

Interprétation, traduction et rationalité clinique dans l'anthropologie de Clifford Geertz

Philippe Lacour
École Normale Supérieure, Paris
(CIEPFC/CIRPHLES)¹

Abstract. — In this paper, I examine the epistemological coherence of Clifford Geertz's anthropology, while underlining its limits and pinpointing its approximations. I try to show that the notion of interpretation, far from being a last resort, is necessarily required for the understanding of human action in its complexity (situated in its cultural, multisemiotic, context). I also underline its rigor, perfectly adapted to a discipline whose logical regime, like that of other cultural sciences, is that of natural reasoning, equally distant from both opinion and formalization. I analyse the role bestowed to translation, conceived as a reflective restatement of meaning. I show the appropriateness of Geertz's intuitions concerning the interpretive and casuistic nature of the clinical knowledge of the individual, despite its ambiguous conception of the role of causal explanation. Finally, I underline the rational and practical issue of his work.

Key words: interpretation, translation, reflexivity, practical reason, clinic.

Résumé. — Dans cet article, j'examine la cohérence épistémologique de l'anthropologie de Clifford Geertz, tout en soulignant ses limites et en faisant la part de ses approximations. Je montre que la notion d'interprétation, loin d'être un pis-aller, est nécessairement requise pour la compréhension de l'action humaine appréhendée dans sa complexité (située dans contexte culturel multisémiotique). J'en souligne aussi la rigueur, parfaitement adaptée à une discipline dont le régime logique, comme celui des autres sciences de la culture, est celui du raisonnement naturel, à égale distance de l'opinion et de la formalisation. J'analyse le rôle conféré à la traduction comme celui d'une reformulation réflexive du sens, d'une perlaboration d'un matériau signifiant. Je montre la justesse des intuitions de Geertz concernant la nature interprétative et casuistique de la connaissance clinique de l'individu, en dépit de ses ambiguïtés touchant le rôle de l'explication causale. Je termine en soulignant l'enjeu à la fois rationnel et pratique de son œuvre.

Mots-clés : interprétation, traduction, réflexivité, raison pratique, clinique.

¹ *Philippe Lacour.* — Professeur de philosophie dans l'enseignement secondaire, il est chercheur associé au Centre International d'Etude de la Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC, Cirphles) à l'École Normale Supérieure de Paris, et au laboratoire Linguistique, Anthropologique et Sociopragmatique (LIAS, Institut Marcel Mauss, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris). Ses travaux portent sur les transformations contemporaines de la rationalité pratique, au croisement de la théorie normative et de l'épistémologie des sciences humaines. Il s'intéresse également aux technologies de la traduction et à ses enjeux juridiques.

Si l'anthropologie de Clifford Geertz est désormais mieux connue en France, sa réflexion épistémologique reste déconsidérée. Il est vrai que ses travaux prêtent le flanc à de nombreux reproches : références discutables, formules provocatrices, jugements polémiques tranchés, arguments parfois approximatifs, voire véritables limites de certaines thèses. J'aimerais toutefois souligner ici la cohérence d'ensemble de cette œuvre, en insistant sur la ligne de force de son argumentaire, au-delà de ce qui relève, chez son auteur, de la conviction et de l'intuition. Cet effort me semble d'autant plus souhaitable que les sciences humaines se trouvent confrontées aujourd'hui à de nouvelles injonctions au remembrement, voire à l'unification, alors que Geertz a apporté des arguments qui me semblent définitifs en faveur de la pluralité indépassable des cadres d'analyses.

Fondée sur une conception sémiotique de la culture, cette anthropologie² de nature interprétative (1) élabore un concept d'action symboliquement médiatisée (2) qui fait droit à la complexité symbolique de l'agir humain. Sur l'exemple célèbre du combat de coq balinais (3), on verra que la méthode interprétative peut être assimilée à une traduction (4), autrement dit, à une reformulation réflexive du sens (5). La compréhension de l'action peut donc être définie comme une herméneutique, au sens d'un exercice de perlaboration signifiante (6), non dénué, toutefois, d'ambiguïté explicative (7). Tâchant d'explicitier la dimension pratique sous-jacente à la figure de la rationalité esquissée par Geertz (8), on conclut en soulignant le caractère casuistique de la connaissance clinique.

1- La conception sémiotique de la culture et la nature interprétative de l'anthropologie

De nombreux philosophes, souvent d'inspiration wittgensteinienne, ont insisté sur l'importance indépassable du contexte, contre les approches qui cherchent le sens des actes dans une supposée intériorité des individus, à l'exclusion de toute prise en considération de leur environnement culturel. C'est en ce sens que l'on peut comprendre, par exemple, les attaques de Vincent Descombes contre les orientations internalistes d'un certain cognitivisme contemporain³, ou encore les recommandations de Hilary Putnam, souvent résumées par la formule laconique (et déroutante) : « meanings ain't in the head »⁴. Les suggestions des sciences sociales sont toutefois

² Geertz situe son œuvre sur le versant *ethnologique* de l'anthropologie (par opposition à l'anthropologie physique, ou à la paléontologie), et définit ses travaux comme des enquêtes socio-culturelles. Il utilise lui-même indifféremment les termes « anthropologie » et « ethnologie ».

³ Vincent Descombes, *La dernière mentale*, Paris, Minuit, 1995 et *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996. Il conviendrait de distinguer entre cognitivisme computationnel et cognitivisme "incarné" (ou "situé"), qui cherche à reconnaître l'importance du corps et de l'environnement.

⁴ « The "meaning" of meaning » (Hilary Putnam 1975). Cf. aussi les remarques de Descombes dans *La dernière mentale*,

plus stimulantes que celles de la théorie contemporaine de l'action. Et peut-être est-ce à l'œuvre de Clifford Geertz que l'on doit les aperçus les plus féconds sur la question.

Geertz est partisan d'une conception de la culture qui présente certains points communs avec les tentatives d'anthropologie philosophique développées dans la lignée de Cassirer. Soulignant que l'homme évolue toujours au sein de différents systèmes symboliques (le langage n'étant que le plus important), il définit le contexte de l'action comme l'ensemble des significations que les hommes tissent en réseau autour d'eux. C'est l'existence de cette couche sémiotique de la réalité qui fait obstacle à toute tentative pour réifier le sens culturel de l'action (en concevant la culture comme une réalité super-organique qui a ses propres forces et desseins), le réduire (en identifiant la culture à un schéma brut d'événement comportementaux observés se déroulant dans une communauté identifiable) ou l'internaliser (en plaçant la culture dans l'esprit et le cœur des hommes). Aussi bien l'analyse de la culture ne relève-t-elle pas d'une science expérimentale, mais d'une interprétation du sens⁵. Et si le concept de signification prend une place si considérable⁶, c'est que l'interprétation, qui consiste essentiellement en une reformulation éclairante de significations au premier abord énigmatiques, revendique une prétention explicative⁷, non sans ambiguïté (cf. *infra* 7).

Cette conception sémiotique de la culture est au fondement de la distinction célèbre entre description « mince » et « dense ». La maladresse des emprunts de Geertz à Gilbert Ryle importe moins que les prolongements opératoires pertinents qu'il leur donne pour la compréhension effective de l'acte anthropologique⁸. En effet, pour Geertz, c'est entre la description fine (« contracter rapidement ses paupières ») et la description dense (« parodier un ami faisant semblant de cligner de l'œil pour induire en erreur un tiers en lui laissant croire qu'une conspiration est à l'œuvre ») que réside l'objet de l'ethnographie, qui veut faire passer les descriptions du niveau du sens commun (sorte de degré zéro de la réflexivité) à celui de la

op. cit.

⁵ C'est le leitmotiv de son ouvrage *The Interpretation of Cultures* (New York, Basic Books, 1973), ouvrage qu'on a choisi de citer ici en anglais (on trouve toutefois une traduction de l'article « Thick Description » dans la revue *Enquête*, n°6, Paris, EHESS, 1996). Par exemple, p. 5 : « Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning ». La naïveté de l'épouvantail positiviste (les « lois ») importe moins ici que l'identification, peut-être encore maladroite, d'un problème de sémantique interprétative.

⁶ *Ibid.*, p. 29 : « Meaning, that elusive and ill-defined pseudoentity we were once more than content to leave philosophers and literary critics to fumble with, has now come back into the heart of our discipline ».

⁷ *Ibid.*, p. 5 : « It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical ».

⁸ *Ibid.*, p. 7 : « (...) Ryle's example presents an image only too exact of the sort of piled-up structures of inference and implication through which an ethnographer is continually trying to pick his way ». Ryle fait la différence entre clin d'œil (*winking*), faux clin d'œil (*fake winking*), parodie de faux clin d'œil (*burlesque fake winking*), et répétition (devant un miroir) de la parodie de faux clin d'œil (*rehearsed burlesque fake winking*). Dans « La confusion des langues », Descombes (1998) a critiqué cette interprétation de Ryle en dénonçant la sémiotique « abusive » de Geertz. Celle-ci est en fait conséquente, encore qu'inaboutie : si l'usage que Geertz fait de Ryle est certes tendancieux, l'important réside plutôt dans les intuitions symboliques fécondes de l'anthropologue.

connaissance scientifique. Celle-ci vise une hiérarchie stratifiée de structures signifiantes dans le cadre desquelles les clins d'œil (et autres attitudes) sont produits, perçus et interprétés, et sans lesquelles, ajoute Geertz, de tels comportements ne pourraient en réalité même pas exister. En fait, l'ethnologie n'est pas observation de données, mais plutôt construction sur les constructions des hommes analysés, explication d'explications⁹. Comme description dense, elle vise à exhumer les structures signifiantes et à déterminer leur provenance sociale ; la difficulté de sa tâche de restitution tient à la multiplicité des structures conceptuelles complexes, dont la plupart sont surimposées aux autres, ou enchevêtrées, et qui sont tout à la fois étranges, irrégulières et implicites. Par quoi l'anthropologie peut être rapprochée de la philologie¹⁰.

Si le but de l'anthropologie est « l'élargissement de l'univers du discours humain », c'est parce que son travail ne consiste pas à imiter l'indigène, mais à converser avec lui ; et la description enrichie est l'instrument de ce dialogue. La culture, conçue comme intrication de systèmes de signes construits, est un milieu complexe où la description scientifique doit rendre intelligibles les événements sociaux, comportements, institutions ou processus¹¹. C'est d'ailleurs pour se rendre sensible à ce contexte que l'ethnologue cherche à se dégager de toute impression de familiarité. Se faire observateur des formes insolites que prend l'ordinaire dans certains lieux, c'est moins insister sur l'arbitraire du comportement humain que sur la variété des significations qui le traversent. Comprendre la culture d'un peuple, souligne Geertz, c'est travailler à restituer son propre univers de banalité, dissoudre son opacité sans réduire sa particularité. Respecter le « point de vue de l'acteur » (ou du *Verstehen*, ou de l'« emic analysis ») dans l'observation participative¹², c'est formuler les descriptions de la culture des indigènes dans les termes des constructions par lesquelles les indigènes articulent eux-mêmes leur expérience. Il ne s'agit pas pour autant de prétendre que ces descriptions scientifiques font partie de la réalité indigène. Car l'anthropologue part toujours de ses propres interprétations de ce que les indigènes font, ou pensent être en train de faire, puis cherche à leur donner une systématité. Les analyses anthropologiques sont donc des interprétations, sans toutefois qu'on puisse donner à ce terme

⁹ *Ibid.*, p. 9 : « Right down at the factual base, the hard rock, insofar as there is any, of the whole enterprise, we are already explicating : and worse, explicating explications. Winks upon winks upon winks ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 10 : « Doing ethnography is like trying to read a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behavior ».

¹¹ *Ibid.*, p. 14 : « As interworked systems of construable signs (...) culture is not a power, something to which social events, behaviors, institutions, or processes can be causally attributed ; it is a context, something within which they can be intelligibly –that is, thickly– described ».

¹² *Ibid.*, p. 14 : « Nothing is more necessary to comprehending what anthropological interpretation is, and the degree to which it is interpretation, than an exact understanding of what it means (...) to say that our formulations of other people's systems must be actor-oriented ».

une connotation péjorative. Geertz en souligne au contraire, par delà la fragilité épistémique assumée¹³, la valeur positive et raisonnable¹⁴ de clarification, de résolution d'une perplexité¹⁵.

Geertz prend soin de ne pas donner à cette dimension symbolique de la réalité une primauté exclusive, au détriment des mouvements corporels ou des changements matériels qui en sont le support. Pour lui, cet oubli des conditions pragmatiques, chaque fois singulières, du symbolisme est précisément le défaut de l'approche « schématique » de Lévi-Strauss, qui isole les éléments symboliques de l'action, spécifie les relations internes existant entre ces éléments, et caractérise l'ensemble du système d'une manière générale, en fonction des symboles centraux autour desquels les autres gravitent, voire de la structure sous-jacente devant servir de base aux autres¹⁶. Son appréciation de l'œuvre de l'anthropologue français est sévère, et il condamne en termes très fermes le paralogsme que constitue à ses yeux l'hypersystématicité sémantique¹⁷. C'est en effet d'un même mouvement que la systématisme exagérée (ce qu'il nomme parfois la virtuosité du « kabalisme ») réduit l'explication culturelle à la cohérence symbolique et qu'elle exclut tout souci d'ancrage pragmatique :

« Behavior must be taken into account by the explanation, because it is through the flow of behavior, or social action, that cultural forms find articulation (...) these draw their meaning from the role they play in an ongoing pattern of life, not from any intrinsic relationships they bear to one another (...) Whatever, or wherever, symbol systems « in their

¹³ *Ibid.*, p. 16 : « the line between mode of representation and substantive content is as undrawable in cultural analysis as it is in painting, and that fact in turn seems to threaten the objective status of anthropological knowledge (...) This raises some serious problems of verification, all right – or if « verification » is too strong a word for so soft a science (I, myself, would prefer « appraisal »), of how you can tell a better account from a worse one. But that is precisely the virtue of it. (...) It is not against a body of uninterpreted data, radically thinned descriptions, that we must measure the cogency of our explanations, but against the power of the scientific imagination to bring us into touch with the lives of strangers ». Passeron tente de donner un sens souple à cette notion de verification dans *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Albin Michel, 2006. Cf. Philippe Lacour, *Qu'est-ce qu'un raisonnement naturel ?*, *op. cit.*

¹⁴ Geertz rappelle sans cesse la différence entre son herméneutique, qu'il veut rationnelle, et sa caricature surinterprétative, qu'il nomme plaisamment l'herméneutique « psychédélique » (*ibid.*, p. 63). C'est d'ailleurs pour tenter d'éviter de telles confusions qu'il préfère parler de son approche comme « interprétative ». Cf aussi Geertz 1986, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16 : « The claim to attention of an ethnographic account does (...) rest on the degree to which he is able to clarify what goes on in such places, to reduce the puzzlement (...) to which unfamiliar acts emerging out of unknown backgrounds naturally give rise ».

