

Silvana Borutti enseigne la philosophie générale. Son champ d'investigation couvre en particulier le domaine de l'épistémologie des sciences humaines, où l'anthropologie tient une large place. Publications récentes : Avec Heidmann U., *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Torino 2012. *Traduction et expérience, traduction et connaissance*, in Chiurazzi G. (ed.), *The frontiers of the other. Ethics and politics of translation*, Berlin 2013.

Mots-clés : épistémologie — sciences humaines — terrain — objectivation — traduction

Quelques aspects épistémologiques de l'œuvre de Francis Affergan

Silvana Borutti,

dipartimento di Studi Umanistici / università degli Studi di Pavia, Italie

Dans mon intervention, j'essaierai de commenter quelques aspects de la perspective épistémologique de Francis Affergan. Il est en effet un anthropologue doué d'un fort intérêt épistémologique. Je procéderai donc en me mettant en dialogue avec ses réflexions épistémologiques, faisant surtout, mais pas seulement, référence à son livre *Le Moment critique de l'anthropologie* (Affergan, 2012).

Quels sont les enjeux d'une épistémologie de l'anthropologie ?

Il écrit à ce propos :

« Les mondes descriptibles, que constituent les choses et les objets des cultures, exigent une argumentation épistémologique qui interroge la scientificité même des soubassements de la discipline » (Affergan, 2012 : 315).

Il y a donc un problème de fondation de la discipline, et une façon correcte d'aborder cette question de fondation. Une épistémologie des sciences humaines est bien sûr possible, mais à condition d'en respecter la spécificité épistémologique, c'est-à-dire à condition de ne pas en analyser les lettres de créance et les raisons scientifiques en adoptant comme paradigme épistémologique les sciences naturelles formalisables, comme le prétendait le néo-positivisme. En anthropologie, il y a des conditions spécifiques de l'argumentation, il y a un type de rationalité et « un espace épistémologique qui échappe à la logique vérifonctionnelle du vrai/faux » (*ibid.* : 278). Dans son chapitre sur « Les modèles anthropologiques », Affergan s'interroge sur le type de scientificité de l'anthropologie, et oriente son analyse vers une véritable anatomie d'une série de modèles épistémologiques flous et pragmatiques (modèles des traces, du texte, de l'indexicalité contextuelle, etc.) et donc capables de comprendre la « logique agentive et déontique qui régit les sociétés et les cultures » (*loc. cit.*); cette démarche aboutit aux notions wittgensteiniennes de « formes de vie » et de « jeux réglés ». Je propose ici une démarche qui arrivera aux mêmes conclusions, en faisant quelques détours entre les sciences humaines en général et l'anthropologie.

Je me demande d'abord : qu'en est-il de la relation cognitive dans les sciences humaines¹ ? En premier lieu et en général, en faisant référence à notre travail commun dans le cadre de l'accord PATOMIPALA sur l'épistémologie des sciences humaines et aux thèmes que nous avons abordés dans nos collectifs *Construire le savoir anthropologique* (Affergan, 1999) et *Figures de l'humain* (Affergan et al., 2003), qu'en est-il de la disposition « sujet-objet-représentation cognitive » dans les sciences humaines ? Cette question sous-tend une perspective épistémologique que l'on peut définir, en reprenant un thème néo-kantien, « paradigme de l'objectivation ». C'est là un paradigme relevant du thème kantien des conditions internes de la connaissance : en théorie de la connaissance, on ne doit pas s'interroger directement sur les objets, mais on doit plutôt s'interroger sur les fonctions, les formes, les règles à travers lesquelles les objets peuvent être présentés dans l'expérience et peuvent être conçus dans les constructions théoriques. On doit donc considérer les objets moins comme des existences données que comme des constructions relevant des modalités de connaissance, et ramener l'objectivité moins à des paradigmes extérieurs et à des méthodes à valeur universelle qu'aux procédures internes aux différents savoirs.

