

La tension anthropologique

Maïa Ponsonnet
(Australian National University, CREDO)

Cet article traite du rapport de Wittgenstein à l'anthropologie – non pas à l'anthropologie en tant que discipline, mais à l'ingrédient anthropologique de sa pensée. Bien que l'argument ouvre sur des questions relatives à la discipline elle-même, je n'évoquerai celle-ci que très ponctuellement. Pour des raisons conceptuelles (que l'article aborde, d'ailleurs), les arguments philosophiques se plient difficilement à l'exercice de la référence concrète à des données ethnographiques : la discipline philosophique, sa méthode, ses règles, ses objectifs, se prêtent peu à l'introduction d'éléments discursifs qui revendiquent leur référence directe au réel. Mes recherches anthropologiques et ethnolinguistiques auprès du groupe dalabon (Australie du Nord) m'ont toutefois donné l'occasion d'établir des liens entre des faits anthropologiques et des questions philosophiques, ou même des questions wittgensteiniennes³³⁰, mais ces articulations s'inscrivent plus facilement au sein d'arguments relevant au départ de l'anthropologie. Toutefois, mon analyse du rôle de la tendance anthropologique chez Wittgenstein est naturellement informée par ma pratique de l'anthropologie et mes questionnements épistémologiques quant à cette discipline.

Je n'aborderai pas non plus le problème, philosophique, de la croyance, pourtant soulevé par les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* de Wittgenstein. Philippe de Lara offre sur cette question un panorama limpide, fin, informé d'une connaissance pointue des théories ethnographiques³³¹. Si mes recherches ethnolinguistiques touchent de près au problème de la croyance – puisque j'explore entre autres la sémantique et les théories de l'esprit en langue dalabon – le format de cet article ne se prête pas à un développement construit en la matière.

Je ne traiterai pas non plus de la question de la méthode wittgensteinienne des « saynettes fictives », qui renvoie à l'anthropologie dans la mesure où

³³⁰ M. Ponsonnet, « Aspects of the Semantics of Intellectual Subjectivity in Dalabon (South-Western Arnhem Land) », *Australian Aboriginal Studies*, 2009/1, p. 17-28 ; « Aspects of the Semantics of Emotions and Feelings in Dalabon (South-Western Arnhem Land) », *The Australian Journal of Anthropology*, à paraître.

³³¹ Cf. P. de Lara, *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005.

Wittgenstein y imagine « d'autre hommes ». À mon sens, cette démarche n'est pas réellement anthropologique. Christiane Chauviré, reprenant une expression de Wittgenstein, parle à son sujet de la « *manière ethnologique* »³³². L'expression me semble bien choisie, car à mon sens le rapport à l'anthropologie reste formel en l'occurrence. En effet, les phénomènes « humains » imaginés par Wittgenstein sont bien *imaginaires*. Or, d'une part l'anthropologie traite avant tout de la *réalité* des sociétés humaines ; et d'autre part, y a-t-il un sens à parler de « phénomènes humains imaginaires » ? À mon sens, il s'agit plutôt de phénomènes conceptuels (au sujet de l'humain) – et non de phénomènes constatés parmi les sociétés humaines, objets de l'anthropologie. Cette méthode originale soulève des questions qui pourront être démêlées ailleurs. Mais il me semble que son rapport à l'anthropologie n'est pas si direct qu'il n'y paraît. J'ai donc préféré écarter cette question pour l'instant.

Ma présente approche s'en tient donc à des problématiques philosophiques liées à la dimension « anthropologique » des écrits de Wittgenstein, leur « coloration » anthropologique si l'on peut dire. Il convient de préciser encore, toutefois, que mes intentions ne sont pas exégétiques. Je ne cherche pas à déterminer quelle a été la pensée de Wittgenstein à telle ou telle période. Je ne me trouve pas en accord avec tous les principes de Wittgenstein, au contraire : et je suis sensible à certaines tensions internes à sa propre pensée, et cette sensibilité correspond probablement à des désaccords de fonds avec ses propositions en philosophie. L'objectif de cet article consisterait donc plutôt à souligner ces tensions pour mettre au jour ce qu'elles peuvent révéler au sujet de la pensée de cet auteur d'une part, et au sujet de questions philosophiques ou épistémologiques plus générales d'autre part.

