

Questions de sens

A question of meaning

Jean Bazin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1383>

DOI : [10.4000/enquete.1383](https://doi.org/10.4000/enquete.1383)

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 1998

Pagination : 13-34

Référence électronique

Jean Bazin, « Questions de sens », *Enquête* [En ligne], 6 | 1998, mis en ligne le 15 juillet 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/1383> ; DOI : [10.4000/enquete.1383](https://doi.org/10.4000/enquete.1383)

Questions de sens

A question of meaning

Jean Bazin

- 1 Si l'anthropologie continue de se définir comme une *science des cultures* – et c'est encore largement le cas, même si ce genre d'exercice pourrait aujourd'hui être avantageusement abandonné aux très à la mode « cultural studies » –, c'est qu'elle est atteinte d'un vieux philosophème¹. Un philosophème est une sorte de virus de l'intellect dont la philosophie devrait, en principe, nous débarrasser. On pourrait appeler celui-ci le solipsisme de bon sens² : ne suis-je pas le mieux placé pour savoir que j'ai mal au pied ou à quoi je pense ? Alors que vous, vous qui n'êtes pas moi, vous devez vous contenter d'une interprétation des signes extérieurs de ma douleur, de mon comportement objectivement observable (je boite, je me plains...), ou de ce que je veux bien vous confier de mes pensées. Signes qui sont toujours susceptibles d'être trompeurs (je peux feindre la douleur, je peux vous mentir), alors que je sais bien, moi, en toute certitude, que j'ai mal ou à quoi je pense.
- 2 Du prétendu abîme qui me sépare d'autrui (l'autre que moi) on passe aisément à celui qui nous sépare des « autres » (les autres que nous), ceux qu'on appelle souvent l'Autre (la majuscule étant sans doute censée amplifier la profondeur de l'abîme). La « différence culturelle » est l'une des modalités de l'altérité, c'est-à-dire de la relation en vertu de laquelle l'autre (celui qui porte minuscule chez Lacan) m'apparaît autre que moi : tout comme autrui par rapport à moi, mais du fait d'une barrière mentale collective et non individuelle, l'Autre culturel est si radicalement séparé de nous qu'il faut déployer des trésors d'interprétation pour deviner ce qu'il (le Papou, le Balinais) peut bien penser, pour comprendre le sens énigmatique qu'il donne par-devers lui, en son for intérieur, à l'abri de sa culture-qui-n'est-pas-la-mienne, à ses actions les plus ordinaires.
- 3 L'origine de ce philosophème est une théorie de la signification qui est aussi vieille que la philosophie : le sens d'un énoncé est la représentation (ou l'idée) qui lui correspond dans l'esprit de l'énonciateur. Il est clair que si je suis persuadé que le sens de votre énoncé est la représentation mentale que vous lui associez dans l'intimité de votre conscience, je n'ai rien de mieux à faire, pour tâcher de comprendre ce sens, que de vous demander de bien vouloir me fournir un second énoncé qui serait le commentaire interprétatif du premier,

et ainsi de suite... Car comment saurais-je mieux que vous, faute de pouvoir me mettre à votre place, ce que vous voulez dire ?

- 4 Il en ira de même de ce que vous faites dans la mesure où l'on considère que l'intention d'un acte (ce que vous voulez faire) est, comme le sens d'un énoncé (ce que vous voulez dire), la représentation mentale qui lui est associée. En vertu du principe que si ce que je fais a un sens, je suis évidemment le mieux placé pour vous dire lequel, le plus raisonnable est que je demande à l'« Autre » (le Papou, le Balinais) qu'il veuille bien m'énoncer le sens de ce qu'il fait. De quel droit l'énoncerais-je à sa place, sans même le consulter ni tenir compte de son avis forcément bien informé sur lui-même, comme si je le savais mieux que lui ? (Quelques péchés graves se profilent déjà à l'horizon : l'« ethnocentrisme », le « politiquement incorrect », la domination de l'Occident...)
- 5 Drôle de science donc, et même un peu suspecte, que cette « anthropologie ». Que serait la zoologie s'il fallait que les souris s'en mêlent ? Et la géologie si les silex avaient leur mot à dire ? Dan Sperber nous avait déjà depuis longtemps mis en garde : « Tout projet d'anthropologie scientifique se heurte à une difficulté majeure : il est impossible de bien décrire un phénomène culturel, une élection, une messe ou un match de football, par exemple, sans tenir compte de l'idée que s'en font ceux qui y participent ; or on n'observe pas les idées, on les comprend intuitivement, et on ne les décrit pas, on les interprète³. »
- 6 Ce que nous faisons, nous les humains, se dédoublerait donc en deux faces, l'une externe, l'autre interne : d'un côté notre comportement, de l'autre le sens que nous lui donnons. Le comportement appartient au domaine de l'observable, celui des faits (des faits physiques comme des faits sociaux), et les faits forment l'ensemble de ce qui peut être décrit. En revanche le sens de ce comportement – les idées, les représentations, les valeurs qui lui sont intérieurement liées (le « symbolique ») –, n'aurait d'existence que mentale (l'hypothèse d'une « mentalité collective », si étrange soit-elle, est inhérente à tout usage de la notion de culture⁴). Pour y avoir accès il faut passer par la médiation de signes (par exemple des mots, des phrases, des gestes, des paroles, des écrits), ce qui suppose une interprétation.
- 7 Pour reprendre les termes de Max Weber, le comportement des hommes, à la différence de celui des souris, a pour propriété d'être *compréhensible* : il ne suffit donc pas d'observer ce qu'ils font – ils ne font pas n'importe quoi, leur comportement est manifestement assez organisé, on y trouve régularité et cohérence – et d'en donner éventuellement une description, il faut *en plus*, par une autre opération dite « interprétation », comprendre le sens de ce qu'ils font⁵.
- 8 Tel n'est pas le cas pour les souris⁶. Tout ce que nous pouvons savoir des souris, l'observation nous l'apprendra. La vie des souris, qui elle aussi est relativement organisée, peut donc être intégralement décrite : il ne reste rien qui serait à comprendre. Tandis qu'on a beau regarder s'agiter les humains, on ne sait pas vraiment ce qu'ils font tant qu'on n'a pas compris le sens de ce qu'ils font.
- 9 Cette propriété, la compréhensibilité, sert de fondement à une science de l'homme. Elle délimite son domaine. Car tout ce qui est humain n'est pas compréhensible. Par exemple si vous faites deux choses à la fois, comme aller prendre votre train et éternuer, seule une moitié de votre comportement se trouve être compréhensible. Quand vous éternuez, vous êtes du côté des souris. Éternuer a sans doute une cause mais pas de sens. Et quand vous courez ? Faut-il distinguer le mouvement de courir et l'action de courir pour aller prendre son train ? J'ai bien peur que oui. D'abord les souris courent aussi, mais elles ne

vont jamais prendre leur train, on ne suppose pas qu'elles aient jamais l'intention ni le projet de faire quoi que ce soit. En outre je vois bien que vous courez, et je suppose que vous ne le faites pas sans raison, mais je ne comprends pas forcément pour autant que vous allez prendre votre train...