Les procédures internes aux savoirs constituent les démarches de l'objectivation : à travers le thème de l'objectivation, j'interprète la posture réflexive dont parle Affergan dans son chapitre « Recatégoriser ? Catégorie et réflexivité ». La réflexivité est le fait que le chercheur « ne peut pas ne pas faire partie du jeu et de la forme » (Affergan, 2012 : 271) : il est partie du dispositif de la description et construction de l'objet, il est partie des pratiques spécifiques et contextuelles de production de l'objectif. De ce point de vue, la question épistémologique dans toutes les sciences n'est pas, par exemple : qu'est-ce qu'un électron ? Qu'est-ce qu'un rite ? Qu'est-ce que l'inconscient ? Elle concerne plutôt les appareils théoriques et instrumentaux qui rendent pensables l'électron ou le rite ou l'inconscient.

Les objets des sciences (de la physique des particules à l'anthropologie) sont au fond tous des « surobjets », c'est-à-dire ils résultent d'un métaprocessus d'objectivation et de visualisation, qui se détache de l'idée quotidienne de présence et de chose concrète — selon cette fonction réflexive et critique de prise de distance et de négation du « simplement présent » qu'est nécessairement l'attitude cognitive. L'objet scientifique n'est pas une chose au sens de cette synthèse gestaltique quotidienne que nous faisons en articulant le monde en figures, corps et formes que nous appelons « choses ». En parlant d'« objet », nous présupposons la différence épistémologique entre la chose quotidienne et l'objet scientifique, et nous présupposons que la forme est constitutive des objets. Toute théorie implique des formes de visualisation et d'objectivation spécifiques. Il n'y a pas dans la connaissance un système de référence absolu, ni non plus une objectivité absolue. « Un modèle anthropologique est une forme qui rend possible le voir » (*ibid.* : 326).

Les objets ne sont donc pas des objets naturels, mais des « objets possibles », devenus pensables moyennant des modèles et des configurations formelles. Il faut remarquer que, dans les différents domaines scientifiques, le jeu de la forme se réalise à plusieurs niveaux, et de différentes manières. Les procédures formelles se

¹ Pour les fondements de l'épistémologie des sciences humaines, cf. Borutti, 1999 et Borutti, 2001.

réalisent comme langage mathématique dans l'axiomatisation et la formalisation, comme image dans la schématisation et dans la modélisation, comme rhétorique dans l'écriture et dans l'argumentation. L'écriture symbolique et la formalisation sont fondamentales dans les sciences exactes ; les dispositifs de schématisation et de modélisation sont partagés par tous les discours scientifiques, bien que réalisés sous des formes différentes (par exemple, sous forme de modèle mathématique en physique, ou bien sous forme d'écriture textuelle en anthropologie) ; les dispositifs de mise en discours rhétorique priment dans les sciences humaines. Si dans les sciences naturelles, les objets relèvent de cette mise en scène idéelle et soumise à des contraintes qu'est l'expérience, il faut dire qu'une mise en scène artificielle et contrôlée (le *setting*, le terrain, la recherche *survey*) est nécessaire aussi dans les sciences humaines ; et cette mise en scène est le processus temporel et stratégique apportant quelque chose, même d'inobservable, à la présence. Dans les sciences humaines, le *setting* de la recherche consiste en un processus interactif de parole, où les objets, comme le souligne Hacking (1999 : 103-104), ne sont pas de types indifférents, mais des types interactifs, agissant et se percevant sous description, en réagissant en conséquence (Montuschi, 2004 : 107-117).