Il est communément admis que la pensée de Wittgenstein est traversée par une sorte de « coloration anthropologique », s'étirant, à partir de la notion d'« homme cérémoniel » soulignée par Jacques Bouveresse³³³, à travers l'ensemble de ce que Christiane Chauviré appelle le « moment anthropologique » de Wittgenstein. Cet article questionne le rôle du regard anthropologique dans la pensée wittgensteinienne, et souligne notamment comment cette pensée se développe dans une tension avec, ou une forme de résistance à, cette dimension anthropologique. Je commencerai par souligner, à partir des *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* et de leur apologie de la méthode descriptive, comment l'objet de l'anthropologie coïncide avec la méthode de clarification philosophique défendue par Wittgenstein. Cela confère donc aux questions anthropologiques un statut particulier. J'explorerai ensuite

³³² C. Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2004, p. 7.

³³³ J. Bouveresse, « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », dans : L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, tr. fr. J. Lacoste, Lausanne, Paris, l'Âge d'homme, 1982.

ce statut, à partir des ouvrages de Philippe de Lara et de Christiane Chauviré. Le premier indique pourquoi les questions anthropologiques constituent un noyau de l'œuvre de l'auteur : la nature de l'homme, plus précisément ce qu'il appelle sont instinct rituel, fournit le point d'attache qui permet de comprendre les pratiques humaines, mettant ainsi l'accent sur un constat relativement mystique. Dans un texte complémentaire à celui de Philippe de Lara, Christiane Chauviré montre comment le philosophe autrichien élabore à partir de ce noyau un paysage conceptuel riche et producteur de sens, en développant l'idée de la grammaire, fondée par la pratique et l'accord qui s'y établit. La troisième partie dessine un certain nombre de fils, de tensions et de résistances internes à la pensée de Wittgenstein. D'abord, l'élaboration de la dimension grammaticale peut être comprise comme une réponse à un constat anthropologique un peu « court ». Ensuite, cette dimension soulève plusieurs problèmes au sein de la pensée wittgensteinienne elle-même. Je défendrai en effet l'idée qu'avec l'idée de la grammaire, Wittgenstein s'écarte en fait de son idéal descriptif, car l'exercice de clarification de nos illusions métaphysiques est en fait une démarche prescriptive. Je montrerai comment l'antidote contre ces illusions se présente sous deux aspects, celui de la référence, anthropologique, au réel, et celui de la grammaire, qui renie le besoin de se référer au réel. La dernière partie examine la manière dont ces deux antidotes entrent en tension d'une avec l'autre.

L'ANIMAL CEREMONIEL ET LA METHODE DE LA DESCRIPTION

1. Le religieux, l'esthétique, la description

Si la question de l'anthropologie traverse l'ensemble des travaux de Wittgenstein, son texte le plus célèbre sur cette question demeure bien sûr ses *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Ces écrits ne constituent pas un texte construit mais une série de notes, dont la première partie aurait été rédigée en 1931 et la seconde bien plus tard (en 1948). Ces remarques fournissent néanmoins certaines clefs quant à l'intérêt de Wittgenstein pour l'anthropologie, car elles indiquent les connexions établies par l'auteur entre les questions anthropologiques et sa propre méthode d'investigation, celle de la *description*.

