si c'est une phrase écrite, qu'elle soit extraite de son contexte) pour que nous nous trouvions en position de la comprendre (de pouvoir

7. « Comprenons-nous [...] *Jabberwocky* de Lewis Carroll? Ici, il apparaît clairement que le concept de compréhension est fluctuant » (Wittgenstein, 1980, 52; *P.G.*, I, 5).

dire son sens, par exemple de la traduire) et de ne pas la comprendre (de ne pas savoir ce qu'on veut dire en la disant). Imaginons — un jeu de langage qui n'est pas sans rapport avec les *cadavres exquis*, ce jeu de société également très apprécié des Surréalistes — que sur une page échappée de quelque naufrage il ne reste plus qu'une seule phrase : « la marquise sortit à cinq heures », tout le reste du texte, que je suppose (à cause du passé simple) être un récit, ayant été effacé : il s'agit d'une phrase formulée en français et correctement ; dans cette mesure je la comprends, et même en première lecture, sans aucun effort d'interprétation (effort que je devrais fournir si, par suite d'une erreur de l'imprimeur, je lisais « la cinq heures sortit à marquise ») ; mais je puis dire aussi que je ne la comprends pas, c'est-à-dire qu'elle m'apparaît comme un simple fragment de comportement linguistique, car je ne vois nullement pour quelle raison ni dans quelle intention il m'est dit que la marquise sortit à cinq heures (pas plus d'ailleurs que je ne vois les raisons qu'a eues cette marquise de sortir à cette heure-là) : cette phrase clairement compréhensible est donc à cet égard parfaitement énigmatique. On notera que je ne suis guère avancé si je suppose que l'auteur de cette phrase croyait qu'une marquise était sortie à cinq heures puisqu'il l'a dit et si j'admets, par charité, qu'il le croyait sans doute à juste titre. Dans ce cas, interpréter cette phrase, c'est essayer d'imaginer de quelle manière on pourrait l'employer, autrement dit s'efforcer d'inventer à ce fragment de texte un contexte ; mais ayant ainsi composé plusieurs scénarios plausibles dans lesquels une marquise sort à cinq heures (ce qui me limite tout de même à des mondes possibles où il y a des marquises, des horloges qui comptent les heures...), je ne peux toujours pas dire que je la comprends comme je l'aurais comprise si j'avais lu le récit dont elle est extraite⁸, compréhension qui elle aussi aurait été immédiate pour peu que ce récit ne fût pas écrit dans une langue qui me fût totalement étrangère ou dans une forme narrative radicalement déconstruite.

Dans la mesure où ce genre de *social scientist* qu'est un anthropologue pratique l'immersion brutale dans un monde social non familier il lui arrive fréquemment de se retrouver ainsi en possession de phrases (d'atomes de comportements linguistiques) qu'il a soigneusement consignées dans son « carnet de terrain », dont il peut fournir une traduction au moins approximative — il a appris tant bien que mal la « langue de la jungle » ou bien elles sont formulées dans sa propre langue (toute anthropologie n'est pas exotique) –, mais qui n'en demeurent pas moins éminemment énigmatiques. C'est une chose d'avoir enregistré le *fait* qu'à tel moment la phrase *p* a été dite par A à B, c'en est une autre de pou-

8. Je paraphrase un passage de Wittgenstein : 1980, 51-52 ; *P.G.*, I, 5.

voir dire ce que A était en train de faire, à quelle opération il se livrait au juste, en disant *p*.

Mon collègue Gérard Lenclud raconte le cas suivant : un ethnographe⁹ se promène dans la montagne corse avec un de ses informateurs et amis, discutant avec lui des pratiques traditionnelles d'élevage et des problèmes économiques et écologiques qu'elles posent, quand ce dernier, « au hasard d'une phrase, face à une bergerie en ruines », lui déclare soudain que c'est le roi Salomon qui a appris aux bergers corses la recette du fromage appelé *brucciu* [Lenclud 1995, 27]. Voilà bien le genre de phrases, d'autant plus scrupuleusement notées qu'elle paraissent étranges, dont l'anthropologue, relisant après coup ses notes du jour, ne sait trop que penser : fragments énigmatiques, parce que surgis dans un contexte apparemment inadéquat, comme autant de traces d'un éventuel texte perdu (ou secret).