¹⁶ *Ibid.* p. 449 : « Lévi-Strauss (...) does not seek to understand symbolic forms in term of how they function in concrete situations to organize perceptions (meanings, emotions, concepts, attitudes); he seeks to understand them entirely in terms of their internal structure, *indépendant de tout sujet, de tout objet, et de tout contexte* ». Comme le dit Geertz, « there is little profit in extricating a concept from the defects of psychologism only to plunge it immediately into those of schematicism » (*ibid.*, p. 17). Cette critique, que Geertz développe à plusieurs reprises (« The Cerebral Savage », in Geertz 1973; « The World in a Text: How to Read 'Tristes Tropiques' », in Geertz 1987), doit être rapprochée de celle de Granger (f. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel*, Paris, Vrin, 2012). On trouve une critique similaire chez Alban Bensa, *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis, 2006.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18 : « Nothing has done more to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe ». Geertz utilise ici le terme « formel » en un sens assez lâche, qui lui sert à stigmatiser l'oubli de l'action effective et du contexte précis, mais nullement dans le sens technique, qu'on doit lui réserver, à la suite de Granger, d'une opposition au symbolisme naturel. Dans d'autres passages, cependant, Geertz mêle les deux aspects (*ibid.*, p. 30).

own terms » may be, we gain empirical access to them by inspecting events, not by arranging abstracted entities into unified patterns »¹⁸.

« To set forth symmetrical crystals of significance, purified of the material complexity in which they were located, and then attribute their existence to autogenous principles of order, universal properties of the human mind, or vast *weltanschauungen* is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found »¹⁹.

« My own position (...) has been to try to keep the analysis of symbolic forms as closely tied as I could to concrete social events and occasions, the public world of common life, and to organize it in such a way that the connections between theoretical formulations and descriptive interpretations were unobscured by appeals to dark sciences »²⁰.

La définition sémiotique de la culture s'articule logiquement à un plaidoyer en faveur d'une approche interprétative de l'anthropologie, qui exige que l'explication d'un acte prenne en considération – mais pas de façon exclusive – l'élément symbolique qui instruit l'action de l'intérieur. On peut même parler d'un réquisit transcendantal, donc nécessaire, puisque la polysémie du contexte signifiant exige une interprétation qui dise un seul sens²¹. Loin de diviser le travail ethnographique en trois phases autonomes (observer, enregistrer, analyser), Geertz souligne sa nature de part en part herméneutique, qui empêche d'y voir une simple opération de transcription conceptuelle, ou une reconstruction logique de faits préalablement établis²². L'interprétation de l'action culturelle, symboliquement médiatisée, correspond plutôt à une reformulation discursive²³ d'un matériau signifiant premier (comportement) ; elle est donc, concernant une singularité, une manière de faire sens – si possible plus et mieux²⁴. En particulier, l'insistance sur la dimension interprétative naît du constat lucide que l'ethnographie ne relève pas d'un régime « expérimental » de la preuve, et est donc régie par un espace logique « naturel »²⁵.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ Sur cette dimension transcendantale de l'interprétation, bien soulignée par Ricœur, cf. Philippe Lacour, « Ricœur et Granger : deux ripostes existentialistes au défi analytique », à paraître.

²² *Les lieux du savoir*, Geertz 1986, p. 46. « La stricte séparation entre la théorie et les faits, l'idée du « fait brut » ; l'effort pour créer un vocabulaire formel d'analyse qui soit purgé de toute référence subjective, l'idée d'un « langage » idéal ; et la prétention à la neutralité morale et à la vue olympienne, l'idée d'une « vérité divine » – rien de cela ne peut réussir quand l'explication en vient à être vue comme devant relier l'action à son sens plutôt que le comportement à ses déterminants ».

²³ Geertz, s'inspirant de l'analogie ricœurienne entre l'action sensée et le texte (cf. *infra* chap 5), parle d'une fixation, d'une inscription du « dit » (the « said ») du discours social par l'exercice d'*ethno-graphie* : « So, there are three characteristics of ethnographic description : it is interpretive ; what it is interpretive of is the flow of social discourse ; and the interpreting involved consists in trying to rescue the "said" of such discourse from its perishing occasions and fix it in perusable terms » (Geertz 1973, p. 20). Il existe en fait une quatrième caractéristique de la description ethnographique, sa nature microscopique, qui pose la question épineuse de sa représentativité (cf. *infra* conclusion).

²⁴ Geertz 1973, p. 20: « Cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses ». Geertz ajoute, peut-être contre Lévi-Strauss: « not discovering the Continent of Meaning and mapping out its bodiless landscape ».

²⁵ *Ibid.*, p. 23: « En anthropologie, souligne Geertz, il y va d'interprétations et de mésinterprétations, et non d'hypothèses scientifiquement testées ». Encore s'agit-il là plus d'une conviction que d'une thèse véritablement argumentée, comme c'est le cas chez Passeron : *Le raisonnement sociologique, op. cit.* ; cf aussi Philippe Lacour, *Qu'est-ce qu'un raisonnement naturel ?*, *op. cit.*

Parce qu'elle est interprétative, l'analyse d'une action symboliquement médiatisée, d'un acte dans son contexte culturel est nécessairement incomplète²⁶. Elle se prête donc à la discussion critique, dans un cadre inévitablement polémique, dont l'horizon reste le conflit dialogique des interprétations²⁷. Cette caractéristique ne confère pas pour autant à la notion d'interprétation une nuance péjorative. Car, s'il est difficile de qualifier une interprétation comme « vraie », de façon absolue et définitive, la concurrence même des interprétations autorise à éliminer les moins probables, les plus fantaisistes, voire les plus erronées. L'espace du savoir ethnographique et culturel correspond aux contraintes d'une rationalité intermédiaire (« naturelle »), pour laquelle on ne saurait négliger une interprétation sous le prétexte fallacieux qu'elle ne serait *qu'une* interprétation²⁸.

2- L'action symboliquement médiatisée

Tout l'intérêt des considérations épistémologiques de Geertz tient à son souci des comportements humains complexes, rendus précisément tels par leur dimension symbolique : les pratiques artistiques, scientifiques, les conduites religieuses, les comportements idéologiques, moraux, et même l'application des préceptes du sens commun. De nombreux penseurs de l'action, notamment dans la tradition analytique, ont eu en effet tendance à oublier, ou à passer sous silence cette composante sémiotique de l'action, donc à sous-estimer la complexité qu'elle induit. Ainsi, dans les remarques que Davidson consacre à Dupond beurrant sa tartine, aucune précision n'est apportée concernant les us alimentaires de la civilisation dans laquelle Dupond évolue²⁹. De même, l'analyse que Descombes³⁰ consacre à l'action culinaire « laisser reposer la pâte » ne prête pas une grande attention au cadre culturel décisif dans laquelle elle vient s'inscrire, et où l'anthropologie a pu pourtant déceler une frontière décisive entre le cru et le cuit. Cette objection « culturelle » peut sembler négligeable, voire ridicule, mais elle ne l'est qu'en

²⁶ *Ibid.*, p. 29 : « Cultural analysis is intrinsically incomplete. And, worse than that, the more deeply it goes the less complete it is. It is a strange science whose most telling assertions are its most tremulously based, in which to get somewhere with the matter at hand is to intensify the suspicion, both your own and that of others, that you are not quite getting it right ».

²⁷ *Ibid.* : « (...) to commit oneself to a semiotic concept of culture and an interpretive approach to the study of it is to commit oneself to a view of ethnographic assertion as (...) "essentially contestable". Anthropology, or at least interpretive anthropology, is a science whose progress is marked less by a perfection of consensus than by a refinement of debate. What gets better is the precision with which we vex each other (...) Monologues are of little value here, because there are no conclusions to be reported; there is merely a discussion to be sustained ».

²⁸ Geertz l'illustre en reprenant un argument plein d'humour : « I have never been impressed by the argument that, as complete objectivity is impossible in these matters (as, of course, it is), one might as well let one's sentiment run loose. As Robert Solow has remarked, that is like saying that as a perfectly aseptic environment is impossible, one might as well conduct surgery in a sewer » (*ibid.*, p. 30).

²⁹ Cf. « Les formes logiques des phrases d'action », Davidson 1993, p. 149. Cf. aussi Philippe Lacour, « Sens et interprétation dans la philosophie de Donald Davidson », à paraître, *Texto !*

³⁰ « L'action », Descombes 1995a.

apparence, tant il existe de cas d'actions apparemment tout aussi simples, mais pour lesquelles la précision de leur contexte culturel entraîne immédiatement une saturation symbolique de l'acte commis : marcher en sandales (dans une mosquée), manger du boeuf (en Inde), enlever son chapeau (dans une synagogue), etc.³¹ On aurait tort de croire qu'il ne s'agit là que de cas, finalement marginaux, de transgression d'interdits religieux, car d'autres formes anodines sont en fait pétries de significations culturelles, qui les ont simplement intégrées si complètement qu'elles ont pris l'air familier du « naturel » : faire la bise, serrer la main, ou incliner la tête pour dire bonjour (c'est tout le rapport au corps sexué qui est ici impliqué), écrire une lettre de vœux pour la nouvelle année (c'est l'héritage d'un calendrier qui intervient alors), ou tout simplement jouer (à la balle, aux échecs, pour de l'argent, pour pratiquer un sport à valeur « éducative », seul ou collectivement etc.).

Suffit-il de s'intéresser au langage de l'action pour être quitte de ces difficultés? Rien n'est moins sûr, car, quelle que soit sa centralité, le langage ne constitue qu'un des systèmes de signes qui imprègnent toute action. La conception sémiotique de la culture vient en effet bouleverser la métaphysique spontanée (moniste ou dualiste), et oblige à reconnaître l'existence d'une sémiosphère. Plus encore, elle exige la constitution d'une sorte d'écologie symbolique : puisque les actions s'inscrivent dans un environnement sémiotique (la culture), l'analyse de l'action doit en tenir compte. Pour comprendre le geste de quelqu'un qui enfile son manteau, il ne suffit donc pas d'analyser le vocabulaire de la mode, ni de relever les diverses descriptions détaillées l'on peut donner de son acte. Il faut aussi tenir compte des particularités (des) système(s) symbolique de la mode (celle de ce lieu et de cette époque), qui ne correspondent pas à celui du langage naturel³². De même, l'analyse d'un rite (un indien qui jeûne) doit mobiliser le système des mythes à l'intérieur duquel il trouve sa signification (le brahmanisme par exemple) ; et, là encore, le fonctionnement particulier de ce système symbolique ne coïncide pas nécessairement avec celui décrit par la linguistique structurale³³.

C'est cette multi-symbolicité culturelle qui imprègne l'action, et la polysémie qui en est le corollaire, que Geertz défend dans son œuvre. Dans une tradition profondément webérienne, mais renouvelée par certaines intuitions sémiotiques, dont on peut certes regretter la formulation inaboutie, il considère que l'action fait sens. Et c'est parce qu'il inscrit d'emblée son enquête dans le domaine des significations multiples que Geertz peut considérer que le sens de l'action pour les

³¹ L'aspect culturel vaut aussi pour les actions négatives (ou omissives), qui ont la faveur de Descombes. Par exemple: ne pas enlever son chapeau (dans une église).

³² C'est là l'objection de panglottisme que Granger avait, à bon droit adressé, à Roland Barthes. Cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel*, *op. cit.*, p. 199-203.

³³ Le système des mythes ne coïncide pas avec celui de la première articulation du langage naturel. C'est le raccourci erroné que Granger dénonce chez Lévi-Strauss ; cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel*, *op. cit.*, p. 188-199.

indigènes est une interprétation significative, que la reformulation de l'anthropologue vient clarifier dans une nouvelle interprétation explicite, reconceptualisée, plus éclairante. On peut en trouver une excellente et très convaincante illustration dans son analyse célèbre du combat de coq balinais³⁴.

