

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

187-188 | 2008

Miroirs transatlantiques

Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable

Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie

Camille Salgues



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29259>

DOI : 10.4000/lhomme.29259

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 3 octobre 2008

Pagination : 201-222

ISBN : 978-2-7132-2186-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Camille Salgues, « Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29259> ; DOI : 10.4000/lhomme.29259

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_187&ID_ARTICLE=LHOM_187_0201

Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable. Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie

par Camille SALGUES

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2008/3-4 - n° 187-188

ISSN 0439-4216 | ISBN 9782713221866 | pages 201 à 222

Pour citer cet article :

—Salgues C., Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable. Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie, *L'Homme* 2008/ 3-4, n° 187-188, p. 201-222.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable

Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie

Camille Salgues

LE NOM DE WITTGENSTEIN, en sciences sociales, est en général associé à des débats épistémologiques complexes sur les fondements, ou l'absence de fondements, de la discipline. Dans un récent livre qui propose une discussion de ces questions, Albert Ogien note par exemple à propos de Peter Winch, un philosophe wittgensteinien avec lequel il ne se dit pas forcément d'accord mais qui, le premier, aurait lancé le débat sur les sciences sociales : « la contribution de Winch à la philosophie des sciences sociales a consisté à asseoir la validité de ces sciences, en confirmant l'existence du phénomène qui leur fournit leur matière : le social » (Ogien 2007 : 15). Mais en quoi les sciences sociales attendraient-elles d'être « validées » par Winch, ou par Wittgenstein ? On aurait envie de mettre la phrase d'Ogien en balance avec une remarque de Wittgenstein : « les problèmes *mathématiques* de ce que l'on appelle les fondements sont aussi peu pour nous au fondement des mathématiques que le rocher peint supporte le château peint ». Ce que Jacques Bouveresse commente en ces termes :

« [...] pourquoi aurait-on besoin d'un fondement en ce sens-là, que ce soit en mathématiques ou ailleurs ? Ni notre pratique des mathématiques, ni nos évaluations morales ne me semblent requérir un "fondement", au sens que les philosophes donnent habituellement à ce terme, au sens où elles risqueraient de s'effondrer ou, en tout cas, de sembler complètement arbitraires, si les philosophes ne réussissaient pas à les fonder [...]. L'échec d'une tentative de fondation constitue certainement un problème pour la philosophie, qui a connu bien des échecs de cette sorte, mais pas nécessairement pour ce qu'elle cherchait à fonder » (Bouveresse 1998 : 18).

La généalogie de cet article peut remonter à l'automne 2003, alors que j'assistais, perplexe et intrigué, au séminaire de Veena Das à l'Université Johns Hopkins. Il doit énormément, tant pour le projet même de l'article que pour les idées, à Sylvain Perdigon, à qui vont toute mon amitié et ma gratitude. Je remercie Jackie Assayag, Didier Fassin et mes collègues de l'IRIS, ainsi que Sandra Laugier, pour leurs encouragements et leurs critiques. Je ne suis pas moi-même un « spécialiste » de Wittgenstein, d'où les limites mais, en un sens, aussi, l'intérêt de ce travail.

C'est ainsi que les réflexions éparses qui existent sur le lien entre l'anthropologie et les thèses de Wittgenstein, comme le récent livre de Christiane Chauviré (2004), sont presque toujours, aujourd'hui, le fait de philosophes, ou de praticiens des sciences sociales mais qui choisissent délibérément de faire de la philosophie. Il s'agit alors de contributions à un débat philosophique sur les objets de l'anthropologie (la culture, la socialisation, ou la pratique anthropologique elle-même), plutôt que d'une ouverture vers l'anthropologie réelle.

Cet article se propose de retracer le rôle que Wittgenstein a joué dans l'anthropologie, de Needham à Bourdieu, du « tournant interprétatif » à la montée récente de la philosophie analytique. Mais le rôle lui-même ne peut pas être lu sans comprendre la *place* qu'il occupe : c'est-à-dire son prestige, et les effets d'attraction ou de répulsion qu'il exerce dans le champ, selon le positionnement de chacun. Bien sûr, il ne faut pas que cette dimension (une « économie symbolique » de la référence à Wittgenstein, si l'on veut) envahisse toute l'analyse, au risque d'écraser le contenu du texte et la réalité des convergences entre les thèses de Wittgenstein et certaines questions de l'anthropologie aujourd'hui. Mais à elle seule, cette place est sans doute pour beaucoup dans les usages et les non-usages qui sont faits de Wittgenstein. Il me semble qu'il faut faire un va-et-vient entre la manière dont ses thèses ont été lues, et le contexte qui en éclaire la réception ; entre la théorie, ou plutôt les constructions théoriques (dans un corpus qui inclut aussi, inséparablement, les commentateurs de Wittgenstein), et les pratiques réelles de l'anthropologie, dans ses références à la philosophie, dans ses lectures. Car il y a bien des « pratiques » de la théorie, comme il y a des pratiques du terrain. Et il se pourrait que certains problèmes « épistémologiques » sur ce qu'il est légitime, ou non, de dire, s'avèrent être moins des « difficultés théoriques » que des malentendus renvoyant à des pratiques différentes, sur le partage entre les disciplines (philosophie, anthropologie, mais aussi sociologie), sur là où commence et là où s'arrête la tâche (du terrain au commentaire) de l'ethnologue¹.

Or, pour éclairer les pratiques, la voie royale reste l'approche comparative. Ici, le détour par les États-Unis est une évidence tant, pour le public français, Wittgenstein est une référence qui s'inscrit dans la philosophie américaine ; alors que, ironiquement, il en vient parfois à être considéré comme un auteur profondément « européen » – avec la part de suspicion que cela comporte, sous la plume de certains – de l'autre côté de l'Atlantique. De l'élaboration et la réception « classiques » du philosophe dans l'anthropologie, à des questionnements et des objets nouveaux dans l'anthropologie – avec le travail de Veena Das, dont la réception reste confidentielle de ce côté-ci de l'Atlantique –, c'est cette histoire, en cours, des usages croisés de Wittgenstein que je voudrais retracer ici.

1. Dans une réflexion un peu décevante sur l'anthropologie en France, face à l'anthropologie allemande, anglaise et américaine, Robert Parkin, qui enseigne à Oxford, dessine une anthropologie d'une autre époque, où les théoriciens d'un côté sont séparés de ceux qui récoltent le matériau sur le terrain. Ses « théoriciens » sont Derrida, Lyotard, etc., ce qui serait impensable sous la plume d'un auteur de pays francophone, montrant l'ampleur de la différence d'appréciation de part et d'autre, sur ce qu'est la théorie et sur où commence le travail d'interprétation (Parkin 2005).

Stanley Cavell, figure majeure de la philosophie américaine contemporaine et commentateur essentiel de Wittgenstein, s'interrogeait il y a cinquante ans sur « l'accessibilité de la philosophie du second Wittgenstein », dans un article où il déplorait la simplicité des lectures qui en étaient faites alors (Cavell 2004)². Depuis, les interprétations et les lectures se sont multipliées, densifiées, précisées, y compris sous l'impulsion de Cavell qui a attiré l'attention sur de nouveaux terrains. Pourtant, la question demeure, même aux États-Unis, où sa réception s'est faite très tôt. Là comme en France, mais pour des raisons sans doute différentes, Wittgenstein reste une référence assez impossible.

On a ainsi pu lire récemment, dans *Anthropology Today*, une controverse autour du philosophe et de son rôle dans l'anthropologie. Richard A. Wilson, dans un numéro datant de 2004 consacré aux nouveaux défis pour l'anthropologie que représentait « la violence » – il s'agit en fait de ce qui se passe alors en Irak, la guerre, la menace bioterroriste, et la révélation de la torture perpétrée par l'armée américaine –, y décrit une crise de l'épistémologie en anthropologie, qui expliquerait aujourd'hui une incapacité à prendre position sur les violences contemporaines à grande échelle qui interpellent pourtant les anthropologues sur leurs terrains. Wittgenstein aurait dans cette histoire une influence « pervasive, though seldom explicitly acknowledged ». Il est rangé dans le « scepticisme européen », ou dans un « idéalisme linguistique radical », aux côtés de Foucault et Saussure (Wilson 2004). La réponse, deux ans plus tard, de Knut C. Myhre, qui défend la philosophie de Wittgenstein, souligne la différence entre la première et la seconde période du philosophe, l'importance du langage même dans les questions de violence et de souffrance, et donc l'interprétation du langage comme un problème, voire le problème épistémologique central de l'anthropologie. En même temps il défend, toujours en se revendiquant de Wittgenstein, l'idée d'un sol commun pour l'humanité, de sorte que les barrières linguistiques, culturelles, ne sont pas des obstacles infranchissables. Aussi n'est-ce pas une vision relativiste de l'anthropologie. L'argumentation, sans doute plus fine, reprend cependant les termes habituels du débat. Mais les objets qui sont en jeu dans le débat n'en restent pas moins remarquables : on peut opposer en bloc l'approche « globale », la volonté proclamée de participer aux discours d'experts (aux tribunaux notamment), chez Wilson, un spécialiste des droits de l'homme et qui s'est fait le pourfendeur de l'anthropologie sur ce thème, et l'approche locale, l'attention portée aux discours et au sens donné par les acteurs (dans l'exemple de la sorcellerie), chez Myhre. Le débat se ferme sur une réponse de Wilson qui exprime une certaine lassitude envers Wittgenstein, lequel, en plus d'être européen, est un auteur d'un âge préhistorique, à l'écriture suspecte³.