Lenclud applique le « principe de charité » à la manière de Davidson : il admet que « si nous voulons comprendre les autres, nous devons considérer qu'ils ont raison sur la plupart des sujets » [Davidson, 1984, 287]. Donc les Corses, comme les autres « autres », croient qu'il pleut quand la pluie tombe et croient que c'est un lapin quand il en passe un. C'est dans la mesure où son interlocuteur corse a « été crédité de posséder une solide gamme de représentations mentales vraies, cohérentes et partagées (portant sur les brebis, les arbres, la forêt, le jour et la nuit, la pluie et le beau temps...) », que l'ethnographe est en mesure d'isoler cette croyance à ses yeux aberrantes en un Salomon héros culturel qui aurait appris aux Corses à faire le *brucciu*. C'est sur ce fond d'accord général que vient se détacher, comme un détail incongru, la petite différence de croyance à quoi se marque l'altérité de l'autre, sa *culture*.

Pourtant, rien ne nous oblige à considérer que pour que la phrase *p* (« Salomon a enseigné la recette du *brucciu* aux Corses ») ait un sens, il faille forcément supposer que son locuteur croit que *p*. « S'il n'y croyait pas, il ne le dirait pas », affirme Lenclud. Mais rien ne nous dit que le « comportement linguistique » noté par l'ethnographe doit être nécessairement re-décrit comme l'action d'affirmer *p*. Autrement dit rien ne nous oblige, pour rendre compte de la phrase *p*, à supposer l'existence — hypothèse qui, une fois devenue implicite à la démarche savante, définit, à mon sens, le paradigme *ethnologique* — d'une totalité de croyances (C¹) formant un sous-ensemble « à part », dit *culture corse*, à l'intérieur de la totalité des croyances humaines (C) ordinairement

9. Il ne dit pas explicitement qu'il s'agit de lui-même (quoiqu'il ait mené des enquêtes de terrain en Corse) ni d'ailleurs que l'histoire est authentique (« Imaginons un ethnographe... »).

partagées. Il est possible, par exemple, que le spectacle de cette bergerie en ruines ait évoqué chez le locuteur le souvenir d'une vieille légende entendue dans son enfance — auquel cas son action était une citation et non une affirmation —, ou bien que cette référence à Salomon soit une façon métaphorique d'affirmer que le *brucciu* ne date pas d'hier, comme lorsqu'on dit d'une vieille coutume qu'elle remonte à Mathusalem... Il est possible aussi que l'informateur ait une idée assez juste du genre de croyances bizarres que l'ethnographe attend de lui pour pouvoir lui assigner ce quantum d'altérité baptisé « culture corse », bref qu'il y ait eu en l'occurrence adaptation de l'offre à la demande, auquel cas notre homme n'était pas en train d'affirmer que *p*, mais de jouer à être Corse en sélectionnant des phrases qui lui paraissent particulièrement susceptibles de *faire corse* aux yeux d'un « continental ».

On peut inventer une multiplicité de scénarios plausibles dans lesquels personne ne croit que *p* et où pourtant dire *p* est une action sensée, c'est-à-dire susceptible d'être comprise. Pour savoir lequel convient en l'occurrence, c'est-à-dire pour rendre compte de la situation particulière dans laquelle la phrase a été dite, il faudrait un complément d'information, c'est-à-dire assez d'éléments pour fournir une description plus complète de l'action qui a effectivement été accomplie en la disant. C'est faute de pouvoir décrire de façon satisfaisante cette action — dont il ne reste ainsi pour toute trace qu'un fragment de discours en quelque sorte gelé, désactivé, extrait et disjoint de la situation où il y avait quelque sens à ce qu'il soit tenu — qu'on lui substitue cette « non-action » qui consisterait simplement à dire que *p*. C'est ainsi qu'on produit un document ethnographique attestant de la présence chez l'indigène (le sujet représentatif de l'ethnie considérée) d'une croyance « *p* ».