3- Illustration : le combat de coq balinais

Ce morceau de bravoure de l'anthropologie³⁵ commence en effet par une description « dense », que vient progressivement articuler une conceptualisation de plus en plus fine, et qui culmine dans une interprétation sur le sens du combat de coq replacé dans l'ensemble de la culture balinaise. La description, qui est aussi narration (le récit des anthropologues fuyant la police qui vient interrompre le combat, et la modification soudaine de l'attitude des habitants après cet événement³⁶), passe en revue différentes facettes du phénomène : les aspects techniques, voire logistiques, du combat³⁷, mais aussi sa dimension financière et ludique³⁸, sans oublier la valeur sociale du coq (le rapport à l'animalité)³⁹. Geertz fait ensuite intervenir des remarques plus conceptuelles, que l'on pourrait qualifier de considération d'économie symbolique. En effet, pour Bentham, parier une grosse somme d'argent, en ayant peu de chances de gagner et beaucoup à perdre, est irrationnel, donc immoral. Or, c'est pourtant exactement ce qui se passe dans le combat de coq balinais, et la rationalité de cette apparente irrationalité réside dans la valeur symbolique du prestige et du statut, socialement supérieure à celle de l'argent⁴⁰. C'est cette thèse qui permet de rendre compte de façon satisfaisante d'un certain nombre de « faits » : on ne combat pas contre un membre de sa famille, on soutient inconditionnellement le coq de son village dans les combats inter-villages, on parie beaucoup d'argent quand son coq affronte celui de son ennemi, on n'emprunte pas de l'argent (pour parier) à un ennemi mais toujours à un ami, etc.⁴¹ Ces faits eux-mêmes sont susceptibles d'être repris dans une reformulation plus générale et condensée, que nous reproduisons ci-dessous (en anglais) :

« The more the match is...

1. Between near status equals (and/or personal enemies)

³⁴ « Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight », in Geertz 1973, pp. 412-453.

³⁵ Ce texte a longtemps été considéré comme un véritable classique de la culture universitaire de tout étudiant de premier cycle aux Etats Unis. On en suppose ici la trame connue.

³⁶ « The Raid », *ibid.*, p. 412-417.

³⁷ « The Fight », *ibid.*, p. 421-425.

³⁸ « Odds and Even Money », *ibid.*, p. 425-432.

³⁹ « Of Cocks and Men », *ibid.*, p. 417-421.

⁴⁰ « Playing with Fire », *ibid.*, p. 432-442.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 437-440.

2. Between high status individuals

The deeper the match...

1. The closer the identification of cock and man (or, more properly, the deeper the match the more the man will advance his best, most closely-identified-with cock).
2. The finer the cocks involved and the more exactly they will be matched.
3. The greater the emotion that will be involved and the more general absorption in the match.
4. The higher the individual bets center and outside, the shorter the outside bet odds will tend to be, and the more betting there will be overall.
5. The less an « economic » and the more a « status » view of gaming will be involved, and the « solider » the citizens who will be gaming. »⁴²

Ensuite, dans l'avant-dernière partie de son étude⁴³, Geertz formule une interprétation d'ensemble du sens du combat. Commenant par insister sur la dimension allégorique de la lutte de statut⁴⁴, il dégage la nature esthétique de l'émotion (plaisir ou peine) ressentie par les propriétaires des coqs. Ce type de combat est une forme d'art en ceci qu'il fonctionne comme un principe de métaphore symbolique : il déplace de leur lieu d'origine des passions humaines (mort, masculinité, rage, fierté, perte, chance), les condense en un événement unique, et les met fortement en relief. Le conflit remplit une fonction d'expression des passions sociales⁴⁵ : sa forme dramatique, son contenu métaphorique et son contexte social opèrent un transfert symbolique de l'honneur à la personnalité, de la personnalité au coq, et du coq à la destruction. Par là même, le combat réalise en images une dimension cachée de la culture balinaise, d'habitude extrêmement policée et réticente aux affrontements ouverts. Dans le combat de coq, l'étiquette sociale cède le pas à la fureur animale, le charme des mœurs balinaise à la brutalité, et la grâce à l'envie.

C'est à la fin de son étude que Geertz en dévoile la dimension méthodologique et épistémologique⁴⁶. En effet, ce serait une erreur de souscrire à une explication de type fonctionnaliste, selon laquelle ce type de combat renforce les différences de statut. En réalité, mieux vaut parler d'*expression* : le combat de coq fournit un commentaire métasocial d'un système social qui assigne aux individus un rang hiérarchiquement fixé, et organise l'existence collective en conséquence. Geertz consent à parler de fonction, mais à condition d'ajouter aussitôt l'adjectif *interprétative* : le combat de coq est une lecture balinaise d'une expérience balinaise, une histoire que ce peuple se raconte à lui-même. Geertz se sert de l'analogie (ricœurienne) de l'action

⁴² *Ibid.*, p. 441.

⁴³ *Ibid.*, p. 443-448.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 443 : « Men go on allegorically humiliating one another and being allegorically humiliated by one another, day after day, glorying quietly in the experience if they have triumphed, crushed only slightly more openly by it if they have not. *But no one's status really changes.* You cannot ascend it at all. Nor can you descend it that way ».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 444 : « An image, fiction, a model, a metaphor, the cockfight is a means of expression ; its function is neither to assuage social passions nor to heighten them (though, in its playing-with-fire way it does a bit of both), but, in a medium of feathers, blood, crowds, and money, to display them ».

⁴⁶ « Saying Something of Something », *ibid.*, p. 448-453.

culturelle au texte pour éviter l'explication paresseuse consistant à considérer le combat de coq comme un rite ou un passe-temps. En réalité, seule une conception cathartique de l'art du combat de coq rend compte de l'utilisation des émotions à des fins cognitives⁴⁷. Geertz va jusqu'à parler à son sujet d'« éducation sentimentale » : ce qu'un balinaise y apprend, c'est ce à quoi son ethos culturel et sa sensibilité privée ressemblent quand elles sont exprimées de façon externe et collective⁴⁸. Cette représentation de l'âme⁴⁹ balinaise a aussi pour effet d'en entretenir les caractéristiques⁵⁰, par une « coloration de l'expérience ».

Accorder une dimension esthétique et cathartique au combat de coq, ce n'est pas ériger cette pratique en « clé » de la culture balinaise, mais simplement reconnaître en quoi cette pratique *exprime* la culture qui l'imprègne (expression dans le sens de la perturbation), tout autant que la posture immobile d'un prêtre brahmane (expression dans le sens de la sérénité). Et c'est finalement en terme d'*interprétation*⁵¹, parfois de réflexion⁵², que Geertz cherche à saisir ce rapport d'expression⁵³. Le travail de l'anthropologue consiste précisément à se frayer un chemin symbolique pour accéder à ces interprétations⁵⁴. Faire de l'anthropologie, c'est reformuler une interprétation première, l'explicitier en une interprétation seconde dont les concepts, au service d'une description affinée et approfondie, vont permettre d'en approcher le sens. Il s'agit en somme d'une sorte d'exercice de traduction.

4- L'interprétation comme traduction culturelle

Cette conception de la réflexion anthropologique est développée dans plusieurs articles, notamment « Du point de vue de l'indigène »⁵⁵. Par cette métaphore, Geertz entend non pas « une simple refonte de la façon dont les autres présentent les choses afin de les présenter en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 449-50 : « Drawing on almost every level of Balinese experience, it brings together themes – animal savagery, male narcissism, opponent gambling, status rivalry, mass excitement, blood sacrifice – whose main connection is their involvement with rage and the fear of rage, and, binding them into a set of rules which at once contains them and allows them play, builds a symbolic structure in which, over and over again, the reality of their inner affiliation can be intelligibly felt ».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 450 : « If, to quote Northrop Frye again, we go to see *Macbeth* to learn what a man feels like after he has gained a kingdom and lost his soul, Balinese go to cockfights to find out what a man, usually composed, aloof, almost obsessively self-absorbed, a kind of moral autocosm, feels like when, attacked, tormented, challenged, insulted, and driven in result to the extremes of fury, he has totally triumphed or been brought totally low ».

⁴⁹ Geertz parle de « subjectivité » : « Enacted and re-enacted, so far without end, the cockfight enables the Balinese, as, read and reread, *Macbeth* enables us, to see a dimension of his own subjectivity » (*ibid.*, p. 450).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 451 : « (...) art forms generate and regenerate the very subjectivity they pretend only to display ».

⁵¹ Et de texte : « The culture of people is an ensemble of texts, themselves ensembles » (*ibid.*, p. 452).

⁵² *Ibid.*, p. 449 : « Every people, the proverb has it, loves its own form of violence. The cockfight is the Balinese reflection on theirs: on its look, its force, its fascination ».

⁵³ *Ibid.*, p. 453 : « les sociétés, comme les vies, contiennent leurs propres interprétations ».

⁵⁴ *Ibid.* : « One has only to learn how to gain access to them ». Geertz dit aussi : « The culture of people is an ensemble of texts (...) which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong » (*ibid.*, p. 452).

⁵⁵ « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », in Geertz 1986.

termes qui sont les nôtres (c'est ainsi que les choses se perdent), mais une démonstration de la logique de *leur* présentation selon *nos* propres manières de nous exprimer »⁵⁶. De façon atypique, la traduction désigne alors l'effort de reformulation de certains schèmes de pensée selon d'autres catégories, le travail de *passage* inter-conceptuel, nullement impossible, mais délicat, et dont les succès créatifs (les « gains » de sens opérée par la traduction) côtoient toujours les risques de « pertes ». D'ailleurs, aux yeux de Geertz, c'est bien la traduction comme question « épistémologique » qui constitue le véritable problème posé par le célèbre *Journal d'ethnologue* de Malinowski. Il n'hésite pas à formuler la difficulté d'une manière qu'on peut considérer comme transcendante : « comment la connaissance anthropologique de la façon dont les indigènes pensent, sentent et perçoivent est-elle possible si ce n'est, comme on nous avait appris à le croire, par le biais de quelque sorte de sensibilité extraordinaire, une capacité quasi-surnaturelle de penser, de sentir, et de percevoir comme un indigène ? »⁵⁷. Puisque l'anthropologue ne peut se flatter d'aucune intimité psychologique ni d'identification transculturelle avec son sujet, comment prétend-il connaître ? Autrement dit : « Qu'arrive-t-il au *verstehen* quand l'*einfühlen* disparaît ? »⁵⁸.

A bien des égards, ce qu'énonce Geertz constitue une version *culturelle* de l'antinomie de la traduction⁵⁹ : l'anthropologie est possible parce qu'on parvient à comprendre la culture des autres ; l'anthropologie est impossible car cette autre culture est radicalement différente de la nôtre. Geertz refuse d'ailleurs, à raison, de restreindre cette antinomie à la seule anthropologie : toutes les sciences humaines sont en effet concernées par le dilemme apparent de la traduction culturelle. Aussi bien peut-il, comme le sociologue Wolf Lepenies⁶⁰, en trouver un équivalent dans les humanités, en s'appuyant sur une lecture de l'œuvre de Lionel Trilling. Ce dernier se détachait de la pédagogie littéraire humaniste traditionnelle, selon laquelle, les hommes étant des hommes, « les ressemblances entre nous-mêmes et d'autres éloignés par l'espace ou l'époque sont tellement plus profondes que ne sont les différences de surface nous séparant d'eux que, une fois admis le savoir nécessaire et le souci historique, leurs œuvres d'imagination peuvent être mises au service de notre vie morale ». La perplexité de Trilling réfléchit au plan psychologique la difficulté épistémologique de la prétendue trans-historicité :

⁵⁶ Geertz 1986, p. 16. Dans son ouvrage, il tente cet exercice de traduction sur deux domaines culturels : le sens commun, et l'art.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 72. Sur certaines ambiguïtés de l'observation participative dans le *Journal* de Malinowski, et leur postérité dans l'anthropologie contemporaine, cf. « I-Witnessing. Malinowski's Children », in Geertz 1987.

⁵⁸ Geertz 1986, p. 72.

⁵⁹ On trouve plusieurs variantes de cette antinomie. Pour Benveniste (« La forme et le sens dans le langage », *Problèmes de linguistique générale* 2, Paris, Gallimard, 1974), on peut transposer le sémantisme d'une langue dans une autre (c'est la possibilité de la traduction, mais pas son sémiotisme (c'est son impossibilité). Mais cette formulation a le désavantage de dédoubler la linguistique. Celle de Ricœur est plus convaincante (*Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004) : la traduction est impossible théoriquement mais réalisable pratiquement (elle consiste à inventer une équivalence sans identité).

⁶⁰ Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre sciences et littérature : l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH, 1997.

« D'une part, il semblait ébranlé dans sa confiance que le culturellement lointain était si facilement accessible (...) de l'autre, il semblait résolu, entêté même, dans sa foi que pour éloignés que puissent être les modes de penser et de sentir d'un autre peuple, on pouvait les relier d'une façon quelconque à la façon dont nous vivons maintenant. Il restait convaincu qu'il pouvait amener ses étudiants de Columbia au moins un peu plus près de Jane Austen, ou peut-être plus exactement, pouvait leur expliquer combien proches, par certains côtés en tous cas, ils en étaient déjà »⁶¹.

Plutôt que d'une véritable solution à l'antinomie, Trilling formule confusément sa conviction quant à l'existence d'une troisième voie. Geertz, qui reconnaît le premier les limites de ce type de pensée plus intuitif que conceptuel, en souligne cependant l'intérêt⁶². Sans être lui-même pleinement convaincant dans sa formulation, Geertz a cependant le mérite d'affronter le problème, et de formuler clairement l'antinomie. Cela est d'autant plus à son honneur qu'il s'agit de rien moins que du thème classique, souvent paralysant, du relativisme : « Les différences *vont* beaucoup plus profond qu'un humanisme facile – les hommes sont des hommes – se permet lui-même de le voir, et les ressemblances *sont* beaucoup plus substantielles pour qu'un relativisme facile – autre bêtes, autres mœurs – les fasse se dissoudre ». D'ailleurs, même si Geertz préfère parler d'« énigme », l'alternative que celle-ci dessine est clairement antinomique :

« Aussi bien les critiques littéraires que les anthropologues (...) poursuivent leur vocation hantés par une énigme presque aussi insoluble qu'elle est fondamentale : à savoir, que les œuvres significatives de l'imagination humaine (une saga islandaise, un roman d'Austen, ou une crémation balinaise) s'adressent avec un pouvoir égal à la ferveur consolatrice qui veut que nous soyons tous pareils les uns aux autres et au soupçon inquiétant qui veut que nous ne le soyons pas »⁶³.