La construction des faits en anthropologie

L'interprétativisme, dans la version de Geertz, a compris bien des aspects du statut épistémologique de l'anthropologie : Geertz a montré que les faits culturels ne sont pas réductibles à des choses, mais qu'ils sont des structures de sens se rapportant à d'autres structures de sens, qu'ils sont « des constructions de constructions des autres » (Geertz, 1998 : 79). Ce qui signifie, qu'il ne s'agit pas de « choses matérielles » descriptibles et séparées en tant que telles de leur vie et de leur représentation symbolique, ni non plus de représentations et de symboles sans ancrage et inscription « dans un espace spatio-temporel de la description » (Affergan, 2012 : 194). Il s'agit de « façons de dire et façons de faire », c'est-à-dire de significations mises en acte dans une forme de vie, sous forme d'événements, de pratiques, de représentations ; il s'agit de « références contextualisées » (*ibid.* : 260). En tant que structures signifiantes, elles sont moins à expliquer qu'à comprendre. Elles ne sont pas tant à expliquer comme les cas anonymes d'une loi universelle, en les pensant dans l'opposition entre le particulier indifférent de l'individu et l'universel de la loi, qu'à comprendre dans leur différence spécifique. Ce qui signifie moins une compréhension de style romantique et dilthéyen (empathie, revivre, *nach-erleben*), qu'une relation de compréhension des formes d'action et donc des formes de vie dans leur réalisation contextuelle et historique.

Mais qu'est-ce que « comprendre des différences » ? Le textualisme de Geertz invoque des descriptions ethnographiques « denses », comme il dit, mais finit par surestimer les capacités de compréhension de l'anthropologue et par négliger le contexte pragmatique qui est la condition de la compréhension. L'approche interprétative du texte psychique ou culturel est en fait idéalisée et homologuée aux problèmes interprétatifs qu'on se donne face aux textes verbaux et écrits — comme si l'autre n'était que langage et graphisme, comme s'il n'était pas corps, affectivité, image, temporalité, distance symbolique qu'on ne peut pas combler. Le *Verstehen* se réalise par contre dans un véritable processus contextuel et relationnel, qui est en même temps occasion de transaction et de perturbation

réciproque. La forme qui rend possible le voir est donc le résultat d'un processus à différents niveaux, qui va du terrain, à la description et traduction, et à l'objectivation scripturale de l'autre. Je vais brièvement reconstruire ce processus, en reprenant et en commentant quelques contributions épistémologiques fondamentales de Francis Affergan, concernant la fonction de la subjectivité et du regard sur le terrain, la critique de la notion de différence, la reprise et la valorisation de concepts wittgensteiniens.

Le terrain

On sait bien que le « terrain », à savoir le séjour de l'anthropologue auprès de l'autre, qui est la base empirique de son travail en tant que lieu de la récolte des données, n'est pas un lieu naturel, existant comme une réalité indépendante du travail de l'anthropologue ; il n'est pas, non plus, un lieu neutre d'observation, mais il s'agit d'une expérience à construire dans ses conditions de possibilité. L'expérience sur le terrain est en elle-même une construction artificielle, et donc une expérience avec des contraintes ; mais une expérience qui, contrairement aux expériences dans les sciences naturelles, est une expérience dynamique non répétable, signée par des marqueurs subjectifs. La première tâche de l'anthropologue est justement l'institution et la légitimation du terrain comme espace-temps de la recherche : à savoir, le terrain comme « rite », selon la définition de Francis Affergan. L'anthropologue doit être en mesure de se façonner un milieu qui est en même temps lieu de communication affective et de connaissance intellectuelle — ce qui arrive à travers des malentendus et des compromis, des rituels interactifs, des négociations, des événements contextuels qui sont tous une base pour la compréhension. L'anthropologue sait très bien aujourd'hui qu'il doit s'insérer lui-même dans ses propres constructions théoriques, comme une partie des processus d'observation. Il sait bien aussi que, sur le terrain, les distorsions et l'opacité dans le rapport sont les conditions de la connaissance. Modèles et programmes de recherche sont mis à l'épreuve falsifiante de l'interaction, dans le processus temporel et faillible qui a lieu sur le terrain : les anthropologues sont souvent obligés de reformuler et de renégocier leur programme de recherche à partir des passions et des distorsions qui rendent dynamique la rencontre sur le terrain. Affergan (2006) nous raconte par exemple la formation et la déformation sur le terrain du concept de masque aux Antilles.