2. L'article a été publié à l'origine en 1958.

3. « I very much doubt if the readers of *Anthropology Today* are deeply interested in a debate concerning a gnomonic and quasi-mystical mid-20th-century philosopher (and if you are still reading, I commend your stamina) » (Wilson 2006 : 24). L'humour semble assez à prendre au premier degré.

Plus qu'elle ne nous en apprend sur le philosophe, cette controverse nous renseigne sur la place étrange qu'il a fini par occuper dans l'anthropologie américaine. Elle témoigne que, dans un dialogue avec la philosophie qui a été profondément bouleversé par le succès, non dénué d'une volonté de provocation, de la *french theory* (Cusset 2003), celui qui était par excellence le héros du panthéon philosophique américain, ait pu hériter, aux yeux de certains, du côté un peu « canaille » dont jouissent outre-Atlantique des penseurs comme Derrida ou Baudrillard. Elle est également un indice qu'autour des enjeux de la géopolitique de la violence de nouvelles frontières semblent se dessiner du côté de l'anthropologie, et que les questions épistémologiques⁴ y connaissent un certain renouveau.

François Cusset (*Ibid.* : 18) décrit la polarisation du monde universitaire américain, entre « humanistes et maîtres du soupçon », ou entre « conservateurs et multiculturalistes ». Dans cette opposition, qui a longtemps structuré le champ intellectuel, Wittgenstein a sans aucun doute été progressivement rangé dans la seconde catégorie. Même si les lignes ont changé en même temps que changeaient les enjeux politiques, l'opposition aujourd'hui entre universalistes et relativistes qu'illustre le débat Wilson-Myhre a largement hérité des classements qui ont alors été établis. Cependant, dans l'opposition, qui recouvre parfois les deux premières, entre philosophie analytique (anglo-américaine) et philosophie continentale (allemande et française), Wittgenstein, élève de Russell qui a fait toute sa carrière à Cambridge, se range selon toute logique dans la première catégorie. Il en est même, pour les États-Unis, une figure paradigmatique, comme auteur *anglais*, aux côtés d'Austin. S'il n'a pas connu dans les sciences humaines la même diffusion ni un rôle égal à ce dernier, dont les théories sur les actes de langage et le performatif ont été popularisées dans la version qu'en a fait Searle (1972), c'est que les *Recherches philosophiques*, au contraire, n'offrent guère de théorie et de concepts propices à une réappropriation simple. Mais il continue à être une référence chez des auteurs qui dialoguent avec la philosophie analytique et qui restent « au-dessus de tout soupçon », même s'ils entendent toujours avoir une perspective critique sur nos propres catégories de savoir, comme le Britannique Rodney Needham dans les années 1970 ou, plus récemment, Ian Hacking⁵.

4. Le texte de Wilson commence sur les récits, et les dénis, des massacres à grande échelle : l'anthropologue qui étudie ces récits peut-il se passer de s'interroger sur la réalité des faits ? : « In the present geopolitical environment, to be without a viable epistemology, or worse, to denounce epistemology as *passé*, is itself *naïve* and foolhardy » (Wilson 2004 : 17).

5. Needham, qui entame sa carrière sous l'influence de Claude Lévi-Strauss et du structuralisme, évolue de plus en plus vers une réflexion théorique et critique sur les catégories utilisées par la discipline : c'est ici qu'intervient ponctuellement la référence à Wittgenstein, qui devient finalement centrale dans sa critique de la catégorie de « croyance » (Needham 1972). Cette critique des catégories de l'anthropologie l'amène à douter de l'avenir de la discipline, que de la possibilité de la connaissance. Hacking, auteur canadien, familier autant de la tradition analytique que de la production intellectuelle française, en philosophie et en sciences sociales, a une attitude critique comparable et prend soin, dans ses contributions, de se tenir à distance des différents « camps » dans les polémiques intellectuelles américaines. Il peut ainsi se réclamer de Foucault, a pu se dire défenseur du « programme fort » de Bloor pour son intérêt heuristique (Hacking 1984), et en même temps critiquer l'abus de « construction sociale de la réalité », l'un des mots d'ordre du « radicalisme » américain (Hacking 2001).

Cependant, un rejet violent s'est aussi manifesté assez tôt contre Wittgenstein, en raison, d'une part, de sa grande obscurité, et d'autre part, des prétentions exorbitantes sur la vérité, dans un sens ou dans l'autre, qu'ont pu avancer philosophes, sociologues ou anthropologues en s'abritant derrière lui. Pour en rester aux sciences sociales, on ne peut que mentionner David Bloor, figure centrale des *science wars* dans le monde anglo-américain (Bloor est lui-même professeur à l'Université d'Édimbourg). Celui-ci justifie le « programme fort » de la sociologie des sciences par sa lecture de Wittgenstein et, curieusement, de la manière dont on suit une règle (Bloor 1983)⁶. L'ethnométhodologie, derrière Garfinkel, a également pu se réclamer largement de Wittgenstein, son versant le plus radical étant justement son versant wittgensteinien, avec des prétentions démesurées sur le statut de la vérité et de la théorie. Sans forcément dire, avec Bourdieu, que ses tenants prônent « l'abandon de l'intention explicative, et de toute la méthodologie scientifique qu'elle contraint d'engager, au profit de la simple description » (Bourdieu 2002 : 350), ce qui ne rendrait peut-être pas justice à nombre d'entre eux, c'est pourtant ce qu'on trouve à peu près littéralement chez certains, par exemple Sharrock et Coulter (2001) : « pas plus que de théorie, les sociologues n'ont besoin de méthode » (*ibid.* : 84), ou encore « l'interprétation est superflue » (*ibid.* : 89).

Mais en anthropologie, c'est dans le « tournant linguistique » ou « interprétatif » que la référence à Wittgenstein va fonctionner de la manière la plus visible ; cela, jusqu'à être rangée par quelqu'un comme Wilson ou, plus largement, hier par le courant « humaniste », aujourd'hui par le courant « universaliste », dans un « idéalisme linguistique » qui incarne, en gros, le « postmodernisme » tel qu'il est décrit et décrié par Sokal (le langage ne renverrait à rien d'autre qu'à lui-même, etc.) (Sokal & Bricmont 1997). En fait, cet « idéalisme linguistique » résulte de la conjonction de deux histoires philosophiques qui n'ont à peu près rien à voir : d'un côté la philosophie du langage ordinaire, avec Austin et Wittgenstein, qui est l'héritière critique de la pensée analytique alors dominante aux États-Unis. Ce courant a très tôt été accusé d'irrationalisme, notamment par un auteur clé du dialogue entre philosophie et anthropologie aux États-Unis, parce qu'il appartient aux deux disciplines, Ernest Gellner (1959)⁷. De l'autre, les philosophies d'inspiration structuraliste et « post-structuraliste » européennes, françaises notamment, qui sont elles-mêmes très hétérogènes mais rangées aux États-Unis dans un même groupe, la *french theory*, avec, il est vrai, des inspirations communes dans la philosophie allemande et dans l'intérêt porté au langage, dans l'héritage de la linguistique saussurienne. C'est ce double intérêt porté au langage qui les réunit par

6. La question de la manière dont on suit une règle selon les *Recherches philosophiques* est un point inépuisable d'exégèses et de méditation. Voir, pour des éclairages différents, Lynch (2001), Cavell (1993), Kripke (1996), Bourdieu (2000 : 252-254), Thévenot (2006 : 73-75), Ogien (2007), etc. On peut aussi se référer à l'original (Wittgenstein 2004 : 126, autour du paragraphe 201).