Geertz donne enfin à la difficulté une ultime formulation, qui peut paraître décevante, mais qui est peut-être paradoxalement la plus aboutie : « Ce qu'il y a de vrai dans la doctrine du relativisme culturel (ou historique – c'est la même chose) est que nous ne pouvons jamais percevoir nettement l'imaginaire d'un autre peuple ou d'une autre période, comme si c'était le nôtre. Ce qu'il y a de faux est que nous ne pouvons donc jamais le percevoir le moins du monde »⁶⁴. Il faut se garder de juger sévèrement ce qui peut apparaître au premier abord comme une double concession, trop prudente pour ne pas virer au truisme. Car ce serait oublier le caractère hautement « inconfortable » de la situation, l'indistinction de l'espace épistémologique

⁶¹ « Sur l'histoire de l'imagination morale » (1977). Geertz 1986, p. 55.

⁶² *Ibid.*, p. 55 : « Bien que ce ne soit pas là la position la plus confortable, ni même une position totalement cohérente, c'est, je crois, la seule qui puisse être défendue efficacement ».

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 58.

interprétatif à l'intérieur duquel Geertz essaie de situer la légitimité d'un discours sur la culture. Quelques années plus tard, ce dernier a d'ailleurs précisé son idée en signant un article au titre éloquent : « Anti anti-relativisme »⁶⁵. De même que les opposants au McCarthysme, en ce sens des anti anti-communistes, n'étaient pas forcément communistes, les anti anti-relativistes ne sont pas nécessairement des relativistes culturels⁶⁶.

On le voit, Geertz adopte tour à tour des stratégies défensives, par rapport aux thèses continuiste (entre la culture de l'autre et la mienne) et discontinuiste (l'incompatibilité totale entre les deux cultures). Elles ont toutefois le mérite de rendre caducs les faux semblants, de faire sentir le malaise épistémologique, et d'obliger en conséquence à l'analyse requise pour l'invention cohérente d'une troisième voie, que Jean-Claude Passeron a eu le mérite d'explicitier de façon rigoureuse⁶⁷.

5- L'interprétation comme reformulation réflexive du sens

Pour tenter de résoudre ce délicat problème de la compréhension anthropologique, et de sortir l'épistémologie des sciences de la culture d'un dilemme ruineux, Geertz élabore une conception de la traduction qu'on pourrait qualifier de reformulation interprétative. Il commence par reprendre la distinction suggestive de Heinz Kohut entre concepts « proches de l'expérience » et concepts « éloignés de l'expérience »⁶⁸. Ce faisant, il établit une sorte de gradient de généralité, allant du langage courant (ou « ordinaire ») au langage conceptuellement élaboré. Un concept proche de l'expérience porte la double caractéristique du spontané et du familier : c'est « un concept dont quelqu'un – un patient, un sujet, dans notre cas un informateur – pourrait lui-même naturellement et sans effort se servir pour définir ce que lui ou ses compagnons voient, pensent, sentent, imaginent, et ainsi de suite, et qu'il comprendrait facilement quand ce concept serait appliqué par d'autres de la même façon ». A l'inverse, le concept éloigné de l'expérience se reconnaît au double critère de la spécialisation et de l'élaboration : c'est un concept « que les spécialistes d'une sorte ou d'une autre – un analyste, un expérimentateur, un ethnographe, un prêtre même ou un idéologue – emploient pour présenter leur objectif scientifique, philosophique

⁶⁵ « Anti Anti-Relativism » (1984), in *Available Light* (Geertz 2000, p. 42). Il s'agit d'un plaidoyer en faveur du respect du principe épistémologique de la diversité culturelle dans les sciences humaines, face aux périls de la (re-)montée en puissance des diverses hypothèses (sociobiologiques, cognitivistes, psychologiques) sur l'unité de la Nature Humaine.

⁶⁶ Geertz 2000, p. 42 : « I want not to defend relativism, which is a drained term anyway, yesterday's battle cry, but to attack anti-relativism, which seems to me broadly on the rise and to represent a streamlined version of an antique mistake ».

⁶⁷ Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique, op. cit.*

⁶⁸ Geertz 1986, p. 73.

ou pratique »⁶⁹. La distinction sert à marquer l'écart conceptuel entre, par exemple, « amour » et « cathexis de l'objet », ou encore, pour un Hindou, entre « caste » et « stratification sociale », ou entre « nirvana » et « système religieux ».

Geertz s'empresse de préciser que cette distinction est relative, qu'il s'agit là d'une « question de degré » et non d'une « opposition polaire ». En effet, mettre en évidence l'existence d'une diversité d'abstraction n'implique nullement de perdre le sens de la nuance. Ainsi existe-t-il un dégradé sensible entre le terme de « crainte », celui, intermédiaire, de « phobie », et le terme technique d'« ego dyssintonique ». L'utilité de cette distinction pour la pensée anthropologique est double. La première fonction est de jouer le rôle d'un recours. En posant la possibilité systématique d'un décentrement sémantique, elle permet à l'anthropologue de sortir du cadre signifiant que lui impose l'univers culturel étudié, et dans lequel il court toujours le risque de s'enliser comme dans un marécage : « se limiter aux concepts proches de l'expérience laisse un ethnographe barbotant dans l'immédiat aussi bien qu'empêtré dans le dialecte ». Evidemment, cet arrachement ne doit jouer que comme décentrement opéré *en référence* au matériau signifiant premier, sans jamais aller jusqu'à l'exclusion pure et simple de ce dernier. Sans quoi, l'anthropologue risque fort de quitter définitivement le sol rugueux de l'expérience et de se complaire dans des combinaisons sophistiquées mais sans pertinence pragmatique : « se limiter aux concepts éloignés [de l'expérience] le laisse échoué dans l'abstraction et étouffé dans le jargon »⁷⁰.

La seconde – et principale – fonction de cette distinction consiste à résoudre ce que Geertz considère comme le paradoxe de Malinowski : comment se fait-il qu'on n'a pas besoin d'être un indigène pour en connaître un ? Une fois la distinction donnée, reste à établir le rôle que joue chacun des termes conceptuels dans l'analyse. Geertz a parfaitement raison d'y insister, l'interprétation est un geste, un mouvement, une production conceptuelle. L'important n'est donc pas tant l'existence des deux concepts que l'opération significative que leur couple s'efforce d'accomplir : « comment, dans chaque cas, il faut (...) avoir recours [aux deux sortes de concepts] de façon à produire une interprétation de la façon dont un peuple vit ». La mise en évidence du gradient conceptuel ne sert donc qu'à délimiter un espace logique en deçà et au-delà duquel la pensée anthropologique tomberait dans les paralogismes. L'interprétation anthropologique est un travail qui consiste à produire du sens en évitant le ras-du-sol, qui emprisonne l'anthropologue dans l'horizon mental de l'indigène (« une histoire de la sorcellerie écrite par un sorcier »), et l'éthéré, qui rend l'anthropologue aveugle aux nuances distinctes de l'existence indigène (« une

⁶⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁰ *Ibid.*

ethnographie de la sorcellerie telle que l'écrirait un géomètre »⁷¹. Entre ces deux limites, et « dans chaque cas », l'interprétation doit déployer ingéniosité et rigueur⁷². Ce pour quoi il n'y a pas de règle. Tout au plus une recommandation : « saisir des concepts qui, pour un autre peuple, relèvent de l'expérience proche, et le faire assez bien pour les placer dans un rapport éclairant avec des concepts éloignés de l'expérience que les théoriciens ont fabriqués pour capturer les traits généraux de la vie sociale »⁷³.

Geertz est bien conscient de ne donner là qu'une solution décevante à la question transcendante de Malinowski. Certes, souligne-t-il, « présenter les choses ainsi – en se demandant comment l'analyse anthropologique doit être menée et ses résultats formulés, plutôt que la constitution psychique que les anthropologues ont besoin d'avoir, réduit le mystère de ce que veut dire "voir les choses du point de vue de l'indigène" ». Mais Geertz ajoute, lucide, que « cela ne le rend pas plus facile ni ne diminue l'exigence en perspicacité de la part du chercheur sur le terrain »⁷⁴. Pour n'être plus « magique », le travail de l'anthropologue n'en reste pas moins « délicat ». La seule certitude, c'est finalement celle de la route barrée de l'empathie : l'impossibilité « d'entrer en quelque interne correspondance d'esprit avec vos informateurs ». Quant au reste, il est difficile de le déterminer *a priori*. Et si Geertz avance le terme « d'astuce », ce n'est pas par goût de la pirouette intellectuelle, mais parce que l'interprétation est un art clinique dont la pertinence se juge *a posteriori*. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il a consacré, de façon conséquente, une série d'études aux différentes manières (des styles) qu'on eu certains anthropologues d'aborder leur « terrain » et leur écriture, visant l'objectivité sans pour autant que l'on puisse faire abstraction de leur subjectivité⁷⁵.

Considérant sa pratique comme relevant de l'herméneutique culturelle, Geertz est sceptique touchant la pertinence même d'une « théorie et méthodologie de l'interprétation »⁷⁶. Tout au plus consent-il à mentionner certains termes récurrents (symbole, sens, conception, forme, texte, culture) extraits *a posteriori* des interprétations effectives auquel il s'est lui-même livré. Mais il s'agit là d'une simple considération générale, qu'aucun mode d'emploi ne vient préciser : « si la vue d'ensemble est fixée, la façon de l'amener à une existence pratique et de la mettre en action ne l'est sûrement pas ». Touchant ce problème de la technique d'interprétation, Geertz avoue bien volontiers son ignorance, soulignant même la « qualité bégayante » de ses efforts. Ce n'est

⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

⁷² Sur cette dimension casuistique, cf. *infra* conclusion.

⁷³ Geertz 1986, p. 74.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Geertz 1987. Ce souci d'explicitation du « lieu » de la parole anthropologique peut être rapproché des réflexions historiographiques de De Certeau (1975).

⁷⁶ Geertz 1986, p. 10 : « Je ne crois pas que ce dont l'herméneutique a besoin est d'être réifiée en une para-science, comme l'a été l'épistémologie, et il y a déjà suffisamment de principes généraux de par le monde ».

pas là faire preuve d'irrationalisme, ni d'un manque de rigueur, mais seulement reconnaître « qu'on ne sait pas très bien dans une entreprise aussi incertaine par où commencer, ou, ayant de toute façon commencé, dans quelle direction aller »⁷⁷. Comment s'orienter dans la culture ? Point de discours de la méthode, ici, car la ligne droite est impossible, et le détour est de rigueur.

L'important est que la notion d'interprétation est clairement détachée par Geertz de ses connotations subjectivistes et introspectives. Certes, l'anthropologue cherche à comprendre ce que les indigènes pensent être en train de faire et, en un sens, personne ne sait cela mieux qu'ils ne le savent eux-mêmes. Mais l'illusion sous-jacente à ce truisme consiste précisément à penser que ce savoir de premier degré, immanent à la pratique elle-même, constitue un savoir véritable, explicite et assumé : « Les gens se servent de concepts de l'expérience proche spontanément, sans en être conscients, en quelque sorte familièrement, ils ne reconnaissent pas, sauf de façon éphémère et à l'occasion, qu'aucun concept soit impliqué là »⁷⁸. On retrouve là, dans le contexte d'une conception sémiotique de la culture, comme un écho de la mise en garde célèbre de Hegel, dans sa *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, contre les trompeuses évidences pré-réflexives du « bien connu ». Lorsque l'articulation conceptuelle adhère immédiatement à l'expérience, les idées et les réalités sont indissolublement mêlées⁷⁹. Dans ces conditions, comme le dit plaisamment Geertz, « comment pourriez-vous appeler autrement un hippopotame ? »⁸⁰. La passion de l'anthropologue, sans nul doute, est bien de « nager dans le flot » de l'expérience indigène ; mais il serait illusoire de croire qu'il y parvient⁸¹. Malgré son mimétisme, sa volonté d'immersion, son désir d'imprégnation, l'anthropologue est séparé de l'indigène par un hiatus fondamental : la réflexivité. Car lorsqu'un anthropologue étudie un indigène et sa culture, il n'y va pas simplement de la rencontre de deux expériences « proches » différentes, conceptuellement incommensurables (rapport horizontal), mais surtout de la reprise réflexive d'une expérience signifiante de premier degré (rapport vertical)⁸². C'est là le sens profond (transcendantal) de l'ultime remarque de Geertz : « L'ethnographe ne perçoit pas, et, dans mon opinion, dans une large mesure ne peut pas, percevoir ce que ses informateurs perçoivent. Ce qu'il perçoit c'est ce "avec quoi" ils perçoivent »⁸³. L'anthropologue traque en fait des catégories de l'expérience : qu'il les saisisse en s'immergeant dans la culture des indigènes n'enlève rien au fait qu'il ne partage pas, qu'il ne vit

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁹ C'est cette adhérence ultime – et son arbitraire – que vise Wittgenstein avec ce *nec plus ultra* conceptuel qu'est la « forme de vie », sorte de nouveau « texte unique de toute ontologie rationnelle ».

⁸⁰ Geertz 1986, p. 75.

⁸¹ *Ibid.*, p. 74.

⁸² Cette réflexivité est nécessairement présente chez l'anthropologue, ne serait-ce que parce qu'il lui faut traduire.

⁸³ Geertz 1986, p. 75.

pas, cette expérience. Comme le dit Geertz avec humour : « Au pays des aveugles, qui ne sont pas aussi observateurs qu'ils en ont l'air, le borgne n'est pas roi, il est spectateur ».

