



HAL
open science

Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques

Claude Calame

► **To cite this version:**

Claude Calame. Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques. *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2002, 163, pp.51-78. halshs-00132908

HAL Id: halshs-00132908

<https://shs.hal.science/halshs-00132908>

Submitted on 22 Feb 2007

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.

Interprétation et traduction des cultures: Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques

Claude Calame*

Version auteur – Références de publication : *L'Homme* 163, 2002: 51-78.
Hal-SHS oai:halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00132908_v1
<http://lhomme.revues.org/document172.html>

1. Prélude: Schleiermacher

Peut-on comparer les cultures? Peut-on donc les traduire? Et, dans cette mesure, peut-on les interpréter à moins de les réduire à de simples textes?

Si l'on propose en guise de proème à une esquisse de réponse à cette triple question un bref regard en direction du père fondateur de l'herméneutique pratique, c'est essentiellement pour deux raisons. Non seulement la conception de l'herméneutique inaugurée par Friedrich Schleiermacher trouve l'un de ses fondements dans la question de l'interprétation et de la traduction, mais sa manière d'envisager la relation entre langue, parole, pensée (et réalité) offre, par contraste, une voie d'accès privilégiée au paradigme fondant le retour récent de l'anthropologie culturelle et sociale sur ses propres procédures d'interprétation et de traduction!

Pour le philosophe théologien de Halle, l'art de la traduction, envisagé comme simple «transplantation» (*verpflanzen, übertragen*) terme à terme d'une langue dans une autre, se trouve confronté, dès qu'il s'agit de ces produits «spirituels» (*geistige Erzeugnisse*) que sont ceux de l'art et de la science, à deux défis: celui que formulent les différences géographiques et historiques entre deux langues assez distantes pour rendre difficile précisément la traduction terme à terme, et surtout celui que constitue le postulat de l'unité entre langue et pensée, dans une sorte de nominalisme conceptualiste. «La situation est tout autre, affirme Schleiermacher, dans le domaine de l'art et de la science, et partout où domine la pensée (*der Gedanke*) qui est une avec le discours (*mit der Rede*), et non la chose, pour laquelle le mot est peut-être un signe arbitraire, mais fermement établi».

Penser, c'est donc parler et parler, c'est avoir recours à la langue maternelle et à son «esprit» (*Geist*):

* Directeur d'études
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Centre Louis Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes
2 Rue Vivienne
F-75002 Paris
Tél.: ++331/47038410, Fax: ++331/47038411
<claude.calame@unil.ch>

Chaque homme, pour une part, est dominé par la langue qu'il parle, lui et sa pensée sont un produit de celle-ci (...); la forme de ses concepts, le mot et les limites de leur combinabilité sont tracés au préalable par la langue dans laquelle il est né et il a été élevé¹.

Cette adéquation de la pensée avec la langue dans laquelle la pensée par nécessité se forme et s'exprime ne signifie néanmoins pas la disparition du sujet, constitué en individu et en personne autonome au siècle des Lumières. Car la liberté de pensée dont bénéficie chaque être humain permet à tout homme d'exercer, en tant qu'auteur, ses propres facultés combinatoires à l'égard de la langue. Celle-ci définirait et déterminerait, avec son esprit propre, «perceptions» et «dispositions de l'âme» (*Anschauungen, Gemüthstimmungen*). Cette marge de créativité laissée à l'individu à l'égard de la langue qui modèle sa pensée fonde l'historicité de discours dont la «compréhension» (*verstehen*) «implique une pénétration profonde et précise (*eingenaues und tiefes Eindringen*) de l'esprit de la langue et de la particularité de l'écrivain». Fondement de l'herméneutique des «chefs-d'œuvre de l'art et de la science» de la langue maternelle, ce «pressentiment» (*ahnen*) appelé à devenir «saisie» (*auffassen*) et «intuition» (*anschauen*) de la façon de penser et de sentir d'un écrivain s'imposerait avec d'autant plus de force quand il s'agit de «s'approprier» (*sich aneignen*) par la traduction une littérature étrangère, avec l'esprit de la langue qui la marque !

Par le postulat de l'adéquation entre pensée et langue, et à l'écart de toute théorie de la langue comme système de signes conventionnels et arbitraires, une telle conception de la traduction verbale des produits de l'esprit non seulement peut être étendue à une théorie de la traduction de cultures qui peuvent être entendues, comme le

¹¹ F. D. E. Schleiermacher, «Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens», in *Sämtliche Werke* III. *Zur Philosophie* 2, Berlin (Reimer) 1838, pp. 207-45 (pp. 212-3 pour les citations dans la traduction de A. Berman, in F. D. E. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*, Paris (Seuil) 1999, pp. 39-41). Pour la théorie de l'herméneutique telle qu'elle a été explorée notamment dans le discours de 1829 prononcé devant l'Académie de Berlin, cf. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (ed. F. Lücke), Berlin (Reimer) 1838, pp. 7-38, voir le résumé et le commentaire proposés par A. Neschke, «Matériaux pour une approche philosophique de l'herméneutique de Schleiermacher», in A. Laks & A. Neschke (edd.), *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille (Presses Universitaires de Lille) 1990, pp. 29-67; rappelons en particulier que «wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesamtheit der Sprache und auf das gesamte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Tatsache im Denkenden».

suggère à la même époque Wilhelm von Humboldt, en tant que différentes *Weltanschauungen*: des «conceptions du monde» fondées sur des «visions du monde» particulières (*Weltansichten*). Mais cette conception provoque aussi, et d'ailleurs explicitement, l'effacement de l'objet empirique qui, déterminé par la pensée, n'advient pratiquement que dans et par le discours: pas de réalité «réalité» par conséquent face au travail de la pensée informée par la langue. De ce point de vue, on remarquera par ailleurs que le postulat de l'adéquation de la langue et de la pensée dépend paradoxalement d'une impossibilité propre à l'usage de l'allemand. L'existence du seul terme *Sprache* ne permet pas de distinguer entre la capacité universelle dont dispose chaque être humain de s'exprimer verbalement (le langage) et les réalisations singulières et culturelles de cette capacité dans les différentes langues, entendues comme systèmes linguistiques autonomes².

A la fois par analogie et par contraste, l'herméneutique de Schleiermacher nous transporte directement au sein du paradigme qui a déterminé l'herméneutique fondant aussi bien les pratiques de l'anthropologie contemporaine que leur critique. Le retour au père fondateur devrait donc permettre, dans un raccourci de circonstance, de faire l'économie de l'histoire de l'interprétation en anthropologie culturelle et sociale pour nous reporter sans intermédiaire aux conséquences critiques, mais aussi constructives de ce qu'il est convenu d'appeler le postmodernisme, avec ses dérives déconstructionnistes...

2. Relation triadique et triangle sémiotique

Or il s'avère que dans la mouvance idéologique sociale-démocrate des années d'après-guerre, c'est le modèle linguistique fondé sur la triade sémiotique qui semble avoir influencé de manière prépondérante le développement des sciences humaines et plus singulièrement celui, en ses procédures, de l'anthropologie culturelle et sociale. Soit que, surtout dans le domaine francophone, on se soit référé de manière explicite ou non à la distinction, tracée par Ferdinand de Saussure pour le signe linguistique, entre un signifiant correspondant à une image acoustique et le signifié coïncidant avec le

² Cf. Schleiermacher, *op. cit.* n. 1, p. 211 (p. 37 de la traduction française). Pour l'usage par Humboldt de concepts de *Weltansicht* et de *Weltanschauung*, voir le commentaire de M. D. Thouard, in W. von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, Paris (Seuil) 2000, pp. 180-2. Une bonne mise au point historique sur la distinction entre langage et langues dans le cadre de la «grammaire générale» est donnée par O. Ducrot & J.-M. Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris (Seuil) 1995, pp. 17-22; sur la *Sprache* comme activité (*energeia*) et non pas comme langue en tant que système chez von Humboldt, cf. voir les réflexions de P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer.*, Paris (Vrin) 2000, pp. 226-30. L'adéquation entre langue et pensée est aussi le principe sous-jacent à la plupart des théories linguistiques d'inspiration cognitiviste; mais dans ces dernières prédomine le pôle de la pensée trop rapidement assimilé au fonctionnement neuronal du cerveau humain; voir à ce propos, par exemple, les réflexions pour le moins surprenantes de A. Reboul & J. Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Paris (Seuil) 1998, pp. 82-100.

«concept»: le signifiant y renverrait de manière nécessaire, mais en général arbitraire (c'est-à-dire immotivée), laissant dans l'ombre la question de la relation des signifiés-concepts avec la réalité mondaine³; soit que, en suivant implicitement Charles S. Peirce et parfois plus explicitement Charles Morris, on ait été sensible, dans le domaine anglophone, à la relation sémiotique triadique entre le signe matériel, son signifié et finalement un objet qui peut être «réel, imaginable ou unimaginable». Les relations des signes entre eux sont dès lors, en bonne logique néo-positiviste, l'objet de la syntaxe (domaine de l'implication); celles des signes avec les objets (le *designatum* pour Morris !) définissent le champ de la sémantique (domaine de la dénotation); et les rapports des signes avec les concepts propres à l'esprit humain compris comme *interpreters* constitueraient le champ de la pragmatique (domaine de l'expression)⁴. Même si ce dernier groupe de relations pose problème en raison d'une définition restrictive qui pourrait exclure le référent et par conséquent la réalité extra-linguistique, ce n'est sans doute pas un hasard si le terme intermédiaire correspondant au signifié chez Saussure est appelé *interpretant* par Peirce et qu'il est divisé entre *interpretant* et *interpreter* par Morris !

Assurément ces différentes versions de la triade sémiotique, par adaptation au système de signes particulier que constitue toute langue, peuvent être considérées comme de simples variations sur la réflexion sémiotique déjà proposée par Aristote dans le *Perì hermeneías* (*De interpretatione* !). Citons une fois encore le passage-clé, tant de fois cité:

Les éléments propres à la langue parlée sont les signes convenus (*súmbola*) des états situés dans l'âme, et les caractères écrits sont les «symboles» des éléments situés dans la voix; et de même que tous les hommes n'ont pas les mêmes lettres, tous ne disposent pas de la même langue. Néanmoins les états de l'âme dont ces éléments sont les signes (*semêta*) sont les mêmes pour tous et les objets dont ces états sont les analogues (*homoiómata*) sont également les mêmes⁵.

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris (Payot) 1975 (éd. or.: 1915), p. 98-102 et 144-6. A propos de l'arbitraire du signe érigé en principe, on oublie toujours de mentionner les remarques déterminantes d'É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris (Gallimard) 1966, pp. 49-55, qui montre que dans l'assimilation par Saussure entre signifié et concept, c'est en définitive sur la relation entre le signifiant et la «réalité» qu'il convient de reporter le caractère immotivé de la relation sémiotique.

⁴ Ch. S. Peirce, *Collected Papers V, Pragmatism and Pragmaticism*, Cambridge Mass. (Harvard University Press) 1960, pp. 317-45 (= §§ 464-96); Ch. W. Morris, *Writings in the General Theory of Signs*, The Hague/Paris (Mouton) 1971, pp. 21-4 et 28-50 (= *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938): «The interpreter of the sign is the mind; the interpretant is a thought or concept» (pp. 43-4).