7. Dans ce courant, Gellner, que son parcours conduit de la philosophie à l'anthropologie, va singulariser progressivement Wittgenstein, le critiquant de plus en plus sur son anthropologie. *Language and Solitude* (1998), son dernier ouvrage, posthume, le compare ainsi, et l'oppose dans une certaine mesure, à Malinowski (cf. le compte rendu de Jackie Assayag, in *L'Homme*, 2002, 161 : 241-243).

ceux qui mettent en œuvre, à partir des années 1980, une critique de l'ethnographie comme texte, dont la version la plus radicale se reconnaît dans le « post-modernisme ». Ainsi, Wittgenstein ne joue aucun rôle dans le travail de James Clifford, mais il le cite comme figure tutélaire en introduction du séminaire « fondateur » *writing cultures* aux côtés de Saussure, mais aussi de Sapir ou de Whorf, et pas loin de Ricœur et de Heidegger (Clifford 1986 : 10).

C'est avec Winch et Geertz que le nom de Wittgenstein est lié au « tournant interprétatif » en anthropologie⁸. Si les commentateurs s'accordent à souligner l'importance de Peter Winch, dont j'ai déjà parlé, celui-ci reste cependant un philosophe, dont les théories, activement débattues dans le cadre de toute l'élaboration théorique qui a lieu à partir de la philosophie du second Wittgenstein, affecteront peu la discipline. Il n'en va pas de même des textes de Clifford Geertz qui, lui, a été le plus prestigieux représentant de l'anthropologie culturelle américaine (Assayag 2007). Ce « prestige », que soulignent curieusement toutes les notices biographiques, est sans doute la rétribution du dialogue qu'il a réussi à mener, comme Lévi-Strauss en son temps, avec la philosophie, dans laquelle il mobilise Wittgenstein, aux côtés de Ricœur notamment. Ricœur pour l'herméneutique, Wittgenstein pour l'importance accordée au contexte dans lequel les agents inscrivent leurs pratiques, dans un arrière-fond, dans une certaine « forme de vie » hors desquels leurs actes n'ont pas de sens. Aussi n'y a-t-il pas de compréhension possible sans interprétation, et pas d'interprétation sans inscription, la plus « dense » possible, dans le contexte culturel spécifique, qui tend à devenir un ensemble autonome, monadique. Si Geertz n'est pas un sceptique, il ouvre cependant la porte, avec d'autres, à une forme de relativisme culturel, et à une approche « textualiste » des sociétés et de l'anthropologie elle-même. Mais pour cela, il fait une lecture de Wittgenstein qui insiste sur la socialité, qui lit le concept de « forme de vie » comme ne portant que sur la forme, sur la différence ethnologique ou sociale entre deux « formes de vie » qui sont alors tout simplement des mondes sociaux différents ; ce que Cavell appelle une lecture horizontale du concept. C'est aussi la lecture que font certains des détracteurs les plus violents du philosophe (Gellner 1998) ; alors même que la plupart des commentateurs s'accordent aujourd'hui pour dire qu'elle est insuffisante (Cavell 1991).

En France : un auteur si « rigoureux »

Dans son article sur l'anthropologie en France, avec pour point de comparaison l'anthropologie aux États-Unis, Susan Rogers mentionne l'importance de l'influence de la sociologie sur la discipline, par rapport au champ américain où le dialogue se fait plutôt avec les *cultural studies* et la philosophie (Rogers 2002). Il faudrait faire une chronologie plus précise de ces échanges : dans un premier temps, en effet, le projet anthropologique, de Lévy-Bruhl à Marcel Mauss, est tout

8. Pour une présentation détaillée du tournant interprétatif, notamment de Winch et de Geertz, voir Cefaï (2003 : 181-306).

entier dans un dialogue avec la sociologie durkheimienne. C'est surtout après-guerre, alors que la sociologie française a presque disparu, que l'anthropologie fonde son prestige, avec Claude Lévi-Strauss et la revue *L'Homme*, sur un dialogue avec la philosophie. Celle-ci connaît alors elle-même, en France, une ou plusieurs périodes très dynamiques (de Sartre à Foucault et Derrida). Or, la pensée de Wittgenstein est alors tout simplement non disponible dans l'Hexagone⁹. La constitution d'un champ sociologique dynamique et original, l'effacement relatif dans les années 1980 de la production philosophique française, la succession, presque explicite, de Pierre Bourdieu à Claude Lévi-Strauss au zénith des sciences sociales, expliquent largement ce déplacement de gravité du dialogue vers la sociologie. C'est largement par la sociologie, par Bourdieu notamment, que Wittgenstein va être introduit dans les sciences sociales de ce côté-ci de l'Atlantique.

La publication dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, en 1977, des « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer » donne le coup d'envoi le plus visible de cet effort. Les « Remarques... » sont en fait des notes dictées qui datent en partie du début des années 1930, et en partie peut-être de la fin de sa vie, Wittgenstein trouvant dans *Le Rameau d'Or* de Frazer un support à sa démarche qui consistait plus à chercher à corriger nos erreurs et nos errements qu'à énoncer des thèses (Wittgenstein 1977). *Actes* est alors une jeune revue très innovante : la publication du philosophe viennois, suivie d'un commentaire par un autre philosophe, Jacques Bouveresse, s'inscrit dans cet esprit d'ouverture. Alors qu'aux États-Unis, le prestige de Wittgenstein est tel que, dès le départ, les *Recherches philosophiques* sont lues et revendiquées par des camps très différents, d'où une grande hétérogénéité des lectures qui n'a jamais totalement cessé, en France, l'introduction en a été beaucoup plus tardive, plus raisonnée, informée des débats qui avait déjà lieu outre-Atlantique et unifiée, grâce à Jacques Bouveresse dont la filiation est aujourd'hui reconnue par tous ceux qui s'occupent du « second Wittgenstein » dans le champ français. L'amitié qui existait entre Bourdieu et Bouveresse a joué sans doute beaucoup sur la réception du philosophe dans les sciences sociales françaises.

S'il y a une volonté évidente de dialogue entre Bourdieu et la philosophie anglo-américaine (Shusterman 1995), celle-ci se concentre sur des auteurs comme Austin ou Wittgenstein, qui sont au moins autant des critiques de la tradition analytique que des figures emblématiques de celle-ci. Et de fait, quand Bourdieu mobilise Wittgenstein, il le revendique essentiellement comme une critique « subversive » (Bourdieu 1997), référence qui s'inscrit dans sa mise en valeur de la pratique (typiquement wittgensteinienne) et dans la critique de l'illusion scolastique, un terme qu'il reprend à Austin. Après lui, c'est toujours essentiellement en sociologie que Wittgenstein est mobilisé et que les travaux se réclamant de son

9. Semprun raconte ainsi qu'un critique avait trouvé, à la parution de son roman *L'Évanouissement* (1967), où il parlait de Wittgenstein, que ce « personnage » était une belle invention : « il faut dire qu'à l'époque, vers le milieu des années soixante, Wittgenstein n'était guère connu en France [...]. Me croire capable d'avoir inventé un personnage aussi fascinant et insupportable que Wittgenstein n'était pas un mince compliment » (1994 : 197).

œuvre sont peu à peu introduits en France, et toujours dans un dialogue avec la production intellectuelle américaine. C'est pourquoi, si Wittgenstein peut être rangé parmi les philosophes « européens » par Wilson, il est vraiment une référence « américaine » en France. Mais ceux qui le mobilisent aujourd'hui sont aussi ceux qui se réclament le plus de la tradition analytique, dans une orientation qui est assez opposée à celle de Bourdieu. Un certain nombre de membres du laboratoire du CEMS (Centre d'étude des mouvements sociaux), par exemple, se réclament de ces débats et mènent un travail important de traduction et de présentation, dont le livre *L'Enquête de terrain* de Daniel Cefaï (2003), où l'on trouve les principaux textes du « tournant linguistique », y compris Winch et Geertz, est emblématique même si sa perspective est beaucoup plus large. Plus directement proches de Wittgenstein, certains de ses membres (Albert Ogien ou Louis Quéré) se réclament de l'ethnométhodologie (de Fornel, Ogien & Quéré 2001). En même temps, le texte ne fonctionne plus du tout comme chez Bourdieu, qui intégrait ponctuellement des références à son propre système. Ici, au contraire, c'est la réflexion des auteurs qui vient s'intégrer dans des discussions denses dont les références, souvent américaines, ne sont pas toujours accessibles au lecteur français, basculement qui traduit le rapport de force actuel et une satellisation partielle, au moins dans certains domaines, de la réflexion française. À cela s'ajoute, très généralement dans le débat français sur Wittgenstein, la multiplication des marques de « sérieux » concernant le philosophe, inévitablement qualifié par les uns et les autres d'auteur particulièrement « rigoureux », « exigeant », etc. Enfin, la démarche de ce qu'on pourrait appeler les « études wittgensteiniennes » se caractérise par l'élaboration collective de problèmes extrêmement complexes sur tel ou tel passage dans Wittgenstein, souvent codé pour les connaisseurs, comme « la question de la règle », ou « le paradoxe de Moore », le « paradoxe de Wittgenstein », en donnant une vision déformée de l'ensemble¹⁰. Le traitement des « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer » en est un exemple, où l'on commente toujours le même passage, que résume ainsi Cefaï : « quand je suis en colère, je frappe mon bâton contre le sol ou contre un arbre, ce qui ne signifie pas que je leur impute la responsabilité de ma colère » (2003 : 189) ; ou l'idée que l'homme est un « animal cérémoniel » (Bouveresse 1982 ; de Lara 2005). Rien n'est dit de passages à la tonalité toute différente, très obscurs, presque délirants, comme sur le type d'arbre qu'on choisirait si l'on devait se réincarner en choisissant son corps.