- 10 Quand je rends compte de ce que font les humains je devrais donc à un moment donné buter sur une limite au-delà de laquelle la description est inadéquate (il devient impossible qu'elle soit correcte). Une fois ce seuil franchi, je serais contraint de cesser de décrire et de commencer à interpréter. Ce seuil marque l'entrée dans le « culturel ». La description cesse d'être pertinente dès qu'il y a au moins deux cultures, celle de l'observateur et celle de l'observé, de même que la compréhension cesse dès que les interlocuteurs parlent deux langues différentes : il faut une traduction.
- 11 D'une manière sinon fondatrice, du moins inaugurale, dans les premières pages de *The Interpretation of Cultures*⁷, C. Geertz se sert d'un exemple emprunté à Gilbert Ryle pour répondre à la question : « What doing ethnography is ? ». Deux personnes contractent leur paupière droite, mais l'une, A, est affectée d'un tic, alors que l'autre, B, fait un clin d'œil à quelqu'un, X. Pris en tant que tel, un mouvement de paupière n'est qu'un mouvement de paupière. C'est un événement du monde physique. Du point de vue de qui est en position de pur observateur (l'ethnologue), le tic ne se distingue pas du clin d'œil : le fait que le mouvement oculaire de B ait en plus un sens ne lui est pas accessible⁸, car B communique un message à X selon un code socialement établi : on est déjà passé dans le « culturel ». Il faut donc une interprétation pour savoir que B fait un clin d'œil (à plus forte raison pour savoir que C fait semblant de faire un clin d'œil, que D s'entraîne à faire semblant de faire des clins d'œil...). Je ne peux pas savoir ce que fait réellement B si je ne saisis pas le sens de son comportement (faire un signe à X). Autrement dit le comportement de A n'est pas compréhensible, il relève de la physiologie (comme celui des souris relève de la zoologie), tandis que celui de B l'est et doit donc être compris par une interprétation appropriée. C'est qu'on suppose qu'il y a clin d'œil quand B donne ce sens à son mouvement de paupière, quand, à l'abri du regard de tout observateur possible (mais pas de X...), il « joint » ce sens (cette intention ou « visée » subjective) à son geste. C'est grâce à cette « liaison » que son comportement (contracter sa paupière) devient une action (faire un clin d'œil)⁹. Savoir ce que fait B, c'est donc interpréter le mouvement de sa paupière comme un clin d'œil à X, c'est-à-dire me représenter la représentation que se fait B de son acte comme étant un clin d'œil à X.
- 12 Le sens de l'apologue est clair. Si, à regarder même mon proche voisin, autrui, je ne sais pas ce qu'il fait, faute de comprendre ce qu'il veut faire (ou ce que son « faire » « veut dire »), cette ignorance devient évidemment insondable quand s'y ajoute la différence culturelle des « autres ». Comme faire de l'ethnologie, ce n'est pas seulement observer ce que les humains font – ce serait les prendre pour des souris –, mais comprendre le sens de ce qu'ils font, compte tenu d'un univers de sens qui nous est radicalement étranger, les données ethnographiques ne sauraient être que des représentations de représentations, des constructions de constructions¹⁰...
- 13 Ce seuil épistémologique, qui sépare le mouvement corporel en tant que pur événement physique (ou physiologique si c'est un tic) du geste (faire un signe), sépare chez Edmund Leach les « actions techniques », comme : se faire cuire un œuf, creuser un trou, des « actions expressives » qui comprennent à la fois tous les actes de parole et certains comportements comme : porter un uniforme, être assis sous un dais, porter une alliance...¹¹. Les premières modifient l'état physique du monde : elles ne disent rien, elles n'ont pas

de sens, elles ne sont pas compréhensibles, on peut en donner sans difficulté des comptes rendus descriptifs (comme de cet état physique lui-même), tandis que les secondes « disent quelque chose de l'état du monde », par exemple qu'on est soldat, que c'est le roi, qu'on est marié... Il faut donc pour en comprendre le sens pouvoir les « décoder », c'est-à-dire en donner une interprétation à l'usage d'une autre culture. Certes, remarque Leach, nous ne réalisons généralement pas qu'il existe une différence aussi fondamentale entre se faire cuire un œuf et porter une alliance : « C'est seulement quand nous sommes en compagnie d'étrangers que nous devenons soudain conscients que, comme tous les comportements coutumiers (et pas seulement les actes de langage) véhiculent de l'information, nous ne pouvons pas comprendre ce qui se passe avant de connaître le code¹². »

- 14 De même, dit Max Weber, si je vois un homme qui épaulé un fusil et met en joue, je sais d'emblée ce qu'il fait¹³ (si vous ne le savez pas, je pourrais vous donner une description de ce qu'il fait). En revanche savoir pourquoi il épaulé et met en joue – est-il à la guerre, se venge-t-il d'un affront ou bien participe-t-il à un peloton d'exécution ? – relèverait d'une « compréhension par interprétation » du sens de son acte¹⁴. C'est que épauler un fusil, l'armer, viser, tirer sont des actes techniques qui, parce qu'ils ont des effets sur la réalité physique (ils tuent) sont du même ordre qu'elle, tandis que se venger, exécuter un condamné ou faire la guerre sont des activités impliquant qu'on reconnaisse certaines valeurs (l'honneur, la justice, l'amour de la patrie...). La science wébérienne se veut une compréhension du sens parce que c'est fondamentalement une science de la « culture », c'est-à-dire des diverses manières dont, en référence à des valeurs, les humains donnent un sens à leur monde¹⁵.
- 15 C'est un bien étrange discours. Cette fondation d'une science de l'homme a, comme toute fondation, la forme d'un mythe. Le héros, le *social scientist*, est d'abord détaché de tout, installé fermement dans la pure « objectivité », ne sachant plus rien de ce qu'il sait (il n'y a que des paupières qui se contractent, des fusils qu'on épaulé...), puis il retrouve fort heureusement, par les méandres de l'interprétation, ce qu'il savait déjà. Pensons à ce genre d'aventure fondatrice en chambre qu'est le doute méthodique : Descartes lui aussi, par sa fenêtre, regarde passer ce qu'il sait bien être des hommes : « Cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts¹⁶ ? » Mais lorsqu'il peut en fin de compte nous assurer que ces hommes ne sont pas des automates, nous apprend-il quelque chose ? Ce n'est en tout cas pas une information pour ceux qui les rencontrent dans les circonstances ordinaires de la vie : il n'y aurait aucun sens à leur apprendre qu'ils ne se conduisent jamais comme des machines¹⁷.
- 16 Il est en réalité très difficile, pour qui ne pratique pas le doute méthodique, d'imaginer une situation à peu près plausible où les choses se passeraient de cette manière : j'observerais des humains comme un naturaliste observe des souris, puis je me dirais que, dans certains cas (pas quand ils éternuent et ont des tics), il me manque encore le sens de leur comportement, qu'il faut que je le cherche par une interprétation. Dans quelles circonstances pourrais-je dire avec quelque vraisemblance : c'est comme si j'observais des souris à *ceci près que*, puisqu'il s'agit d'humains, je dois comprendre ce qu'ils font ?
- 17 Il faudrait inventer un scénario de science-fiction : des intelligences non humaines, venues d'un astéroïde lointain, nous observeraient en nous prenant d'abord pour des souris ; puis, faute de pouvoir expliquer par un déterminisme objectif (programme génétique, milieu...) les régularités significatives dans notre comportement, ils se

diraient : après tout, peut-être bien qu'ils sont comme nous et *savent eux-mêmes* ce qu'ils font, à la différence de ces êtres, comme les souris, dont nous, les savants, sommes les seuls à savoir ce qu'ils font.