⁵ Aristote, *De l'expression* 16a 3-8, avec la reconstitution d'un premier triangle sémiotique proposée par G. Manetti, *Le teorie del segno nell'Antichità classica*, Milano (Bompiani) 1987, pp. 105-14; voir aussi

Dans la suite de son analyse linguistique élémentaire, Aristote (de même que Schleiermacher !) ne manque pas de relever que le nom par exemple signifie «par convention» (*katà sunthéken*); ce caractère conventionnel de l'unité linguistique (notre signifiant) est à déduire de la diversité des langues qui renvoient aux mêmes états d'âme (notre signifié) et, par leur intermédiaire, aux mêmes états de chose (notre référent). Rappelons que cette première ébauche de triangle sémiotique sera systématisée par les Stoïciens qui distingueront entre *tò semáînon*, *tò semainómenon* et *tò tugkhánon*, c'est-à-dire le signifiant telle la langue (*phoné*) envisagée dans sa matérialité sonore, le signifié comme «affaire» incorporelle saisie par la pensée (*prâgma asómaton*, *dianoia*) et finalement la chose conçue comme objet matériel, elle aussi, avec son existence extérieure (*tò éktos hupokeímenon*)⁶. Il conviendra naturellement de retourner en conclusion sur ces transformations schématiques et instrumentales de la relation sémiotique triadique en une figure triangulaire dessinée par ses créateurs pour rendre compte en particulier des processus interprétatifs du sens. Mais revenons aux démarches de l'anthropologie.

2. 1. *Du côté francophone*

En effet, en dépit de la dimension sociologique des grands concepts élaborés par les pères fondateurs — «conscience collective» décrite à partir de l'observation de la société pour Émile Durkheim, ou «fait social total» pour saisir les relations d'une manifestation empirique avec le système impliquant tous les niveaux de la réalisation sociale pour Marcel Mauss —, l'anthropologie française s'est très nettement engagée dans la voie indiquée par Saussure; même si celui-ci prend soin de définir la «sémiologie» comme «la science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale», étant entendu que la langue ne constitue dans ce contexte qu'un système de signes particuliers «exprimant des idées»⁷ !

Sans doute, dans une définition restée à son tour célèbre, Claude Lévi-Strauss lui-même envisage-t-il, dans une progression qui conduit de l'ethnographie à l'anthropologie en transitant par l'ethnologie, un passage progressif des données concrètes récoltées dans un travail de terrain fondé sur observation, description et classement, au travail de synthèse focalisé sur les aspects géographique, historique et

U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino (Einaudi) 1984, pp. 56-63, dans le cadre de la distinction entre intension et extension.

⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* 8, 11-12 et 69-70 (= *Stoic.* II, fr. 166 et 187 von Arnim); cf. Manetti, *op. cit.* n. 5, pp. 137-60.

⁷ Saussure, *op. cit.* n. 3, p. 33.

systematique d'une population avant de parvenir à des conclusions «valables pour toutes les sociétés humaines». En faisant de l'ethnographie une science interprétative chargée de «rendre intelligibles» l'expérience collective d'êtres humains partageant les mêmes représentations culturelles et en vouant l'anthropologie à la description dans la mesure où on lui demande de rendre compte des facteurs déterminant le choix de ces représentations, Dan Sperber a en quelque sorte tenté de renverser les termes de la progression. Mais sa proposition ne résout en rien la question des procédures assurant le passage des données empiriques issues du regard orienté d'un seul individu sur une réalité collective aux systématisations schématisantes, conceptuelles et comparatives de l'anthropologie culturelle et sociale entendue comme savoir descriptif, comparatif et interprétatif partagé sur les communautés humaines et les formes d'humanité; sinon à fixer l'interprétatif sur l'abstraction individuelle et à l'amalgamer avec le subjectif⁸.

Mais face à l'indication de méthode fournie par Lévi-Strauss dans un itinéraire censé conduire l'anthropologue du donné concret de l'observation aux généralisations comparatives on voit rapidement s'imposer les principes de l'analyse structurale. Consistant à «repérer des formes invariantes au sein de contenus différents» et par conséquent à «lancer des ponts entre le sensible et l'intelligible», la méthode structurale semble devoir offrir le guide le plus adapté à l'itinéraire proposé⁹. Néanmoins la priorité d'ordre ontologique accordée à la structure fait que l'analyse structurale prétend en définitive s'offrir les moyens pour mettre à jour les formes inconscientes d'une pensée sans sujet, qui organisent le sensible en ses manifestations symboliques. Contrairement à l'hypothèse émise par exemple par Alfred R. Radcliffe-Brown, la structure n'est pas de l'ordre du fait empirique, mais elle relève du système; en tant qu'ensemble de règles de type transformationnel, elle est par conséquent justiciable, comme le système des relations de la parenté, d'un traitement mathématique rendant compte de son fonctionnement logique. Mais, en contraste avec la forme, «la structure n'a pas de contenu distinct; elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel». C'est ainsi que dans les structures qui finissent par être celles de l'esprit humain en général, actives en particulier dans la «pensée sauvage»,

⁸ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris (Plon) 1958, pp. 386-9 (dans un texte paru originellement en 1954); cf. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris (Hermann) 1982, pp. 15-48 (voir aussi p. 126: «Le discours ethnographique et anthropologique se déploie entre l'observation et la théorie... C'est un discours interprétatif: il donne à connaître non pas les choses, mais la compréhension que l'ethnologie en a acquise»), avec l'excellente mise en garde formulée par M.-J. Borel, «Le discours descriptif, le savoir et ses signes», in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame & M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne (Payot) 1995 (2^e éd.), pp. 21-64, quant à l'amalgame entre «descriptif-interprétatif» et «objectif-subjectif».

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris (Plon) 1973, pp. 322-3, et *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris (Plon) 1971, p. 618.

les mythes par exemple peuvent se penser eux-mêmes, dans un jeu de transformations indépendant de leurs conditions d'énonciation et des acteurs de leur mise en discours: les mythes permettent donc avant tout «de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain», cet esprit qui, «travaillant inconsciemment sur la matière mythique, ne dispose que de procédures mentales d'un certain type»¹⁰.

En passant donc d'un principe de méthode à une théorie de la connaissance aux accents néo-kantiens, l'analyse structurale conduit à enfermer les manifestations symboliques sur elles-mêmes et à favoriser ainsi le postulat textualiste de l'immanence, cher à la sémiotique française. Le signifiant renvoie à un signifié de l'ordre de la pensée et de l'intelligible, indépendamment de toute référence à une réalité extra-discursive. En rupture avec le paradigme sémiotique antique, le structuralisme métamorphosé en philosophie entraînera, dans la mouvance du post-modernisme, les différentes dérives d'un textualisme favorisé par l'effacement de la pensée marxiste et par le règne impérialiste du néo-libéralisme auquel l'anthropologie francophone n'a pas échappé.

2.1. *L'intermédiaire germain*

On remarquera que, dans ce contexte intellectuel, le regain d'intérêt pour les pères fondateurs de l'herméneutique n'est pas le fruit du pur hasard. Comme on l'a fait remarquer récemment, le fondateur de la philosophie classique Friedrich August Wolf, collègue un peu plus âgé du théologien Schleiermacher à l'Université de Halle, dépend encore largement du paradigme antique. En effet si pour Schleiermacher la philologie, entendue comme science de la culture (antique), se concentre essentiellement sur les manifestations langagières, c'est-à-dire sur le «discours» (*Rede*) distingué avec soin de ce qui n'est pas saisi par la langue, en revanche pour Wolf la partie herméneutique de l'art de la philologie érigé en science de l'Antiquité se divise en deux phases fondées tour à tour sur la compréhension (*Verstehen*), comme art de s'insinuer dans la pensée d'un autre, et sur l'explication (*Erklären, Auslegen*); du sens littéral, la démarche explicative s'élève vers la logique de la pensée et vers l'esthétique du texte en passant par un déplacement à travers le contexte historique de l'activité scripturaire de l'auteur: «Darum ist der *sensus historicus* der einzig wahre Sinn, auf den man ausgehen muß»¹¹.

¹⁰ Lévi-Strauss, *prim. op. cit.* n. 9, pp. 28-31, 99-101 et 139, en introduction aux réflexions déterminantes sur la structure et la forme suscitées par la lecture de la traduction anglaise de V. J. Propp, *Morfologija skazki*, Leningrad (Academia) 1928; cf. aussi *sec. op. cit.* n. 9, pp. 571 et 604, par référence notamment à A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris (Minuit) 1968 (éd. or.: London, Cohen and West Ltd., 1952), pp. 76-8 et 289-308.

¹¹ F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft* (J. D. Gürtler & S. F. W. Hoffmann, edd.) I, Leipzig (Lenhold) 1839, pp. 274-94 ; cf. A. Neschke, «Hermeneutik von Halle: Wolf und Schleiermacher», in H. J. Adriaanse & R. Enskat (edd.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Leuven (Peeters) 2000, pp. 283-302 (= *Archiv für Begriffsgeschichte* 40, 1997/8, pp. 14-59), notamment à propos des relations qu'entretiennent, selon Wolf, pensées et signes (*Zeichen*).

Cette historicité extérieure à la parole et au discours, Schleiermacher la situera au contraire à l'intérieur de la langue où elle se trouve portée par l'individu créateur conçu comme l'inlassable animateur de «l'esprit» (*Geist*). Il s'agit là non seulement de l'un des probables actes de fondation des sciences humaines en tant que *Geisteswissenschaften*, mais aussi de l'un des avatars de la «révolution copernicienne» voulue par Immanuel Kant. Les sciences humaines se voient assigner la tâche du «comprendre» qui a pour objet les interprétations (*Sinngebungen*) des individus dans leur historicité; elles abandonnent ainsi aux sciences exactes l'«expliquer» par la formulation de règles générales portant sur la nature, ceci dit pour paraphraser la célèbre distinction formulée par Wilhelm Dilthey. En focalisant l'attention sur les intentions des hommes, cette conception des *Geisteswissenschaften* comme sciences herméneutiques coupe de fait les actions humaines de toute référence à une réalité physique laissée au déterminisme des «lois naturelles».

Cette coupure aura des conséquences délétères sur l'herméneutique érigée, en particulier grâce à Martin Heidegger, en herméneutique générale et philosophique. Ce n'est donc pas un hasard si la question herméneutique de la compréhension des textes sera reprise par Hans-Georg Gadamer par le biais de la traduction comprise comme dialogue entre deux langues étrangères. De même que «comprendre ce que quelqu'un dit, c'est s'entendre sur ce qui est en cause et non se transporter en autrui et revivre ce qu'il a vécu», de même «toute traduction (*Auslegung*) est déjà interprétation; on peut même dire qu'elle est toujours l'accomplissement de l'interprétation que le traducteur a donnée de la parole qui lui a été proposées». L'analogie serait sans doute acceptable si l'acte de traduction et donc de compréhension n'était pas censé conduire à une «fusion d'horizons» présupposant une «appropriation» d'un sens présent de manière autonome dans le texte et conçu comme visée. Dès lors, dans la mesure même où le langage (*Sprache*) est considéré comme «un centre où le moi et le monde fusionnent», toute possibilité d'effet de sens, sans même parler de polysémie, propre au fonctionnement linguistique est effacée. «Le phénomène herméneutique réfléchit pour ainsi dire sa propre universalité sur la constitution ontologique de ce qui est compris, en faisant de celle-ci, en un sens universel, une langue et de son propre rapport à l'étant une interprétation. C'est ainsi que nous parlons non pas seulement d'un langage de l'art, mais aussi d'un langage de la nature et, absolument parlant, d'un langage qui est celui des choses». Dès lors l'être est langue (entendue comme «autoprésentation»). Il n'y a plus de place ni pour le travail sémantique de la langue face à la réalité, ni pour l'activité langagière notamment dans ses aspects sociaux, ni non plus pour le sujet d'énonciation. Grâce à une équation ontologique d'inspiration heideggerienne, la nette conscience manifestée par Schleiermacher de la réalisation et de la manifestation de toute langue

(*Sprache*) en discours (*Rede*) s'est évanouie¹².