Dans ce dialogue, l'anthropologie est à peu près absente. La réflexion sur les modèles, les règles, les normes, les processus explicatifs de l'action humaine (comment agit-on, quels sont les fondements de nos pratiques, comment suit-on

10. Cette remarque générale ne fait pas vraiment justice à un travail récent d'exploration par un cercle de « wittgensteiniens français » d'aspects moins débattus des textes du philosophe, permettant peut-être d'avoir une image d'ensemble plus juste qui prenne en compte les aspects parfois troublants de cette pensée. Quelques publications collectives ponctuent ce travail (Bouveresse, Laugier & Rosat 2002 ; Chauviré, Laugier & Rosat 2001, ou encore le numéro 906, d'octobre 2004, de la revue *Europe*, consacré à Wittgenstein).

une règle, comment justifions-nous nos actes ?...), qui est au cœur de la seconde période du philosophe viennois, rappelle la démarche sociologique beaucoup plus qu'anthropologique¹¹; à l'inverse, les questions symboliques, la curiosité pour les objets, les rites, les mots et les notions « indigènes », l'intérêt pour les modalités *concrètes* des « formes de vie », qui fait en partie le style propre au regard anthropologique, même après la « fin de l'exotisme », sont aussi opposés que possible au style analytique, avec des débats assez généraux, abstraits et portés sur une argumentation « scientifique » peu sensible au symbolique. Un auteur comme Jean Bazin, ethnologue qui à la fin de sa vie lit et mobilise de manière importante Wittgenstein, fait exception, et témoigne en même temps du changement avec les générations plus jeunes. En fait, on retrouve dans les thèmes qu'il aborde ceux que l'anthropologie anglo-américaine avait pu trouver chez Wittgenstein : une réflexion sur les usages dans la discipline de la « croyance » par exemple ou, dans une moindre mesure, de nos formes de classification, comme chez Needham (Bazin 1991) ; et l'interprétation culturelle des pratiques, comme chez Geertz – Bazin, de manière intéressante, réfutant Geertz par Wittgenstein (Bazin 1998). Sur la forme, avec une lecture directe de Wittgenstein, sans passer par les commentateurs, et de par un usage assez ironique, la démarche est assez semblable à celle de Pierre Bourdieu, d'une génération proche, normalien comme lui et avec qui il a en commun d'occuper une place relativement dominante dans sa discipline.

L'intervention de ce dernier, peu avant sa mort, dans un colloque de philosophes sur les derniers travaux de Wittgenstein, est comme le symétrique inversé de ce que représentait, vingt-cinq ans auparavant, *Actes* et l'intervention de Bouveresse dans une revue de sociologues, et semble sonner la fin de ce type d'usage, relativement libre et ironique, de Wittgenstein, définitivement consacré comme un auteur « sérieux » et dont seuls les spécialistes peuvent se réclamer. Bourdieu y multiplie les marques de déférence envers la philosophie et de légalisme, en matière de partage disciplinaire :

« [...] un des philosophes qui se classe parmi les plus exigeants et les plus rigoureux peut ainsi [...] se trouver parfois converti en une sorte de philosophe pour non-philosophes permettant à des sociologues ou à des historiens à prétentions philosophiques de se situer en un lieu indéfinissable, à mi-chemin entre la philosophie et la sociologie, où ils peuvent échapper aux juridictions et aux sanctions des deux disciplines » (Bourdieu 2002 : 346-347).

Il y attaque les lectures de Bloor et de Lynch, c'est-à-dire le « programme fort » et l'ethnométhodologie dans son versant radical et orienté, là aussi, vers la sociologie des sciences. Ce texte est ainsi emblématique de l'attachement de Bourdieu à une conception classique du savoir, qui reflète assez bien la position d'ensemble du

11. La modélisation de l'action est même devenue un des points clés sur lesquels s'opposent les écoles de pensée en France, aujourd'hui, en sociologie (*habitus* chez les bourdieusiens, coordination chez Thévenot, action stratégique chez Crozier...) : cf. Piette (2006 : 35-39), et sa réflexion sur la frontière entre anthropologie et sociologie.

champ français (sociologie et anthropologie) en la matière et l'ampleur du malentendu quand il est, outre-Atlantique, rangé dans un radicalisme sceptique¹².

Bourdieu poursuit en proposant son concept de « champ » comme offrant une convergence profonde avec – ou une élaboration de – ce que soulevait Wittgenstein dans ses réflexions sur les « jeux de langage ». Mais l'approche qu'il en a, dans ce texte du moins, se réduit à la mise en forme, au fonctionnement relativement autonome et séparé de différentes régions, de différents usages du langage. Elle ne rend pas compte de la capacité, qui est tout autant au cœur de la réflexion de Wittgenstein, de création, de projection dans des régions nouvelles des jeux de langage. Qui niera les difficultés et les rigueurs de la pensée du philosophe viennois, que soulignent systématiquement Bourdieu et ses autres commentateurs en France ? Quel sens y aurait-il à dénigrer le travail, abondant et de haut niveau, de commentaires sur le philosophe, et l'inscription dans les problématiques de la pensée analytique, mal connues de ce côté-ci de l'Atlantique ? Mais en même temps, insidieusement, s'élabore ainsi une image prestigieuse et inaccessible du philosophe ; il y a là des effets de censure très puissants. Par-delà l'élaboration collective et sans fin sur tel ou tel aspect du texte, c'est sur la capacité créatrice d'un champ que la réception du philosophe nous amène à porter un regard critique. Le regain d'intérêt actuel pour Wittgenstein ne peut être séparé d'une transformation des formes de conservatisme du monde académique, où l'aura des débats américains offre de nouvelles voies de légitimation et où la charge d'intimidation que véhicule traditionnellement la référence à la philosophie dans les sciences sociales se double d'une rhétorique plus nouvelle de la « rigueur ». Et cela, parfois même chez ceux qui, se réclamant d'une sociologie des formes de domination symbolique, semblaient les mieux armés pour s'en défendre.

Veena Das, une utilisation innovante de Wittgenstein

La rencontre entre Veena Das et Stanley Cavell, ou si l'on veut la rencontre entre un problème ethnographique inexploré – comment dire une souffrance hors norme, en sortant du trope du traumatisme et de ses apories – et une lecture originale de Wittgenstein – mettant moins en avant le logicien critique qu'une sensibilité, une forme d'écriture, un dialogue entre tentation sceptique et quête de l'ordinaire – représente certainement une réussite exemplaire de l'anthropologie de langue anglaise dans son dialogue avec la philosophie¹³. Cette réussite est à resituer dans le cadre de la communauté anthropologique de langue anglaise telle qu'elle se présente aujourd'hui : sa forte volonté (et les moyens correspondant, au niveau institutionnel) à dialoguer avec la philoso-

12. La même chose est encore plus vraie de Claude Lévi-Strauss, et il est ironique de voir ce dernier rangé, chez Wilson, dans un idéalisme linguistique, qui supposerait qu'on ne peut rien savoir du réel. La référence à Saussure, gage de scientificité aux yeux de Lévi-Strauss, vaut pour l'Américain preuve du contraire.

phie, sa forte structuration, sa dimension internationale et sa capacité à intégrer et à valoriser des talents étrangers (à moins qu'il faille plutôt saluer la réussite des sciences sociales indiennes et leur capacité à s'intégrer, de manière créative, dans le débat et le champ américain).