- 18 Je peux certes méditer devant l'apaisant spectacle d'un aquarium et me dire : à supposer que ces poissons soient des hommes il y aurait quelque sens (et non seulement une cause) à tous ces mouvements apparemment aléatoires. Mais en fait, si c'étaient des humains, je serais déjà de l'autre côté du verre, au milieu d'eux, en leur présence, voire en leur compagnie, et je ne me poserais pas cette question. Je serais le témoin (et éventuellement l'objet ou le partenaire) de leurs actions, pas l'observateur de leur comportement. Certes je ne serais pas nécessairement capable pour autant de vous dire ce qu'ils font au juste, de vous en donner une description correcte, mais je saurais qu'ils agissent.
- 19 En fait, nous n'observons pas des comportements humains, dont il faudrait en plus chercher le sens, *nous sommes témoins d'actions*.
- 20 Il suffit que la scène du clin d'œil soit non plus un exemple pour philosophe oxfordien, mais une situation réelle pour voir à quel point la version qu'en donne Geertz est peu plausible. Dans tous les cas où je serais effectivement témoin de ce qui se passe (et non plus observateur de contractions de paupières), je saurais, ou du moins je pourrais savoir, qu'un clin d'œil a été échangé sans avoir besoin d'une « interprétation ». Par exemple j'apercevrais B tourner ostensiblement la tête vers X et ce dernier prendrait l'air entendu de qui a compris le message... Car un clin d'œil (de même qu'un geste ou une parole) est une relation de B à X perceptible par un tiers (moi), et éventuellement perçue pour peu qu'il soit en position de la percevoir : ce n'est pas ce qui se passe dans la tête de B. Un clin d'œil n'est pas l'idée ou l'intention de faire un clin d'œil. Une intention de clin d'œil n'est pas encore un clin d'œil. Il est bien possible que l'action de B (faire un signe à X) passe inaperçue de tous (si elle est effectuée de manière particulièrement discrète), qu'aucun compte rendu descriptif du type « B a fait un signe à X » n'en soit donc donné, mais cela suppose justement qu'elle soit descriptible.
- 21 De même à supposer que je sois réellement témoin d'une scène d'exécution (et non en train d'établir les fondements d'une science de l'homme), comment pourrais-je savoir que cet homme met en joue sans savoir en même temps qu'il le fait avec d'autres, sur ordre d'un officier, pour fusiller un condamné, etc. ? Ce que Weber appelle le sens (ou le « complexe de sens¹⁸ ») de son acte, ne serait-ce pas seulement la suite de ma description, l'élargissement du champ observé du mouvement d'épauler à l'ensemble de la situation ? Certes, à la différence du meurtrier qui se venge, le soldat obéit à un ordre légitime, en référence à un cadre institutionnel et juridique donné. Mais fusiller un condamné, c'est pourtant bien ce qu'il fait, pas le sens de ce qu'il fait. Quelque chose comme une signification à interpréter ne se distingue que pour qui isole arbitrairement le geste de mettre en joue, de même qu'une phrase isolée de son contexte a besoin d'une interprétation.
- 22 On pourrait bien sûr utiliser un dispositif technique qui permette d'extraire les mouvements de paupière de la situation où ils sont observés. Dans ce cas, je ne serais pas directement témoin de la scène, j'examinerais deux séquences filmées en gros plan de l'œil de A et de l'œil de B (de même qu'on pourrait supposer que j'ai en main un cliché instantané pris au téléobjectif du geste préalable de l'un des soldats du peloton). C'est dans de telles conditions qu'effectivement il y aurait lieu d'*interpréter* : on demande à quelqu'un, imagine Wittgenstein, de jeter un regard courroucé, puis on cache son visage

de manière à ce que les yeux seuls soient visibles : « Vous serez surpris de constater combien leur expression est maintenant susceptible de *nombreuses interprétations*¹⁹. »

- 23 Pour ôter au signe que B fait à X en ma présence son caractère d'action observable et descriptible il faudrait qu'un dispositif, par exemple un objectif photographique, place les sujets dans une situation expérimentale, les transforme momentanément en souris. Quand un humain est l'objet d'une expérimentation, tout ce qui est de sa part une action, et non une réaction à des stimulus, devient soit un artefact plus ou moins gênant, soit une condition extérieure annexe (par exemple le fait qu'il consent pour un temps à jouer le rôle de sujet d'une expérience). Mais de l'absence de différence perceptible entre les deux battements de paupière que pourrait engendrer cet artifice technique, il ne résulterait nullement, comme le croit Geertz, que faire un clin d'œil est quelque chose qui, en soi, échappe à la caméra (comme à toute description). Un cinéaste n'aurait pas plus de mal à nous montrer un clin d'œil (par exemple en montant à la suite deux plans, l'un du geste de B, l'autre du sourire complice de X) que toute autre interaction.
- 24 Une « science de l'homme » devrait commencer par rétablir *l'expérience* dans ses droits.
- 25 Je ne sais pas que j'ai mal au pied. Je suis même le seul à ne pas le savoir, c'est vous au contraire qui éventuellement le savez. Moi je ne le sais pas, j'ai mal, c'est tout. « Je peux savoir ce que quelqu'un d'autre pense, pas ce que je pense. Il est juste de dire "je sais à quoi vous pensez", il ne l'est pas de dire "je sais ce que je pense"²⁰ ». Et vous savez à quoi je pense ou que j'ai mal au pied avec un degré de certitude qui n'est pas le même que pour une proposition mathématique, mais qui n'est pas nul, pour peu que vous m'ayez étudié de près ou que vous me fréquentiez depuis longtemps. Pour le savoir vous vous servez d'indices ou de symptômes, vous n'interprétez pas mon comportement comme si mes mots et mes gestes formaient une sorte de texte obscur ou peu lisible qu'il vous faudrait déchiffrer signe à signe. C'est comme si l'on disait qu'une émotion ne peut pas être vue parce qu'elle est tout intérieure, qu'on est donc réduit à en interpréter les signes. Pourtant ce qui se passe n'est pas qu'on voit des contorsions faciales et qu'on « conclut (comme le médecin faisant son diagnostic) à la joie, la tristesse ou l'ennui. On décrit immédiatement le visage comme triste...²¹ »
- 26 On pourrait seulement dire que décrire la tristesse d'un visage est une opération plus complexe que d'autres descriptions (« il est borgne », « il a une balafre à la joue gauche »...). La différence entre le tic et le clin d'œil n'est pas, comme le croit Geertz, entre un comportement *sans* et un comportement *avec* sens, mais entre deux niveaux de description. Pour décrire ce que fait A, nous dit Ryle, il suffit de dire : il contracte sa paupière droite. Mais dans le cas de B, il faut dire : il contracte sa paupière pour faire un signal. Pourtant B ne fait pas deux choses, contracter sa paupière *et* faire un signal, de même que le soldat ne fait pas trois choses : épauler son fusil, obéir à l'ordre et fusiller un condamné ; ils n'en font qu'une, mais on décrit ce qu'ils font en combinant (ou en superposant) deux ou plusieurs verbes d'action : c'est une description « épaisse²² » de deux ou *n* couches. Mais s'il est vrai qu'on ne décrit pas de la même manière un tic et un clin d'œil, il n'en résulte pas qu'ils appartiennent à deux registres différents de la réalité dont l'un serait « extérieur », le domaine de l'observable, et l'autre « intérieur », le domaine de l'interprétable. Un tic est un symptôme et un clin d'œil un signal. L'un appelle un diagnostic, l'autre doit être compris. Si le message n'est pas compris, l'action de B a échoué (tandis que A continue d'avoir un tic, qu'il y ait ou non diagnostic). Mais un symptôme et un signal sont des phénomènes également descriptibles.