2. 2. *Et du côté anglo-saxon*

Sans chercher à tracer le moindre lien de filiation entre la conception des relations associant pensée et langage qui fonde l'herméneutique historiciste «douce» de Schleiermacher et le principe sémiotique d'immanence issu du structuralisme lévi-straussien, il est donc temps de revenir au troisième pôle du «triangle sémiotique» et par conséquent au *tugkhánon*, à l'«objet»; cet objet ne peut être saisi et donc constitué sans l'existence d'une pensée trouvant son fondement dans la possibilité de signifier, notamment par le langage. Du point de vue précisément des sciences du langage qui trop souvent se sont développées en marge de la sémiotique tout en influençant profondément les orientations méthodologiques de l'anthropologie culturelle et sociale, la relation de référence à ce troisième pôle, qui correspond à la réalité extra-discursive, a essentiellement été envisagée dans les termes offerts par la «pragmatique». Au sens large, la pragmatique peut être entendue comme l'étude des relations entre les énoncés langagiers, qui représentent des usages particuliers d'une langue, et la situation de leur énonciation, et plus particulièrement comme l'étude des effets, interprétés en termes d'action, de ces énoncés sur la situation dont ils sont issus. Tout en reposant la question de la référence extra-discursive de tout langage, la pragmatique se focalise sur les relations entre les manifestations langagières et les circonstances de ces actes interlocutifs.

Dans l'effervescence provoquée par des énoncés verbaux découverts et conçus partiellement au moins en tant qu'actes de parole, on a en général oublié que, dans le domaine de l'anthropologie culturelle et sociale, Bronislaw Malinowski avait formulé dans les années trente une théorie du langage qu'il donne déjà comme «pragmatique». En décrivant toute une série d'énoncés à caractère performatif telles les formules magiques, les malédictions ou les prières comme de véritables actes de langage, l'anthropologue des Trobriandais pouvait faire de la langue en général un «moyen d'agir». Dans une conception qui s'inscrit à l'évidence dans la perspective fonctionnaliste marquant l'ensemble d'une théorie anthropologique fondée sur les besoins humains et les fonctions sociales, le rôle essentiel de la langue est moins de formuler et de transmettre une pensée que de contribuer à l'action sociale: «En fait la principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au

¹² W. Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften* VII, Leipzig/Berlin (Teubner) 1927, pp. 79-188 ; H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris (Seuil) 1996 (éd. or.: Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960), pp. 405-11 (387-93) et 500-2 (478-80), avec les critiques formulées par Michon, *op. cit.* n. 2, pp. 230-46.

contraire de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain»¹³.

En étendant d'emblée et la substance et le champ d'action du linguiste à la réalité sociale, l'anthropologie culturelle anglo-saxonne nous entraîne donc à l'opposé du postulat idéaliste de l'adéquation de la pensée avec toute forme de langue. Certes, à partir de l'hypothèse formulée par le linguiste et anthropologue germano-américain Edward Sapir quant au fondement probablement universel de la diversité non seulement phonétique, mais surtout sémantique des langues, on doit à l'ethnolinguiste Benjamin Lee Whorf, par l'intermédiaire d'une posture comparative, une sorte de retour à la *Weltansicht*. Différant d'une culture à l'autre, les catégories grammaticales davantage encore que les dénominations des choses correspondraient à des manières de découper et de concevoir le monde. La nature langagière des catégories de la pensée impliquerait que chaque langue dans sa singularité offre finalement une «métaphysique cachée»¹⁴. La multiplicité de ces visions langagières du monde a pour corollaire une position entièrement relativiste: chaque culture réorganiserait, en particulier par les moyens de sa langue, un monde environnant désormais réduit à l'interaction de la parole (ou du discours) et de la pensée dans une représentation singulière.

Mais, indépendamment de cette version moderne de la querelle des universaux, entre nominalisme et réalisme, il suffit de lire les critiques discrètes qu'Edmund Leach adresse aux analyses structurales proposées par Lévi-Strauss pour constater la dimension fondamentalement pragmatique propre à l'épistémologie de l'anthropologie anglo-saxonne de l'après-guerre. Même quand elle se fonde sur une conception sémiotique très traditionnelle de la communication en faisant des actes sociaux en général des actes symboliques vecteurs d'un message à décoder, une telle perspective contraint tout d'abord l'anthropologue à réfléchir sur le caractère métaphorique du rapport entre les concepts et les objets. Dans cette mesure, l'influence d'une telle

¹³ B. Malinowski, *Les jardins de corail*, Paris (Maspero) 1974 (éd. or.: London, Allan & Unwin, 1935), pp. 238-45 et 283-304, pages que l'on lira sous l'éclairage jeté par l'étude de J.-M. Adam, «Aspects du récit en anthropologie», in Adam, Borel, Calame, Kilani, *op. cit.* n. 8, pp. 227-54. Rappelons que ce n'est que trois ans plus tard que paraissent les chapitres consacrés par Morris, *loc. cit.* n. 4, à une première définition de la pragmatique. Voir encore de B. Malinowski, en rapport avec les ouvrages cités n. 14, «The Problem of Meaning in Primitive Languages», in C. K. Ogden & I. A. Richards (edd.), *The Meaning of Meaning. A Study in the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, London (Routledge & Kegan Paul) 1923, pp. 296-336, qui applique le triangle de la signification (cf. *infra* n. 43), dans une perspective évolutionniste, au langage de la magie rituelle.

¹⁴ Cf. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, New York/London (MIT Press/John Wiley & Sons/Chapman & Hall) 1956, pp. 134-59 (trad. fr.: *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Paris, Denoël, 1969, p. 69-115), en particulier par référence à E. Sapir, *Le langage. Introduction à l'étude de la parole*, Paris (Payot) 1953 (éd. or.: New York, Harcourt Brace, 1921), pp. 195-206; «les mœurs sont le résultat de ce qu'une société fait et pense, le langage est la manifestation particulière de la pensée» (p. 205; même si «le contenu latent de tout langage est le même», fondé qu'il est sur «la connaissance intuitive engendrée par l'expérience»). Pour une rencontre de pure coïncidence avec von Humboldt (cf. *supra* n. 2), voir G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna (Il Mulino) 1976, pp. 63-72.

conception triangulaire du fonctionnement des systèmes de signes sur l'anthropologie d'inspiration cognitiviste semble, en dépit des dénégations, déterminante. La question est bien celle d'explorer les relations entre langage et réalité naturelle par l'intermédiaire d'idées et de représentations – même s'il apparaît pour le moins dogmatique et intégriste de faire l'hypothèse qu'en raison de leur statut matériel d'ordre cognitif, sinon neuronal, ces idées circuleraient désormais de manière autonome et seraient ainsi soumises à la sélection naturelle... De plus, focalisée d'abord sur les actes de la communication langagière, une conception pragmatique de la signification entraîne rapidement l'anthropologue vers les actes rituels, conçus comme des actes de communication symbolique dont les composantes matérielles sont déterminantes: dimensions verbale, certes, mais aussi chorégraphique, gestuelle, visuelle, esthétique concourent à l'élaboration du «message» transmis¹⁵.

On le constate, la manière dont les objets de l'anthropologie culturelle et sociale sont envisagés puis construits et les aspects immanents ou fonctionnels qui leur sont assignés dépendent largement de la conception des relations entre langage, pensée et réalité sous-tendant l'approche proposée par cette science sociale de l'homme comme être social de culture.

3. Critique du discours anthropologique

Quoi qu'il en soit de la relation de référence dans des approches et des discours qui projettent une conception sémiotique sous-jacente sur les objets qu'ils organisent et qu'ils fabriquent, c'est désormais sur les modes de fonctionnement de ces discours eux-mêmes que l'anthropologie s'est orientée, dans un mouvement réflexif souvent critique.

3. 1. *Mises en discours et postures énonciatives en anthropologie*

En prenant pour fil conducteur l'itinéraire proposé par Lévi-Strauss lui-même pour conduire l'anthropologue des prosaïques besognes du terrain aux envolées conceptuelles et intellectuelles du travail académique de cabinet, on relèvera pour commencer que le regard de l'anthropologue travaillant auprès d'une communauté exotique ne peut prétendre ni à l'objectivité ni à une quelconque neutralité. Par définition unilatérale et orientée, l'observation — aussi «participante» qu'elle se veuille

¹⁵ Voir en particulier E. Leach, *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge (Cambridge University Press) 1976, p. 3-22 et 37-49, avec la position critique de P. Boyer, «Cognitive aspects of religious symbolism», in P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge (Cambridge University Press) 1993, pp. 4-47. Une théorie cognitive mécaniste de la pertinence en matière de traitement (notamment linguistique) de l'information a conduit D. Sperber, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris (Odile Jacob) 1996, pp. 79-105, 107-35 et 137-63, à défendre à maintes reprises l'idée d'une «épidémiologie» et d'une sélection évolutive des représentations et des croyances.

— opère des choix tout en procédant à une première classification¹⁶. Quelle que soit la théorie de la connaissance que l'on adopte et à l'écart de tout néo-kantisme, le regard se fonde non seulement sur les stratégies intégrées par l'ethnologue au cours de sa formation, mais il dépend tout simplement des formes d'appréhension et de première thématization sans lesquelles le sensible ne serait pour nous qu'un kaléidoscope mouvant et éclaté de sensations visuelles incohérentes.

Le travelling visuel monofocal se transforme rapidement en discours. Le choix des «informateurs», en général masculins, est à cet égard déterminant. Encore habitée par la perspective coloniale, la recommandation méthodologique de l'ethnographie francophone classique ne va-t-elle pas jusqu'à concevoir l'entretien avec l'informateur indigène, soigneusement sélectionné, comme une enquête judiciaire, sinon comme un diagnostic médical ? L'une et l'autre devraient aboutir à l'établissement de «documents humains»...¹⁷ A la faveur autant de la décolonisation que de l'intérêt notamment américain pour l'analyse conversationnelle et le dialogisme, la relation discursive avec l'informateur est désormais conçue en termes d'échange communicationnel. Une telle interaction, avec ses attendus psychologiques et sociaux, serait propre à estomper la différence entre l'*étiquette* et l'*émique*, entre le point de vue occidental de l'observateur et la perspective locale de l'observé. Dans une perspective qui tend à devenir normative et idéalisante, deux visions du monde seraient adaptées et négociées dans l'échange dialogique d'une ethnographie équilibrée pour combiner un tout d'ordre dialectique et interprétatif visant en quelque sorte à éclairer et intégrer l'opacité de l'«Autre»¹⁸.

C'est néanmoins sans compter avec l'asymétrie constitutive du regard et de l'intention dialogique de l'ethnologue mû en particulier par des intérêts érudits dont l'origine et les enjeux académiques orientent et focalisent l'interaction communicative tout en échappant à l'«informateur». On aurait tort de sous-estimer l'effort de connaissance qui sous-tend observation et récolte de l'information discursive. A

¹⁶ Cf. F. Affergan, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris (PUF) 1987, pp. 137-76.

¹⁷ Selon les recommandations formulées par M. Griaule, *Méthode de l'ethnographie*, Paris (PUF) 1957, pp. 59-61, et dûment commentées par U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma/Bari (Laterza) 1999, pp. 50-63.