Sans doute, le succès de Veena Das s'explique par la place que garde Wittgenstein dans ce champ, par le fait de réussir à mobiliser de manière originale une figure aussi prestigieuse et difficile. Suivant cette logique, la référence à Wittgenstein fonctionne comme un « coup » – dont on sait, avec Bourdieu, qu'il n'a aucun besoin d'être calculé pour être efficace, au contraire –, par rapport à d'autres positionnements philosophiques, par exemple sur Foucault et sur les *gender studies*, dans le champ de forces desquelles évolue Veena Das ; on peut encore comparer sa stratégie avec celle de Valentine E. Daniel, anthropologue de la violence très proche, par son positionnement, de Das, qui, lui, « mise » sur Peirce, avec lequel Wittgenstein partage d'ailleurs un certain nombre de « propriétés » pour reprendre les termes de Bourdieu, mais aussi sur Heidegger (Daniel 1996). Peirce, Wittgenstein, Heidegger : le caractère à la fois écrasant de la référence et sa place problématique dans la discipline (au contraire de Foucault par exemple, qui ne soulève pas tant de problèmes), ne rendent pas négligeables ces questions de prestige et ce type d'analyse en termes d'économie symbolique au sein du champ. Mais c'est s'en tenir cependant à l'aspect le plus extérieur des pratiques et ne pas rendre compte, notamment, de la manière dont l'anthropologue est engagé avec des questions spécifiques, et des problèmes nouveaux, sur son terrain.

L'anthropologie de Veena Das s'inscrit dans le cadre d'un questionnement assez nouveau sur la violence et la souffrance. On peut lire les trois importants volumes publiés, notamment, sous sa direction (Kleinman *et al.* 1997 ; Das *et al.* 2000, 2001) comme une sorte de manifeste, dans le champ de langue anglaise, pour un renouvellement des questionnements anthropologiques autour de ces objets. Toutefois, les tentatives d'anthropologie de la souffrance sont tiraillées, écartelées de manière récurrente entre des échelles de souffrances radicalement différentes : problème d'échelle que se pose Bourdieu en ouverture de *La Misère du monde*¹⁴, ou que l'on retrouve dans la contribution d'Arthur Kleinman au deuxième tome

13. Témoins de ce dialogue et de sa réussite, la parution d'un court texte de Cavell dans le premier tome collectif d'une anthropologie de la violence (comme autrefois la publication de Bouveresse dans l'un des premiers numéros d'*Actes de la recherche en sciences sociales*), la demi-douzaine d'articles importants publiés par Veena Das déclinant le sujet sur quelques années, et enfin la place qui lui est reconnue aujourd'hui dans l'anthropologie anglo-saxonne, dont témoigne assez l'attention accordée à son dernier livre lors des rencontres de l'American Anthropological Association de 2006, où une table ronde lui était spécialement dédiée, avec toute une série de « peintures » de l'anthropologie, d'Achille Mbembe à Arthur Kleinman, mais aussi Judith Butler.

14. « Cette misère de position, relative au point de vue de celui qui l'éprouve en s'enfermant dans les limites du microcosme, est vouée à paraître "toute relative" comme on dit, c'est-à-dire tout à fait irréaliste si, prenant le point de vue du macrocosme, on la compare à la grande misère de condition [...]. Mais, constituer la grande misère en mesure exclusive de toutes les misères, c'est s'interdire d'apercevoir et de comprendre toutes les souffrances caractéristiques d'un ordre social qui a sans doute fait reculer la grande misère », etc. (Bourdieu 1993 : 11).

de la trilogie¹⁵. Ainsi, cette anthropologie a investi essentiellement le pôle le plus extrême de ces souffrances, ce qui lui vaut d'être qualifiée d'« anthropologie des afflictions » par Didier Fassin (2004) ; mais la question des formes moins visibles de souffrance reste posée. Comme le résume Jackie Assayag, « en dépit de la volonté affichée des auteurs d'inclure dans leur champ d'études la misère banale et la souffrance ordinaire ainsi que les relations enchevêtrées entre le local et le global, une attention trop grande portée aux cas limites et aux situations extrêmes, les plus violentes et les plus spectaculaires, n'invite-t-elle pas à perdre trop souvent de vue la "violence invisible" des structures sociales et économiques ? »¹⁶. Or, à travers la référence à Wittgenstein, à travers l'élaboration de la figure du *témoin*, contre celle de la victime dont de nombreux auteurs ont souligné l'ambiguïté profonde, Das propose une forme subtile d'articulation, sans les mettre sur un même plan, de souffrances très différentes et d'inégale amplitude.

La violence subie par les femmes dont nous parle Veena Das est en effet double. Dans « Language and Body. Transactions in the Construction of Pain » (1997), elle montre la continuité ou plutôt la continuation entre les violences collectives et extrêmes, subies des années auparavant lors de la Partition avec le Pakistan, dont les femmes ont constitué l'un des symboles (rapt, viols, ou mises à mort par les proches pour protéger l'honneur) et les violences plus individuelles, plus diffuses, après, dans les multiples formes rencontrées de déni, des débats à l'assemblée où tous semblent considérer qu'une fois les femmes rendues à « leur » foyer, tout rentrait dans l'ordre, « comme si vous pouviez passer un coup d'éponge et laisser l'horreur derrière vous » (Das 1997 : 87. C'est moi qui traduis pour toutes les citations de Das) ; jusqu'aux foyers eux-mêmes, où elles doivent subir une nouvelle « mise à mort » symbolique, une mort sociale dans le déshonneur. Dans « The Act of Witnessing : Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity » (Das 2000a), on suit Asha, qui a perdu son mari et a vu sa famille profondément bouleversée par les massacres de la Partition. Elle se retrouve alors dans la famille de son mari où elle subit une longue suite d'épreuves, dont le principe d'intelligibilité est à chaque fois la position de femme et les injustices qui lui sont attachées, et qui vont l'amener à quitter le foyer, malgré le déshonneur et la peine, en se mariant ailleurs avec un riche homme divorcé. Dans « Violence and the Work of Time » (Das 2000b), enfin, elle nous présente l'histoire de Manjit, jeune fille au moment de la Partition, dans les violences de laquelle elle est entraînée : ses parents meurent, et ce qu'elle a peut-être à subir elle-même reste un sujet dont elle ne parle pas. Elle est alors mariée rapidement par sa famille à un vieil homme riche ; mais le mariage s'avère, là aussi, une suite d'épreuves, liées à cette situation originelle (il s'agit d'un mariage qui ne « convenait pas » mais qui était « toléré », souligne Veena Das, en raison de la situation de l'époque ; le mari, alcoolique, ne cessera d'être

15. Cf. la critique de Didier Fassin (2004).

16. Cf. son compte rendu du livre d'Arthur Kleinman, Veena Das & Margaret Lock, eds, *Social Suffering* (Berkeley, University of California Press, 1997), in *L'Homme*, 1999, 149 : 214-218.

torturé par le sentiment d'avoir épousé une fille peut-être violée par un musulman, une fille « gâchée », épreuves et violence qui rejaillissent bientôt sur la génération suivante, sur leur fils aîné en particulier .

Où intervient Wittgenstein ? Le passage essentiel auquel elle se réfère pour commenter ces questions¹⁷ est sa réflexion sur la douleur, qui court, à côté d'autres problèmes et d'autres exemples, presque tout au long des *Recherches philosophiques* (et que l'on retrouve sous des formes similaires dans les notes, cours et autres textes qui datent de la même période). L'un des enjeux est de connaître la vraie « nature » de la douleur ; ma douleur m'est-elle absolument privée, ou peut-elle être comprise par d'autres ? (De même que le rouge que je vois n'est peut-être pas le rouge que les autres voient.) Veena Das résume l'enseignement qu'elle en retire en utilisant la terminologie d'Austin : la phrase « I am in pain » n'est pas une phrase descriptive, qui décrirait un état intérieur, mais une phrase performative qui appelle une réponse, qui entre dans une transaction, un échange avec l'autre. La douleur de l'autre n'est pas le moment où la description ethnographique s'arrête, le lieu où le langage atteint sa limite face à l'intériorité impénétrable de l'autre. Elle est au contraire le point de départ d'une attention renouvelée dans ma relation à l'autre : « dire "J'ai mal" [I'm in pain] n'est pas la fin d'un jeu de langage, mais son début » (Das 1995 : 193).