- 27 Je suis donc témoin d'actions humaines (pas, sauf exceptions, observateur de comportements) et de deux choses l'une : ou bien je sais ce que les gens font, ou bien je ne le sais pas et dans ce cas je dois l'apprendre.
- 28 Si je sais ce qu'ils font, je peux reconnaître ce qu'ils font. Savoir ce que des humains font n'est pas un état mental particulier (par exemple un sentiment d'empathie qui me donnerait l'intuition du sens qu'ils donnent à leurs actions), c'est pouvoir en donner à un tiers une description correcte, quoique pas nécessairement complète. Par exemple, je peux dire, avec quelque vraisemblance : ils éternuent, ils courent prendre leur train, ils se font des clin d'œil, ils jouent au football...
- 29 Il est vrai que je peux, au moins idéalement, m'abstraire de toutes les actions familières qui se déroulent autour de moi et me comporter résolument en strict observateur d'événements neutres, réduits à leurs coordonnées temporelles et spatiales, par exemple décrire minutieusement (ou bien enregistrer par un système de caméras) tous les déplacements d'humains observables, à une heure donnée, dans le hall de la gare Saint-Lazare, comme Georges Perec s'amuse à le faire place Saint-Sulpice²³. Et vous qui courez pour aller prendre votre train vous vous trouvez un instant dans mon champ d'observation. Mais en fait il n'est pas vrai que j'observe ainsi des comportements bruts, pas encore « interprétés », comme si j'observais des signes graphiques disposés sur cette page, mais sans les lire. En réalité, je sais que certains attendent quelqu'un, que d'autres vont prendre leur train, d'autres le métro, pour aller les uns à leur travail, les autres au cinéma, etc. Je sais que ce qu'ils font se tient dans les limites d'une série aisément imaginable d'actions plausibles, ordinaires, si bien d'ailleurs que toute action extraordinaire s'y remarquerait aussitôt, y ferait événement. Ce qui me manque, c'est l'information suffisante pour pouvoir dire qui fait quoi au juste. Cette information je pourrais l'obtenir. Je pourrais interroger les gens ou les faire suivre... et je saurais alors ce que chacun fait.
- 30 Je sais ce qu'ils font dans la mesure où le monde de leur action m'est familier : j'agis moi aussi dans un monde où de telles actions sont plausibles, prévisibles, habituelles, attendues, bien connues... Si j'agis dans un monde où contracter sa paupière droite n'est pas l'une des manières possibles de faire un signal à quelqu'un, je ne sais pas ce qu'est faire un clin d'œil ; il est clair que dans ce cas je ne pourrai pas reconnaître que B fait un clin d'œil. De même il se pourrait que je sache ce qu'est épauler un fusil mais que j'ignore ce qu'est fusiller un condamné, que j'agisse dans un monde où l'on n'épaulé un fusil que pour chasser le lapin et où toute exécution autre que par pendaison est impensable. C'est seulement dans un tel cas qu'il serait plausible que je borne ma description au seul geste de mettre en joue. Après avoir décrit le mouvement d'épauler, je m'arrêtera faute de comprendre le reste. Cependant on pourrait aisément m'apprendre qu'ici, au lieu de les pendre, on tire les condamnés comme des lapins. De même que ma description de la scène aurait pu rester incomplète par manque d'information : je ne pouvais pas vous dire le nom du condamné, la taille du lapin, de quelle guerre il s'agit au juste, s'il tue par vengeance l'amant de sa femme ou l'amant de sa sœur... Il m'aurait fallu un supplément d'enquête. Dans tous ces cas, ce qui me manquera, ce n'est pas le sens de ce qu'ils font, mais la capacité de dire ce qu'ils font, d'en donner une description plus ou moins correcte. Mais je n'ai aucune raison d'appeler « sens de ce qu'ils font » tout ce que provisoirement j'ignore des circonstances de leur action.
- 31 Je ne commence pas par observer le mouvement de paupière ou le geste d'épauler le fusil pour ensuite tenter de comprendre le sens de ces comportements. Si faire un clin d'œil et

fusiller un condamné font partie de l'ensemble des actions qui me sont familières, je sais d'emblée ce qu'ils font, je n'ai pas besoin de procéder à une interprétation. On pourrait dire que je « comprends » ce qu'ils font, à condition que « compréhension » ne désigne pas ici une activité particulière, par exemple un effort d'interprétation²⁴, mais une situation : dans les limites de ce monde familier, ce que fait autrui va de soi, les actions des uns et des autres se répondent, se contredisent, se complètent, s'affrontent, bref s'ajoutent ou se combinent de quelque manière. Dans ces limites, l'action dont je suis témoin n'est donc pas *compréhensible* (à interpréter), mais effectivement comprise (je la reconnais, je peux la décrire à un tiers).

- 32 En revanche, si je comprends que B fait un clin d'œil à C, je ne comprends pas pour autant quel message il lui communique. Je sais qu'un message a été émis, mais, un clin d'œil étant par définition un message discret, voire secret, entre deux complices, je ne sais pas quel message ; je peux seulement tenter de le deviner. Peut-être d'ailleurs que, faute d'une convention préalable suffisamment explicite, C, le destinataire, hésite entre plusieurs interprétations possibles de ce que B veut lui dire. Mais le fait qu'en l'occurrence le contenu du message exige une interprétation n'implique pas que l'action elle-même (transmettre un message en faisant un clin d'œil) en exige une²⁵.
- 33 Comprendre une action, c'est-à-dire savoir ce que l'autre fait (par exemple qu'il fait un signe), ce n'est pas comprendre un message, de même que comprendre ce qu'est fusiller un condamné n'est pas « comprendre », approuver, admettre, tenir pour miennes les valeurs qui légitiment cette exécution.
- 34 Je peux savoir que des gens se parlent, mais ne rien comprendre de ce qu'ils se disent (je suis trop loin, leur langue m'est inconnue...). Qu'ils se parlent n'est pas le sens de ce qu'ils font, mais simplement ce qu'ils font. Il est aisé, pour ce genre d'action (mais beaucoup moins pour : se faire cuire un œuf), de croire que le « sens » de ce qu'ils font est le sens de ce qu'ils se disent. Ce qu'ils se disent suppose éventuellement une interprétation (par exemple une traduction, ou un décodage si c'est codé), pas ce qu'ils font. Dans quel cas aurais-je besoin d'une interprétation pour savoir que deux humains sont en train de se parler ? Je le sais d'emblée, si « barbares » soient-ils. Reste que si je veux donner un compte rendu plus complet de ce qui s'est passé sous mes yeux (de l'événement auquel j'ai assisté), il faudrait que je puisse aussi faire état de ce qu'ils se sont dit.
- 35 De même que savoir que c'est un clin d'œil n'est pas comprendre le sens du message ainsi discrètement transmis, de même comprendre le sens d'une phrase : « c'est le roi », « je suis marié »... n'est pas du même ordre que savoir ce qu'est un dais, une alliance... Dans un cas je dois avoir fait l'apprentissage d'un système de signes (d'une langue), dans l'autre je dois avoir obtenu une bonne description d'une cérémonie : un mariage, une réception à la cour. La phrase « je suis marié » peut être traduite, porter une alliance non (pas plus que se faire cuire un œuf) : je peux seulement établir des analogies et des différences avec d'autres actions (d'autres façons de se marier, de montrer qu'on l'est...). Et le fait que mon interlocuteur puisse m'expliquer qu'il porte une alliance par l'expression « je suis marié » n'implique pas que porter une alliance soit « expressif ». Il est clair que si je ne connais pas la coutume du mariage européen, et en particulier le fait qu'un échange d'alliances y a lieu, le fait de porter une alliance ne saurait me servir d'indice. Mais je peux observer ou me faire décrire la cérémonie. Et ceci vaut aussi bien pour une action technique comme se faire cuire un œuf qui pourrait être tout aussi mystérieuse pour un Esquimau que lire la *Critique de la raison pure*²⁶. Mais rien n'empêche qu'il apprenne ce qu'est se faire des œufs ou lire Kant (ni d'ailleurs qu'il apprenne à se faire des œufs ou à lire Kant).