¹⁸ Voir à ce propos les remarques critiques formulées par C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York (Basic Books) 1973, pp. 3-30 (chapitre traduit sous le titre «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête* 6, 1998, pp. 73-105), et dans «"From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28, 1974, pp. 145-157, traduit dans *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris (PUF) 1986, pp. 71-90 (éd. or.: New York, Basic Books, 1983); voir aussi J.-P. Olivier de Sardan, «Émique», *L'Homme* 147, 1998, pp. 151-66. Pour l'idée de «négociation» productrice de vérités provisoires, cf. R. Malighetti, «Dal punto di vista dell'antropologo. L'etnografia del lavoro antropologico», in U. Fabietti (ed.), *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche d'identità*, Roma (Carocci) 1998, pp. 201-15.

quelques rares exceptions, l'enquête ethnographique et le travail de terrain sont traversés par la perspective du retour, et de l'intégration dans l'institution universitaire. Quelque forte qu'ait été la volonté de construire des connaissances dans une négociation faisant la part la plus large possible aux catégories et à la «vision du monde» propres à chacun des partenaires de la relation ethnographique dialogique, il s'agit toujours de rapatrier le savoir ainsi construit dans l'interaction avec les autres¹⁹: rapatriement d'un savoir par l'intermédiaire des institutions universitaires de tradition européenne et diffusion du savoir en suivant les canaux de l'édition académique, par articles de revues savantes et monographies de «University Presses» interposés. Même quand la pratique de terrain devient si «participante» qu'elle conduit par un cursus initiatique à l'assimilation de fait de l'ethnologue dans la communauté indigène, cet *Einfühlen* concret conduit tout de même à une monographie éditée en Europe ou aux États-Unis, avec son organisation en chapitres, son apparat technique, sa table des matières, son index, sa bibliographie et surtout ses références aux travaux d'érudition de maîtres et collègues permettant au savoir indigène remodelé par l'expérience de vie de l'anthropologue de s'insérer, dans l'allégeance ou dans la critique, à l'intérieur d'une tradition savante précise²⁰.

C'est donc dans la mise en discours, dont le résultat matériel est la monographie, que pratiques et représentations indigènes acquièrent l'aspect holiste qui les constitue en «culture». Quelle que soit la définition donnée à cette dernière, quelles qu'en soient les procédures de construction, quelle que soit la part laissée à l'interaction dans cette construction, la culture indigène se trouve finalement objectivée en un texte, entendu comme résultante graphique et livresque des procédures dynamiques de la mise en discours. Cette transformation et cette restitution holiste de ce que l'on considère en général comme un ensemble de représentations et de pratiques symboliques en un objet discursif et finalement typographique ne signifient pas qu'il faille lire la culture indigène comme un texte, même si elle est faite des représentations que ses acteurs ont de leurs propres pratiques; cette métamorphose discursive n'implique pas non plus que la culture, de manière constitutive, est un texte, ne serait-ce qu'en tant que manuscrit elliptique qui, avec ses scholies, s'offrirait au déchiffrement et à l'interprétation de l'anthropologue — ceci pour évoquer la proposition métaphorique formulée par Clifford Geertz: «Pratiquer l'ethnographie, c'est comme essayer de lire (...) un manuscrit étranger, déffaichi, plein d'ellipses, d'incohérences, de corrections suspectes et de commentaires tendancieux, et écrit non à partir de conventions graphiques normalisées,

¹⁹ Cf. G. E. Marcus & M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/London (The University of Chicago Press) 1986, pp. 137-52, et M. Kilani, *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne (Payot) 1994, pp. 40-62.

²⁰ Voir par exemple R. Jaulin, *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris (Plon-10/18) 1971, pp. 127-206, dans une procédure rituelle d'ailleurs adaptée à son acteur blanc !

mais plutôt de modèles éphémères de formes de comportement». Cette proposition s'inscrit – rappelons-le – dans les réflexions sur la description anthropologique comprise comme «thick»²¹. Ce qu'il convient de rappeler ici, ce sont les effets de procédures à proprement parler discursives qui sont à l'œuvre dans cette transformation: narrations, descriptions, dialogues, exemples, comparaisons, métaphores, enthymèmes, mais aussi citations, références, renvois bibliographiques, etc. — procédés d'une mise en forme spécifiquement langagière et textuelle qui constituent une véritable rhétorique et qui situent souvent la monographie anthropologique à l'interaction de plusieurs genres, aussi bien littéraires (le roman) qu'académiques (l'essai)²². En instituant l'expérience et la réflexion de terrain en texte de caractère à la fois fictionnel et érudit, cette rhétorique syncrétique assure à l'étude d'anthropologie circulation et diffusion, voire renommée, dans le monde académique occidental.

A cet égard, les postures énonciatives adoptées dans une mise en discours et un résultat textuel qui se veulent en général distancés sont déterminantes. Au-delà de la volonté de ne point apparaître en tant que sujet (ne serait-ce que grammatical) dans un discours appelé à restituer l'objet observé et censé correspondre à la culture indigène, l'anthropologue ne peut pas s'abstraire entièrement du texte qu'il produit. A l'observateur omniprésent et à l'auditeur omnipotent se substituent un narrateur et par conséquent un auteur omniscients. Nombreuses sont donc les stratégies énonciatives à effet auctorial qui orientent le développement discursif du texte anthropologique pour en assumer l'autorité²³. Ainsi, envisagé dans la perspective des différents repérages énonciatifs qui en ponctuent le déploiement textuel, un classique de l'anthropologie culturelle et sociale de l'entre-deux guerres tel le *Naven* de Gregory Bateson manifeste une orientation particulièrement marquée du point de vue du *gender*. La relation énonciative du «locuteur» avec ses «allocutées» ou «allocutaires» féminins renvoie à une attitude de

²¹ Geertz, *op. cit.* n. 18, pp. 10 (pour la citation), 17-28 et 33-54, avec les remarques critiques avancées par S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Milano (Bruno Mondadori) 1999, pp. 157-61; le concept de «thick description» fait aussi l'objet du commentaire de A. Mary, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation», *Enquête* 6, 1998, p. 57-72. La rédaction des notes de terrain représente déjà la construction d'une mise en scène d'ordre textuel: cf. R. M. Emerson, R. I. Fretz, L. L. Shaw, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago/London (The University of Chicago Press) 1995, pp. 66-107.

²² Voir à propos de la transformation de l'expérience de terrain en texte monographique en particulier les contributions de M. Kilani, «Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte», in Adam, Borel, Calame & Kilani, *op. cit.* n. 8, pp. 65-100, *loc. cit.* n. 19, et «Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique», in F. Affergan (ed.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris (PUF) 1999, pp. 83-104.

²³ Pour des réflexions sur l'implication plus ou moins importante et explicite de l'auteur dans la monographie d'anthropologie, on renverra aux études classiques de J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge Mass./London (Harvard University Press) 1988, pp. 21-54, et de C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford (Stanford University Press) 1988, pp. 1-48 et 129-49.

participation subjective qui contraste fortement et de manière paradoxale avec l'attitude objectivante de distance adoptée vis-à-vis des hommes. En fait ce fort contraste d'ordre énonciatif trouve un reflet dans la distinction nette censée opposer chez les Iatmul l'éthos masculin à l'éthos féminin; cette distinction est saisie dans les termes d'une opposition structurale avant la lettre, anticipant sur les couples «nature/culture» ou «passif/actif»²⁴. L'interaction est donc frappante entre d'une part les relations de l'anthropologue-auteur et ses informateurs ou informatrices telles qu'elles sont inscrites dans le texte pour l'orienter, et d'autre part l'attitude éthique de fierté orgueilleuse ou au contraire de gaieté spontanée et affable attribuée aux uns ou aux autres.

3. 2. *Un exemple de voix autoriale: Dieu d'eau*

A cet égard, la distinction opérée par Émile Benveniste entre «histoire» (nous dirions plutôt «récit») et «discours» peut être étendue à l'ensemble des formes de la prédication et de l'assertion qui composent la monographie d'anthropologie. En laissant intentionnellement de côté la question complexe des modalités énonciatives de l'assertion, on peut s'en tenir, pour une brève démonstration pratique, à la mise en œuvre et aux interventions dans la conduite du discours (et du récit) de «l'appareil formel de l'énonciation»: interventions d'ordre en général pronominal, adverbial ou verbo-temporel contribuant à repérer les énoncés marqués par les formes du *il*, la distance spatiale du *là* et les temps et aspects de l'aoriste (passé ou indéterminé) par rapport aux marques énonciatives du *je/tu*, de *ici* et du *maintenant*²⁵. A titre d'illustration, les seules quatre pages de proème introduisant cet autre classique de la littérature anthropologique qu'est le *Dieu d'eau* de Marcel Griaule offrent un large éventail de stratégies énonciatives fondées sur le passage entre le niveau du récit et celui du discours, tout en démontrant par ailleurs la perméabilité de cette distinction...²⁶

²⁴ Ceci en guise d'allusion rapide aux résultats de la tentative d'analyse énonciative que j'ai présentée dans «La construction discursive du genre en anthropologie: le *Naven* de Gregory Bateson», in Affergan (ed.), *op. cit.* n. 22, pp. 49-65. Les enjeux de la perspective énonciative en analyse de discours quant à l'étude de l'affirmation textuelle et institutionnelle de l'autorité de l'«auteur» sont exposés en particulier par D. Maingueneau, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris (Hachette) 1987, pp. 19-51.

²⁵ Pour la distinction entre «discours» et «histoire», voir Benveniste, *op. cit.* n. 13, pp. 237-50, et pour les composantes de l'«appareil formel de l'énonciation» avec ses «instances de discours» correspondantes et sa déixis référentielle propre, cf. *ibid.*, pp. 251-66, et *Problèmes de linguistique générale* II, Paris (Gallimard) 1974, pp. 79-88, avec les remarques et références complémentaires que j'ai données dans *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris (Belin) 2000 (2^e éd.), pp. 17-48.

²⁶ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris (Chêne) 1948, pp. 13-7. Si Clifford, *op. cit.* n. 23, pp. 55-91, s'est plu à relever la constitution des Dogons en «sujet absolu» par un ethnologue qui d'observateur et chercheur se transforme sur le mode initiatique en interprète et ambassadeur de la culture dogon, I. Maffi, «I giochi della scrittura con lo spazio e con il tempo. Due esempi etnografici», in Fabietti (ed.), *op. cit.* n. 18, pp. 103-24, a été sensible au temps et à l'espace idéaux de l'Autre construits par les moyens de l'écriture monographique.

Dieu d'eau présente le commencement d'un roman réaliste du XIX^e siècle. Le cadre spatial de l'action narrative à venir est d'emblée posé, dans des processus référentiels qui situent cette action dès l'abord entre fiction textuelle et réalité géographique: un village que le lever du soleil permet de situer dans un paysage de formations minérales tout à fait exotiques, mais que quelques toponymes induisent à repérer du point de vue d'une géographie locale²⁷. Néanmoins, contrairement à la tradition romanesque, cet incipit descriptif situe immédiatement la référence extra-discursive dans une tension entre deux espaces géographiquement contrastés: par sa dénomination singulière *Ogol-du-Bas* (en contraste avec *Ogol-du-Haut* !) renvoie aussi bien au village africain perché au-dessus de la vallée qu'à un quelconque village français, situé non loin du Laboratoire de mammologie du Muséum auquel le locuteur-narrateur confierait volontiers les morceaux de crottin indiquant présences animale et humaine ! Il faut se référer à la *Préface* pour apprendre, dans l'apparat érudit qui est traditionnellement réservé à ce prélude académique, qu'*Ogol-du-Haut* est un village dogon d'Afrique occidentale, plus précisément du «Soudan français»; on constate ainsi que la dénomination mixte de la bourgade africaine renvoie en fait, par l'intermédiaire à la fois de la francisation et de la mention du Muséum, à une quête parisienne de «l'ontologie dogon»...