Il est vrai, cependant, que je n'ai pas le droit à proclamer un savoir sur la douleur de l'autre : Das cite le cas de travailleuses sociales, pendant la Partition, qui déclarent savoir mieux que les victimes ce qu'elles veulent, au moment de les ramener, parfois de force, dans leurs anciens foyers où elles s'exposent à être potentiellement rejetées, reniées par leurs familles. En termes cavelliens, ma relation à la douleur de l'autre n'est pas faite de connaissance (ou d'impossibilité à connaître), mais de *reconnaissance* (ou de déni). Ce qui est en jeu, chez Wittgenstein comme chez Das, ce n'est pas l'interrogation sur la douleur « comme telle », pour ainsi dire désindexée du contexte dans lequel elle s'inscrit ; c'est ma capacité, ou ma propension, telle qu'on la voit à l'œuvre dans la vie ordinaire, à exprimer cette douleur (d'où, chez Cavell, le thème de l'angoisse à être inexpressif), à en appeler à l'autre, et la capacité de celui-ci à l'entendre et à y répondre. Pour des souffrances tout à fait différentes, donc – souffrances hors norme et événements exceptionnels de la Partition, souffrances plus banales, sur le temps long, de la vie ordinaire de femmes maltraitées dans leurs familles, à une époque troublée en Inde – une même interrogation : de quelles manières, et où, ces femmes vont-elles inscrire ces souffrances dans leur univers familial ? À la figure de la victime, se substitue la figure du témoin (*witness*) : comment mon corps, mes mots, mon langage dans la vie qui l'anime ou s'y dérobe, comment mes gestes dans le cours de la vie ordinaire et du temps long, portent-ils témoignage de cette souffrance, de cette injustice, qui sont le début d'une nouvelle relation à l'autre – meurtrie, marquée par la dévastation ou la perte, mais non une fin ?

17. Il s'agit en fait de l'étape initiale dans la rencontre Wittgenstein – Das : on trouve déjà cet aspect de la réflexion dans le dernier chapitre de *Critical Events*, en 1995, à un moment semble-t-il où Das n'a pas encore lu Cavell (Das 1995).

Mais les réponses sont, dans les deux cas, dans les deux formes de violence, différentes : la souffrance « ordinaire » peut trouver des formes d'expression identifiées culturellement, dans les plaintes sur une vie trop dure, dans les conversations et les solidarités avec d'autres femmes ou des membres privilégiés du cercle de relation, dans les négociations au quotidien au sein de la famille. En revanche, la souffrance extraordinaire de la Partition et des violences infligées aux femmes est un moment qui échappe totalement aux formes culturelles de la vie en commun, si bien que, dans l'idée wittgensteinienne de formes de vie, c'est la seconde partie, la vie elle-même, qui est en jeu¹⁸. Cette souffrance est comme un poison profondément enfoui, qui ne trouve notamment pas de mots, sinon au mieux une expression hyperbolique et stéréotypée, une forme glacée, sans vie, précisément, parce que la culture n'a pas de place, n'offre pas de « jeu de langage », pour cette violence hors norme. C'est notamment à cela que renvoie le titre du livre publié en 2006, *Life and Words*, qui reprend dans son premier tiers ces textes. À quel moment la vie va venir animer mes paroles, à quelle moment elle les déserte ?

C'est ici – là où elle ne rencontre que silence ou discours métaphorique, impersonnel et glacé – que Veena Das propose une « amplification » et des détours par le registre de l'imaginaire, en commençant par Wittgenstein (Das 1997). C'est ici aussi qu'on risque de la perdre si on comprend mal sa démarche (ici peut-être qu'elle s'éloigne le plus des critères de scientificité dans l'anthropologie française et qu'elle semble céder aux travers du « postmodernisme » américain). Il ne s'agit pas de dire que la relation à la souffrance de l'autre se joue dans l'imaginaire, comme si elle était ouverte à n'importe quelle projection. Il s'agit plutôt de dénoncer la déclaration d'inintelligibilité comme une reddition beaucoup trop rapide – et il y a une critique des discours de l'indicible, qui justement renoncent un peu vite à comprendre, afin, dit Veena Das, de reconduire le partage entre « barbarie » et une vision de l'humanité héritée des Lumières, partage qui hante toute cette « anthropologie des afflictions » (par exemple Das 2006 : 79, ou Daniel 1996 : 7). Das critique une vision intellectualiste de la souffrance de l'autre¹⁹. Comme le résume Sandra Laugier, la traductrice et spécialiste de Cavell dans le monde francophone, dans un récent article sur une philosophie du *care*, pour laquelle les noms qui reviennent sont tous plus ou moins wittgensteiniens :

« [...] on a que trop tendance à rejeter toute forme d'éthique non orthodoxe – ce qui inclurait toute réflexion en philosophie morale qui ne mette pas au premier plan l'argumentation morale ou le réalisme moral, et recoure, par exemple, à l'expérience, la perception, l'imagination en morale – du côté d'un irrationalisme ou d'un "quiétisme" » (Laugier 2005 : 318).

18. Veena Das reprend ici la distinction, que propose Cavell, entre une lecture « horizontale » du concept, « *forms of life* », insistant sur l'aspect social de notre vie, où la plupart des autres auteurs que nous avons cités voient la contribution de Wittgenstein aux sciences sociales, et une lecture « verticale », « *forms of life* », où l'emphase est portée sur la vie et qui vient compléter la première (Das 1998 et Cavell 1991).

19. On peut rapprocher cette critique d'un biais intellectualiste dans les sciences sociales, de la critique analogue, mais sur des points tout à fait différents, faite par Bourdieu (sa critique de l'illusion scolastique) en se réclamant également de Wittgenstein.

Les convergences entre cette philosophie du *care* et le travail de Veena Das sont nombreuses, et on peut voir chez cette dernière une forme anthropologique de cette revendication, dans le domaine de l'éthique, d'une sollicitation de nos facultés sensibles, de notre attention et de notre capacité projective. On peut sans doute comprendre mieux cet usage en pensant à la manière dont la littérature, par des chemins très différents des sciences sociales, en particulier dans le rôle joué par l'imagination et dans la manière dont on se réfère au réel, permet aussi une certaine forme de connaissance. Outre Wittgenstein lui-même, les noms auxquels se réfère ici Veena Das sont d'ailleurs des écrivains, de grands écrivains indiens (Rabindranath Tagore et Sa'adat Hasan Manto), contemporains et commentateurs clés, fût-ce sous forme de fictions, des événements de la Partition.

Du point de vue de la fidélité au texte wittgensteinien, on pourrait reprocher à Das sa lecture partielle et éclatée, élaborant longuement sur des passages très courts et décontextualisés, accentuant encore certaines inflexions de la lecture cavellienne²⁰. Et si elle cède quelque part aux modes du débat américain, ce serait plutôt dans la partie la plus récente, la moins wittgensteinienne, de son travail, réunie grosso modo dans la seconde moitié de *Life and Words* (Das 2006), où elle s'éloigne de ce terrain marqué par la Partition et explore logiquement d'autres options philosophiques, en semblant parfois donner la préséance à la discussion de haute volée entre anthropologues, à l'élaboration subtile de concepts pour ainsi dire pour eux-mêmes, plutôt qu'à la description fine et idiosyncratique de son propre terrain. Mais le type d'erreur « subjectiviste » qu'il y a derrière le postmodernisme ne peut guère lui être reproché. Au contraire : le danger que pointe Didier Fassin quand il parle, dans son compte rendu de cette anthropologie des « afflictions » de langue anglaise (Fassin 2004), d'« un temps où les analyses anthropologiques des problématiques de pouvoir se caractérisent par une tendance préoccupante au solipsisme et à l'auto-réflexivité qui menacent la pertinence de l'analyse », rejoint en réalité celui que dénonce Das quand elle refuse de prendre trop rapidement ou trop légèrement la parole « au nom » de ceux qui souffrent, comme le font parfois les *social scientists* ou les membres du Congrès indien après les événements :

« On considère souvent comme la tâche de l'historiographie de briser le silence que trahissent les zones de tabou. Il y a même quelque chose d'héroïque dans l'image de donner aux femmes la parole et de parler pour ceux qui n'ont pas de voix. Je trouve, pour ma part, que c'est là une tâche très compliquée, car quand on utilise une image comme briser le silence, on peut finir par utiliser notre capacité à "déterrer" des faits cachés comme des armes » (Das 1997 : 88)²¹.

20. Significativement, jusqu'à une date récente, Das ne se référait jamais au texte classique et fondateur de Cavell (1996), *Les Voix de la raison*, où il explore les questions du corps, de la souffrance, etc., et dont la première partie est rédigée dans les termes du débat analytique ; mais uniquement à des textes plus tardifs et d'inspiration plus « romantiques », sur la littérature et le cinéma, s'éloignant des critères du débat analytique.

21. Dans un article récent, Michel Naepels, qui partage à ce sujet les inquiétudes de Didier Fassin ou de Veena Das, suggère, à partir de Wittgenstein lui aussi, que peut-être « les sciences sociales ne sont pas le lieu adéquat pour montrer ou penser la violence » (Naepels 2006). L'effort de Das .../...