De cet écart conceptuel et de ce travail anthropologique de reformulation interprétative du « point de vue de l'indigène », Geertz donne une illustration très suggestive dans son étude du concept de personne. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de cette triple enquête (Bali, Java, Maroc)⁸⁴. Ce sont les conclusions de Geertz qui méritent l'attention. Il cherche en effet à y résoudre un embarras théorique que ne manque pas de poser la notion de système symbolique : quand on prétend comprendre les moyens sémiotiques définissant la personne, décrit-on des perceptions, des sentiments, des expériences, autrement dit, connaît-on des mots ou des esprits ? Geertz ne dispose certes pas des outils de la sémiotique contemporaine pour véritablement résoudre cette question métaphysique (l'existence d'une couche symbolique de la réalité, la nature du signe, etc.). Mais l'essentiel est pour lui de dissoudre l'illusion d'une connaissance par « communion ». C'est la raison pour laquelle il insiste surtout sur le « mouvement intellectuel caractéristique, le rythme conceptuel interne » dans chacune des analyses qu'il a consacrées à la notion de personne. Il y voit « un aller-retour dialectique continu entre le plus local des détails locaux et la plus globale des structures globales en sorte qu'on arrive à les voir simultanément » – ce qui est une assez bonne définition de l'herméneutique. Par les termes d'« oscillation », de « sautellement » entre le tout et les parties, qui vise « à les tourner, par une sorte de mouvement perpétuel intellectuel, en explications l'un de l'autre »⁸⁵, Geertz désigne la trajectoire du cercle herméneutique, dont il revendique la pertinence et l'application pour l'ethnographie culturelle, comme pour la critique du sens commun. L'important, à ses yeux, tient à ce que « les explications des subjectivités d'autres peuples peuvent être édifiées sans qu'il soit besoin de prétendre à des capacités plus que normales d'effacement d'ego et des sentiments de similitude »⁸⁶. Souligner la possibilité d'une compréhension de la forme et de la contrainte des vies intérieures des indigènes, tout en critiquant l'illusion d'une connaissance par communion, ne revient pas pour autant à prôner l'insensibilité, mais à plaider pour la traduction conceptuelle, l'interprétation inter-symbolique : « le sens, exact ou demi-exact, qu'on acquiert, de qui sont vraiment (...) vos informateurs, ne vient pas du fait qu'ils vous ont accepté comme tel, qui fait partie de votre propre biographie, non de la leur. Il vient de la capacité à analyser leurs modes d'expression, ce que j'appellerais leurs systèmes symboliques, qu'une telle acceptation vous permet d'arriver à

⁸⁴ Geertz cherche à mettre en contraste chaque notion avec celle, occidentale, de personne, définie comme « un univers cognitif et déterminant plus ou moins le comportement, comme un centre dynamique de conscience, d'émotion, de jugement et d'action organisé en un tout distinctif et vu comme s'opposant à la fois à d'autres toutes semblables et à un entourage naturel et social » (*ibid.*, p. 76)

⁸⁵ Geertz 1986, p. 88.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

développer »⁸⁷. C'est alors qu'on peut « saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie », ou encore « lire un poème ». On ne saurait mieux dire que l'anthropologie correspond à un exercice de reprise réflexive : « Reformuler les catégories (les nôtres et celles des autres – qu'on pense au « tabou ») en sorte qu'elles puissent dépasser les contextes où elles sont d'abord apparues et ont pris leur sens afin de situer les affinités et de marquer les différences est une grande partie de ce à quoi revient la « traduction » en anthropologie »⁸⁸.

6- Faire sens : l'herméneutique culturelle comme perlaboration signifiante

On le voit, Geertz lie la dimension herméneutique de sa discipline au fait qu'elle évolue dans le domaine du *sens*, ou plutôt *des sens*, le pluriel devant servir à conjurer le risque, toujours rémanent, de réductionnisme⁸⁹. Bien conscient des réticences et des rejets que le terme suffit à susciter, Geertz en fait un synonyme strict d'« interprétation », entendu comme parcours du sens, production de significations par transformation d'un matériau premier déjà signifiant⁹⁰. Selon lui, l'herméneutique est un mode de savoir qui répond à « une conception de la vie sociale comme organisée en termes de symboles (signes, représentations, *signifiants*, *Darstellungen*... la terminologie varie) dont nous devons saisir le sens (sens, teneur, *signification*, *Bedeutung*...) si nous voulons comprendre cette organisation et formuler ses principes »⁹¹. Comme le soulignait Geertz au début des années 80, avec le recul du rêve de physique sociale⁹², « les forêts sont pleines d'interprètes attentifs »⁹³. Et, ce, quel que soit l'angle utilisé pour la construction⁹⁴ d'une interprétation :

⁸⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁹ Dans « Culture, Mind, Brain / Brain, Mind, Culture » (Geertz 2000/2002), article qui adapte les critiques de « Anti anti-Relativism » (Geertz 1987) au cognitivisme contemporain, Geertz plaide pour la *polysémie*, et la multiplicité des lieux de production du sens : « And it is within such a field, dispersed, disparate, and continuously changing, that we must severally learn to pursue not a common project (...) but a half-ordered, polycentric collection of mutually conditioned ones » (Geertz 2000, p. 206-7). L'avenir, précise Geertz, est aux approches conjointes, comme celle de la psychologie culturelle (Jerome Bruner 1990, 1996) qui s'inspire d'ailleurs explicitement de son travail (Bruner 2005), ou de l'approche sémiotique des émotions, qui combinent savoir biologique et savoir symbolique (Geertz 2000, p. 207 sq.). Geertz a consacré un article à la psychologie interprétative de Bruner (« Imbalancing Act : Jerome Bruner's Cultural Psychology », Geertz 2000). On rapprochera cette position de celle de Rastier, et de son projet de culturalisation des sciences cognitives.

⁹⁰ Geertz 1986, p. 30: « une approche essentiellement herméneutique –ou, si ce mot fait peur, faisant apparaître des fanatiques de la Bible, des charlatans littéraires et des professeurs teutoniques, une approche "interprétative" ». On trouve exactement la même prévention chez Jean-Claude Passeron.

⁹¹ Geertz 1986, p. 30. Sur le paradoxe apparent de la dimension cognitive de l'herméneutique, cf. Philippe Lacour, « Connaissance herméneutique », in Denis Thouard et Christian Berner (éds.), *Dictionnaire des concepts de l'herméneutique*, Paris, Vrin, 2014.

⁹² *Ibid.*, p. 46 : « (...) une section importante des sciences sociales s'est détournée des analogies avec le processus physique pour aller vers celles avec la forme symbolique ». Et encore (*ibid.*, p. 32) : « les spécialistes en sciences humaines (...) viennent de se libérer, et encore de façon seulement partielle, des rêves d'une physique sociale » – des lois couvrant tout, une science unifiée, opérationnelle, et ainsi de suite (...).

⁹³ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁴ Le terme est souligné par Geertz (*ibid.*, p. 30), par oppositions aux « lois » et aux « mécanismes ».

portraits à la Burckhardt, modèles typiques à la Weber, diagnostics à la Freud – dans tous les cas, en effet, il s’agit d’efforts pour « discerner les matériaux de l’expérience humaine »⁹⁵. L’interprétation est donc un travail de transformation d’une construction symbolique, une sorte d’anamorphose explicite et argumentée du sens, un passage du « pour-eux » au « pour-nous » de la signification⁹⁶. C’est en effet *pour nous* que l’interprétation « porte son attention sur ce que les institutions, les actions, les images, les déclarations, les événements, les usages, tous les objets habituels d’intérêt socio-scientifique veulent dire pour ceux dont ils sont les institutions, les actions, les usages, etc. »⁹⁷.

Concevoir l’interprétation comme une perlaboration symbolique, traversée d’un matériau signifiant qui soit elle-même productrice de sens, conduit à une double conséquence. Tout d’abord, cela permet de comprendre la montée dans les sciences humaines et sociales de ce que Geertz appelle la « direction interprétative », qui en explique le foisonnement conceptuel et méthodologique. C’est la véritable raison de la fragmentation conceptuelle déroutante de ces disciplines, quel Geertz qualifie de « mélange des genres », de « confusion »⁹⁸, de « déstabilisation », voire de « fouillis », et où il devine une « refiguration de la pensée sociale ». Il ne s’agit pas d’un trouble passager et négligeable, mais d’un bouleversement profond⁹⁹, où Geertz discerne une sorte de tournant « démocratique »¹⁰⁰, une institutionnalisation du « braconnage intellectuel ». Autrement dit, le matériau symbolique des sciences humaines les condamne à une « situation à la fois fluide, multiple, dépourvue de centre et dans un désordre indéracinable » ; du coup, ces disciplines perdent du même coup leur complexe d’infériorité par rapport aux sciences empirico-formelles¹⁰¹.

Par ailleurs, selon Geertz, ce rattachement de l’anthropologie à l’herméneutique culturelle rapproche les sciences sociales et les humanités, autrefois séparées, en les plaçant sur un même terrain : celui du *sens*. Ce mouvement de convergence est sensible dans l’attraction nouvelle des sciences sociales pour l’analogie, par exemple entre les chrysanthèmes et les épées¹⁰². Ce qui

⁹⁵ *Ibid.*, p. 31 : ce sont des « essais pour formuler comment ce peuple-ci ou celui-là, cette époque ou celle-là, cette personne ou cette autre est logique envers soi, et, comprenant cela, ce que nous comprenons de l’ordre social, du changement historique, ou du fonctionnement psychique en général »

⁹⁶ A la différence du « pour-nous » hégélien, cependant, celui de l’anthropologue herméneute n’est pas *absolu* ; c’est un essai d’interprétation qui, comme tel, entre en concurrence avec d’autres, et devient susceptible d’être battu par plus fort (plus « convaincant », plus « suggestif ») que lui.

⁹⁷ Geertz 1986, p. 30.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27- 32.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 29 : « Ce que nous voyons n’est pas seulement une autre esquisse de la carte culturelle – le déplacement de quelques frontières contestées, l’indication en plus de quelques lacs de montagnes pittoresques – mais une transformation des principes de la cartographie ».

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ *Ibid.* : « il est (...) plus difficile qu’il ne l’a jamais été de (...) considérer [les sciences sociales] comme des sciences naturelles sous-développées, n’attendant que du temps et une aide venue d’horizons plus avancés pour se durcir ».

¹⁰² « Genres flous : la refiguration de la pensée sociale » (1980), in Geertz 1986, p. 27 : « (...) de nombreuses sciences sociales se sont éloignées d’un idéal d’explication des lois et des exemples pour se tourner vers un idéal de cas et

importe à Geertz, à ce n'est pas que les sciences de la culture se mettent à ressembler aux humanités, ou vice versa, mais que les deux soient profondément transformées au point de permettre des emprunts réciproques¹⁰³. Que les humanités portent leur regard en arrière (« backwards ») plutôt que sur le côté (« sideways »), comme l'anthropologie, n'enlève rien au fait qu'il s'agit dans les deux cas d'un exercice d'interprétation signifiante. C'est cette identité de matériau et d'environnement symbolique qui explique et légitime, selon lui, les emprunts récents des premières aux secondes, comme l'attestent, par exemple, les approches analogiques¹⁰⁴ de la société en terme de « jeu », « théâtre », ou de « texte »¹⁰⁵. En fait, Geertz ne considère pas qu'il n'y a plus de différence entre humanités et sciences sociales, mais il minimise l'importance de la distinction qui les sépare. En effet, la partition traditionnelle des savoirs est profondément bouleversée par le « mélange des genres » en sciences sociales. Non seulement cette prolifération sémantique a libéré les sciences sociales de leur mimétisme par rapport aux sciences de la nature, mais elle a aussi modifié leur rapport aux humanités, qui reprochaient traditionnellement aux premières leur prétention théorique à la certitude, les condamnant, au mieux, à une improbable troisième voie culturelle¹⁰⁶. Encore que faisant appel à un argument discutable touchant les sciences de la nature¹⁰⁷, le diagnostic de Geertz est convaincant : « libérées d'avoir à parvenir à se tenir debout du point de vue de la classification parce que personne d'autre n'y parvient, les individus qui se voient eux-mêmes chercheurs en sciences sociales (ou sciences du comportement ou humaines ou culturelles) sont devenus libres de façonner leur travail en termes de ses nécessités plutôt que selon des idées reçues sur ce qu'ils doivent ou ne doivent pas faire »¹⁰⁸.

d'interprétations, cherchant moins la sorte de chose qui associe les planètes et les balanciers et plus la sorte qui associe les chrysanthèmes et les épées ». Geertz fait ici allusion au célèbre livre de Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture* (Benedict 1974), auquel il a consacré un article (« Us / Not-us. Benedict's Travels », in Geertz 1987).

¹⁰³ Geertz 1986, p. 13.

¹⁰⁴ L'analogie est synonyme de « raisonnement prudent » pour Geertz (*ibid.*, p. 33).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 32-45. Sur la notion de « texte », cf. *infra* chapitre 5. L'idée de Geertz selon laquelle « les analogies tirées des humanités en viennent à jouer la sorte de rôle dans l'entendement sociologique que les analogies tirées des métiers et de la technologie ont longtemps joué dans l'entendement de la physique » (*ibid.*, p. 27) nous paraît en revanche discutable, voire maladroite. Elle suggère en effet l'idée d'un rapport entre pratique et théorie qui serait identique pour les sciences empirico-formelles et les sciences de la culture, alors que, selon nous, les premières articulent ce rapport *clinique* de façon *technique* et les secondes de façon *casuistique* (cf *infra*, chap. 7-9). Geertz semble cependant conscient, confusément, de l'impropriété de son rapprochement, puisqu'il mentionne que ce rapport a valu « longtemps », sous-entendant par là que ce n'est plus le cas aujourd'hui.