Quant à la temporalité, *Dieu d'eau* adopte d'emblée les traits caractéristiques du récit. Dégagée de toute contingence historique, cette temporalité narrative est animée par les temps verbaux qui lui sont propres: formes de l'imparfait pour la description de l'espace de l'action narrative, formes du passé simple dès que l'intrigue s'engage par l'apparition subite d'un personnage nouveau dans ce cadre spatio-temporel libéré de toute marque chronologique, si ce n'est de celle que dessine l'aube d'un jour nouveau. C'est également dans la *Préface* que sont relégués les éléments temporels attendus, relatifs à la chronologie savante: l'enquête date d'octobre 1946. Ainsi en va-t-il de la première page du prélude de *Dieu d'eau*, incipit d'ordre descriptif et narratif.

Mais, dans cette construction temporelle très classique, assortie d'un espace tout aussi romanesque, mais plus ambigu quant à sa qualification narrative, l'essentiel des relations de l'énoncé avec l'énonciation (énoncée !) est assumé par les pronoms personnels et les différentes identités qui leur sont peu à peu assignées. En effet si du point de vue temporel et en partie spatial, *Dieu d'eau* apparaît comme un pur récit, «débrayé» de son instance d'énonciation, en revanche l'usage qui y est fait des pronoms renvoie à un double ancrage des acteurs de l'intrigue — ancrage énoncif d'une part,

²⁷ Les opérations initiales de référence double – cognitive et fictionnelle – qui déterminent le cadre spatio-temporel du roman réaliste font l'objet de l'étude récente de J.-D. Gollut et J. Zufferey, *Construire un monde. Les phrases initiales de La Comédie humaine*, Lausanne/Paris (Delachaux et Niestlé) 2000.

ancrage énonciatif de l'autre, par rapport à l'«histoire» (ou au «récit») et par rapport au «discours», pour reprendre les concepts imaginés par Benveniste.

Passé l'*incipit* descriptif et narratif, cette double référence à l'histoire racontée et au discours qui la porte est marquée, dans une première scène, de l'ambiguïté impliquée par l'emploi du pronom généralisant *on*: «On était bien enfermé dans une mer de grès figée en pleine tourmente, avec ses longs creux de vallées sablonneuses et ses vagues aplaties de rochers reflétant la lumière.» Tout en les situant au niveau du récit, ce *on* permet de situer dans le cadre spatio-temporel décrit en guise d'*incipit* de type romanesque les protagonistes de l'intrigue à venir: d'une part «quatre Européens», plus bas les «quatre étrangers», des «Blancs» encore allongés sous leurs moustiquaires; d'autre part un «noyé de soleil», identifié par son nom propre et son village d'origine, un serviteur porteur dans son apparition lumineuse de l'action, bientôt relayé par un collègue, comme lui un «Dogon». D'emblée dessinés, ces contrastes dans l'identité des protagonistes de l'action et cette asymétrie narrative traversent le déroulement du prélude, opposant les quatre Blanches et Blancs retirés dans les recoins de leur maison à celles et ceux qui, assurant activement la relation entre l'extérieur et l'intérieur, vont rapidement devenir les «Noirs».

Dans une seconde scène où s'organisent les files d'attente pour visites médicales et séances d'enquête, les Blancs sont pratiquement invisibles, alors que différents représentants de la communauté dogon contribuent à peupler la cour de la demeure des Européens, dans un rituel attaché au séjour régulier de ces derniers à Ogol-du-Haut. Et quand la perspective spatiale du narrateur omniscient permet enfin au lecteur de pénétrer sous la galerie d'une maison à peine décrite, on y découvre successivement un Européen et trois Européennes, engagés dans différentes activités d'enquête sur diverses pratiques rituelles et culturelles. Simple enregistrement dans l'activité de l'écriture d'un côté, par des protagonistes dont l'identité se limite au sexe et à la blancheur européenne; actes discursifs et mimétiques de l'autre, placés dans la bouche d'acteurs proférant avec vivacité des formules rituelles ou développant au contraire les stratégies d'esquive d'une mémoire morcelée. Mais les premières formules à être citées en discours direct se révèlent être prononcées par un traducteur indigène !

A ces deux premières scènes marquées de l'asymétrie constitutive des séjours récurrents des Blancs dans Ogol-du-Haut succède l'action unique qui va focaliser l'ensemble du discours monographique et romanesque sur le narrateur et locuteur, le «Blanc» (opposé aux «Noirs»). Si le récit est à nouveau assumé dans cet ultime volet du prélude par un narrateur omniscient susceptible de suivre tous les mouvements de l'informateur dogon entre les deux parties d'Ogol, dans la neutralité énonciative des troisièmes personnes, son ancrage énonciatif est néanmoins assuré par l'introduction de

brefs échanges dialogués. Mais dans cette mise en scène par le dialogue d'un locuteur-narrateur qui s'identifie lui-même, à la troisième personne, comme le «Blanc», celui-ci ne s'attribue qu'une seule fois la forme *je*; et encore est-ce dans une opération de rétractation. Dans ses interventions directes également, le Blanc ne fait que poser quelques questions, formuler des ordres, vérifier l'exactitude des informations données et finalement, en tant que narrateur, citer en conclusion la devise sans doute secrète du chef religieux des Ogol, en langue vernaculaire et en traduction...

Il est pour le moins significatif que cette révélation finale, prononcée par le jeune fils du vieux prêtre — acte de parole de la part d'un Dogon et non pas de l'Européen — soit indirectement sollicitée par un locuteur-narrateur qui assume, comme au début de son récit, la forme pronominale *on* (davantage encore que le *il*, la vraie «non-personne» dont parle Benveniste) ! Cette clôture énonciative en structure annulaire confirme l'effacement de l'instance d'énonciation aussi bien dans la conduite du récit que dans sa mise en scène narrative; sans doute est-elle aussi éloquente que le commentaire accompagnant l'arrivée inopinée du fils du Hogon, le chef religieux, et la motivation supposée de son intervention auprès du «Blanc»: non pas une consultation médicale, mais la vente d'une amulette. Cette coïncidence apparemment exceptionnelle entre l'intérêt de l'informateur indigène et celui de l'enquêteur européen n'est pas sans évoquer la règle de méthode formulée par Griaule lui-même et publiée une dizaine d'années après *Dieu d'eau*: le travail ethnographique de terrain est à concevoir non seulement comme une enquête judiciaire, mais encore comme une anamnèse et un diagnostic médicaux...²⁸

En raison même de la rhétorique romanesque qui fonde la texture de *Dieu d'eau*, l'autorité discursive de la monographie est assurée non pas par les interventions énonciatives du *je* du locuteur-narrateur, mais par l'identité narrative unique mise en scène dans le «Blanc» qui conduit l'enquête relatée à la troisième personne. L'Européen oriente une action, souvent dramatisée, selon le mode «mixte» attribué par Platon à un récit homérique qu'il situe entre le «diégétique» et le «mimétique»²⁹. Les «entretiens» annoncés par le sous-titre de la monographie sont donc métamorphosés en un récit romancé dont l'instance d'énonciation devient le sujet sémio-narratif de l'intrigue: c'est en tant que protagoniste de l'histoire racontée que l'auteur conduit l'enquête tout en reconstruisant le savoir dogon³⁰. A l'occasion de cette métamorphose, les indications sur

²⁸ Cf. *supra* n. 17.

²⁹ Platon, *République* 392c-4c, avec le commentaire et les références données à ce propos dans l'*op. cit.* n. 25, pp. 22-3.

³⁰ G. Calame-Griaule, la fille de l'ethnologue, ne s'y est point trompée qui conclut son *Avant-propos* à la troisième édition (de poche) de *Dieu d'eau* (Paris, Fayard/Livre de Poche, 1975) en évoquant en ces termes le dernier hommage rendu par les Dogon à l'ethnologue français: «A la fin des cérémonies, au

les aspects institutionnels des conditions d'énonciation et de la reconstruction discursive du savoir indigène sont reléguées dans la *Préface* (et complétées dans le texte de postface) !

4. Traductions transculturelles relatives

Le rôle de la mise en discours est donc déterminant dans le rapatriement et la reconstruction d'un savoir indigène et local à l'intention d'un public d'universitaires occidentaux. De l'aveu même de Griaule, «l'auteur (de *Dieu d'eau*) souhaite atteindre deux buts: d'une part mettre sous les yeux d'un public non spécialiste, et sans l'appareil scientifique habituel, un travail que l'usage réserve aux seuls érudits; d'autre part, rendre hommage au premier Noir de la Fédération occidentale qui ait révélé au monde Blanc (*sic*) une cosmogonie aussi riche que celle d'Hésiode, poète d'un monde mort, et une métaphysique offrant l'avantage de se projeter en mille rites et gestes sur une scène où se meut une multitude d'hommes vivants»³¹. Référence aux procédures rhétoriques et romanesques de *l'enargeia*, allusion à l'érudition, opposition (raciale) entre l'indigène et le propre, caution de sérieux cherchée dans l'Antiquité, allusion à la rationalité philosophique, mais par une métaphysique qui reste pratique, tels sont les traits avoués destinés à soutenir la voix autoriale. Dans la mise en discours et la textualisation, les constructions conceptuelles obtenues des informateurs se sont transformées, en suivant l'intrigue romanesque de l'enquête, en une métaphysique concrète, conforme aussi bien à la «mentalité noire» revisitée qu'aux intérêts d'un public européen non spécialisé. Véritable opération de traduction transculturelle !

4. 1. Relations de référence discursive

Mais, en dépit du rôle joué notamment par la nomination et par la prédication dans la formation et l'identification des notions et concepts, la rhétorique même de l'étude d'anthropologie montre que la langue ne saurait être considérée ni comme le simple outil de la pensée ni comme la pensée elle-même. Les décrochements sont sensibles non seulement dans les opérations complexes de transposition et traduction auxquelles l'anthropologue se trouve nécessairement confronté, mais aussi dans les jeux de l'assomption énonciative qui font qu'un texte n'est jamais «transparent», qu'il n'est jamais la copie parfaitement adéquate de la pensée, et encore moins celle de la réalité mondaine... A cet égard, tenter de résoudre l'aporie de cette épaisseur sémantique et

moment émouvant où la houe du cultivateur mort est brisée pour montrer la fin de ses travaux sur la terre, les célébrants, faisant passer dans ce simple geste leur sens spontané du symbole, brisèrent l'outil qu'ils avaient toujours vu dans la main de celui qui s'était mis à l'écoute de leurs vieillards: un crayon.»

³¹ Griaule, *op. cit.* n. 26, p. 10: il s'agit de la déclaration d'intention qui clôt la *Préface* de la monographie.

énonciative propre à toute mise en discours en tentant de faire du travail de la culture elle-même un texte n'est en définitive — on l'a vu — qu'un expédient propre au postmodernisme; un expédient analogue d'ailleurs à celui qui consiste à défendre le principe sémiotique de l'immanence structurale du texte en présupposant un «monde naturel» d'emblée sémiotisé...³². On en revient ainsi à la question du triangle sémiotique et des relations complexes entre un langage désormais réalisé en des discours, une pensée qui se réduit à un point de vue érudit et une «réalité» elle-même basée sur une relation triangulaire identique; cette «réalité» est faite d'un monde à la fois naturel et culturel correspondant à une écologie particulière, et d'un ensemble de pratiques sociales en étroite interaction, eux-mêmes pensés symboliquement, puis dits par les moyens d'une langue propre. Tenir compte à la fois des effets des opérations discursives et langagières propres à la rédaction d'une monographie, des procédures de pensée propres à une discipline académique, de la manière d'appréhender d'un seul regard (savant) une «réalité» naturelle, sociale et culturelle informée quant à elle par des moyens discursifs analogues, tel serait le défi posé à la traduction transculturelle dont peut désormais se réclamer l'anthropologie culturelle et sociale.