Bien sûr, Wittgenstein s'intéresse à l'œuvre de Frazer parce que la question du rituel, expression d'une tendance fondamentale de l'homme, l'interpelle – c'est un pivot crucial de l'ensemble de son œuvre. Les *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer* nous éclaire sur le rôle de ce pivot. Dans ces écrits, Wittgenstein s'exprime de manière particulièrement explicite quant à sa préférence pour une approche descriptive en philosophie. L'auteur oppose ce qu'il appelle l'*explication* des phénomènes humains (que sont les rituels) – explication en termes historiques, évolutionnistes, causaux – à une appréhension

d'un autre ordre. Cette appréhension à laquelle Wittgenstein prête faveur est contemplative plutôt qu'explicative : il s'agit d'observer la manière dont sont constitués les phénomènes humains, de manière synchronique, pour saisir leur agencement, leur structure profonde. La méthode évite les références aux explications, qu'elles soient historiques, psychologiques ou autres : toutes s'inscrivent en derniers recours dans la recherche des causes. Or les causes ne nous permettent pas de saisir la profondeur des phénomènes humains, pour lesquels les *raisons* se révèlent plus pertinentes. La poursuite des causes nous égare dans un *regressus* à l'infini, d'une explication causale à l'autre, le long d'une chaîne sans point d'arrêt. Pour Wittgenstein, l'attitude descriptive permet au contraire de saisir en quoi les phénomènes rituels font sens pour, et impression sur, les humains qui y participent. Cette appréhension s'appuie sur des ressorts qui renvoient à l'appréhension esthétique, dans la mesure où elle s'appuie sur l'observation synchronique de ce qui se donne à *voir* : il s'agit de « présenter » le sens des pratiques, et non de les expliquer de manière discursive.

Les préoccupations et propos de Wittgenstein quant à l'esthétique peuvent être rapprochés des questions relevant de l'éthique et du « religieux », auxquels l'auteur s'intéressait aussi à l'époque où il rédigeait ses premières remarques sur Frazer, comme en témoigne sa *Conférence sur l'éthique* et les *Conversations avec Waismann* produites autour de 1930. Ces registres ont en commun de chercher à échapper, par des moyens différents, à l'emprise de l'explication, c'est-à-dire à la tendance à établir des chaînes de relations causales. En réalité, pour Wittgenstein, les « expressions éthiques et religieuses » cherchent à échapper au langage tout court :

[...T]out ce à quoi je voulais arriver avec [des expressions éthiques et religieuses] c'était d'aller au-delà du monde, c'est-à-dire au-delà du langage signifiant³³⁴.

Pour Wittgenstein, ces élans, voués à l'échec, reviennent à « donner du front contre les limites de notre langage »³³⁵. Mais il faut souligner qu'il ménage à cet élan une place de choix dans le paysage des phénomènes humains :

[...L]'éthique ne peut pas être une science. [...] Mais elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter quant à moi et que je ne saurais de toute ma vie tourner en dérision³³⁶.

³³⁴ *Conférence sur l'éthique*, dans : *LC*, tr. fr., p. 154.

³³⁵ *Ibid.*, p. 155.

³³⁶ *Ibid.*

L'appréhension esthétique vise elle aussi cet autre registre de sens, cet au-delà du langage : « la compréhension de la musique chez l'homme est une manifestation de la vie en général », indique Wittgenstein dans les *Remarques mêlées*³³⁷. Mais contrairement à la tendance religieuse, la tendance esthétique n'est pas un échec, car l'attention à la forme, aux « physionomies », permet effectivement de saisir leur expression sans passer par l'explication. Cette attention au visible et au voir, pivot des *Recherches philosophiques*, invite à une approche descriptive, qui fonctionne en fait selon des ressorts qui sont aussi ceux de l'appréhension esthétique. Ainsi, toute la pensée Wittgensteinienne s'inspire de l'expérience esthétique, car l'idée d'appréhension descriptive synoptique d'une part, et l'appréhension esthétique d'autre part, partagent des traits communs, s'appuient sur un même principe, celui de la présentation de ce qui se donne à voir.