Par sa lecture des conditions subjectives de l'expérience de terrain, Francis Affergan nous a offert une critique importante du modèle contemplatif de l'observation. Dans *Critiques anthropologiques* (1991), il se réfère au terrain non seulement comme rite, mais aussi comme « névrose ». Les anthropologues ont désormais reconnu qu'ils ne peuvent pas ne pas s'inscrire dans la construction de leur propre objet : s'inscrire eux-mêmes avec leurs réactions, leurs ressentiments, leurs malheurs, leur nostalgie. L'impossibilité de l'autoévacuation de l'horizon scientifique du texte est justement le point d'ancrage de la démarche théorique (*ibid.* : 101). Ce qui signifie que dans la construction du concept d'altérité il faut inclure les formes subjectives par lesquelles on fait l'expérience de l'altérité.

Afin de penser la subjectivité dans le terrain, Affergan nous a expliqué le concept phénoménologique de « regard ». En anthropologie et dans les sciences

humaines en général, l'objet est moins un spectacle, qu'il s'agit simplement d'organiser linguistiquement, qu'un vécu et une expérience; en d'autres termes, il est moins quelque chose se présentant dans un espace figuratif plat que quelque chose que l'on rencontre dans un contexte pragmatique et vécu, où l'on fait l'expérience de phénomènes intensifs, qualitatifs et temporels. Dans la rencontre avec l'altérité, le temps du regard n'est pas celui de la chose vue (Affergan, 1987 : chap. II) — ce qui signifie qu'on ne peut pas passer directement de la vision à la représentation verbale. En anthropologie, il n'y a pas de symétrie entre le voir et l'être vu : le voir, c'est le regard qui rencontre un autre regard et en est modifié; l'être vu change le voir; le regard est un échange de regards : c'est voir et être vu. L'attention à la complexité phénoménologique du regard sur l'altérité — qui est en même temps un voir intentionnel et désorienté, troublé, un voir qui tient à distance au moment où il rapproche — est fondamentale afin de ne pas réduire la représentation anthropologique au dévoilement du sens caché du texte, en négligeant le fond de silence et d'opacité où le rapport avec l'autre est inscrit.

Description et traduction

On doit donc reconnaître que la condition de toutes les démarches cognitives de l'anthropologue est la non-transparence de l'objet : l'objet à penser et à comprendre n'est pas une présence thématique, donnée à l'observation, mais quelque chose qui se donne dans un échec, une résistance, un silence, et dans des traces moins intellectuelles et représentatives que vitales et symboliques.

Il suffit de penser au niveau initial des descriptions. Il n'y a pas un degré zéro de la représentation descriptive : l'ethnographe transpose l'interaction dialogique dans des documents graphiques hétéroclites : carnets de notes, transcription de dialogues et d'enregistrements, cartes, ébauches, commentaires, tentatives de traduction (traduction d'une langue à l'autre, traduction en discours indirect, traduction de l'oral à l'écrit, etc.) — documents qui sont déjà des intuitions et des constructions interprétatives. On dirait qu'il transforme des compilations en descriptions (Borel, 1990) : il accomplit par là non pas tant une simple représentation qu'une configuration, une mise en forme qui est une simulation du monde des significations et des actions d'autrui. La langue de description employée par l'anthropologue n'est pas une nomenclature neutre, mais se présente depuis toujours comme une schématisation inscrivant des événements dans l'espace du texte, et donc traduisant des interactions vécues dans l'ordre linéaire de l'écriture. L'anthropologue décrit à partir des possibilités et des liens offerts par le corps dynamique et flexible de sa langue naturelle, et à partir des paradigmes offerts par la langue scientifique de sa communauté (Hamon, 1993). D'ailleurs, l'étymologie de description est « écrire en tirant d'un modèle » (Devoto, 1968 : 122); de cette façon, il réinscrit dans un modèle des référents appartenant déjà à des univers de sens, qui sont des « idées, représentations, émotions, croyances, scènes imaginaires... » (Affergan, 2012 : 261.)