D'une manière générale, une *culture* est une figure — une figure de l'autre ethnique (le portrait d'un « peuple ») — construite à partir d'une série de comportements (linguistiques ou autres) qui, en vertu du paradigme ethnologique, se trouvent ainsi re-décrits comme la manifestation « objective » (observable, enregistrable...) de *croyances*.

Si j'observe, par exemple, que A accuse son voisin B de sorcellerie, je peux traiter cette action particulière comme une occurrence d'un comportement-type collectif (ethnique) qui témoigne de l'existence chez ces gens, les Azande ou les Alladian, d'une croyance (« populaire ») en la sorcellerie : dans ce cas je considère que ce comportement (ou ce morceau de comportement) ne peut pas être compris (n'est pas susceptible d'avoir un sens) si je ne suppose pas quelque part l'existence, au moins mentale, d'une théorie du monde, d'un système global de croyances, dont l'une au moins implique que soit tenue pour vraie la proposition « il existe

des sorciers » — croyance que j'attribue à ces gens pour autant que, moi-même, je ne l'ai pas et qui contribue ainsi à définir leur altérité culturelle. C'est à l'intérieur de ce paradigme ethnologique que je peux être par principe charitable (la plupart de leurs croyances sont vraies, mais pas celles-ci) ou au contraire ne pas l'être (leur « mentalité » est globalement « primitive » ou irrationnelle). Pourtant accuser son voisin de sorcellerie est une activité sociale particulière (susceptible d'échouer ou de réussir) qui n'a en tant que telle rien de commun avec : affirmer la réalité de la sorcellerie (c'est-à-dire énoncer une proposition susceptible d'être vraie ou fausse) ; et accuser quelqu'un de sorcellerie n'est pas non plus nécessairement équivalent à : affirmer qu'on y croit — comme ce serait le cas si l'accusateur voulait non pas obtenir une condamnation mais seulement témoigner de sa croyance, comme on récite son Credo. A, quand il accuse B, ne se dit pas : j'y crois donc je l'accuse. Il n'est pas en train d'appliquer une théorie de la réalité, comme un physicien testant une hypothèse en laboratoire. Il a ses raisons d'accuser B (elles renvoient à un récit de son histoire vécue contesté par l'adversaire mais accepté par les siens) et entend par cette action publique modifier la conjoncture (sociale, politique...) en sa faveur. La seule condition pour accuser son voisin de sorcellerie avec quelque chance de succès et sans risquer de passer pour fou c'est que, dans ce monde social donné, il soit plausible de le faire, que ce soit un scénario admissible (alors que, par exemple, accuser son oncle maternel ou accuser le roi serait considéré comme insensé). Dans un monde social, comme ceux décrits par Evans-Pritchard [1937] ou par Marc Augé [1976], où chacun quotidiennement passe une grande partie de son temps à accuser les autres de sorcellerie et à se défendre de leurs accusations, tout le monde agit comme s'il y avait des sorciers et il est fort peu plausible que s'instaure un débat dans lequel certains affirmeraient qu'ils croient à la réalité de la sorcellerie et d'autres qu'ils n'y croient pas (de même qu'entre partenaires d'une partie d'échecs on ne se demande pas s'il y a vraiment une pièce appelée « roi » ni quel est le nombre des pions). Un tel débat ne peut trouver sa place qu'en marge des actions ordinaires d'un tel monde, par exemple dans une discussion (non seulement métaphysique mais métasociale, hors jeu) avec l'observateur occidental qui, lui, bien entendu, n'y croit pas et sait qu'il n'y croit pas, ou bien lorsqu'un tel monde a déjà commencé à se dissoudre et que certains commencent à reprocher aux autres non plus d'être sorciers mais d'être crédules et d'accorder stupidement créance à des fantasmes et des ragots. En revanche, quoiqu'ils n'y croient pas — et il serait certainement bien difficile de les convaincre d'y croire —, Evans-Pritchard et Augé peuvent tout à fait apprendre à se conduire comme

s'il y avait des sorciers, et c'est bien ce qu'ils font : mieux ils savent décrire les actions dont ils sont témoins, c'est-à-dire plus ils parviennent à expliciter les règles que suivent les acteurs (à savoir quand et comment on peut accuser, qui est et qui n'est pas accusable, *etc.*), mieux ils pourraient entreprendre eux-mêmes une telle action avec quelque chance de ne pas agir ridiculement à contretemps et à contresens [voir Augé, 1976, 313].