Je défends donc l'idée que, si la méthode descriptive et l'expression esthétique parviennent à faire sens là où l'élan religieux échoue, ces trois attitudes ont néanmoins en commun des traits fondamentaux. Elles visent toutes les trois une dimension alternative du sens, libéré non pas du langage (ce qui est impossible), mais de sa tendance à l'explication causale. Tendance religieuse ou éthique, appréhension esthétique, et méthode descriptive, s'opposant toutes à l'explication, représentent trois aspects d'une même tendance fondamentale de l'homme qui vise au-delà de l'expression purement discursive.

2. Coïncidence de l'objet anthropologique avec la méthode wittgensteinienne

Or justement, les textes de Frazer, au sujet desquels Wittgenstein affirme si clairement l'importance de la méthode descriptive, traitent de l'homme en tant qu'« animal cérémoniel ». Cette expression de Wittgenstein, reprise par ses commentateurs et notamment par Jacques Bouveresse dans son célèbre commentaire, entend caractériser l'homme par cette tendance, cet élan de dépassement de l'explication, évoqué ci-dessus. « C'est précisément ce qui caractérise l'esprit humain à son éveil, qu'un phénomène devienne pour lui important », souligne Wittgenstein dans la première partie des *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, juste avant d'avancer la formule de l'« homme cérémoniel ». Attribuer de l'importance aux phénomènes, s'en « s'étonner » (expression des *Remarques mêlées*), c'est-à-dire en être *impressionné*, au sens esthétique, sont des tendances qui caractérisent et même définissent l'esprit humain – c'est cela que Wittgenstein reproche à Frazer de n'avoir pas compris. L'homme, face au monde, l'appréhende instinctivement sur un mode esthétique, et cette manière d'appréhender le monde est ce qui définit l'homme et lui imprime son élan religieux – comme le souligne Philippe de Lara, « il est clair

³³⁷ Cf. VB, tr. fr., p. 84.

[...] que l'émerveillement, la crainte et l'adoration désignent ici la religion ». L'« homme cérémoniel » est donc l'homme qui se définit par son « instinct rituel » (l'expression est soulignée par Philippe de Lara), cet élan inné et d'ailleurs inévitable à accueillir instinctivement des émotions esthétiques et religieuses relativement au monde qui l'entoure.

Cet élan religieux et esthétique s'exprime en particulier dans nos actions rituelles, qu'il s'agisse de celles que Frazer appellerait « primitives » où de nos propres tendances ordinaires – embrasser l'image de mon bien-aimé, frapper la terre avec mon bâton lorsque je suis en colère. Dans la mesure où l'anthropologie s'interroge sur les actions rituelles, et où ces actions renvoient à des attitudes esthétiques et religieuses, il semble donc d'autant plus raisonnable de leur appliquer l'approche descriptive associée à ces registres, comme Wittgenstein nous encourage à le faire dans les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. En cherchant à les expliquer d'un point de vue scientifique, historique, évolutionniste, ou par la recherche des causes en général, Frazer ne peut que passer à côté de l'essence de ces phénomènes, essence qui s'inscrit en opposition directe avec la démarche de l'anthropologue britannique. Il convient de respecter la nature de l'objet (les activités humaines) en l'abordant à l'aide d'une méthode qui respecte sa nature. La méthode de Frazer n'est pas une bonne méthode en général, et en outre elle entre en contradiction frontale avec son objet : c'est pourquoi, d'après Wittgenstein, Frazer ne peut rien comprendre des pratiques qu'il évoque.

3. Le statut particulier de l'anthropologie

Toutefois, Wittgenstein ne réserve pas la description aux phénomènes rituels, ou « anthropologiques ». Il milite en faveur de l'application générale de cette approche : la notion même de « forme de vie » renvoie à la dimension « esthétique » (au sens simple de « ce qui se montre ») qui traverse la notion de description. Les *Recherches philosophiques* sont donc entièrement tournées vers cet effort pour produire des tableaux signifiants, des descriptions éclairantes. Ponctuellement, Wittgenstein prête à cette méthode un spectre d'application encore plus large : la fameuse Préface des *Remarques philosophiques* laisse entrevoir un spectre maximal.