Affergan attire notre attention sur la réflexivité qui caractérise le travail de description dès le début, un travail reposant non pas tant sur une nomenclature catégorielle de classes que sur une compréhension holistique des aspects à la fois pratiques, cognitifs, symboliques d'une forme de vie, à travers lesquels les faits se

présentent comme autant de constructions dynamiques de sens. En prenant comme exemple le rite, il écrit :

« La catégorie de “rite” par exemple sert à décrire des gestes, des postures corporelles et des expressions langagières : cependant, simultanément, elle ne peut pas ne pas faire appel à l’arrière-fond représentationnel qui correspond au récit mythique censé lui correspondre [...]. Dans le rite, à la grammaire des corps s’ajuste la sémantique des récits fixant les contours contextuels de l’événement religieux. Dans le même temps où les sujets pratiquent des scénographies d’une grande complexité en mettant au jour des modalités, à chaque fois renouvelées, ils se réfèrent à un texte supposé les légitimer » (Affergan, 2012 : 262).

Le rite se pose comme exemple de la complexité du processus de construction dynamique des faits ethnologiques : dans le rite s’entremêlent l’agentivité présente, qui transmet et met en scène des traces du passé, en inventant « sans cesse de nouvelles formes symboliques ou réelles pour vivre collectivement et pour faire face aux aléas et à la survenue d’événements » (*ibid.* : 293-294), avec le rappel mémoriel du passé, le modelage du présent et l’invention d’un futur. Qu’on pense aux descriptions contenues dans les essais d’Affergan sur les masques en tant que modèles anthropopoétiques (2003), ou bien dans les études de Claude Calame sur la poésie mélique grecque et sur la performance rituelle (Calame, 2010) : ces descriptions doivent comprendre les jeux entre présence réelle et signification symbolique, entre travail mémoriel et énonciation identitaire, entre position dans le groupe et rapport avec l’altérité. L’anthropologue se doit alors de produire, moyennant sa description, une véritable « configuration », qui coïncide au fond avec une opération complexe de traduction, qui n’est pas uniquement linguistique (lexicale, grammaticale), ni uniquement représentative de référents donnés (sémantique). Quine (1960 : chap. 2) a montré, à travers sa célèbre expérience de traduction radicale, que la traduction interculturelle ne concerne pas des termes ni non plus des unités de signification : il s’agit d’une véritable hypothèse de configuration, impliquant la reconstruction de schèmes perceptifs, conceptuels et culturels à travers lesquels une énonciation, à savoir une prise de parole dans un contexte pragmatique, devient compréhensible. Tout en sachant qu’il y a de l’intraduisible : ce que Quine, en tant qu’empiriste radical, traite comme l’indétermination empirique de la traduction, et que les anthropologues devraient plutôt comprendre et traiter comme l’« intraduisible ontologique ». En effet, l’intraduisible en anthropologie ne signifie pas simplement, et banalement, l’échec du passage d’un code à l’autre ; il signifie plutôt qu’un rapport ontologique asymétrique est la base de la production de la connaissance anthropologique, et que cette asymétrie est la limite de la mise en discours de l’altérité.