- 36 On est là au cœur de l'illusion constitutive d'une *science des cultures*. Dans toute situation où les actions dont nous sommes témoins relèvent d'un monde qui ne nous est pas familier – un genre de situation où les anthropologues se trouvent fréquemment et même qu'ils recherchent ardemment –, nous avons tendance à supposer que ce qui nous manque n'est pas de savoir ce que les gens font (d'être en mesure de le décrire), mais de comprendre le sens de ce qu'ils font. Nous assimilons ce qu'ils font, leurs interactions, à un discours (ou à un « texte ») dont nous n'aurions pas la clef et dont nous aurions à donner une « interprétation ». Nous imaginons que si nous étions à leur place, dans leur tête, pensant leurs propres idées, ce sens nous serait révélé. Mais si nous étions à leur place, nous ne nous poserions pas cette question du sens : ce qu'ils feraient irait de soi.
- 37 Dans la mesure où ce que font les humains nous apparaît étrange (non familier), nous sommes tentés d'y chercher une signification cachée, une énigme à déchiffrer : il nous semble que dans ces mœurs, ces rites ou ces objets des « autres », du sens à la fois se montre et manque : ça a l'air d'avoir un sens – ce qui nous est familier, en revanche, n'a pas l'air d'avoir un sens : nous le comprenons –, ou bien ça pourrait, ça devrait en avoir un ; il y a donc lieu d'interpréter.
- 38 Imaginez que je vous rapporte avoir vu un homme, vêtu d'un habit spécial, tenir un bébé au-dessus d'une vasque, verser un peu d'eau sur son front, et ainsi de suite..., vous me direz aussitôt : c'était un baptême. En vous donnant ainsi une description brute de leur comportement, en réalité je ne vous décris pas correctement ce qu'ils font, je vous montre plutôt que je ne sais pas ce qu'ils font. C'est une preuve d'ignorance, pas d'« objectivité ». Pour eux il est clair que c'est un baptême et ils agissent en conséquence. Si le prêtre, soudain, noyait l'enfant ou lui coupait le prépuce, ils ne manqueraient pas de s'écrier « ce n'est plus un baptême ! » Mais moi qui ne sais pas ce que c'est qu'un baptême, et donc que c'est à un baptême que j'assiste, j'ai l'illusion qu'il y a d'un côté le comportement observé et de l'autre son sens : car après les avoir vu faire, je dois encore leur demander de m'expliquer ce qu'ils ont fait. Eux, pourtant, ne sont nullement occupés à donner le sens « baptême » à un comportement : ils baptisent un enfant, c'est tout. C'est comme lorsque, dans un film ethnographique, un commentaire (en voix *off* ou écrit) me renseigne sur ce que je vois les gens faire : mais eux n'ont pas besoin de commentaire. Le commentaire ne m'indique pas ce qu'ils ont dans la tête, les représentations qu'ils associent à leurs gestes, il comble mon ignorance.
- 39 Dans les villages de la région de Ségou (au Mali) – ceux du moins qui sont assez distants du « goudron » et de la ville –, un voyageur un peu attentif pourrait, par exemple, remarquer que les portes d'entrée de certaines maisons sont maculées de traînées blanchâtres, avec parfois aussi quelques brins de duvet restés collés dans un peu de sang. Pour peu qu'il juge que ce n'est pas de la fiente d'oiseau ou quelque salissure accidentelle laissée là par négligence – la répétition du même motif d'une maison à l'autre, d'un village à l'autre, l'y incitera – mais un tracé, un marquage, bref un « phénomène culturel », il se demandera vraisemblablement : « *qu'est-ce que ça signifie ?* »
- 40 Il pourrait avoir une attitude similaire devant une pierre bizarrement striée (qu'est-ce qui est écrit ?) ou une série de taches de couleur sur une toile (qu'est-ce que ça représente ?). Nous sommes généralement friands d'interprétation, même si la propension à supposer ou à imaginer que ça doit « faire sens » est inégalement partagée. Pour les « clairvoyants » de tout poil (devins, médiums, paranoïaques...), le monde regorge de messages à décrypter. Pour les ethnologues, c'est souvent le cas aussi.

- 41 Cependant, à sa demande de sens les villageois répondront que ce qu'il a observé est la trace laissée par un sacrifice aux ancêtres familiaux : lors des grandes fêtes annuelles²⁷, lui expliquera-t-on, le maître de la maison répand sur le côté externe de la porte du vestibule d'entrée dans la demeure familiale commune une libation de brouet de mil ; parfois il égorge aussi, à même le mur, un poulet. C'est, lui dira-t-on, ce qu'on appelle *ka da son*, littéralement : « arroser le seuil », mais aussi *ka shu son*, littéralement : « arroser les morts ».
- 42 Peut-on dire que grâce à cette explication il comprend désormais le *sens* de ces marques, comme s'il venait de recomposer un puzzle, de résoudre une énigme, de déchiffrer un rébus, de comprendre le message inscrit sur la pierre ou ce que représente la toile... ? Mais ces marques n'étaient pas un signe ou un symbole – par exemple, dans une écriture locale, l'écriteau ENTRÉE, le nom de la maison, ou bien une enseigne, les armoiries de la famille... On lui a appris une action (ou du moins une classe d'actions, du genre « rite » en l'occurrence) et il sait maintenant à quelle intervention humaine il convient de rapporter ce qu'il a vu. Partant de ce qu'il avait observé, il a appris à dire ce que ces gens font, à en donner (dans son journal, dans le récit qu'il fera de son voyage...) une description partielle mais correcte.
- 43 Il pourrait évidemment la compléter, apprendre à distinguer les portes où on a procédé à un sacrifice sanglant (c'est interdit par l'islam) de celles où on a seulement fait une libation de brouet de mil (c'est toléré par l'islam) ; les portes des maisons principales (*soba*, « la grande maison ») d'une famille, où l'on sacrifie, des portes des maisons d'habitation satellites, où l'on ne sacrifie pas, etc. Cela l'entraînerait fort loin dans l'étude des pratiques sociales (des rapports avec l'islam, des tactiques de segmentation et de revendication de l'autorité au sein du lignage, etc.).
- 44 Il apprendrait ainsi à faire comme ceux à qui ce rite est familier, à ne plus se poser la question du *sens* de ces marques – le jour de la précédente *Tabaski*, le chef de cette maison, en « arrosant le seuil », visait à honorer les morts, pas à « signifier » quoi que ce soit à quiconque – mais à les traiter comme des indices : apparemment, se dirait-il, dans cette famille le « vieux » persiste dans son refus de se convertir à l'islam. Car en fait seuls ceux qui, au vu de ces marques, ne savent pas ce que c'est, comme notre voyageur, se posent la question de leur sens. Pour les autres, c'est un indice, une preuve, un moyen d'information, pas un signe à interpréter. (On pourrait en dire autant de la peinture, si c'en est une. Il est fort possible que si on lui pose la question du sens, le peintre préfère ne pas y répondre, la trouvant inappropriée. En revanche il pourrait expliquer comment il a peint son tableau, sous quelle influence, sous l'effet de quelle émotion, en suivant quels principes, avec quelles techniques..., bref nous donner une description à la fois de son action, de la manière dont il l'a peint, et de son tableau. Mais je ne pourrais pas dire que ce serait là le sens du tableau).
- 45 Donc je suis, avec Dan Sperber, le Persan de service et j'étudie ces gens bizarres qui assistent tantôt à ce qu'ils appellent « match de football », tantôt à ce qu'ils appellent « messe ». Quand le samedi, du haut des tribunes, j'observe ce qui se passe, autour de moi et en bas, sur la pelouse, je ne suis pas en train, si Persan que je sois, d'observer quelque chose d'analogue au mouvement désordonné de souris placées dans un labyrinthe, tout en me disant que puisque ce sont apparemment là des humains tous ces déplacements (en bas) et toutes ces vociférations (en haut) doivent sans doute avoir un sens.