Ce livre est écrit pour qui est disposé à recevoir avec faveur l'esprit qui l'anime. C'est un esprit autre que celui de la civilisation européenne et américaine au sein duquel nous nous trouvons tous. Celui-ci s'extériorise en un progrès, en une construction de structures toujours plus étendues et plus compliquées ; celui-là, l'autre, dans un effort pour clarifier et percer à jour toutes les structures. Celui-ci

veut appréhender le monde par sa périphérie ; celui-là en son centre – son essence³³⁸.

Malgré la portée très générale de cette critique, il se trouve que l'interprétation évolutionniste de Frazer face aux phénomènes rituels fournit précisément à Wittgenstein l'occasion d'articuler explicitement sa critique de l'explication. L'anthropologie occupe donc une position particulière, puisqu'elle permet de formuler les choses très directement. De fait, dans la mesure où cet « élan rituel », objet de l'étude de Frazer, renvoie aux tendances religieuse et esthétique de l'homme, et où l'approche descriptive fait appel aux mêmes principes de « compréhension » que l'appréhension esthétique, il se trouve qu'au sein de ces questions anthropologiques, l'objet et la méthode coïncident, au moins en partie, dans leur opposition à l'explication.

On pourrait donc formuler les choses comme suit. Wittgenstein s'intéresse aux écrits anthropologiques parce qu'il attache une importance particulière aux tendances religieuses, éthiques, esthétiques de l'homme. En fait, il se trouve que sa propre méthode s'inspire de l'appréhension esthétique et cherche à faire jouer les mêmes ressorts. C'est pourquoi lorsqu'il se penche sur les questions anthropologiques comme il le fait dans les *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, il en vient à discuter très explicitement sa méthode descriptive. Les phénomènes rituels humains présenteraient l'occasion pour Wittgenstein de s'exprimer explicitement au sujet de la description parce que ces phénomènes nous donnent précisément à voir cet « élan rituel »³³⁹ propre à la nature de l'homme, commun au religieux et à l'esthétique, élan qui est justement ce à quoi Wittgenstein cherche à répondre, à sa manière, à travers l'approche descriptive. La discussion de la description s'imposerait alors au sujet des phénomènes rituels, parce qu'elle est à la fois méthode et objet. Cela confère automatiquement à l'anthropologie un statut et un rôle particuliers à travers l'ensemble de l'œuvre de Wittgenstein³⁴⁰.

³³⁸ *PB*, tr. fr., p. 11.

³³⁹ Je parlerai d'« élan rituel » là où P. de Lara utilise l'expression « instinct rituel », car le terme « instinct » présente certaines connotations que je préfère ne pas endosser. Je tiens d'ailleurs à remercier Céline Vautrin pour ses commentaires précieux sur un certain nombre de nuances terminologiques et exégétiques de ce genre, et pour nos échanges réguliers quant à certains arguments de fond.

³⁴⁰ On peut d'ailleurs souligner que les anthropologues et les ethnolinguistes reprennent cette association à leur compte, en usant, implicitement ou explicitement, des concepts éminemment esthétiques de forme de vie ou de jeux de langage forgés par Wittgenstein. Cf. F. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines* (1986), Berkeley, University of California Press, 1991 ; « The Logic and Meaning of Anger among Pintupi Aborigines », *Man*, vol. 23, 1988, p. 589-610 et V. Das, « Wittgenstein and Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998, p. 171-195, pour l'anthropologie ; A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pour l'anthropologie linguistique.