¹⁰⁶ C'est la thèse de Wolf Lepenies dans *Les trois cultures*, *op. cit.*

¹⁰⁷ Geertz accorde beaucoup (trop ?) d'importance à l'œuvre de Kuhn, dont l'influence outre-atlantique, pour une tradition épistémologique jusqu'alors anhistoriciste et dominée par le positivisme logique, fut et reste importante. Son livre *Structures of Scientific Revolution*, qui réhabilitait l'histoire des sciences, eut un impact considérable, comme le souligne Geertz (« The Legacy of Thomas Kuhn : The Right Text at the Right Time » (1997), in Geertz 2000). Geertz, sans posséder la culture scientifique (qui lui eût permis de relativiser la « révolution » kuhnienne), a suffisamment de connaissance épistémologiques pour porter des jugements convaincants sur le débat épistémologique, en reprochant par exemple à Charles Taylor certaines insuffisances et approximations. Cf. « The Strange Estrangement: Charles Taylor and the Natural Sciences » (1995), in Geertz 2000.

¹⁰⁸ Geertz 1986, p. 29.

7- L'ambiguïté explicative de l'herméneutique culturelle : la question de la causalité

Dans son plaidoyer pour une herméneutique culturelle, Geertz n'est pas très clair sur le partage des rôles de l'explication et de la compréhension dans l'interprétation. Avec Dilthey, en effet, l'herméneutique – c'est là une de ses ambiguïtés majeures – s'est définie comme *Verstehen* par opposition exclusive à l'*Erklären* ; d'où un partage méthodologique et ontologique radical. Geertz hérite de cette distinction classique, mais semble hésiter quant à son caractère exclusif. D'un côté, il paraît accrédi-ter l'idée d'une division stricte, lorsqu'il plaide pour une explication qui relierait « l'action à son sens plutôt que le comportement à ses déterminants »¹⁰⁹. D'un autre côté, il module cette opposition en termes plus relatifs qu'absolus : « Les événements sociaux ont des causes et les institutions sociales des effets ; mais il se peut justement que la route pour découvrir ce que nous affirmons en affirmant cela se trouve moins en posant comme principe des forces et en les mesurant qu'en notant des expressions et en les examinant ». Sa position est d'autant moins claire qu'il semble brouiller les pistes en parlant d'« explication interprétative »¹¹⁰, suggérant par cet oxymore un abandon pur et simple du problème de la causalité et de l'explication causale¹¹¹.

De ce fait, il prête le flanc à de nombreuses critiques, qui ont beau jeu de lui reprocher son manque de rigueur, soit parce qu'elles lui prêtent une absence totale de souci pour l'explication causale¹¹², soit encore qu'elles l'accusent de confusion « grammaticale » entre l'interprétation et l'explication. Ricœur, dont Geertz s'inspire pourtant explicitement, a proposé une conception plus conséquente de l'herméneutique¹¹³, où les deux composantes du sens et de la causalité sont requises et complémentaires. En soulignant qu'« expliquer plus, c'est comprendre mieux », il prolonge et renouvelle en effet les suggestions de Max Weber sur la mixité fondamentale des sciences de la culture¹¹⁴. Dans ces disciplines, en effet, la causalité intervient comme explication « guidée », au double sens de coiffée- et dirigée- par la détermination du « sens » de ce qu'il faut expliquer. La causalité, conçue au sens large comme facteur de production

¹⁰⁹ Geertz 1986, p. 46.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹¹ Geertz soutient que l'explication ne relie pas un comportement à ses déterminants (causalement), mais une action à son sens (Geertz 1986, p. 27). Il pense aussi que concevoir la culture comme ensemble de systèmes de signes la prive de tout pouvoir causal (Geertz 1973, p. 14). Il semble avoir de la causalité une conception nomologique, et du type de celle du choc (« push and pull »).

¹¹² Davidson s'est efforcé de remettre ce problème au cœur du débat sur l'action, *en lien* avec la question du sens (les raisons), via une métaphysique particulière (le monisme anomal), et contre une certaine tendance à l'évitement dans la tradition wittgensteinienne séparant strictement (*à la* Dilthey) les causes et les raisons. Cf. Philippe Lacour, « Sens et interprétation dans la philosophie de Donald Davidson », *art. cit.*

¹¹³ La conception de Ricœur n'est toutefois pas irréprochable, et il vaudrait mieux remplacer son terme d'explication « nomologique » par un autre, plus adéquat, que pourrait emprunter à Granger : l'explication « structurale ». Cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel, op. cit.*, p. 203-210.

¹¹⁴ Cf. par exemple « Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber », in *Le Juste 2* (Ricœur 2000).

d'un effet, est donc assignée suivant la *direction* donnée par une certaine compréhension du sens. Or c'est bien sous cette forme que la causalité intervient dans le cas des combats de coq balinais, non pas dans le « sens » fonctionnaliste d'une reproduction des inégalités (reproduction d'un système de caste), mais plutôt dans le « sens » d'une expression de la passion sociale pour le prestige, sous le masque esthétique de l'animalité.

8- L'enjeu pratique

Tout comme Carlo Ginzburg¹¹⁵, Geertz évoque souvent les conséquences importantes de la révolution interprétative dans la conception du savoir, concernant le problème délicat du but pratique des sciences sociales. Même s'il reste elliptique, faute peut-être de maîtriser tous les enjeux philosophiques liées au concept de raison pratique¹¹⁶, Geertz voit bien qu'avec la fin de la soumission des sciences sociales aux sciences empirico-formelles, c'est aussi la conception spontanément instrumentaliste, technologique, qui s'achève. Il ne s'agit plus de « trouver les dynamiques de la vie collective et [de] les modifier dans les directions désirées : l'objectif nouveau est de « disséquer la pensée », et non de « manipuler le comportement »¹¹⁷. Mais cette redéfinition de la fonction des sciences sociales est en fait doublement négative ; et si leur fin n'est clairement pas celui, technique, des sciences empirico-formelles, il n'est pas non plus exactement celui des humanités classiques¹¹⁸. Encore qu'en des termes peut-être maladroits, la question que Geertz pose est l'une des plus délicate touchant la rationalité contemporaine : « Le rapport entre la pensée et l'action dans la vie sociale ne peut pas plus être conçu en termes de sagesse qu'il ne peut l'être en termes de compétence »¹¹⁹. Préconisant le recours aux « raisonnements prudents », Geertz se place ainsi, sans le savoir, dans une tradition aristotélicienne qui, sous sa forme

¹¹⁵ Carlo Ginzburg, « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire » (art. cit.). Cf. également « Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après », in D. Thouard (éd), *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Lille, PUL, 2007.

¹¹⁶ Il semble être très proche d'un penseur comme Stephen Toulmin, qu'il cite cependant de façon assez vague, parlant de la convalescence de la philosophie pratique, que Toulmin lie à l'oralité (il vaudrait mieux parler, selon Geertz, du « linguistique », car il s'agit de rhétorique, d'actes de discours, de narrations, de jeux de langage, etc.), au particulier, au local et au temporel. Cf. Geertz 2000, p. 139.

¹¹⁷ Geertz 1986, p. 47. Dans un texte ultérieur, Geertz lie clairement la fonction *pratique* assignée aux sciences sociales à chacun des deux buts que, selon lui, on peut leur destiner (l'universel et le particulier) : « If advances in the technical, fine-tuning control of social life (Bentham's dream, Foucault's nightmare) is what you are after, then universality talk is, I guess, the talk to talk. If you are after refinements in our ability to live lives that make some sense to us and of which we can one balance approve (Montaigne's skeptical hope, Weber's desperate one – moral skills, not manipulative ones – then something less vaulting would seem to be called for » (Geertz 2000, p. 139).

¹¹⁸ Geertz réserve à l'humaniste traditionnel (que Trilling n'est pas) un jugement sévère, en faisant « un chien de garde culturel », un soi-disant sage qui, assis « devant son pupitre », distribue « des jugements approuvés », dont la fonction est de fournir « des homélies sur les valeurs spirituelles et l'examen de la vie » (1986, p. 47), et qui réduit le passé à « une source de sagesse réparatrice, un correctif servant de prothèse à une vie spirituelle endommagée » (*ibid.*, p. 59).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

actualisée, permettrait peut-être d'aborder en des termes convaincants le problème de la science *comme pratique*, qui n'est ici qu'esquissé, encore que selon de pénétrantes intuitions¹²⁰.

On pourrait aller jusqu'à parler d'un souci éthique confusément présent dans l'œuvre de Geertz, encore que celui-ci s'en défende¹²¹. En effet, l'anthropologie, comme l'humanisme dans ce qu'il a de meilleur (Trilling) contribuent à une diversification du contenu de la raison pratique et à une extension de son domaine¹²². *L'extension* provient du passage, dans le but assigné aux sciences sociales, de la fonction d'instrumentalisation à celle de simple information (interprétative) ou encore de témoignage¹²³. La *diversification* provient bien entendu de tout ce qui est « trouvé en traduction », des résultats concrets des études d'« histoire sociale de l'imagination morale ». Celle-ci n'est pas conçue comme récupération des intentions originelles (ce que l'indigène « veut dire » dans le rite de crémation du roi à Bali), ni comme celle de la réception par un certain public (un observateur danois du XIX^e siècle), ni comme reconstruction d'un sens intraculturel (« les rites crématoires de Bali comme drame de caste »), ni enfin comme établissement d'uniformités transculturelles (« le symbolisme théopanique du feu mortuaire »). Mais l'histoire de l'imagination morale est un effort pour « retrouver la trace de la façon dont notre sens de nous-mêmes et des autres – nous-mêmes parmi les autres – est influencé non seulement par le commerce avec nos propres formes culturelles mais dans une mesure significative par la représentation de formes qui ne sont pas plus proches de nous, mais sont l'œuvre des anthropologues, des critiques, des historiens, etc., qui les rendent nôtres de façon dérivée en les retravaillant et en en changeant la destination »¹²⁴. L'apprentissage renouvelé de la variété doit nous aider, comme le dit Geertz, à « vivre dans un collage », autrement dit à « faire

¹²⁰ C'est précisément cette incapacité à concevoir la science comme un ensemble symbolique issu d'une action, donc soumis au changement, que Geertz reproche – à raison – à Charles Taylor, qui a du coup manqué le problème du lien des sciences de la nature avec leurs sources humaines (he did not contribute « to the (...) necessary enterprise of reconnecting the natural sciences to their human roots », dit l'anthropologue). Cf Geertz 2000, p. 157.

¹²¹ En fait, il s'écarte surtout : a) d'une éthique sans nuance ; b) d'une réduction de la raison à la question éthique: s'il juge inutile (« pointless ») la majeure partie de la discussion sur le statut moral des sciences sociales, c'est parce que « the fact is that social science is neither a sinister attack upon our culture, nor the means of its final deliverance ; it is merely part of that culture. From the point of view of moral philosophy, the central question to ask about social science is not the one which would-be Platonic Guardians form either side are forever asking : Will it sink us or save us ? It will, almost certainly, do neither. The central question to ask is, What does it tell us about the values by which we – all of us – in fact live ? The need is to put social science not in the dock, which is where our culture belongs, but on the witness stand » (*ibid.*, p. 38). A noter que Geertz n'est pas non plus certain que les sciences sociales soient complètement a-morales : « Whether, when this is done, it will turn out to be a witness for the prosecution of the defense is, I suppose, an open question » (*ibid.*, p. 38). Ces citations sont tirées d'un article assez ancien de Geertz, et au titre suggestif : « Thinking as a Moral Act : Ethical Dimensions of Anthropological fieldwork in the New States » (1968). La dimension morale de la démarche geertzienne, dans ses ambiguïtés mêmes, n'a pas échappé à James Boon (2005).

¹²² Geertz 2000, p. 38 : « (...) the whole enterprise is directed not toward the impossible task of controlling history but toward the only quixotic one of widening the role of reason in it ».

¹²³ Geertz 1973, p. 30 : « the essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said ».

¹²⁴ Geertz 1986, p. 14.

avec » le patchwork des différentes cultures¹²⁵. Tel est « l'usage » que l'anthropologue assigne à la diversité¹²⁶, qu'elle soit inter- comme intra-culturelle¹²⁷. Et c'est aussi le sens de l'importance que Geertz accorde à la multiplicité des approches en sciences sociales : « à mesure que changent l'idiome de l'explication sociale, ses inflexions et ses images, notre sens change aussi de ce qui constitue une telle explication, pourquoi nous la voulons, et comment elle se relie à d'autres sortes de choses auxquelles nous tenons. Ce n'est pas seulement la théorie, la méthode ou le sujet qui change, mais tout le sens de l'entreprise »¹²⁸. Extension et diversification se conjuguent, pour le plus grand profit de la sagesse pratique.

En fait, avec une grande lucidité, Geertz donne aux sciences de la culture l'objectif modeste de nourrir le débat pratique qu'il veut – non sans ambiguïté – « rationnel ». Que ces disciplines relèvent de la raison, Geertz le souligne fortement¹²⁹. Le problème est qu'il reste très évasif sur la propriété et les coordonnées précises de cette rationalité, qui sont en fait celles de la raison pratique, et non celles de la raison théorique. Le point est d'importance, tant Geertz, emporté par l'élan relativiste, et sous l'influence de Kuhn, semble parfois, dans certaines déclarations désabusées, considérer que les disciplines empirico-formelles (il ne parle jamais des disciplines formelles) sont-elles aussi soumises au registre de l'interprétation¹³⁰. L'erreur de Geertz est toutefois compréhensible, sinon excusable, puisque les sciences de la culture se situent précisément à l'intersection de la raison théorique et de la raison pratique. Par delà cette ambiguïté, l'important semble être pour Geertz que l'extension et la diversification du domaine de la raison pratique servent à déclencher la réflexion en provoquant l'instabilité, l'inconfort de notre vie morale¹³¹. C'est que « l'étude interprétative de la culture représente un effort pour faire la paix avec la diversité des façons dont les être humains construisent leur vie dans la pratique »¹³². Naviguer entre sous-interprétation et sur-interprétation pour « faire sens », c'est aussi répondre,

¹²⁵ *Ibid.*, p. 87 : « To live in a collage one must in the first place render oneself capable of sorting out its elements, determining what they are (which usually involves determining where they come from and what they amounted to when they were there) and how, practically, they relate to one another, without at the same time blurring one's own sense of one's own location and one's own identity within it (...) It is in this, strengthening the power of our imaginations to grasp what is in front of us, that the uses of diversity, and of the study of diversity, lie (...) If we wish to be able capaciously to judge, as of course we must, we need to make ourselves able capaciously to see ».