- 46 J'observe qu'ils se conduisent à la fois pas n'importe comment et différemment dans chaque circonstance : ce qui me manque n'est pas le « sens » de ce qu'ils font, comme si j'étais devant un message indéchiffrable, c'est la capacité de *décrire* ce qu'ils font. Par exemple je ne saurais pas rapporter ce qui se passe à un tiers, encore moins assurer le commentaire du match à la radio... Mais cette capacité, je peux l'acquérir. J'en sais très peu, mais je sais déjà que ces vociférations ne sont pas le début d'une guerre civile mais des encouragements à chacune des équipes, que la vingtaine de malheureux à courir derrière le ballon sur la pelouse du cirque ne sont pas des chrétiens promis aux lions, etc. Je n'ai pas *en plus* à comprendre le sens de ce qu'ils font. Plus j'en apprend, mieux je peux décrire ce qu'ils font. Il n'y a pas un résidu non descriptible, le sens, qui exigerait une opération spéciale dite d'interprétation. Il y a seulement tout ce que je n'ai pas encore appris.
- 47 « Pas n'importe comment » équivaut à : selon certaines règles. Si ce sont des humains et non des souris, je *sais* qu'ils agissent selon des règles, même si je ne sais pas encore lesquelles. Leurs actions sont conformes à des règles différentes au stade et à l'église, l'une des règles qu'ils suivent étant justement de tenir compte de cette différence. Apparemment ils n'hésitent pas quant à la façon dont il convient d'agir en chaque cas. D'ailleurs tout écart important est d'une manière ou d'une autre immédiatement sanctionné. J'imagine que ce ne serait plus le cas si je les déplaçais soudain dans un match de cricket ou à la prière musulmane du vendredi. Ils sauraient par analogie qu'ici c'est un jeu (un jeu de balles, avec deux équipes...) et là un rite, mais il leur faudrait apprendre à se conduire dans les deux cas comme il convient.
- 48 Non pas qu'ils suivent explicitement certaines règles, que leur action implique sans cesse de se référer à la règle, par exemple d'en répéter l'énoncé. Cela peut arriver – l'arbitre, s'il y a litige, rappelle aux joueurs le règlement, et je pourrais le lire pour mon information, ou bien, lorsque les supporters en viennent aux mains, quelqu'un leur rappelle que ce n'est qu'un jeu... –, mais ce n'est pas ordinairement le cas. Cependant, si je tente de décrire ce qu'ils font j'obtiens des énoncés du genre « quand le ballon entre dans le filet des rouges, les supporters des bleus hurlent de joie », « quand le prêtre lève l'hostie les gens baissent la tête »..., énoncés qui sont à la fois prescriptifs (c'est ce qu'il convient de faire, par exemple dans la mesure où je veux apprendre à faire comme eux) et prédictifs (ils feront pareil la prochaine fois). Quelle que soit leur forme syntaxique, ces énoncés expriment des règles²⁸, ils disent comment font ces humains, c'est-à-dire quelles manières d'agir conviennent à la situation (par opposition à l'ensemble de toutes celles qui ne conviennent pas et qui ne seraient pas « comprises »). C'est en quoi ils décrivent leur action.
- 49 Du fait qu'ils agissent, sauf incidents exceptionnels, comme on attend d'eux qu'ils agissent, je n'ai pas à conclure qu'ils sont dans un état mental particulier et approprié. Il est vraisemblable d'ailleurs que, au stade comme à l'église, leur ferveur n'est pas égale ni leurs émotions identiques. Mais peu importe que certains, au moment du sacrifice eucharistique, repensent au but raté de si peu la veille, car je n'ai pas à supposer qu'il y a dans leur tête une idée « messe » ou une idée « football » qui serait le sens de leur comportement et dont leurs gestes et leurs paroles seraient la traduction en actes, la manifestation externe. Ce qui reviendrait à dire, comme Dan Sperber, que c'est parce qu'ils se représentent ce qu'est un match et ce qu'est une messe qu'ils se conduisent comme il convient²⁹. Je sais bien, pourtant, qu'il suffit que j'apprenne leurs manières d'agir pour savoir me conduire comme il convient : il est vrai, certes, que je suis encore

loin du compte, je n'applaudis pas toujours quand il faut, je ne m'agenouille pas toujours quand il faut, et éventuellement ils corrigent mes fautes... Mais ce n'est pas parce que je me représente mal le sens de tout cela, parce que je n'ai pas dans ma conscience les représentations qu'ils ont, eux, dans l'intimité de leur culture-qui-n'est-pas-la-mienne. C'est seulement que mon apprentissage est loin d'être terminé.