Si la particularité du statut de l'anthropologie est communément admise, le constat de la coïncidence entre l'objet de l'anthropologie à la méthode recommandée par Wittgenstein pour le décrire nous intrigue plus qu'elle ne nous éclaire. Quelles sont les conséquences de cette « coïncidence » ? Et s'agit-il justement d'une simple coïncidence, ou peut-on, au-delà du simple constat, lui donner du sens ?

LE SENS DE LA « COÏNCIDENCE »

1. L'élan rituel, pivot de la pensée de Wittgenstein ?

Philippe de Lara³⁴¹ propose une perspective intéressante sur la question. Il éclaire cette coïncidence entre la méthode wittgensteinienne et l'objet de l'anthropologie en soulignant que « la nature humaine » (objet de l'anthropologie) « est un concept transcendantal et non empirique », c'est-à-dire une « condition de possibilité de la connaissance de l'humain ». Toute méthode d'investigation devrait alors tenir compte de la nature de l'homme, dont les particularités détermineraient les possibilités et les modes de l'investigation. Cela expliquerait qu'une bonne méthode d'investigation coïncide avec l'objet de l'anthropologie, qui est également, en un sens très général, la nature de l'homme. Philippe de Lara place l'élan rituel, cette attitude particulière de l'homme face aux phénomènes du monde, cette propension réflexe à donner un sens au monde, au cœur de toutes les appréhensions possibles des phénomènes humains :

Tout ce que nous pouvons savoir ou inférer de l'homme ou de tels hommes repose sur une certitude préalable qui est de l'ordre de l'attitude – *Ein Einstellung zur Seele*, « une attitude à l'égard de l'âme » (RP II). Ce n'est pas une connaissance, elle ne saurait être vérifiée ni infirmée par une hypothèse quelconque. C'est pourquoi la nature humaine peut être clarifiée et non expliquée³⁴².

Cette interprétation aux accents kantien soulève des objections et des difficultés que Philippe de Lara annonce dans l'intitulé du chapitre « *L'Übersicht* contre la science ? ou Wittgenstein ou l'obscurantisme », puis plus précisément quelques pages plus loin. En effet, l'idée que toutes nos pratiques, qu'elles soient des pratiques rituelles, quotidiennes, ou des pratiques du sens (des jeux de langage) trouvent leur source dans notre nature, c'est-à-dire dans cet élan rituel aux connotations mystiques, invite à donner une place essentielle au caractère « mystique » justement (et donc quelque peu

³⁴¹ *Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005, p. 155.

³⁴² *Ibid.*

obscurantiste, en effet) de la pensée de Wittgenstein. D'autre part, l'accent mis sur le donné, c'est-à-dire sur la *nature* humaine, sur le mysticisme et la description par opposition à l'explication, notamment scientifique, souligne un paradoxe inhérent à la position wittgensteinienne quant à la description en général. Le rejet de l'explication scientifique est « difficile à admettre et à comprendre », estime Philippe de Lara. Même si, comme le montre Jacques Bouveresse³⁴³, la position de Wittgenstein relativement au « progrès » est une question complexe que l'on ne peut régler rapidement, certaines mentions de l'auteur résonnent d'échos passés. En somme, effectivement, si Wittgenstein s'intéresse à l'anthropologie essentiellement en raison de l'importance qu'il attache à l'élan rituel (qu'on lui prête un caractère transcendantal ou non), alors l'intérêt de l'auteur pour les faits anthropologiques pourrait se lire comme le symptôme d'un désir de s'en remettre entièrement à la nature de l'homme et à ses pratiques, c'est-à-dire à une tradition perçue comme un état de fait, exempte de toute remise en question possible. Une telle position annulerait toute dimension critique, toute élaboration de savoirs nouveaux au sujet du monde.