Dans les deux cas, il s'agit, sans céder à la tentation du silence, de ne pas se substituer à ceux qui ne parlent pas, de résister à la tentation de croire qu'on peut en parler plus justement parce qu'on peut en parler plus facilement. C'est cette extrême attention à (ce respect absolu pour) la voix, et au silence, de ses enquêtes, qui pousse Das à renégocier un peu les formes classiques du discours académique.



En puisant dans les textes de Cavell, Veena Das noue la discussion avec Wittgenstein sur des thèmes nouveaux. Ainsi peut-elle écrire, dans son effort théorique le plus systématique, un article entier intitulé « Wittgenstein and Anthropology » (1998) sans mentionner une seule fois aucun de ceux qui, avant elle, se sont intéressés aux liens entre le philosophe et les sciences sociales. Il y a une discussion épistémologique ancienne, des deux côtés de l'Atlantique, qui en vient progressivement à être structurée par la discussion américaine et codée exclusivement dans les termes de la philosophie analytique (Wittgenstein est-il dispositionnaliste, réaliste ou sceptique, cognitiviste ou l'inverse?...), indice d'un reclassement philosophique dans les sciences sociales françaises dont on n'a pas encore pris toute la mesure. En radicalisant un peu la lecture par Cavell de Wittgenstein, achevant de passer de « l'ordinaire » au « quotidien », de la douleur (*pain*) à la souffrance, insistant, dans l'idée de « forme de vie », sur la « vie », Das porte le philosophe de Cambridge sur un autre terrain, plus existentialiste qu'épistémologique, où on ne l'attendait pas vraiment. À un moment où le « tournant interprétatif » et la vogue « textualiste » dans l'anthropologie américaine sont devenus un chapitre à peu près clos de l'histoire de la discipline, le dossier « Wittgenstein » semble ne pouvoir être rouvert avec profit que si, d'un côté, le débat américain tel qu'il est relayé aujourd'hui par la sociologie dépasse le cadre limité, et les codes, des spécialistes de la philosophie analytique ; et que, de l'autre, cette « nouvelle » sensibilité wittgensteinienne que l'on trouve chez Cavell, chez Das, mais aussi par exemple sous une forme un peu différente dans les débats autour du *care*, trouve d'autres objets, d'autres terrains ethnographiques, que ceux sur lesquels Das a réussi à les mettre en œuvre²².

[Suite de la note 21] est de chercher une alternative à ce renoncement ; c'est le sens de sa lecture du passage de Wittgenstein sur « I'm in pain » comme un appel, plutôt que comme un moment de solitude ineffable.

22. Dans le contexte américain, on parle parfois du « nouveau Wittgenstein » pour désigner une lecture du *Tractatus* inspirée de Cavell ; mais je l'emploie ici dans un sens plus large. Le titre de cet article est une référence au livre de Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, dans lequel se trouve « Wittgenstein, philosophe de la culture », son texte le plus susceptible d'intéresser l'anthropologie (Cavell 1991).

POST-SCRIPTUM — À l'instar de tout ce qui concerne Wittgenstein, le mélange d'évidences (on ne peut pas ne pas savoir) et l'obscurité des débats font hésiter au moment d'apporter des précisions sur la pensée et la vie de l'auteur. Le lecteur trouvera, à la fin du Dictionnaire Wittgenstein, une bibliographie commentée, classée, et comprenant les ouvrages de référence en français et en anglais (Glock 2003). À la recherche de sources à l'usage des anthropologues, on trouve également une entrée sur le philosophe, dans une minorité d'ouvrages à vocation encyclopédique sur les sciences sociales en anglais. C'est notamment le cas dans *The Social Science Encyclopedia*, dirigée par deux anthropologues, Adam et Jessica Kuper, ou, aux abords d'un autre champ dans lequel Wittgenstein a eu plus d'influence, de *l'International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Smelser & Baltes 2001 : 16521). L'une et l'autre entrée finissent par un regret analogue : la philosophie de Wittgenstein est encore loin d'être pleinement utilisée comme fondement d'une théorie sociale de la connaissance. On retrouve à nouveau cette entreprise de « fondation » qui semble au cœur de toute une partie du commerce entre sciences sociales et philosophie.

L'entrée dans la *Social Science Encyclopedia* présente un intérêt particulier, du fait qu'elle est rédigée par David Bloor. Celui-ci y exerce le même type de rapprochement que dans sa sociologie des sciences, en ramenant une production intellectuelle, ici philosophique, à un contexte socio-historique, dont on peut peut-être reprendre quelques éléments. Ainsi, la « seconde philosophie » de Wittgenstein, qui intervient dans sa vie après un long éloignement de la philosophie, serait une expression directe de la crise intellectuelle que connaît l'Europe après la Première Guerre mondiale, aux côtés du conservatisme irrationnel de Spengler, dans *Le Déclin de l'Occident*, dont la lecture avait impressionné Wittgenstein (Bloor 2004). Cette « seconde philosophie » a été élaborée dans les années 1930 et 1940, alors que Wittgenstein était à Cambridge. Les *Recherches philosophiques*, publiées peu après sa mort en 1953, en sont la forme la plus aboutie, et synthétisent les autres textes (tous posthumes) remontant à la même époque, à part peut-être les tous derniers écrits où de nouvelles pistes se dégagent. Même s'il y a un réductionnisme évident dans la démarche de Bloor, et que sa lecture du philosophe fait à peu près l'unanimité contre lui (Hacking 1984 ; Lynch 2001 ; Bourdieu 2002), l'influence de Spengler et la sensibilité conservatrice de Wittgenstein sont des faits bien documentés (Cavell 1991 ; Bouveresse 2000).

De même, la première période de Wittgenstein, qui correspond à la publication en 1921 de son autre œuvre majeure, le *Tractatus logico-philosophicus*, serait l'expression directe d'une sensibilité viennoise du début du siècle (Bloor cite Loos et Kraus), qui passe par une éthique de la pureté, de la simplicité et de l'intégrité et dans laquelle baignait le philosophe, issu d'une grande famille viennoise. Cette œuvre, qui est d'abord une discussion des thèses de Frege ou de Russell, lequel avait été le professeur de Wittgenstein, a moins retenu l'attention des anthropologues. Un thème, toutefois, a connu une longue descendance ; il s'agit de l'injonction au silence qui clôt le *Tractatus*, « ce qui ne peut se dire, il faut le taire ». Mais il n'y a pas là chez Wittgenstein de mépris – plutôt, comme le souligne effectivement Bloor, une éthique de l'ineffable, assez loin du « positivisme logique » du Cercle de Vienne dans l'Entre-deux guerres et de toute une dénonciation des « non-sens » dans la philosophie

analytique²³, dont on retrouve certains accents dans les débats sur la sociologie des sciences notamment (Sokal & Bricmont 1997), et des échos dans les formes d'intimidation souvent inconscientes dont je parlais et que véhicule la rhétorique qui s'est installée, en France au moins, autour du philosophe.

Il n'existe pas, à ma connaissance, d'entrée sur Wittgenstein dans des ouvrages encyclopédiques en français sur l'anthropologie ou les sciences sociales, pour la bonne raison qu'il n'existe pas vraiment de tels ouvrages à destination du monde scientifique. Il est vrai que devoir chercher une référence dans une encyclopédie américaine, plutôt que française, ne semble pas poser de problèmes particuliers – sauf quand précisément on essaie de documenter des approches différentes entre États-Unis et France. Cette absence de travail encyclopédique autonome est en soi, il me semble, un fait tout à fait remarquable et éloquent sur les rapports de force entre les anthropologies des deux langues, ou sur la manière dont la production de connaissance, au sein de la discipline, et son articulation, dans un panorama intellectuel plus large, sont pensées et mises en œuvre de chaque côté de l'Atlantique.

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux, Ehess, Paris
 camillesalgues@hotmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Ludwig Wittgenstein – anthropologie et philosophie/*anthropology and philosophy* – philosophie analytique/*analytical philosophy* – Veena Das – anthropologie et violence/*anthropology and violence*.

23. Dans son texte le plus autobiographique, Cavell raconte le dogmatisme pesant qui régnait au moment où l'auteur faisait sa thèse dans les départements de philosophie américains. Toute la philosophie de Cavell peut être lue à l'aune du champ dans lequel, et en partie contre lequel, elle s'est élaborée ; qu'il s'appuie majoritairement sur Wittgenstein contre une position issue de Wittgenstein illustre assez le prestige qu'avait cet auteur et l'ampleur des désaccords dans son exégèse (Cavell 2003).