- 50 Pour savoir ce qu'ils font, je n'ai pas à interpréter le *sens* de ce qu'ils font à partir de leurs actions ou de leurs propos. Mieux vaudrait dire : ils agissent dans un monde où certaines actions sont *sensées* (admisses, reconnues, plausibles, attendues...) et d'autres non. Et cela je peux l'observer, le noter, de même qu'ils peuvent, si nécessaire, me l'indiquer. On voudrait nous prendre au piège d'un dilemme : d'un côté une pure éthologie (l'observation des comportements, comme pour les souris), de l'autre une pure idéologie (au sens des Idéologues) : se représenter leurs représentations. Mais cela ne tient pas : dans la mesure où leur action est conforme à des règles, elle peut être décrite. Et effectivement nous la décrivons.
- 51 « Ils ont une idée de ce qu'ils font » veut seulement dire : ils peuvent si nécessaire expliquer ce qu'ils font à un étranger comme moi tombé là par hasard et qui, lui, n'en a pas la moindre idée. Par exemple ils m'expliquent que leurs cris sont une protestation (il n'y avait pas hors-jeu, et devant mon incompréhension ils m'expliquent aussi ce qu'est un « hors-jeu »). Ce faisant, ils ne me donnent pas une description de leur état mental, mais bien de ce qu'ils font. Quand on ne sait pas ce qu'une personne est en train de faire, on est d'autant plus tenté de croire que le sens de ce qu'elle fait est ce qu'elle « veut dire » en le faisant (la représentation correspondant à son acte) que, si on lui demande ce qu'elle fait, elle « est capable de répondre, dans la plupart des cas du moins, et elle est certaine que sa réponse est correcte³⁰ ».
- 52 Cependant décrire une action, c'est décrire tout un monde dont cette action n'actualise que l'un des possibles : il n'est pas évident qu'ils puissent le faire, quoiqu'ils puissent m'aider au coup par coup, en m'indiquant à chaque fois si telle manière de faire convient ou non à la situation. On dira métaphoriquement qu'ils agissent souvent « par instinct » (par « sens du jeu » dirait Bourdieu), mais sans qu'ils puissent nécessairement dresser un tableau de l'ensemble du « jeu ». « Il serait parfaitement pensable que quelqu'un s'y retrouve parfaitement dans une ville, *i.e.* qu'il y adopte en toute sûreté le plus court chemin pour aller d'un point à un autre – et soit cependant totalement incapable d'en dessiner le plan. Dès qu'il essaierait, il ne produirait que du *complètement faux*³¹. » Paradoxalement, il se peut donc que, à la longue, je sache mieux qu'eux sur ce qu'effectivement ils font, tout en n'étant guère capable, sinon maladroitement et au prix de nombreuses fautes, d'agir comme eux. Dans la mesure où, à force de les étudier, je parviens à décrire ce qu'ils font, c'est justement que je ne suis pas à leur place. Eux n'ont nul besoin d'une description (ou d'une carte) pour s'y repérer.
- 53 Mais pour une *science des cultures*, décrire ce qu'ils font, ce qui est pourtant une tâche infinie (aucune description n'est exhaustive), n'est qu'une sorte d'étape préalable pour accéder enfin aux questions essentielles : qu'est-ce qu'ils pensent de ce qu'ils font, quel est le sens, caché dans leur tête (collective), de ce qu'ils font ?
- 54 Il est bien possible que, après avoir appris comment ces villageois sacrifient sur le seuil de leur porte, la curiosité de notre voyageur, surtout s'il a quelque prétention ethnologique, ne soit pas satisfaite. Il leur demandera en plus quel est le sens de ce rite. Peut-être lui citera-t-on alors la formule des différents vœux que prononce le sacrificateur en opérant. Mais s'il persiste dans son désir d'interprétation, ils seront pour la plupart embarrassés,

ils lui répondront qu'ils ne savent rien de plus, qu'ici les gens font comme ça, que c'est la coutume, bref que ce n'est pas leur problème, et ils auront raison. Mieux vaudrait qu'il s'en contente et se dise : ces gens-là honorent leurs morts en versant du brouet de mil sur le seuil de leur maison, tandis que d'autres déposent des chrysanthèmes sur les tombes. Mais il ne s'en contentera pas. Il finira bien par susciter, ici ou là, quelques commentaires interprétatifs sur ce que sont la mort, les ancêtres, la vie, le brouet de mil, le sang des poulets... Ou bien interprétant lui-même ce qu'ils font en diverses circonstances (l'enterrement, la naissance, l'initiation, etc.), il produira une théorie (de l'univers, des fluides vitaux, des instances de la personne...) qu'on présupera inhérente ou implicite à ce qu'ils font.

- 55 Certes je pourrais aussi demander à ces gens quel sens a dans leur vie le football, quelle idée du sport accompagne leur passion pour ce jeu, quelle importance a pour eux la religion catholique, quelle vision du monde « sous-tend » leur pratique dominicale... Je peux solliciter d'eux non seulement des informations sur ce qu'ils font, mais des commentaires interprétatifs, des appréciations, des jugements de valeur. Mais expliquer à un tiers tout l'intérêt du football, ce n'est pas assister à un match, pas plus que le commenter à la radio n'est le jouer. C'est une autre action, ce n'est pas le sens de la première. Leur discours sur le sport ou sur la religion a aussi ses règles, il n'est pas le même selon les situations, en famille et face à un étranger, etc. Je dois non seulement comprendre le sens de leurs phrases, mais apprendre à décrire leurs énonciations³². Ce qu'ils disent fait partie de ce qu'ils font. Je peux certes rendre compte à la fois de ce qu'ils font et de ce qu'ils en disent, et peut-être même dois-je le faire, mais je n'ai pas d'un côté l'action et de l'autre son sens.
- 56 À quoi on m'objectera que le sens de la messe et de leur présence à la messe, c'est tout de même bien une *croyance*. Mais de quoi veut-on parler ? De l'état mental dans lequel chacun d'eux se trouve quand ils prient ou communient, ou du *Credo* qu'ils sont censés connaître et réciter ? Il arrive qu'un rite implique, comme un de ses moments obligés, l'énonciation de la croyance correspondante : si donc je veux décrire ce qu'ils font, il faut aussi que je comprenne ce qu'ils disent (par exemple que je le traduise). Mais cela ne signifie pas qu'il y a d'un côté des gestes et de l'autre le sens de ces gestes, mais seulement que prononcer une formule est indispensable à l'accomplissement du rite³³.
- 57 D'une part ils font des cérémonies, de l'autre ils produisent éventuellement (ou du moins certains d'entre eux) des théologies ou des cosmologies ; ils mettent leurs rois sous des dais et produisent aussi des théories de la souveraineté... Ou bien d'autres, ethnologues ou historiens, un continent plus loin ou quelques siècles plus tard, se font une idée de ce que doivent ou devaient être leurs idées, reconstituent leur « mentalité ». Mais il n'en résulte pas que ces cérémonies seraient l'expression manifeste, la mise en acte, d'un système « interne » de représentations. Tout au plus puis-je dire que ces diverses activités, exécuter un rituel et élaborer une cosmologie, ne sont pas sans un certain rapport, de même que, dans la France contemporaine, aller régulièrement à la messe est dans un certain rapport avec mettre ses enfants à l'« école libre ». Mais le fait que dans un monde donné des actions se coordonnent, que combiner l'une et l'autre soit tenu pour sensé (d'autres combinaisons étant peu plausibles, voire insensées), n'implique pas que l'une soit le sens de l'autre.
- 58 Il est vrai qu'une large part du travail des anthropologues relève encore de l'obstination interprétative ou de l'obsession herméneutique. Le diagnostic de Dan Sperber est à cet

égard fondé, mais son pronostic ne l'est pas : il n'y a pas de raison de supposer que l'anthropologie soit nécessairement condamnée à rester une science des cultures.