Faire le tour des multiples facettes de ce défi tout en tentant d'esquisser quelques-uns des moyens pour y répondre reviendrait à réélaborer une théorie compréhensive de la connaissance. Il s'agit simplement ici d'éclairer un aspect de l'épistémologie de l'anthropologie en tant que mode du traduire interculturel, ceci en reprenant la perspective du paradigme sémiotique qui a marqué le développement des *Geisteswissenschaften* aux XIX^e et XX^e siècles à travers les différentes manières d'envisager le triangle des relations entre langue, pensée et réalités pratiques et mondaines. La réflexion récente sur les modes de l'enquête et du discours anthropologique a essentiellement porté sur les procédures de la description dans et par la mise en discours elle-même. C'est dire qu'au-delà du problème des formes assumées par les perceptions du regard orienté de l'observation, si participante soit-elle, au-delà des aléas de la communicabilité dans des entretiens qui se veulent désormais dialogiques, au-delà des formes classificatoires conférées à des «données» de terrain érigées, en général par les moyens de l'écriture, en documents et stabilisées en «faits», la question se pose désormais de la traduction dans nos propres catégories et par nos

³² Voir à propos du principe sémiotique d'immanence sur lequel L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris (Minuit) 1971 (éd. or.: København, Akademisk Forlag, 1966), pp. 136-8 et 158-60, fonde la linguistique comme science (et qui a été reporté sur le fonctionnement même du langage !), les propositions prudentes avancées par A.-J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris (Hachette) 1979, p. 181-2 et 219-20, ainsi que *ibid.* II (*Compléments, débats, propositions*), Paris (Hachette) 1986, pp. 119 et 185-9 (en particulier sous la plume d'E. Landowski), avec les critiques élaborées par J.-C. Coquet, «Réalité et principe d'immanence», *Langages* 103, 1991, pp. 23-35, ou par F. Jacques, «Rendre au texte littéraire sa référence», *Sémiotiques* 2, 1992, pp. 93-124.

idiomes européens mondialisés des notions et concepts qui, dans la pensée et la langue indigènes, fondent les pratiques culturelles et symboliques retenant l'attention de l'anthropologie sociale. C'est dire que dans la mesure où la description ethnologique finit nécessairement par coïncider avec une tentative de traduire, par les moyens d'une langue occidentale à large diffusion, les notions et les représentations symboliques des autres, elle se charge d'assurer le passage d'une «conception du monde» particulière dans une autre *Weltanschauung*. La traduction transculturelle se révèle dès lors interprétation³³: ceci n'a rien de très original...

Or à ce jeu de transposition de «conceptions du monde», il s'agit autant de trouver des équivalences entre des champs sémantiques organisés de manière différente (les *phrènes* des anciens Grecs comme organe de l'affectivité moderne), entre des dénominations et donc des champs lexicaux propres à chaque langue (*phrènes* comme équivalent de *cœur* ou d'*âme*), entre des savoirs encyclopédiques et cognitifs différenciés (les *phrènes* correspondant à l'organe que nous identifions dans notre taxinomie des parties du corps humain comme le diaphragme) et utilisés dans des contextes pratiques géographiquement, historiquement et socialement divergents³⁴. En collaboration avec les opérations cognitives et discursives de schématisation qui jouent un rôle central dans la reconstruction et la traduction conceptuelle et textuelle du savoir symbolique et pratique des indigènes³⁵, il faut compter avec le processus d'interaction entre réalité, pensée et langue relatif à la nature semi-empirique de la plupart des catégories et des concepts qui alimentent nos manières de concevoir le monde, d'entrer en interaction avec lui et de communiquer à son propos avec les autres. Ces catégories du «niveau de base», pour reprendre l'idée développée à partir de la sémantique linguistique et de la psychologie cognitive notamment par George Lakoff, se situent

³³ On lira à ce propos les pages éclairantes de Borutti, *op. cit.* n. 21, pp. 179-87, qui voit dans la description ethnographique la «construction interprétative» d'un monde possible entendu comme *oggetto modelizzato*, ceci en réponse notamment à Sperber, *op. cit.* n. 8, pp. 29-47 (cf. *supra* § 2. 1).

³⁴ Posée naguère par exemple par B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975 (3^e éd.), pp. 13-30 et 56-81, la réflexion sur les recoupements et les traductions entre champs lexicaux et champs sémantiques de domaines culturels différents est l'objet d'une tradition qui, indépendamment de l'hypothèse relativiste «Sapir-Whorf» mais à partir de von Humboldt, remonte notamment à J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg (Winter) 1931: cf. J. Lyons, *Semantics I*, Cambridge (Cambridge University Press) 1977, pp. 250-61. En anthropologie culturelle et sociale, la question de la traduction des catégories et concepts propres à une taxinomie singulière s'est posée surtout à propos de la compréhension de la conceptualisation et de la désignation des couleurs: voir l'ouvrage classique de B. Berlin & P. Kay, *Basic Colour Terms. Their Universality and Evolution*, Berkeley/Los Angeles (University of California Press) 1969. Sur le problème de la traduction anthropologique en particulier des concepts métaphoriques, voir Fabietti, *op. cit.* n. 17, pp. 227-51.

³⁵ Certaines de ces opérations descriptives de schématisation et de traduction (en contexte) sont illustrées dans le domaine de l'anthropologie par M.-J. Borel, «La schématisation descriptive: Evans-Pritchard et la magie zandé», in Adam, Borel, Calame & Kilani, *op. cit.* n. 8, pp. 153-204, et par M. Kilani, «Que de *hau* ! Le débat autour de l'*Essai sur le don* et la construction de l'objet en anthropologie», *ibid.*, pp. 123-51.

dans la moyenne générale des taxinomies hiérarchiques du type «animal-chien-caniche». Fondées sur l'expérience sensori-motrice de l'homme et sur des structures préconceptuelles au statut à vrai dire plutôt flou, ces catégories intermédiaires dépendraient de «schèmes d'image» (*image schemata*) de type kantien ou de «schèmes incarnés» (*embodied schemata*) qui contribueraient à l'abstraction à partir de la diversité des perceptions sensibles et de notre expérience du monde physique. Sans qu'il soit possible ici de s'interroger sur la nature structurale, neuronale ou transcendantale de leur statut, les schèmes d'image seraient en particulier les vecteurs du report métaphorique des notions empiriques empruntées à l'environnement conçu en termes sensori-moteurs sur des domaines où ces catégories figurées ne sont pas immédiatement disponibles³⁶.

Quoi qu'il en soit de leur statut cognitif, de telles «basic level categories», probablement fondées sur les schèmes de construction d'image chers à Kant, nous contraignent à abandonner toute idée de Grand Partage. A l'œuvre dans l'élaboration de toute culture et dans la réalisation de toute procédure de pensée si abstraite soit-elle, ces schèmes incarnés, avec les catégories qui en dépendent, interdisent toute distinction abrupte par exemple entre une «mentalité primitive» et une «mentalité moderne» ou entre une «pensée sauvage» et une «pensée rationnelle»³⁷.

Ainsi, dans la mesure où ils se fondent sans doute autant sur la perception du monde physique que sur celle de l'environnement social, schèmes d'image et catégories semi-empiriques sont assurément susceptibles de contribuer à la traductibilité des cultures, en particulier par les procédures de la métonymie et de la métaphore. Dès lors, il n'y a rien d'étonnant à voir les anthropologues eux-mêmes faire un large recours aux concepts semi-empiriques qui, notamment en raison de leur aspect pratique, sont devenus les notions opératoires de la discipline. Des concepts tels que le tabou, la magie, le mana, le totem, le potlatch ou l'ancêtre, mais aussi l'idolâtrie, la sorcellerie ou le cannibalisme ne sont que les figures ou les catégories pratiques d'une culture particulière (parfois l'une des ancêtres de la nôtre). Par l'intermédiaire d'une dénomination indigène (tel le tabou provenant du polynésien *tapu* anglicisé en *taboo*

³⁶ Après l'ouvrage commun de G. Lakoff & M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris (Minuit) 1985 (éd. or.: Chicago/London, The University of Chicago Press, 1980), pp. 196-240, on verra M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London (The University of Chicago Press) 1987, pp. 18-40 et 101-38, et G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago/London (The University of Chicago Press 1987), pp. 12-57 et 269-303.

³⁷ De là la double conclusion de Lakoff, *op. cit.* n. 36, pp. 370-1: «Reason is not abstract and disembodied, a matter of instantiating some transcendental rationality», et «Human conceptual categories have properties that are the result of imaginative processes (metaphor, metonymy, mental imagery) that do not mirror nature». Fidèle à son idée d'une «épidémiologie» des croyances et des représentations (cf. *supra* n. 15), Sperber, *op. cit.* n. 15, pp. 165-207, va jusqu'à faire l'hypothèse, calquée sur la technique computationnelle, de processus cognitifs organisés en modules conceptuels...

dans la relation du voyage du Capitaine James Cook à Hawaï en 1777) ou métisse (tel le cannibalisme dérivé du terme espagnol *caniba* ou *canibales* introduit par Christophe Colomb par référence au *cariba* utilisé par les indigènes des Bahamas et de Cuba pour désigner leurs voisins anthropophages des Petites Antilles!), l'extension et en partie également la compréhension sémantiques de ces concepts propres à une culture ont été, élargies à d'autres cultures, de manière analogique. Relevant du prototype aussi bien que du stéréotype, ces catégories semi-empiriques sont de puissants instruments non seulement de la comparaison entre les cultures, mais aussi de leur rapatriement et de leur transformation en savoirs académiques. Dans cette mesure, elles sont en effet des opérateurs décisifs de la traduction des cultures, mais d'une traduction dont le rapport transitif reste fondamentalement asymétrique; l'orientation de ce rapport dépend de la culture où ces catégories instrumentales ont été créées³⁸.

Ce sont en particulier ces catégories semi-figurées qui, stabilisées et acceptées comme concepts de la discipline, conduisent à construire les modèles, c'est-à-dire les formes à leur tour semi-empiriques permettant de classer et de traduire non seulement les discours, mais aussi les pratiques de la communauté indigène en termes de systèmes institutionnels subsumant des parcours individuels et des expériences personnelles: ainsi en va-t-il de la séquence des cérémonies marquant l'alliance matrimoniale, de la structure triadique et dynamique constitutive des rites de l'initiation tribale, des différentes réalisations possibles du système de la parenté biologique et symbolique, de la division de la communauté tribale en moitiés, du schème d'organisation conceptuelle qu'est censé représenter l'opposition construite entre «nature» et «culture», ou des modèles segmentaires par exemple d'appropriation d'un territoire et de relations avec les communautés voisines, fondés qu'ils sont sur les représentations des indigènes eux-mêmes. Dans cette mesure, la culture exotique n'est pas uniquement lue de manière interprétative comme un texte, mais elle est construite !