2. Ce que Wittgenstein développe autour de ce pivot

Ce penchant n'est sans doute pas totalement absent des textes de Wittgenstein. Et de fait, son intérêt – qui ressemble parfois à une fascination³⁴⁴ – pour l'homme comme « animal cérémoniel » est un noyau essentiel de son intérêt pour l'anthropologie. Cependant, comme l'indique Philippe de Lara lui-même en précisant que cet intérêt pour l'élan rituel conduit le philosophe autrichien à s'intéresser à l'ensemble des usages et pratiques des hommes, il est bien évident que « l'esprit » anthropologique qui anime l'ensemble des textes de Wittgenstein dépasse largement ce point d'attache. Christiane Chauviré, dans son ouvrage intitulé *Le moment anthropologique de Wittgenstein* (paru presque en même temps que celui de Philippe de Lara) explore la manière dont l'approche anthropologique traverse la pensée de l'auteur. Là où Philippe de Lara s'attache à identifier l'origine de l'intérêt de l'auteur pour cette approche, Christiane Chauviré se consacre à la tâche complémentaire, consistant à déplier les conséquences du regard anthropologique de Wittgenstein. Elle montre donc comment l'attention aux pratiques conduit le philosophe autrichien à leur accorder une priorité fondatrice. Les pratiques, les comportements humains, fondent nos règles grâce à l'accord préalable qui sous-tend nos formes de vie (y compris celles qui nous paraissent les plus indépendantes de notre accord, comme les mathématiques), par le biais de la grammaire de notre langue qui

³⁴³ Essais I. Wittgenstein, la mode, la morale, le progrès, Marseille, Agone, 2000.

³⁴⁴ Par exemple, lorsqu'il insiste sur le caractère de « profondeur » de certains rites ou de certaines fêtes – car au fond c'est surtout Wittgenstein lui-même qui semble impressionné par cette profondeur.

nous donne à voir, dans nos jeux de langage communs, comment nous pouvons utiliser nos concepts.

Les exposés respectifs de Christiane Chauviré et Philippe de Lara ne sont pas contradictoires – puisqu'ils sont complémentaires. La juxtaposition des deux textes offre un éclairage intéressant en retraçant un mouvement cohérent (un mouvement de genèse conceptuelle – il ne s'agit pas d'une évolution chronologique de la pensée de l'auteur). Wittgenstein s'intéresse à Frazer et à l'anthropologie parce qu'il estime que les activités rituelles, et l'élan rituel, cette propension réflexe à se laisser impressionner par le monde, à lui donner du sens, est constitutive de la nature humaine. Il s'agirait là du noyau, de l'origine de son intérêt pour la question, et donc de ce qui motiverait pour commencer son « regard anthropologique ». Dans un second temps, ce regard s'émancipe des questions proprement anthropologiques liées au rituel. Wittgenstein applique l'approche dite « anthropologique » à l'ensemble des questions qui le préoccupent. Cela le conduit à élaborer une pensée fine de la pratique, des règles, du langage et de sa grammaire qui fondent nos manières d'agir, nos raisons.

L'importance de l'élan rituel n'a pas disparu de ce paysage : elle persiste à travers l'importance prêtée à nos pratiques, qui reposent sur cette propension de l'homme à appréhender le monde et les autres hommes comme il le fait – c'est-à-dire en investissant les phénomènes d'un point de vue émotionnel et rationnel. L'élan rituel motive notre propension à agir dans et sur le monde (je frappe le sol de mon bâton), à le saturer de sens (je reconnais mon bien-aimé sur un morceau de papier). Cette tendance est par conséquent à l'origine du fait que nos pratiques soient des pratiques *humaines*, c'est-à-dire qu'elles soient ce qu'elles sont. On retombe ici sur un constat qui n'a pas d'au-delà, mais le paysage s'est considérablement étoffé, et dans ce cadre la menace obscurantiste identifiée par Philippe de Lara face à un mysticisme exacerbé paraît moins pressante. Comme le précise Christiane Chauviré, l'approche descriptive, loin de se résumer à de tels constats, passe aussi par la description de nos raisons, de la grammaire de nos concepts – une forme d'« explication », somme toute (c'est le terme utilisé par Christiane Chauviré). On peut ajouter que ces exercices présentent une dimension critique, notamment parce que la description peut mettre au jour des confusions conceptuelles ou grammaticales. Entre l'éclairage des raisons et l'ouverture à la critique, le spectre de l'obscurantisme, du mysticisme, du passéisme ou du conservatisme semble donc écarté. Le regard anthropologique de Wittgenstein trouve donc son origine dans un crédo quant à la nature de l'homme, à son « instinct » que Wittgenstein associe à nos tendances mystiques. Mais l'application de ce regard dans le reste de la pensée de l'auteur dépasse cet ombilic originel et génère un tableau philosophique des pratiques humaines finement articulé et producteur de sens.