Différence et asymétrie

Sur ce que j’appelle « intraduisible ontologique », Affergan a écrit des pages décisives en critiquant le concept de « différence ». En premier lieu, qu’est-ce qu’il faut entendre par « intraduisible » ? L’« intraduisible », c’est la « limite » au sens kantien et wittgensteinien de *Grenze* : non pas la barrière (*Schranke*) qui nous sépare d’une région inconnue, mais le fond qui dessine un horizon qui est notre espace d’expérience possible. Sans ce contour (*Hintergrund*, dans les termes de Wittgenstein, 1969 : §§ 94 et 461) qui nous renferme dans notre culture, on n’aurait

pas de point de vue et de comparaison possibles, on n'aurait pas l'expérience de l'altérité. Par exemple, nous n'arrivons à comprendre le *hau* maori qu'à travers des notions comme « prix », « don », « profit », « paiement » que nous n'arrivons même pas à définir, et à travers des oppositions comme utilité/gratuité, échange/don, qui se trouvent au cœur de l'articulation entre économique, juridique et politique dans notre forme de vie, et au cœur de bien des conflits culturels (Kilani, 1990). Mais ce sont justement ces résidus et ces creux qui constituent l'espace et le temps où la connaissance fait son travail : l'intraduisible n'est pas simplement une limite cognitive par rapport à un idéal de connaissance transparente ; il est, par contre, la limite ontologique définissant les bords de notre expérience de l'altérité, une expérience qui se réalise par contraste et par comparaison, à partir de nous-mêmes, et qui contribue en même temps à notre autocompréhension. Comme le suggère Wittgenstein, ce qui constitue la base de notre expérience de l'autre n'est pas la comparabilité ni non plus la ressemblance, mais plutôt la non-comparabilité et la différence.

Or Affergan a offert une critique décisive de la notion de « différence » et de ses dangers. Que signifie dire que l'autre n'est pas comme nous ? Dans *Critiques anthropologiques*, en reprenant un thème déjà développée dans *Exotisme et altérité*, il écrit : « Le dialogue est autorisé pour autant qu'il y a *deux mondes possibles, au moins* [...] comprendre signifie comprendre l'Autre » (Affergan, 1991 : 157 ; c'est moi qui souligne). Il dit par là que la condition de la connaissance anthropologique est une rencontre qui est un rapport réciproque (dialogue) mais en même temps asymétrique (dialogue d'altérités) : on constitue une interlocution possible, en tant qu'on se perçoit comme l'autre et que l'on négocie l'inégalité et la distance. À ce propos, Affergan souligne qu'on ne peut pas penser le rapport à l'altérité à travers le thème de la pensée de la différence, qui nous renferme dans des cercles vicieux, entre la pensée selon nous-mêmes et la pensée selon les autres, entre relativisme et rationalisme (*ibid.* : 150-153). Le rapport d'altérité n'est pas compréhensible moyennant la catégorie trop symétrique de différence. Le thème de la différence affaiblit le concept d'altérité, dés-identifie parce qu'il réduit au même niveau toutes les identités en jeu, en les soumettant à des perspectives objectivistes et universalisantes (Affergan, 1987 : chap. III) : si l'altérité n'est qu'une différence parmi les autres, il s'agirait tout simplement de la maîtriser à travers des modèles, des catégories, des méthodes neutres de classification et de comparaison, capables d'offrir des dénominateurs communs. Par contre, si l'on pense la connaissance anthropologique en tant que dialogue d'altérité, on ne peut pas dire que l'autre est égal à soi, selon un principe d'indifférence épistémologique et selon un point de vue qui est au fond relativiste (toutes les significations culturelles étant des conventions interchangeables, ayant la même valeur). Le concept d'altérité nous dit que je ne suis pas l'autre, et que je le comprends et me comprends moi-même en tant qu'altérité, en me mettant en dialogue, selon un principe contrastif et dialogique de l'identité, et, en dernière instance, selon un principe qu'on peut définir comme une éthique de l'asymétrie ontologique. Comme l'écrit Affergan, c'est parce qu'ils ne sont pas comme moi que je peux les comprendre. Sans les limites et les règles de notre forme de vie, on n'aurait pas de points de vue et de comparaison possibles, on n'aurait pas de points de départ ouvrant sur l'expérience de l'altérité.