¹²⁶ « The Uses of Diversity », in Geertz 2000.

¹²⁷ Geertz 1986, p. 21 : « L'énorme diversité de la pensée moderne comme nous la trouvons en fait autour de nous dans chaque forme depuis les poèmes jusqu'aux équations doit être reconnue si nous voulons comprendre quoi que ce soit au sujet de la Vie de l'Esprit ».

¹²⁸ Geertz 1986, p. 13.

¹²⁹ Geertz 2000, p. 41 : « Values are indeed values, and facts, alas, indeed facts. But to engage in that style of thinking called social scientific is to attempt to transcend the logical gap that separates them by a pattern of conduct, which, enfolding them into a unitary experience rationally connects them ».

¹³⁰ Ainsi, les sciences sociales seraient « libérées d'avoir à parvenir à se tenir debout du point de vue de la classification parce que personne d'autre n'y parvient » (Geertz 1986, p. 29).

¹³¹ Geertz 1986, p. 59 : « Ce que Helms a appris de Bali, et ce que nous apprenons de Helms, est que la croissance en étendue qu'une sensibilité puissante tire d'une rencontre avec une autre, aussi puissante ou plus, est acquise seulement aux dépens de son confort interne ».

¹³² *Ibid.*, p. 23.

par le dialogue culturel, à un souci moral de reconnaissance mutuelle¹³³. Reste que l'important dans cette orientation pratique est sans doute moins éthique¹³⁴ que logique, dans la mesure où la connaissance rationnelle de l'action symboliquement médiatisée (culturelle) est associée au langage naturel, et rattachée au raisonnement prudentiel plutôt qu'à l'application technique. De ce point de vue, la position de Geertz, même si l'argumentation s'y mêle souvent à la conviction et à l'intuition, peut servir de révélateur et de fil directeur.

Conclusion

Considérer que la compréhension de l'action symbolique doit se faire, de façon privilégiée, dans le langage naturel (tout en admettant des « moments formels ») n'implique nullement que l'on réduise la nature symbolique de l'action à la seule dimension linguistique, en faisant comme si le langage était le seul système de signes existant. En réalité, l'action est médiatisée par plusieurs systèmes de signes, et il y a plus de symboles dans l'action que le seul langage, surtout si on considère les actions complexes. En ce sens, l'œuvre de Geertz n'est pas dépourvue d'ambiguïté, puisque son concept de « traduction » définit un exercice de reprise linguistique de systèmes sémiotiques eux-mêmes linguistiques (il s'agit de traduire ce que *dit* l'indigène), et semble sous-entendre que les autres systèmes ne sont pas concernés. Par ailleurs, même si on élabore une compréhension linguistique du sens de l'action symbolique, on ne peut prétendre construire un système d'interprétations qui serait valide pour *toute* action. Comme le souligne à bon droit Geertz, un tel schématisme symbolique, dont il croit déceler la tentative chez Lévi-Strauss, est inacceptable, dès lors que ce qu'il s'agit d'expliquer est *telle* action, et non toute action, et que cette saisie singulière ne peut résulter que d'un jugement clinique. L'œuvre de Geertz illustre au contraire l'effort pour lier de façon cohérente le constat lucide d'un émiettement du savoir des disciplines culturelles avec une épistémologie du savoir *local*, procédant par comparaison et analogie, autrement dit, d'un savoir *clinique*.

Pour Geertz, le pluralisme est en effet une caractéristique fondamentale et indépassable des sciences de la culture contemporaines¹³⁵. Il ne désigne pas tant, par là, la prolifération des objets d'études, ni celle de disciplines dont la situation d'éparpillement s'accompagne de fréquents

¹³³ *Ibid.*, p. 24. Cf. aussi Geertz 2000, p. 86.

¹³⁴ De l'aveu même de l'auteur, on peut voir dans cette éthique la transcription anthropologique d'un libéralisme hérité du pragmatisme américain (Dewey surtout, James, Rorty : cf. « Thinking as a Moral Act », « Anti Anti-Relativism », « The Uses of Diversity », « The Pinch of Destiny » in Geertz 2000) et du scepticisme vigilant et généreux de Montaigne (cf. Geertz 2000 : « The State of the Art », 5^{ème} partie, et « The World in Pieces »).

¹³⁵ L'ouvrage date de 1983. Ce pluralisme est ce qui rend « le retour à une conception technologique de ces sciences hautement improbable. Sur le plaidoyer pour un usage « prudentiel » des sciences sociales, cf. *supra* 7). On trouve bien sûr en permanence de nombreuses (et talentueuses) injonctions au remembrement de cet univers disloqué.

appels à la vertueuse interdisciplinarité ; il attire plutôt l'attention sur la diversité structurelles des approches interprétatives (et, par conséquent, des méthodes), qu'on ne saurait disqualifier au prétexte des excès notoires de certaines modes (déconstructionnisme, post-modernisme...). De fait, l'effondrement du rêve positiviste de la « théorie générale » (parfois nommée *Grand Theory*), l'abandon de l'objectif illusoire d'une science unifiée, et la fin du mimétisme laborieux des sciences empirico-formelles vont de pair avec la dispersion méthodologique des disciplines culturelles : loin de « commencer », la sociologie « s'éparpille en cadres », devient « irrégulière », et les genres se font « flous » (« blurred »)¹³⁶. Du coup, comme le souligne Geertz, « ce n'est pas seulement la théorie, la méthode ou le sujet qui change, mais tout le sens de l'entreprise »¹³⁷. Le « fouillis », le « mélange des genres », la « variété » démocratique des discours correspond à un registre épistémologique (l'interprétation) sans véritable méthode : le domaine du sens semble fluide, multiple, dépourvu de centre, désordonné¹³⁸. Or Geertz rattache cet état des lieux méthodologique à une contrainte épistémologique forte, celle du savoir *local*, dont il s'est efforcé de préciser les propriétés¹³⁹. En effet, dans la mesure où « les cadres sont l'étoffe même de l'anthropologie culturelle », leur multiplication indépassable conduit nécessairement à renoncer à une « théorie générale », et à se contenter du particulier¹⁴⁰. Encore qu'en des termes peut-être confus, c'est bien le problème de la connaissance du singulier, donc de la raison *clinique*, qui est ici posé. Le caractère irréductible de la diversité des genres et des approches, dans les sciences de la culture, sert en fait d'argument (transcendantal) pour la mise en évidence d'une limite infrangible, dans la remontée de la pensée du singulier vers l'universel¹⁴¹.

Le raisonnement de Geertz est passablement confus. Mais, en dépit de ses erreurs et approximations, il recèle des intuitions très fécondes¹⁴². Pour lui, le terme de « local » relatif, et tout est local dans l'univers (de la galaxie à la particule physique). Il ne saurait donc y avoir, en toute rigueur, d'opposition entre un savoir local et un savoir universel, puisqu'il n'y a de savoir que local (« no one knows everything, because there is no everything to know »). Geertz en conclut – à tort – qu'on ne peut opposer en fait que des savoirs locaux entre eux, par exemple la

¹³⁶ Geertz 1986, p. 8-9. Que cet état de fait soit imputable à l'influence grandissante des thèmes anthropologiques dans les sciences humaines est en revanche discutable.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 29. On a déjà insisté sur l'ambiguïté explicative d'une telle position (cf. *supra* 6). En effet, la dimension interprétative n'est pas exclusive de la méthode, même si elle l'enveloppe. Cf. Philippe Lacour, *Qu'est-ce qu'un raisonnement naturel ?*, *op. cit.*

¹³⁹ « "Local Knowledge" and Its Limits : Some Obiter Dicta » (1993), in « The State of the Art », repris in Geertz 2000, p. 133-140. Cet article vient utilement prolonger, préciser et compléter l'ouvrage de 1986.

¹⁴⁰ Geertz 1986, p. 8 : « Pour un ethnographe qui fouille les mécanismes d'idées éloignées, les formes de savoir sont toujours inéluctablement locales, inséparables de leurs instruments et de leur entourage ».

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 8 : « Même dans ses modes les plus universalistes – évolutionniste, diffusionniste, fonctionnaliste, plus récemment structuraliste ou sociobiologique – [l'anthropologie] a toujours eu un sens aigu de la façon dont ce qui est vu dépend du lieu d'où il est vu et de ce avec quoi il est vu ».

¹⁴² On suit ici l'exposé de Geertz 2000, p. 133 sq.

neurologie et l'ethnographie¹⁴³. Si cette vérité reste inaperçue, la faute en revient selon lui aux universalisations trompeuses (« tout le monde a le tabou de l'inceste »), aux généralisations – logiquement moins contraignantes – (en général, les sociétés de cultivateurs sont plus pacifiques que celles des éleveurs, mais il y a des exceptions), et aux lois (il est difficile d'en citer un exemple convaincant en sciences humaines). Pour Geertz, la plupart des universaux sont si abstraits qu'ils en perdent toute force intellectuelle et intérêt, ou constituent des banalités inutilisables (« tous les peuples ont des considérations sur la différence des sexes ») ; les autres, ceux qui énoncent quelque chose de suffisamment intéressant pour pouvoir être faux, sont mal fondés, car on ne peut vérifier leurs assertions, faute d'information (trop de sociétés n'ont pas encore été étudiées, ou pas assez). Selon Geertz, la quête des universaux ne fait donc que détourner de ce qui s'est toujours révélé efficace en ethnologie, à savoir le souci d'une compréhension fine du local. Certes, certaines généralités peuvent avoir une fonction heuristique, mais seulement en tant qu'elles servent de points de départ pour des investigations plus profondes, et non comme conclusions définitives. Elles ressemblent en fait à des conseils du « métier », du type : « il est bon d'observer les rites funéraires des peuples pour se faire une idée de leur conception du moi ». Ce sont des indications qui peuvent ou non aboutir à des aspects intéressants de la culture considérée – ceci valant aussi, dit Geertz, pour les généralisations de l'anthropologie cognitive¹⁴⁴. Il n'y a donc pas de lois en anthropologie – le scientisme dans les disciplines culturelles relève du bluff, n'hésite-t-il pas à écrire¹⁴⁵.

Par-delà ses limitations, le savoir local a aussi des vertus, qui sont triples. Tout d'abord, contrairement à un préjugé solidement ancré, la reconnaissance des *limites* n'a rien de péjoratif. L'anthropologue doit admettre qu'il est un observateur situé, et renoncer à l'autorité illusoire que lui confère le prétendu « point de vue de nulle part »¹⁴⁶. La modestie qui lui est alors impartie, n'est qu'en apparence une perte (de l'universel), car elle a surtout le mérite de fournir le gain appréciable d'un savoir crédible. Ensuite, la *dimension circonstancielle* de la connaissance ainsi acquise constitue un atout supplémentaire, en ce qu'elle garantit le sérieux d'un certain *concret*. Enfin, la dimension locale du savoir rend le procédé de *comparaison* possible et même nécessaire. La comparaison consiste en effet à observer une chose particulière sur le fond d'une autre chose

¹⁴³ L'erreur de Geertz est de ne pas faire intervenir la distinction entre actuel et virtuel. Les mathématiques et les logiques constituent bel et bien un savoir universel. Mais leur univers sémiotique étant purement formel, et sans ancrage pragmatique, leurs objets sont aussi purement virtuels. D'où leur application potentielle à n'importe quel fait (non sans limite ni résidu). De ce point de vue, le jugement de Geertz constitue un cas particulier du paralogisme du « tout est langage », bien identifié par Granger. Cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel, op. cit.*, chap. 3, p. 199-203.

¹⁴⁴ Pour Geertz, les travaux sur la vision des couleurs, par exemple, ont une portée générale, mais pas universelle. Le même argument est développé par François Rastier (2001b).

¹⁴⁵ Geertz 2000, p. 136-137.

¹⁴⁶ De Certeau (1975) insiste de façon similaire sur le savoir historiographique comme production d'un "lieu".

particulière, et ainsi à approfondir la particularité de chacune. Ce n'est d'ailleurs que parce qu'on a identifié des différences effectives que l'idée d'une comparaison prend tout son sens¹⁴⁷. Et c'est sur fond de particularité, donc de différence, radicale, que d'authentiques similarités peuvent être dégagées, dont la pertinence est bien éloignée de l'arbitraire des catégories abstraites. C'est d'ailleurs cette particularité qui fixe des limites à la théorie dans son ascension résistible vers l'universel : les particularités du monde (ses « détails ») condamnent le savoir à prendre des figures locales¹⁴⁸. Geertz invite, du coup, à reconsidérer la tension entre le particulier et l'universel dans les sciences humaines en terme non pas de *méthode* mais de *but*. Selon lui, le débat ne porte pas en fait sur le meilleur itinéraire (*via* le particulier ou *via* l'universel) pour atteindre une destination consensuelle, mais sur le but lui-même du parcours (le « ceci » ou le global)¹⁴⁹. Et le but détermine naturellement la méthode : l'universalisation, s'il s'agit de découvrir des faits et de déduire des lois, la particularisation (comparée) s'il s'agit de clarifier ce qui se passe chez certains peuples. Geertz ne délégitime pas la première option, même s'il prend parti pour la seconde¹⁵⁰, car il considère que le jugement doit porter sur les réalisations effectives, et non décider abstraitement, a priori, de leur valeur respective.