Assayag, Jackie

2007 « Clifford Geertz (1926-2006). L'anthropologie interprétative souveraine », *L'Homme* 182 : 233-240.

Bazin, Jean

1991 « Les fantômes de Mme du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique* 529-530 : *Sciences humaines : sens social* : 492-511.

1998 « Questions de sens », *Enquête* 6 : *La description* : 13-34.

Bensa, Alban & Éric Fassin

2002 « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* 38 : 5-20.

Bloor, David

1983 *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*. London, Macmillan Press.

2004 « Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1889-1951) », in Adam Kuper & Jessica Kuper, eds, *The Social Science Encyclopedia*. London-New York, Routledge. [3rd ed.]

Bourdieu, Pierre

1993 *La Misère du monde*. Paris, Le Seuil.

1997 *Méditations pascaliennes*. Paris, Le Seuil (« Liber »).

2000 [1972] *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Le Seuil.

2002 « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale », in Jacques Bouveresse, Sandra Laugier & Jean-Jacques Rosat, eds, *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille, Agone.

Bouveresse, Jacques

1982 *L'Animal cérémoniel. Wittgenstein et l'Anthropologie*. Précédé de *Ludwig Wittgenstein, Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*. Paris, L'Âge d'Homme.

1998 *Le Philosophe et le Réel. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*. Paris, Hachette Littératures.

2000 *Essais*, 1. *Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*. Marseille, Agone.

Bouveresse, Jacques, Sandra Laugier & Jean-Jacques Rosat, eds

2002 *Wittgenstein, dernières pensées. Actes du colloque organisé au Collège de France du 14 au 16 mai 2001*. Marseille, Agone / Montréal, Comeau & Nadeau.

Cavell, Stanley

1988 « The Uncanniness of the Ordinary », in *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago-London, University of Chicago Press.

1991 « Décliner le déclin. Wittgenstein, philosophe de la culture », in *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*. Paris, L'Éclat : 35-77.

1993 « Le débat de l'ordinaire », in *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*. Paris, L'Éclat : 129-173.

1996 *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*. Paris, Le Seuil.

2003 *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*. Paris, Bayard.

2004 « L'accessibilité de la philosophie du second Wittgenstein », *Europe* 906 : 63-77.

Cefaï, Daniel

2003 *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte.

Certeau, Michel de

1990 *L'Invention du quotidien*. Paris, Gallimard.

Chauviré, Christiane

2004 *Le Moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris, Kimé.

Chauviré, Christiane, Sandra Laugier & Jean-Jacques Rosat, eds

2001 *Wittgenstein : les mots de l'esprit. Philosophie de la psychologie*. Paris, Vrin.

Clifford, James

1986 « Introduction », in James Clifford & George E. Marcuse, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Cusset, François

2003 *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & C^e et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris, La Découverte.

Daniel, Valentine E.

1996 *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton, Princeton University Press.

Das, Veena

1995 *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

1997 « Language and Body : Transactions in the Construction of Pain », in Arthur Kleinman, Veena Das & Margaret Lock, eds, *Social Suffering*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press : 67-91.

1998 « Wittgenstein and Anthropology », *Annual Review of Anthropology* 27 : 171-195.

2000a « The Act of Witnessing : Violence, Poisonous Knowledge and Subjectivity », in Veena Das *et al.*, eds, *Violence and Subjectivity*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press : 205-225.

2000b « Violence and the Work of Time », in Anthony P. Cohen, ed., *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London, Routledge : 59-75.

2006 *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Das, Veena *et al.*, eds

2000 *Violence and Subjectivity*. Berkeley, University of California Press.

2001 *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Fassin, Didier

2004 « Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions », *Critique* 680-681 : *Frontières de l'anthropologie* : 16-29.

Fornel, Michel de, Albert Ogien & Louis Quéré, eds

2001 *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, juin 1997*. Paris, La Découverte.

Gellner, Ernest

1959 *Words and Things. An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy*. London-New York, Routledge.

1998 *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Hasburg Dilemma*. Cambridge, Cambridge University Press.

Glock, Hans-Johann

2003 *Dictionnaire Wittgenstein*. Paris, Gallimard.

Hacking, Ian

1984 « Wittgenstein Rules », *Social Studies of Science* 14 : 469-476.

2001 *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris, La Découverte.

Kleinman, Arthur, Veena Das & Margaret Lock, eds

1997 *Social Suffering*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Kripke, Saul

1996 *Règle et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*. Paris, Le Seuil.

Lara, Philippe de

2005 *Le Rite et la Raison. Wittgenstein anthropologue*. Paris, Ellipses.

Laugier, Sandra

2005 « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier », in Patricia Paperman & Sandra Laugier, *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Lynch, Michael

2001 « Après Wittgenstein. Le tournant de l'épistémologie à la sociologie des sciences », in Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré, eds, *L'Ethnométhodologie, une sociologie radicale...* : 123-160.

Myhre, Knut Christian

2006 « The Truth of Anthropology : Epistemology, Meaning and Residual Positivism », *American Anthropologist* 22 (6) : 16-19.

Naepels, Michel

2006 « Quatre questions sur la violence », *L'Homme* 177-178 : 487-495.

Needham, Rodney

1972 *Belief, Language, and Experience*. Oxford, University of Chicago Press.

Ogien, Albert

2007 *Les Formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*. Paris, Armand Colin.

Parkin, Robert

2005 « The French-Speaking Countries », in Fredrik Barth et al., *One discipline, Four Ways. British, German, French, and American Anthropology*. Chicago-London, University of Chicago Press.

Piette, Albert

2006 *Petit Traité d'anthropologie*. Charleroi, Socrate Éditions Promarex.

Rogers, Susan Carol

2002 « L'anthropologie en France », *Terrain* 39 : 141-162.

Searle, John Roger

1972 *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris, Hermann.

Semprun, Jorge

1994 *L'Écriture ou la vie*. Paris, Gallimard.

Sharrock, Wes & Jeff Coulter

2001 « Réflexions sur le raisonnement. Wittgenstein et Garfinkel contre la théorie et la méthode », in Michel de Fornel, Albert Ogien & Louis Quéré, eds, *L'ethnométhodologie, une sociologie radicale...* : 75-97.

Shusterman, Richard

1995 « Bourdieu et la philosophie anglo-américaine », *Critique* 579-580 : 595-610.

Smelser, J. Neil & Paul B. Baltes, eds

2001 *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Cambridge, Elsevier.

Sokal, Alan & Jean Bricmont

1997 *Impostures intellectuelles*. Paris, Odile Jacob.

Thévenot, Laurent

2006 *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*. Paris, La Découverte.

Wilson, Richard A.

2004 « The Trouble with Truth. Anthropology's Epistemological Hypochondria », *Anthropology Today* 20 (5) : 14-17.

2006 « Words, Things and the Hippopotamus in the Room. A Reponse to Knut Myrhe in this Issue », *American Anthropologist* 26 (6) : 23-24.

Wittgenstein, Ludwig

1977 « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales* 16 : 35-42.

2004 [1953] *Recherches philosophiques*. Paris, Gallimard.

Camille Salgues, *Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable. Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie*. — Périodiquement, une voix philosophique ou une autre s'élève pour promouvoir Wittgenstein figure tutélaire des sciences sociales. Concrètement, bien que son nom soit attaché à quelques épisodes célèbres, les usages de Wittgenstein, en anthropologie notamment, restent cependant assez modestes. Mais, philosophe à la fois viennois et anglais, susceptible ainsi de se charger des effets de prestige et de disqualification associés à la philosophie analytique ou continentale, il n'en est pas moins un révélateur intéressant des échanges intellectuels dans l'anthropologie entre les États-Unis et la France. Si les effets de censure semblent à présent l'emporter en France, aux États-Unis, le travail récent et original de Veena Das, autour de la lecture par Stanley Cavell de Wittgenstein, trouve de nouvelles pistes d'inspiration dans cette œuvre apparemment austère.

Camille Salgues, *A New, Still Inaccessible Wittgenstein: The Philosopher's Role and Place in Anthropology*. — Periodically, a philosophical voice is raised to tout Wittgenstein as an outstanding figure in the social sciences. Although his name is associated with a few famous episodes, his ideas have been put to little use, at least in anthropology. Although the figure of this philosopher, both Viennese and English, is apt to take on the traits of prestige and disqualification associated with analytical or continental philosophy, it is a telling example of intellectual exchanges in anthropology between the United States and France. While censure seems to have carried the day in France, Veena Das's recent, original work in the United States on Stanley Cavell's interpretation of Wittgenstein opens new sources of inspiration in this apparently austere work.