Lorsqu'un anthropologue pratique ce genre d'expérience qu'on appelle confusément « le terrain », à savoir se déplacer pas forcément très loin mais suffisamment pour faire concrètement l'épreuve d'un monde non familier, il se trouve effectivement en situation d'extrême embarras. Quoique beaucoup de nos collègues s'efforcent de faire croire et finissent mêmes par se persuader qu'ils étaient tout bonnement occupés à recueillir patiemment des données, à collecter méthodiquement de l'information, sur une population donnée (une ethnie), comme un naturaliste, sûr de ses instruments et de ses concepts, s'en va observer *in vivo* une espèce rare de gastéropodes, en réalité, pour peu qu'on en obtienne un récit plus honnête, l'enquête anthropologique a généralement consisté bien davantage à tenter de se dépêtrer par tous les expédients possibles et avec une patiente obstination d'une situation parfaitement et à tous égards embarrassante. Mais cet embarras ne tient pas tant à ce que ses interlocuteurs disent à l'enquêteur – qu'il y un génie dans la mare du village ou que le chef, magicien renommé, se transforme à sa guise en lion ou en buffle, et autres multiples petits morceaux de « comportement linguistique » qui confortent quotidiennement son sentiment d'exotisme, exigent de lui un effort de charité épistémologique et sont autant d'éléments précieux à mettre de côté pour reconstruire après coup la spécificité de la culture locale — qu'à l'impossibilité où il se trouve fréquemment de décrire correctement ce qu'ils sont en train de faire, y compris quand ils lui tiennent ce genre de discours. Dans sa position ambiguë d'observateur curieux et d'acteur ignorant, il est le témoin d'une multiplicité d'épisodes d'une histoire complexe et confuse en train de se « faire » devant lui, mais pas tout à fait sans lui, dont il ne connaît ni les antécédents ni l'intrigue, un peu comme s'il était à la fois le spectateur arrivé en retard au beau milieu du deuxième acte de *Rodogune* et Fabrice à Waterloo.

Cet embarras n'est cependant jamais *radical*, c'est pourquoi il ne requiert pas un *principe*, mais un *travail*. Tout se passe plutôt dans l'expérience que conduit l'anthropologue comme si, amateur de football, il était tombé par inadvertance sur un match de cricket : il serait parfaitement incapable de décrire à un tiers ce qui est en train de se passer

sur la pelouse, par exemple de commenter le match à la radio, mais il saurait tout de même que c'est un jeu — et même un jeu de balle, opposant deux équipes, sur un terrain délimité, où tous les coups ne sont apparemment pas permis... Bref, il en saurait déjà suffisamment pour se dire qu'avec un peu d'application il devrait pouvoir en apprendre les règles, le langage, les enjeux, les différentes tactiques, ce qui certes ne ferait pas de lui un bon joueur, mais au moins déjà un amateur débutant. Autrement dit, quoiqu'il ait pu dans un premier temps considérer tout cela de façon peu charitable comme une agitation insensée à laquelle seul l'esprit tordu d'un Anglais pourrait trouver le moindre intérêt, il finirait par se rendre compte peu à peu que le cricket n'est après tout, *mutatis mutandis*, qu'une variante du football.