En fait, la position du problème est évidemment plus compliquée que Geertz ne le pense, car la vocation des sciences empirico-formelles et culturelles est bien idiographique (le cas des disciplines formelles est particulier, puisque leur orientation est nécessairement universelle). Ou, en tout cas, elle peut l'être pour les disciplines empirico-formelles (qui peuvent certes vouloir dégager des « lois », mais tout aussi bien penser un événement singulier sous ces lois). Mais leur matériau symbolique leur permet, dans un cas, une caractérisation universelle (parce que mathématique, donc virtuelle) dont le particulier n'est qu'une instance, et dans l'autre cas, une caractérisation seulement générale (parce que linguistique, donc actuelle), qui rend la pensée du

¹⁴⁷ Geertz 2000, p. 138 : « Of course, comparison is both possible and necessary, and it is what I and others of my persuasion spend most of our time doing : seeing particular things against the background of other particular things, deepening thus the particularity of both. Because one has located, one hopes, some actual differences, one has something genuine to compare ».

¹⁴⁸ *Ibid.* : « Whatever similarities one might find, even if they take the form of contrast (...) or incomparabilities (...) are also genuine, rather than abstract categories superimposed on passive « data », delivered to the mind by « God », « reality », or « nature » (...) Theory, which is also both possible and necessary, brows out of particular circumstances and, however abstract, is validated by its power to order them in their full particularity, not by stripping that particularity away » ; « God may not be in the details, but the « world » - « everything that is the case » - surely is ».

¹⁴⁹ *Ibid.* : « The dispute, which seems to be about the worth of different paths to an agreed destination, is really about the worth of alternative destinations, however arrived at. We are divided less by method – one uses what avails – than by what we are up to ».

¹⁵⁰ En fait, les choses sont un peu plus compliquées que Geertz ne le pense, car la vocation des sciences empirico-formelles et culturelles est bien idiographique (le cas des disciplines formelles est particulier). Ou en tout cas elle peut l'être pour les disciplines empirico-formelles (qui peuvent vouloir dégager des « lois », mais aussi penser un événement singulier sous ces lois). Mais leur matériau symbolique leur permet, dans un cas, une caractérisation universelle (parce que mathématique, donc virtuelle) dont le particulier n'est qu'une instance, et dans l'autre cas, une caractérisation seulement générale (parce que linguistique, donc actuelle), qui rend la pensée du particulier plus malaisée. La difficulté tient au fait que les sciences empirico-formelles donnent l'illusion que leur seule fin est l'universalité, du fait de leur matériau formel (cf. aussi la discussion de ce point au chap. 6).

particulier plus malaisée. La difficulté tient au fait que les sciences empirico-formelles donnent l'illusion que leur seule fin est l'universalité, du fait de leur matériau formel¹⁵¹.

Malgré leurs approximations et erreurs, les réflexions de Geertz sont très suggestives. En particulier, son insistance sur la positivité du savoir local est décisive. Surtout, il a parfaitement su lier la limitation inévitable d'un tel savoir au procédé de la *comparaison* et de *l'analogie*, si profondément constitutifs de la rationalité clinique. L'analogie ne désigne pas simplement les emprunts ponctuels que les sciences humaines contemporaines ont pu faire aux humanités (« jeu », « théâtre », « texte »), mais le mouvement beaucoup large consistant à penser une singularité par une autre. Si besoin, des concepts à la généralité faible peuvent être utilisés comme, par exemple, celui de charisme¹⁵². La juxtaposition des voyages de différents souverains dans leur royaume (Angleterre, Java, Maroc) permet par exemple « d'atteindre la généralité en orchestrant des contrastes plutôt qu'en isolant les concordances ou en résumant des types »¹⁵³. On le voit, la connaissance culturelle est de part en part analogique : « c'est l'analogie qui renseigne, ou est supposée le faire, dans cette sorte de vue anthropologique et c'est de la capacité des idées théoriques à construire des analogies efficaces que leur valeur dépend ». Ce fonctionnement par analogie et comparaison est selon Geertz le destin d'un entendement qui « voit-comme », et dont l'analyse « porte sur des cas ou des ensembles de cas et sur les traits particuliers qui les délimitent »¹⁵⁴ – ce lien au cas étant ce qui limite la généralisation et empêche d'atteindre l'universalité¹⁵⁵.

De fait, les caractéristiques de l'interprétation culturelle font obstacle aux développements théoriques abstraits et rigides. La théorie, en anthropologie, doit ainsi rester « plus près du sol » que d'autres disciplines davantage susceptibles de se prêter à l'abstraction : « seules les constructions rationnelles d'une portée modeste » y sont efficaces; les constructions plus amples ayant en effet tendance à « dériver vers des rêveries logiques, des illusions universitaires de

¹⁵¹ Sur ces distinctions grangériennes, cf. Philippe Lacour, *La nostalgie de l'individuel*, *op. cit.*

¹⁵² Dans son article « Centres, rois et charisme : réflexions sur les symboliques du pouvoir » (Geertz 1986, p. 153), Geertz utilise le concept de charisme pour « comparer les progrès de la royauté dans l'Angleterre plus ou moins protestante de la fin des Tudor, dans le Java plus ou moins hindou de la fin du Majapahut et chez les derniers Alaouites plus ou moins musulmans du Maroc » (*ibid.*, p. 20). C'est l'analogie entre le culte d'une Reine vierge, d'un Roi divin et d'un Commandeur des Croyants qui permet de construire ce concept de charisme « en attirant notre attention sur l'envoûtement du pouvoir »

¹⁵³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 31. C'est surtout à Jean-Claude Passeron qu'on doit la mise en valeur de la logique de la comparaison. Cf. *Le raisonnement sociologique*, *op. cit.* ; et Philippe Lacour, *Qu'est-ce qu'un raisonnement naturel ?*, *op. cit.*

¹⁵⁵ Sur le mouvement d'abstraction que permet le cas, cf. Geertz 1986, p. 31 : « La sorte même de ces constructions varie : Burckhardt fait des portraits, Weber des modèles, Freud diagnostique. Mais tous représentent des essais pour formuler comment ce peuple-ci ou celui-là, cette époque ou celle-là, cette personne ou cette autre est logique envers soi, et, comprenant cela, ce que nous comprenons de l'ordre social, du changement historique, ou du fonctionnement psychique en général ». C'est là une excellente définition de la « pensée par cas ». Cf. Passeron et Revel 2005.

symétries formelles »¹⁵⁶. Parlant de la tension indépassable entre, d'une part, le besoin de pénétrer un univers d'action symbolique étranger et, d'autre part, la nécessité de progresser dans la théorisation de la culture, donc soulignait l'écartèlement de l'anthropologie entre la saisie et l'analyse, Geertz précise que cette tension augmente avec les développements de la théorisation. Pour lui, c'est là le signe que la théorie culturelle ne peut se rendre autonome en se coupant de la description dense ; de sorte que la généralité d'une théorie culturelle se juge à la pertinence de ses distinctions, et non à la rigueur de ses abstractions. Geertz en conclut que le savoir culturel augmente par jets (« in spurts »), et non selon une cumulativité régulière. Les avancées de la connaissance culturelle ne correspondent pas au passage d'un ancien à un nouveau théorème, mais sont en fait des plongées de plus en plus profondes dans le même matériau culturel. De sorte que le progrès de la discipline ne consiste pas à monter sur les épaules des prédécesseurs, mais à concourir *contre* eux en proposant une meilleure interprétation du même fait culturel¹⁵⁷. Selon lui, ce n'est pas tant la spécificité d'un sujet d'étude qui caractérise cette discipline que le lien qui y unit la théorie aux études de cas dont elle est issue¹⁵⁸. La séparation de la théorie et du cas est donc artificielle¹⁵⁹. C'est pourquoi le progrès de la connaissance ne réside pas dans la cumulativité verticale, mais dans l'emprunt horizontal, dans le saut d'un cas à un autre ; autrement dit, le but n'est pas la généralisation *par* les cas (« across »), mais la généralisation *à l'intérieur* des cas (« within »).

En fait, c'est là le signe que la dimension interprétative du travail de « traduction » anthropologique, visant à pénétrer un univers d'actions symboliques différent, ne touche pas seulement la description, mais aussi la « théorie » et les concepts directeurs mobilisés par l'explication. Du coup la distinction entre description et explication perd elle-même de son importance ; les deux sont en effet dans un rapport circulaire de complémentarité et de présupposition réciproque, dans la mesure où c'est pour s'enfoncer plus avant dans l'analyse de formes symboliques autres que des outils conceptuels sont requis et créés¹⁶⁰. Et Geertz insiste à l'environnement sur l'imbrication, voire l'intrication, et l'inséparabilité de la description « dense » et des

¹⁵⁶ Geertz 1973, p. 25. Geertz pense ici sans doute à Lévi-Strauss.

¹⁵⁷ C'est là la raison pour laquelle l'*essai* est le genre qui convient le mieux à l'anthropologie.

¹⁵⁸ Geertz 1973, p. 25 : « The major theoretical contributions not only lie in specific studies – that is true in almost any field – but they are very difficult to abstract from such studies and integrate into anything one might call « culture theory » as such ».

¹⁵⁹ *Ibid.* : « Theoretical formulations hover so low over the interpretations they govern that they don't make much sense or hold much interest apart from them. This is so, not because they are not general (if they are not general, they are not theoretical), but because, stated independently of their applications, they seem either commonplace or vacant ».

¹⁶⁰ Geertz 1973, p. 27 : « Our double task is to uncover the conceptual structures that inform our subjects' acts (...) and to construct a system of analysis in whose terms what is generic to those structures, what belongs to them because they are what they are, will stand out against the other determinants of human behaviour. In ethnography, the office of theory is to provide a vocabulary in which symbolic action has to say about itself – that is, about the role of culture in human life- can be expressed ».

concepts directeurs "théoriques" qui permettent d'en articuler la signification : « A repertoire of very general, made-in-the-academy concepts and systems of concepts – « integration », « rationalization » (...) – is woven into the body of thick-description ethnography in the hope of rendering mere occurrences scientifically eloquent (...) It is not only interpretation that goes all the way down to the most immediate observational level: the theory upon which such interpretation conceptually depends does so also »¹⁶¹. Si l'enquête ethnographique consiste en une reformulation (conceptuelle et descriptive) de l'articulation grammaticale première de l'expérience signifiante de la société culturelle analysée, la logique de cet exercice de traduction est clairement casuistique. Et tel est finalement le legs le plus précieux de la pensée de Geertz : en rejoignant le raisonnement comparatif, caractérisé comme une forme d'inférence non subsomptive¹⁶², la clinique des sciences humaines, est devenue casuistique.¹⁶³

Bibliographie

- BENEDICT Ruth (1974), *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin.
- BENSA Vincent (2006), *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis.
- BOON James (2005) « Geertz's style : A Moral Matter », repris dans l'ouvrage collectif *Clifford Geertz by his Colleagues* (Richard Schweder and Byron Good (eds.) 2005 University of Chicago Press, Chicago).
- BOUQUET Simon & RASTIER François, éd. (2001), *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BRUNER Jerome (1990) *Acts of Meaning*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1996) *The Culture of Education*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2005) « Celebrating Geertzian interpretivism », in Schweder and Good 2005.
- DE CERTEAU Michel (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- DESCOMBES Vincent (1995a) (1995a) « L'action » in *Les notions de philosophie*, Kambouchner.
- (1995b) *La denrée mentale*, Paris, Minuit
- (1996a) *Les institutions du sens*, Paris, Minuit
- (1996b) « Action, circonstances, causes de l'action », in Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*.
- (1998) « La confusion des langues », *Enquêtes* n°6, Paris, EHESS
- GEERTZ Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Il n'existe pas de traduction française de cet ouvrage, que nous citons en anglais. On trouve toutefois une traduction de l'article « Thick Description » (« La description dense ») dans la revue *Enquête* n°6, Paris, EHESS.
- (1986) [1983] *Les lieux du savoir*, Paris, PUF ; trad. fr. de *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York.
- (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Cambridge, Polity Press.
- (2000) *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- (2002) « Culture, Esprit, Cerveau / Cerveau, Esprit, Culture », trad. fr. de « Culture, Mind, Brain / Brain, Mind, Culture » (*in* Geertz 2000), repris dans Bouquet et Rastier 2002.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶² C'est d'ailleurs parce que l'anthropologie est une pensée clinique procédant *au cas par cas* que la théorie culturelle n'est pas prédictive.

¹⁶³ La réciproque est aussi vraie : la casuistique s'est dé faite de sa prétention systématique totalisante, pour devenir une opération consistant à chercher une réponse dans l'examen clinique d'une situation, plutôt que dans un système de réponses préétablies.

- GINZBURG Carlo (1989), « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion.
- (2007) « Réflexions sur une hypothèse vingt-cinq ans après », in D. Thouard (éd), *L'interprétation des indices. Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Lille, PUL.
- LACOUR Philippe (2012) *La nostalgie de l'individuel. Essai sur le rationalisme pratique de Gilles-Gaston Granger*, Paris, Vrin.
- (2013) « Sens et interprétation dans la philosophie de Donald Davidson », à paraître, *Texte !*
- (2014a) « Connaissance herméneutique », in Denis Thouard et Christian Berner, *Dictionnaire des concepts de l'herméneutique*, Paris, Vrin.
- (2014b) *Qu'est-ce qu'un raisonnement naturel ?*, *op. cit.*
- LEPENIES Wolf (1997), *Les trois cultures. Entre sciences et littérature : l'avènement de la sociologie*, Paris, MSH.
- PASSERON Jean-Claude (2006), *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Albin Michel.
- PASSERON Jean-Claude et REVEL Jacques (2005), *Pensée par cas*, Paris, EHESS.
- PUTNAM H. (1975) « The "Meaning" of Meaning », *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers* vol II, Cambridge, Cambridge University Press.
- RASTIER François (2001) « L'action et le sens. Pour une sémiotique des cultures », *Journal des anthropologues*, 86-116.
- RICOEUR Paul (2001), *Le juste 2*, Paris, Esprit.