Cette idée de « comparaison contrastive » se nourrit de la perspective de Wittgenstein et de son idée imaginative et schématisante de la forme, entendue non pas comme classe formelle, mais comme configuration qui fait voir des objets possibles. Connaître, pour l'anthropologue, ce n'est pas rassembler des données dans une classe formelle ; il s'agit plutôt de montrer une configuration possible de données à travers des analogies, des « comme si », des combinaisons synoptiques, des sélections. Les objets se constituent alors moins dans un régime thématique qu'analogique et différentiel : la démarche comparative et différentielle, ce que Wittgenstein appelle le « voir comme », fait voir des connexions et aboutit à montrer la forme dans un exemple, un étalon, un prototype — à savoir, un objet-exemple présentant la forme non pas comme une cause déterminante et contraignante, mais comme une règle pragmatique transformant l'environnement dans un monde sensé pour les sujets. Affergan nous montre, par exemple, les différents niveaux de la dynamique identitaire produite par les masques aux Antilles, entre exposition et dissimulation, entre voilement et dévoilement. L'objet-masque ne présuppose pas la règle, mais la montre, en redécrivant poétiquement un monde de rapports et en faisant émerger les rapports internes, idéels, schématiques qui lient des sujets en liant un ensemble d'objets et de marqueurs (Wittgenstein, 1953 : I, § 73). Le style de la connaissance anthropologique doit donc être compris moins comme une inférence logique au sens strict que comme une reconfiguration d'un domaine problématique de données dans une synthèse de sens.

Objectivation et comparaison

La synthèse de sens de l'anthropologue ne peut pas ne pas aboutir à un acte d'objectivation scripturale, qui est au fond un compromis entre le but de conserver la différence qui est le sens de l'altérité, et la volonté de savoir de l'anthropologue. Bien sûr, les formes d'objectivation ne sont pas rigides et déjà prévues au niveau abstrait : mais, même si l'anthropologue n'explique pas en réduisant des cas à des lois, on ne peut pas ignorer que l'invention du texte ethnographique (l'analyse locale) est nécessairement dans un rapport de tension et d'osmose avec une encyclopédie ethnographique idéale (analyse comparative). De toute façon, par ses démarches comparatives, la théorie en anthropologie ne tend pas à la législation universelle, mais à un compromis qui puisse garder la dimension de la différence ontologique.

En reprenant des thèmes abordés par Affergan dans « La valorisation des types et les formes de la comparaison » (2003a), est-il possible de penser une forme de comparaison relevant de procédures non positivistes et pas simplement empiristes (par abstraction et généralisation), mais différentielles ? Wittgenstein nous suggère une démarche imaginative de construction différentielle des comparables². Ce qui est comparable ne découle pas de l'association de données, suivant des procédures empiriques ; il n'est non plus déduit du général ; la comparaison est plutôt un travail sur les différences, conduit par un regard synoptique mettant les éléments en co-présence. Un travail qui doit se donner des critères. Cassirer fait remarquer que tout processus d'abstraction prétend se fonder sur l'association par ressemblance (ou bien sur la comparaison par degrés d'abstraction, comme dans le paradigme

² Sur la comparaison différentielle, cf. Borutti, Heidmann, 2012 : chap. 7 ; Heidmann, 2013.