« Un être humain peut être une complète énigme pour un autre humain. C'est ce dont on fait l'expérience quand on se rend dans un pays étranger avec des traditions totalement étrangères ; et cela même quand on maîtrise la langue du pays. On ne *comprend* pas les gens » [Wittgenstein 1953, 233 ; *P.U.*, II XI]. Mais qu'est-ce que ne pas comprendre les gens ? Ce n'est pas « parce qu'on ne sait pas ce qu'ils se disent à eux-mêmes » (*idem*) qu'on ne les comprend pas — comme si, tout en parlant une langue intelligible, ils avaient par-devers eux un univers mental (une culture) qui nous soit non seulement inconnu, mais en fin de compte inconnaissable, et que donc, faute d'une capacité suffisante d'empathie, nous soyons contraints de nous en remettre à une charité de principe, c'est-à-dire, comme le note Jacques Bouveresse [2000, 185], à une sorte d'ethnocentrisme minimal mais indispensable pour que notre jugement sur l'altérité de l'autre reste dans les limites de la bien-pensance de rigueur (*political correctness*). Si nous ne comprenons pas ces gens, avec leur cricket, leur passion de la chasse aux têtes, ou leur obstination procédurière à voir partout des sorciers, c'est seulement que nous ne savons pas encore comment nous y prendre avec eux, que « nous n'arrivons pas à nous y retrouver »¹⁰ avec leurs manières bien à eux de se conduire, à nous orienter correctement dans leur monde bizarre, c'est-à-dire dans l'espace pour eux familier de leurs possibles. Ce qui va de soi pour eux quand ils agissent ne va pas de soi pour moi qui les regarde agir : c'est pourquoi je me trouve en position de devoir *apprendre* comment ils agissent, comme un apprenti s'efforce de reproduire avec effort et gaucherie ce que le maître fait avec une surprenante aisance. Mais je dois bien, en fin de compte, être capable de comprendre l'action des autres, c'est-à-dire d'en donner une description telle qu'elle apparaisse

10. « Wir können uns nicht in sie finden », dit Wittgenstein (*idem*), ce que Anscombe traduit par « We cannot find our feet with them ».

comme l'une des manières possibles de faire selon d'autres règles ou dans d'autres conditions ce que nous faisons nous-mêmes, de transformer leur altérité apparemment insurmontable en une différence maîtrisable. Si étranges, voir absurdes, que paraissent d'abord les actions des autres, il doit y avoir un point de vue d'où, une fois mieux connues, elles se révèlent *seulement différentes* : c'est en quoi leur description est ou du moins réussit éventuellement à être *anthropologique*. Si tel n'était pas le cas, si la description de ce qu'ils sont en train de faire requerrait un travail infini et si sa vérité restait en définitive indécidable, si la compréhension de leurs actions se révélait en fin de compte radicalement incertaine, j'aurais quelque raison de me demander si ce sont vraiment des actions ou si ce sont réellement des êtres humains. C'est pourquoi, même s'il parlait un français aussi parfait que celui de la Fontaine, nous ne pourrions jamais *comprendre* un lion.

Bibliographie

AUGÉ, MARC

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris : Hermann.

BOUVERESSE, JACQUES

2000 « *L'animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie* » (1^e éd. 1982), repris dans *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille : Agone Editeur, pp. 139-191

DAVIDSON, DONALD

1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York : Oxford University Press, tr. fr. par Pascal Engel, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes : Editions Jacqueline Chambon, 1993.

DESCOMBES, VINCENT 1996 *Les Institutions du sens*, Paris : Les éditions de Minuit.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, cité d'après la tr. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris : Gallimard, 1972.

LENCLUD, GÉRARD

1995 « *Le factuel et le normatif. Les différences culturelles relèvent-elles d'une description ?* », dans *La Différence*, textes réunis et édités par M.-O. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr, Neuchâtel : Musée d'ethnographie.

QUINE, W. V. O.

1960 *Word and Object*, Cambridge (MA) : The MIT Press, 1960, tr. fr. *Le Mot et la chose*, Paris : Flammarion, 1977.

WITGENSTEIN, LUDWIG

1953 *Philosophical Investigations*, Oxford : B. Blackwell, [trad. angl. de *Philosophische Untersuchungen (P.U.)*].

1975 *Remarques philosophiques*, Paris : Gallimard [trad. fr. de *Philosophische Bemerkungen (P.B.)*].

1980 *Grammaire philosophique*, Paris : Gallimard, 1980 [trad. fr. de *Philosophische Grammatik (P.G.)*]