NOTES

1. Ce texte est issu d'une conférence prononcée à l'Université Laval (Québec) en septembre 1994 et d'un exposé dans le cadre du Programme de recherches interdisciplinaires « Problèmes de la description et pratiques de la preuve » (EHESS) en février 1996.
2. Par opposition au solipsisme absolu qui, à l'évidence, manque de bon sens.
3. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 15.
4. C'est à cette hypothèse que Dan Sperber entend donner un statut matérialiste acceptable en considérant les « représentations culturelles », cette petite proportion des représentations qui font l'objet d'une « version mentale dans chacun des membres du groupe » (p. 50), comme des « millions de représentations mentales causalement liées entre elles », les représentations (internes) d'un individu pouvant affecter celles des autres par le biais des « représentations publiques » (externes) (p. 88), in D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
5. Le comportement (*Verhältnis*) humain, comme tout autre, présente des régularités. Mais ce qui est « propre uniquement au comportement humain », c'est que ces régularités se laissent « interpréter de façon compréhensible (*verständlich*) ». Voir M. Weber, « Über einige Kategorie der Verstehenden Soziologie » [1913] ; trad. fr., « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », in M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 327.
6. Les psychopathes, les petits enfants et les animaux « ne sont pas accessibles à notre compréhension », M. Weber, *ibid.*, p. 328.
7. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 5-7.
8. « The two movements are, as movements, identical ; from an I-am-a-camera, "phenomenalistic" observation of them alone, one could not tell which was twitch and which was wink, or indeed whether both or either was twitch or wink », *ibid.*
9. « On doit appeler « action » [littéralement : « agir », *Handeln*] un comportement humain [...] quand et pour autant que celui ou ceux qui agissent lui joignent [ou : lui relie, *verbinden*] un sens subjectif », M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], trad. fr. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 4 (traduction modifiée).
10. « What we call our data are really our constructions of other's people constructions of what they and their compatriots are up to », C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, *op. cit.*, p. 9.
11. E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 9.
12. *Ibid.* (ma traduction).
13. C'est ce que Weber appelle la « compréhension actuelle » (*das aktuelles Verstehen*), qu'il oppose à la « compréhension explicative » (*das erklärendes Verstehen*) qui procède d'une interprétation : la sociologie est une science qui doit « comprendre par interprétation » (*deutend verstehen*). Cf. *Économie et société*, *op. cit.*, p. 4, 7-8.
14. « Nous comprenons [...] l'acte d'épauler un fusil non seulement actuellement mais dans sa motivation [...] si nous savons que la personne fait cet acte soit pour fusiller quelqu'un sur ordre, soit pour combattre des ennemis (forme rationnelle) ou bien par vengeance (forme affectuelle et par conséquent irrationnelle en ce sens) », *ibid.*, p. 8.

15. Voir F.-A. Isambert, « Sens, compréhension et valeur chez Max Weber », in *Éthique et pratiques symboliques*, Cahier n° 3 (Sens et compréhension), Paris, EHESS-CNRS, 1986.
16. R. Descartes, « Méditation seconde » [1641 en latin, trad. fr. revue par Descartes, 1647], in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1951, p. 281.
17. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II, IV, trad. angl. *Philosophical Investigations*, éd. par R. Rhees et G. E. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, p. 178.
18. « Sinnzusammenhang », *ibid.*
19. Cf. L. Wittgenstein, *Zettel*, éd. par G. H. von Wright et G. E. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967, trad. fr. *Fiches*, Paris, Gallimard, 1971, n° 224.
20. « Tout un nuage de philosophie condensé en une goutte de grammaire », ajoute Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, II, XI, trad. angl. *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, p. 222.
21. L. Wittgenstein, *Fiches*, *op. cit.*, n° 225.
22. Sur cette notion et sur le texte de Ryle, voir l'article de Vincent Descombes publié dans ce numéro p. 35-64. Geertz s'approprie le terme de Ryle, « description épaisse », mais en le détournant de son sens : il entend par là une description impure parce que fortement chargée en interprétation, bref une pseudo-description. C'est ce contresens qui est passé dans le débat.
23. G. Percec, *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien* [1975], Paris, C. Bourgois, 1982.
24. « Si quelqu'un brandit un couteau contre moi, je ne dis pas : "j'interprète ce signe comme une menace" », in L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, éd. par R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1969, trad. fr. *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 56.
25. Je croirais volontiers que l'intérêt que Geertz porte à cet exemple tient à cette confusion possible entre une action et un message codé, comme si toutes les actions des Marocains ou des Balinais étaient pour l'ethnographe des messages à « interpréter ».
26. En 1883, durant son séjour chez les Esquimaux de l'île Baffin, Boas lisait Kant. Cf. la contribution de D. Cole in G. W. S. Stocking Jr, ed., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, p. 29.
27. Celles du calendrier musulman : *Tabaski* (ou « fête du mouton »), fin du ramadan. Mais le sacrifice peut être répété en d'autres occasions : circoncision, mariage, début de l'hivernage, prescription d'un devin...
28. Pas des lois. Ils ne sont pas du type : si *p*, alors *q*.
29. Voir D. Sperber, *op. cit.*, p. 45 : certaines représentations jouent un rôle causal en tant que représentations régulatrices des actions à suivre : par exemple, lors d'un mariage, l'officier d'état civil produit une représentation supérieure que réitèrent les représentations inférieures des autres.
30. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, éd. par R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1958, trad. fr. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 141.
31. Voir « notre concept d'instinct », ajoute Wittgenstein, *Fiches*, *op. cit.*, n° 121 (traduction modifiée).
32. Il faut distinguer la phrase ou la proposition (*type*) de l'énoncé (*token*). L'énoncé renvoie non pas à une langue, mais à une situation qui doit être décrite.
33. « Ce qui est caractéristique de l'action rituelle n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fautive, quoiqu'une opinion – une croyance – puisse elle-même être également rituelle, puisse appartenir au rite », L. Wittgenstein, « *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* », *Synthèse*, 17, 1967, éd. par R. Rhees, trad. fr., *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1982, p. 20 (traduction modifiée).

RÉSUMÉS

Les comportements humains ayant un *sens*, il faudrait pour en rendre compte procéder à une opération d'*interprétation*, seul moyen de restituer (de « comprendre ») ce sens que l'« Autre » donne à ce qu'il fait. C'est un vieux philosophème toujours à l'œuvre en anthropologie, dans la mesure où elle se définit encore comme une « science des cultures ». En fait nous n'observons pas des comportements dont il faudrait *en plus* chercher le sens, nous sommes témoins d'actions dont éventuellement (en particulier lorsque nous nous déplaçons dans des situations non familières) nous ne savons pas donner une *description* correcte, auquel cas il nous faut apprendre à les décrire. Mais les actions ne sont pas des messages (ou des « textes ») que nous aurions à interpréter.

Since human behaviours have meaning, an operation of interpretation would be required to understand them. This would be the only means of reestablishing (understanding) the meaning the “other” gives to that which he does. This old philosopheme is still operative in anthropology, to the extent that the discipline defines itself as a “science of cultures”. In fact we do not observe behaviours whose meaning we would further need to search for. We are witnesses of actions we finally do not know how to describe accurately (particularly when we move about in nonfamiliar situations). In that case we must learn to describe them. But actions are not messages (or texts) which we would have to interpret.

AUTEUR

JEAN BAZIN

Jean Bazin (EHESS) conduit des recherches sur la genèse et les formes de la domination étatique à partir d'enquêtes de terrain dans la région de Ségou (Mali) (J. Bazin et E. Terray (eds.), *Guerres de lignage et guerres d'Etat en Afrique*, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1982). Il s'intéresse aussi à l'étude comparative des modes de souveraineté. Ses travaux sur l'identité ethnique et l'altérité culturelle l'ont mené à s'interroger sur la construction du savoir anthropologique (« Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », dans *Une Ecole pour les sciences sociales*, J. Revel et N. Wachtel (eds.), Paris, Le Cerf - Editions de l'EHESS, 1996).