En collaboration avec les catégories pratiques de la discipline, ces formes figurées sont de puissants opérateurs de passage des données sensibles et de la diversité concrète des manifestations observables à la formulation de régularités et de représentations plus abstraites. Assurant la traduction (asymétrique) entre les cultures, ce sont aussi les instruments qui fondent la comparaison tout en focalisant celle-ci sur l'instance qui l'opère. En identifiant les pratiques et les manifestations symboliques des communautés les plus diverses selon ces catégories et formes semi-empiriques, le

³⁸ La traduction interprétative d'une culture peut être envisagée en tant qu'un «comme si», en tant que fiction modélisante: cf. S. Borutti, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milano (Guerini e Associati) 1991, pp. 127-47, et U. Fabietti, «Réalité, fictions et problèmes de comparaison. A propos de deux classiques de l'ethnographie: Robert Montagne et Edmund Leach», in Affergan (ed.), *op. cit.* n. 22, pp. 67-82.

danger est grand de réifier ces dernières tout en leur conférant une diffusion universelle. Fondant l'épistémologie de la discipline, elles dépendent au contraire fortement de la perspective (occidentale et académique) de l'anthropologue, intégré à sa communauté universitaire. Il ne suffit donc pas, face à la diversité des cultures, de plaider pour «comparer l'incomparable»³⁹. La refondation du comparatisme interculturel passe par une critique serrée de ces puissants outils de la comparaison et du rapatriement unilatéral de ses résultats. Tout en fournissant sur les cultures dans leur diversité historique, géographique et symbolique un point de vue unique (marqué dans l'espace et dans le temps), catégories et formes de la discipline fondent l'asymétrie constitutive de la relation, si dialogique qu'elle se prétende désormais, de l'anthropologue avec des communautés différentes; et ceci en dépit de l'intégration désormais plus ou moins avancée de ces communautés à l'économie de marché mondialisée et à son idéologie de l'individu «libéral», par l'intermédiaire des nouvelles formes d'asservissement économiques et financières assumées par l'impérialisme américano-européen⁴⁰.

4. 2. *Vérités négociées et provisoires*

Et la langue? On a déjà indiqué qu'au-delà des procédures d'abstraction, de modélisation et de comparaison qui réalisent dans la communication la transitivité de ces ensembles aux contenus mouvants de manifestations et de pratiques symboliques créatrices qu'on appelle les cultures, la mise en discours et la mise en texte, c'est-à-dire la saisie et la pratique langagières, jouent un rôle additionnel déterminant: c'est qu'il faut compter non seulement avec la créativité propre à l'usage de tout système linguistique avec ses capacités de construction fictionnelle⁴¹, mais aussi avec la polysémie de toute langue et donc de toute parole, livrant toute mise en discours à des interprétations complémentaires ou divergentes. La relative autonomie du fonctionnement syntaxique et sémantique de toute langue confère à tout discours une certaine «épaisseur». Loin de faire du discours le miroir de la pensée ou d'une quelconque réalité, ces capacités

³⁹ Pour reprendre le titre d'un plaidoyer récent et contesté de M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris (Seuil) 2000: 9-59, et en dépit de la valeur éthique reconnue à l'activité comparative qui devrait inviter «à mettre en perspective les valeurs et les choix de la société à laquelle on appartient» (p. 59). Une mise au point utile sur la comparaison entre les cultures est offerte par F. Remotti, «La comparazione inter-culturale. Problemi di identità antropologica», *Rassegna Italiana di Sociologia* 22, 1991, pp. 25-46.

⁴⁰ Le rôle des modèles dans la construction d'un monde possible en anthropologie est analysé notamment par F. Affergan, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris (Albin Michel) 1997, pp. 17-61; voir aussi Borutti, *op. cit.* n. 38, pp. 39-77. Pour l'impact culturel du processus de la mondialisation, voir, dans une perspective trop optimiste, les mises au point de A. et M. Mattelart, *Histoire des théories de la communication*, Paris (La Découverte) 1997, pp. 64-74 et 91-105, et J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris (La Découverte) 1999, pp. 78-107.

⁴¹ Ces possibilités de création fictionnelle de la langue et de l'écriture dans le domaine particulier de la traduction en anthropologie culturelle et sociale a été reconnu aussi bien par Borutti, *op. cit.* n. 21, pp. 191-5, et par Fabietti, *op. cit.* n. 17, pp. 128-32 et 257-60.

créatives propres à toute mise en discours langagière ménagent d'une part l'espace d'une certaine indétermination sémantique tout en offrant un large éventail de possibilités de choix interprétatif; d'autre part elles permettent la prise en charge énonciative d'énoncés jamais parfaitement transparents⁴².

A la réinterprétation et à la formalisation de l'action des hommes que représente par exemple la mise en scène narrative avec sa mise en intrigue singulière s'ajoutent les stratégies énonciatives d'un maître du discours qui entend communiquer un savoir tout en convainquant par différents moyens rhétoriques ses lectrices et lecteurs. Quelles qu'en soient les modalités et si polyphonique soit-elle, sa voix entend porter une parole d'autorité; celle-ci se trouve en constante tension entre un *on* généralisant et une volonté de polyphonie. La représentation d'ordre discursif et, de ce fait, de nature fictionnelle qu'offre l'anthropologue, même le plus «dialogique», du monde culturel des autres se combine donc avec l'image énonciative qu'il donne de lui-même à partir de sa réalité psycho-historique et de sa position institutionnelle. Son lecteur est appelé à reconstruire et à réinterpréter ce éthos d'ordre discursif en se fondant sur ses propres préconstruits culturels et sociaux⁴³.

C'est dire que, pour en revenir à la perspective herméneutique adoptée au début de ces considérations sur quelques-uns des présupposés épistémologiques de l'anthropologie culturelle et sociale, tout se passe comme si avec le triangle «sémiotique» susceptible de rendre compte des effets de sens produits par l'usage énoncif de la langue venait se combiner une relation de communication revisitée en termes énonciatifs.

Mais, dans cette nouvelle et ultime référence au triangle sémiotique, il faut rappeler que la schématisation à laquelle correspond cette figuration a été conçue par ses fondateurs pour rendre compte des processus d'interprétation qui, par l'intermédiaire de la pensée, mettraient toute langue en relation avec le monde environnant.

⁴² On verra par exemple à ce propos les réflexions que suscite en particulier l'ouvrage de Geertz, *cit.* n. 18, chez Paul Ricœur, *Temps et récit. Tome I*, Paris (Seuil) 1983, pp. 87-109, dans sa description des processus mimétiques de la compréhension de l'action humaine et de sa confrontation par la mise en intrigue narrative, ainsi que chez A. Mary, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation», *Enquête* 6, pp. 57-72; voir aussi Benveniste, *op. cit.* n. 25, pp. 63-74.

⁴³ Le schéma de la communication sous-tendant cette transmission d'un savoir transformé en monde possible doit être entièrement revu selon les propositions formulées successivement par J.-B. Grize, *Logique naturelle et communications*, Paris (PUF) 1996, pp. 57-71, et par J.-M. Adam, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, Paris (Nathan) 1999, pp. 108-18. La volonté polyphonique des discours récents en sciences humaines est étudiée par M. Amorim, *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*, Paris (L'Harmattan) 1996, pp. 73-139.

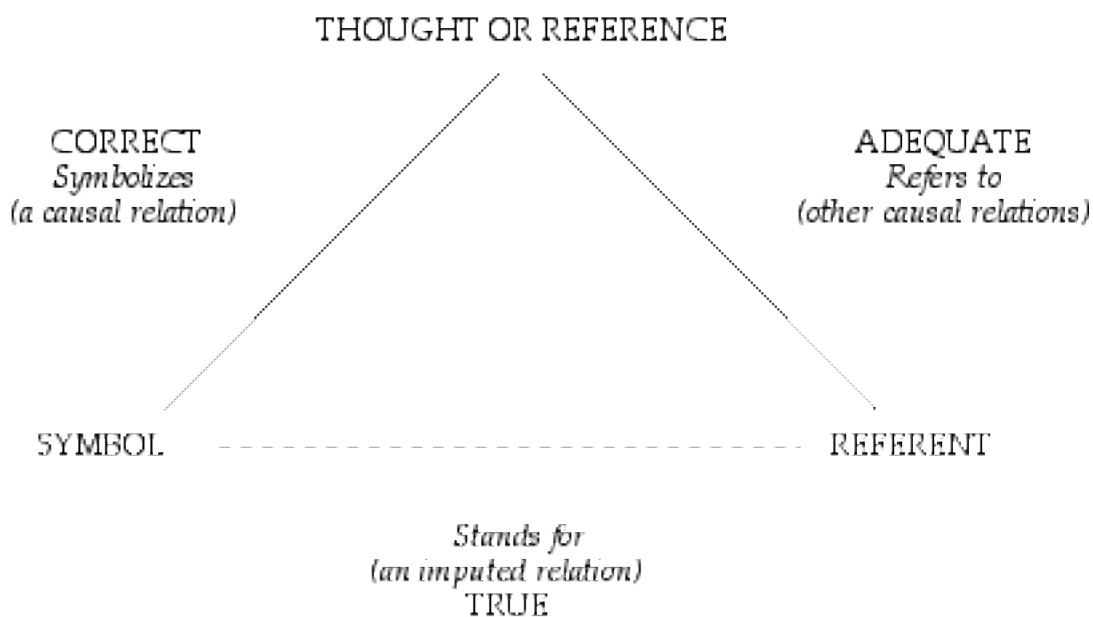


Fig. 1: *Le triangle de la référence linguistique selon C.K. Ogden et I.A. Richards*

Essentielle est ici la relation «attribuée» entre «symbole» et «réfèrent», par l'intermédiaire des relations (causales) de symbolisation et de référence et donc par le biais de la pensée: «A true symbol = one which correctly records an adequate reference». A titre de pure simulation schématisante, on pourra situer au sommet du triangle, c'est-à-dire au point à la fois nodal et intermédiaire représenté par la pensée («thought» ou «reference») la prise en charge énonciative des énoncés constituant le discours⁴⁴. Situé à la jonction entre l'intra- et l'extra-discursif, le sommet du triangle pourrait donc correspondre à ce que j'appelle «l'instance d'énonciation»; sans épaisseur psycho-sociale ni philosophique, cette instance est donc localisée à l'intersection entre le monde du discours (le «symbole» avec sa référence) et la réalité mondaine (le «réfèrent»). Assurant en tant que *je* la relation entre l'extra- et l'intra-discursif, entre les déterminations du monde appréhendé par les sens en collaboration avec l'intellect et les capacités de fabrication fictionnelle propres à toute langue, cette instance est elle-même engagée dans une relation constitutive d'énonciation et donc de communication avec un *tu/vous*. Cette relation s'opère et se réalise en particulier sur le mode de la traduction, dans une relation de référence qui met les énoncés en relation avec des éléments

⁴⁴ Trop souvent simplifié par la suite, le triangle de la référence a été élaboré par Ogden & Richards, *op. cit.* n. 13, pp. 1-23 et 93-103. Il a connu toute une série de développements (et parfois de simplifications...); voir en particulier J. Ullmann, *Précis de sémantique française*, Berne (Francke) 1959 (2^e éd.), pp. 19-24, et K. Baldinger, *Semantic Theory. Towards a Modern Semantics*, Oxford (Blackwell) 1980 (éd. or.: Madrid, Alcalá, 1977), pp. 3-138; cf. H. Portine, «Thought or Reference. A propos d'un prétendu triangle sémiotique», *Sémiotiques* 15, 1998, pp. 19-32.

existant en dehors de la langue concernée ! Cette existence serait elle-même garantie «par cette modélisation intersubjective stable à apparence d'objectivité qui caractérise notre appréhension du monde» (elle-même alimentée aussi bien par notre expérience sensible que par notre expérience socio-culturelle dans sa dimension historique)⁴⁵. Intégrant la dimension énonciative de toute manifestation langagière, le schéma triangulaire pourrait dès lors assumer la forme suivante:

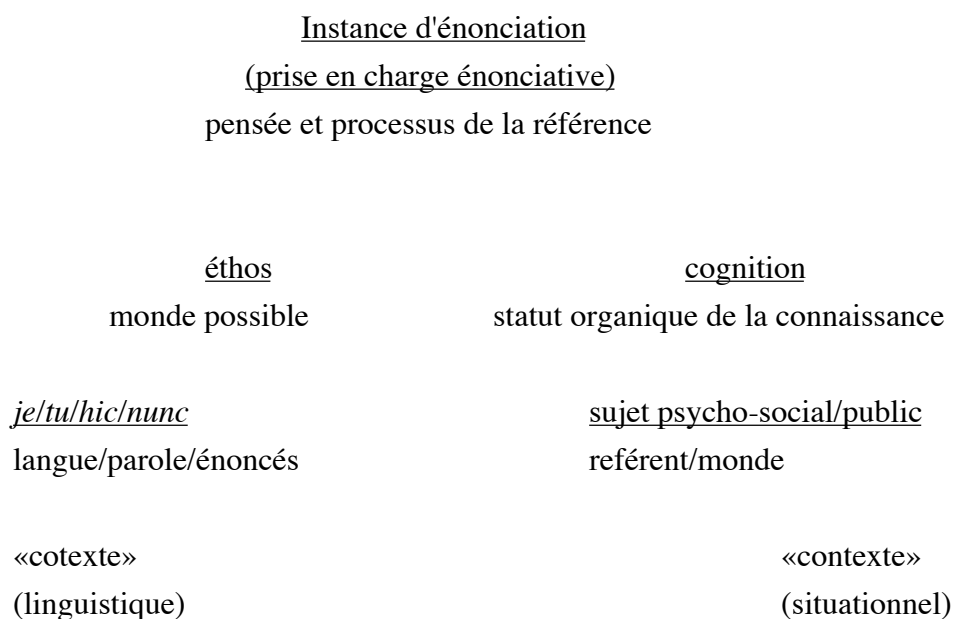


Fig. 2 : *Le triangle de la référence linguistique dans sa dimension énonciative*

C'est dans ce cadre énonciatif et discursif qu'il convient donc de tenter de comprendre la traduction inter- et transculturelle qu'opère l'anthropologie culturelle et sociale. Les modalités énonciatives des discours produits dans ce cadre représentent une dimension d'autant plus prégnante que l'ethnologue-anthropologue est toujours impliqué d'une manière forte dans la communauté dont il tente de rapatrier le savoir en le reconstituant. Cette composante énonciative renforce les effets de sens souvent fictionnels du «comme si» propre à la compréhension et au discours des anthropologues; elle renforce les effets de *poïesis*, de création mimétique au sens aristotélicien du terme. Elle donc est constitutive de la règle d'approximation qui définit les concepts de l'anthropologie et les relations qu'ils induisent dans la construction (discursive) d'un monde possible cohérent. Dans cette mesure, il faut considérer

⁴⁵ Selon la proposition du linguiste G. Kleiber, «Sens, référence et existence: que faire de l'extra-linguistique?», *Langages* 127,1997, pp. 9-37 (p. 17 pour la citation), qui tente de résoudre ainsi la question de notre sentiment partagé quant à l'existence extra-discursive du monde.

l'interprétation «comme une véritable construction objectivante des données, une mise en forme qui les rend visibles»⁴⁶. Origine du point de vue discursif du rapport fondamentalement asymétrique entre le savoir érudit produit par l'anthropologue et le savoir pratique déployé et mis en scène par les représentants de la communauté exotique, la voix énonciative qui traverse et qui organise dans sa rhétorique l'étude d'anthropologie est aussi la garante de la vraisemblance du monde (possible) reconstruit et mis en texte.

Soutenu par les stratégies énonciatives d'autorité de l'anthropologue, le monde textuel de la monographie est ainsi offert à la communauté de croyance à laquelle il est en définitive destiné. Mais, quelle que soit la force de la rhétorique énonciative qui le traverse, quelle que soit aussi la cohérence que lui assure le recours aux catégories et schèmes semi-empiriques et opératoires de la discipline, ce monde ne saurait être accepté par ses destinataires si le discours qui l'a fabriqué n'entretenait pas par les moyens sémantiques de la langue une relation étroite avec la réalité écologique, sociale et culturelle de la communauté dont il rend compte, dans l'un ou l'autre de ses aspects fondamentaux. Certes, au-delà des hiérarchies qui peuvent les inclure les unes dans les autres, au-delà des contacts qui les recomposent sans cesse dans les différentes modalités de l'«acculturation» et de la domination, au-delà des mouvements historiques qui modifient constamment les processus de l'identification collective par leur intermédiaire, les cultures diffèrent les unes des autres. Indépendamment de tout jugement de valeur qui pourrait conduire aux formes les plus complaisantes du relativisme, ces différences géographiques et historiques sont la source même du travail interprétatif de l'anthropologie culturelle et sociale, qui se déroule dans le cadre de ce que Michel Foucault concevait déjà comme la «fonction énonciative»⁴⁷. Mais dans la mesure même où les cultures, dans les processus symboliques qui les constituent, non seulement parviennent à communiquer les unes avec les autres et à se recomposer entre elles, mais sont aussi susceptibles des opérations de traduction dans les différents

⁴⁶ S. Borutti, «Interprétation et construction», in F. Affergan (ed.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris (PUF) 1999, pp. 31-48 (p. 47 pour la citation). Sur le rôle joué par l'approximation dans la reconstruction anthropologique voir, en convergence, Borutti, *op. cit.* n. 21, pp. 191-4, et Fabietti, *op. cit.* n. 17, pp. 256-8; pour le discours scientifique, voir A. Avramesco, *Philosophie populaire. Contre les cratophiles (les lèche-cul du pouvoir)*, Ornans (V & L) 2000, pp. 30-41. Le «comme si» de la double *poiesis* que représente la mise en discours anthropologique est étudié par S. Borutti, «Fiction et construction de l'objet en anthropologie» in F. Affergan (et al.), *Figures de l'humain. Les représentations anthropologiques*, à paraître; voir aussi *supra* n. 38.

⁴⁷ Sans en partager forcément les conclusions qui envisagent le relativisme culturel en termes trop symétriques, les réflexions de D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris (La Découverte), pp. 18-29 et 113-6, résume bien les enjeux du débat à ce propos. Pour un exemple de négociation d'un consensus culturel dans l'Antiquité, voir M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letteratura classica*, Einaudi (Torino) 2000, pp. 241-92. La fonction énonciative est définie par M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris (Gallimard) 1969, pp. 116-38.

discours des anthropologues européens et américains, le relativisme attaché autant aux différences entre les cultures qu'aux effets fictionnels des discours mobiles qu'elles suscitent doit être modéré. Il convient en effet de tenir compte de l'incontournable réalité somatique et pratique des rapports humains; ces relations pratiques transforment sans cesse la réalité «naturelle» environnante, et par conséquent la représentation «mentale» que l'on s'en fait avec les discours que l'on tient à son propos, tout en imposant à ces représentations des contraintes sémantiques précises.

Sans doute est-ce dans cette interaction constante entre les communautés humaines et leur environnement ainsi que dans leurs capacités de communication et d'adaptation réciproques qu'il faut trouver la base de ces «noyaux de sens» pratiques qui, entre concept et prise en charge discursive et énonciative, semblent assurer la traductibilité des cultures. En ce qui concerne en particulier les sciences humaines développées dans les universités occidentales, cette traduction est assurée, dans la distance et les modélisations qu'institue l'écriture académique, par les discours des anthropologues. Mais ces processus d'interaction entre des représentations communautaires différentes doivent être envisagés dans leur historicité sociale⁴⁸. N'oublions pas non plus que, du point de vue anthropologique, le fait même de s'intéresser à une manifestation culturelle d'une certaine ampleur tout en tentant de la traduire revient d'emblée à en modifier le profil⁴⁹!

C'est dire que la vraisemblance du monde mis en discours en tant qu'ensemble de manifestations culturelles ne peut être assurée dans la durée, à travers les changements de paradigme auxquels est soumise notre propre culture universitaire, qu'à deux conditions: l'adéquation et la cohérence de l'interaction de l'anthropologue, institué en instance d'énonciation, aussi bien avec la communauté «observée» (elle-même en constante transformation) qu'avec ses savants lecteurs. En qualité de *je* discursif désormais polyphonique, l'instance d'énonciation assure en définitive la vraisemblance et la fiabilité des différents recoupements autour des «noyaux de sens» assurant la traductibilité des manifestations symboliques dont les cultures sont faites. La «vérité» anthropologique ne peut correspondre qu'à un régime de vérité négocié et énoncé par un maître ou une maîtresse de la *poïesis* et de la traduction entre deux communautés aux horizons d'attente pour le moins divergents, mais pourvues pour un temps d'une

⁴⁸ L'anthropologie «interprétative» postmoderne est prête à admettre que les représentations sont des «faits sociaux» relevant de «interpretive communities»: cf. P. Rabinow, «Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology», in J. Clifford & G.E. Marcus (edd.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley/Los Angeles/London (University of California Press) 1986, pp. 234-61, repris dans P. Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton (Princeton University Press) 1996, pp. 28-58.

⁴⁹ Cf. T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London (The Johns Hopkins University Press) 1993, pp. 55-7 et 79.

référence en principe commune, provisoirement stabilisée dans une mise en texte et une écriture de type pratique⁵⁰. C'est dans ce cadre aussi que peut s'insérer la «troisième voie» récemment proposée pour des sciences sociales dont les procédures devraient désormais définir un espace et une dialectique de la preuve susceptibles d'instituer des «schèmes d'intelligibilité»⁵¹.

L'historicité même des cultures autant exotiques qu'académiques exige, dans le sens de la plausibilité, la réadaptation constante de ces interprétations et traductions⁵². Ce double mouvement promet à l'anthropologie culturelle et sociale, aussi critique qu'elle a pu devenir vis-à-vis de ses techniques et procédures d'appropriation, de modélisation et de mise en discours «poiétique», un bel avenir. Dépassant les démarches idéalisantes proposées par l'herméneutique inspirée de Schleiermacher, cet avenir se situera sans doute à la croisée du nominalisme, du conceptualisme et du réalisme !

Claude Calame
Directeur d'étude à l'EHESS
Prof. honoraire de l'Université de Lausanne

Résumé - Fondement épistémologique de l'anthropologie culturelle et sociale, la relation établie entre un ensemble de manifestations culturelles indigènes et notre propre culture académique peut être envisagée en termes de traduction. À la faveur du regard critique que l'anthropologie porte désormais sur ses propres procédures, il s'agit de s'interroger sur le rôle joué par catégories semi-empiriques, tournures rhétoriques et postures énonciatives dans des mises en discours dépendant du triangle sémiotique.

MOTS-CLES - Anthropologie - culture - épistémologie - herméneutique - référence - triangle sémiotique.

Abstract - Interpretation and Translation of Cultures: Categories of Anthropological Thought and Discourse. -- The epistemological foundations of cultural and social anthropology -- a relation established between a set of native cultural phenomena and our own academic culture -- can be seen in terms of translation. Owing to the critical inquiry that anthropology now makes into its own procedures, questions can be raised about the role played by semi-empirical categories, rhetorical phrases and enunciative stances in the formulation of discourses depending on the semiotic triangle.

⁵⁰ Dans le domaine de l'histoire, P. Ricoeur, «La marque du passé», *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 1998, pp. 7-31, transforme la vérité historique en véracité en lui adjoignant la fiabilité: «La vérité en histoire reste ainsi en suspens, plausible, probable, contestable, bref toujours en cours de réécriture».

⁵¹ Voir par exemple les propositions formulées dernièrement à ce propos par J.-M. Berthelot, «Les sciences du social» in J.-M. Berthelot (ed.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris (PUF) 2001, pp. 203-65.

⁵² Récemment encore, J. Revel, «Pratiques du contemporain et régimes d'historicité», in *Actualités du contemporain (Le genre humain 35)*, Paris (Seuil) 2000, pp. 13-20, a montré l'impact épistémologique de la prise de conscience par les sciences humaines elles-mêmes de leur historicité. Je cueille l'occasion de cette ultime référence pour remercier Silvana Borutti et Mondher Kilani des observations et suggestions critiques dont ils ont bien voulu faire bénéficier cette étude.