du comparatisme de Mill) : mais c'est justement là le problème, parce que la ressemblance n'est pas un critère absolu, mais qu'elle requiert elle-même des critères. Le « semblable » ne s'impose qu'à partir d'un acte de reconnaissance et d'identification, à partir d'un travail synthétique qui ordonne les données selon une règle et un critère, et par rapport à un système de référence. On part de la reconnaissance des différences afin de découvrir un axe de comparaison et des critères de confrontation sur la base de traits communs. Les formes conceptuelles possibles ne surgissent pas de la comparaison des contenus et de l'abstraction d'une règle, mais sont la règle qui rend possible la comparaison. On réalise par là une opération de configuration imaginative, ce que Peirce appelait « abduction » : réunir des faits divers en soi non significatifs, et arriver à accepter une hypothèse de configuration donnant une forme cohérente aux données. Le thème du *critère* est fondamental : comparer n'est pas tout simplement voir (observer), mais plutôt voir comme, voir selon une règle schématisante. Comme le dit Wittgenstein, voir comme n'est pas voir des objets, mais voir ce qui les lie d'une façon sensée. Je vois un visage, et après j'en vois un autre qui lui ressemble : j'arrive alors à en voir la physionomie, la forme, l'*Aspekt* du premier (Wittgenstein, 1953 : II, § 11). Ce que nous acceptons par abduction, c'est le critère organisant les données sous une forme. Ce qui signifie à la fois mettre les critères à l'épreuve des faits : les critères en donnent-ils une lecture cohérente ? Et les mettre à l'épreuve de la communauté scientifique et de l'interdiscours théorique : les critères arrivent-ils à dépasser les objections scientifiques ?

Comme le dit Franco Remotti (2009 : chap. 6 et 7), la comparaison retrouve un sens non positiviste au moment où l'on arrive à comprendre que le savoir anthropologique est moins une question de typologies qu'un problème de traduction et de transformation interculturelle. Ce que l'anthropologue peut viser est au fond ce que Merleau-Ponty (1960) appelle une universalité oblique et latérale : non pas l'universel d'en haut, lieu de l'essence et de l'objectivité, mais une sorte d'universel strabique, un universel en traduction, un universel découlant d'une activité locale de traduction et de comparaison.

Références bibliographiques

Affergan F.,

1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

1991, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques.

(dir.) 1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, Presses Universitaires de France.

2003a, « La valorisation des types et les formes de la comparaison » in Affergan F. et al. (dir.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS : 101-126.

2003b, « Les modèles anthropopoiétiques du masque » in Affergan F. et al. (dir.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS : 255-277.

2006, *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

Borel M.-J.,

1990, « Le discours descriptif : le savoir et ses signes » in Adam J.-M. et al., *Le discours anthropologique*, Paris, Klincksieck : 21-69.

Borutti S.,

1999, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Milano, Bruno Mondadori.

2001, *Théorie et interprétation. Pour l'épistémologie des sciences humaines*, Lausanne, Payot.

Borutti S. et Heidmann U.,

2012, *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Torino, Bollati Boringhieri.

Calame C.,

2010, « La pragmatique poétique des mythes grecs : fiction référentielle et performance rituelle » in Lavocat F. et Duprat A. (dir.), *Fiction et cultures*, Paris, SFLGC : 33-56.

- Devoto G.,**
1968, *Avviamento alla etimologia italiana*, Firenze, Le Monnier.
- Geertz C.,**
1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, 6 : 73-105.
- Hacking I.,**
1999, *The social construction of what?*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hamon P.,**
1993, *Du descriptif*, Paris, Hachette.
- Heidmann U.,**
2013, « C'est par la différence que fonctionne la relation avec un grand R. Pour une approche comparative et différentielle du traduire » in Chiurazzi G. (dir.), *The frontiers of the other. Ethics and politics of translation*, Wien/Zürich/Berlin, Lit Verlag : 61-73.
- Kilani M.,**
1990, « Que de hau ! Le débat autour de l'« Essai sur le don » et la construction de l'objet en anthropologie » in Adam J.-M., Borel M.-J. et al. *Le Discours anthropologique*, Paris, Klincksieck : 135-67.
- Montuschi E.,**
2004, « Aspetti dell'ontologia sociale », *Oltrecorrente*, 9 : 107-117.
- Merleau-Ponty M.,**
1960, *Signes*, Paris, Gallimard.
- Quine W. V. O.,**
1960, *Word and object*, Cambridge Mass., The MIT Press.
- Remotti F.,**
2009, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein L.,**
1953, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell.
1969, *Über Gewissheit*, Oxford Blackwell.