L'ANTHROPOLOGIE, ANTIDOTE METAPHYSIQUE ?

1. Tendance descriptive, tendance prescriptive

Pourtant, malgré l'allure cohérente de ce cheminement, il me semble qu'une tension conceptuelle persiste. Christiane Chauviré souligne à la fin de son livre qu'en dernier recours, la pratique se passe d'explication : elle demeure le point « obscur » qui ne se discute pas. Même au sein d'une appréhension complexe et potentiellement critique des pratiques humaines, l'élan rituel garde « le mot de la fin ». Si cela n'est pas contradictoire en soi, on peut y lire le signe d'une tension interne à la pensée de Wittgenstein, partagée entre l'effort pour produire une description productive et critique, et la tendance à trouver des fondements dans la nature humaine. Pour éclairer et comprendre cette tension, je me pencherai pour commencer sur la dimension critique des propositions wittgensteiniennes.

L'objet saillant de cette critique est bien sûr « la métaphysique » – Wittgenstein utilise parfois ce terme, mais désigne souvent sa cible autrement : « philosophie », « confusions » (au sujet du langage)... Les tourments métaphysiques, ces confusions grammaticales à éliminer, sont liés à l'explication dans la mesure où les égarements métaphysiques résultent du *regressus* à l'infini dans lequel nous entraîne la recherche d'explications causales. Qui s'attache aux causes n'atteint jamais d'explication concluante, satisfaisante, définitive, et finit, à défaut, par en appeler à des explications « d'un autre ordre », c'est-à-dire à des explications métaphysiques. On peut noter que la référence à l'élan rituel de l'homme, élan qui débouche sur la pratique et l'accord qui fondent les règles, évitant ainsi d'entrer dans la chaîne des explication causales, a pour effet d'apaiser ces questions. Le regard anthropologique constitue donc un antidote possible aux égarements métaphysiques.

Mais le premier (ou le plus « célèbre ») « instrument » conceptuel de résistance aux confusions métaphysiques demeure la grammaire, qui se donne à voir dans notre usage quotidien du langage, au sein de nos formes de vie. L'idée, bien connue, de Wittgenstein est que les égarements métaphysiques commencent lorsque le langage tourne à vide, c'est-à-dire lorsque ce que nous essayons de dire ne correspond à aucun « coup » dans un jeu de langage réel. Ainsi, l'usage quotidien du langage doit nous indiquer le « bon usage » de lui-même, à travers la grammaire de nos concepts, dont l'usage correct est donné à voir dans nos jeux de langage. Il est intéressant de souligner que Wittgenstein, avec cette visée thérapeutique, renonce à l'intégrité de son approche descriptive pour une démarche qui revêt un caractère prescriptif. Ce caractère prescriptif prend deux formes : d'une part, les textes de Wittgenstein peuvent être lus comme des incitations à utiliser le langage d'une certaine manière et pas d'une

autre ; d'autre part, les critères retenus pour déterminer les usages corrects du langage sont énoncés, finalement, par *mon* usage du langage – même si cet usage est fondé par la pratique et l'accord entre nous.

Cette translation vers le prescriptif s'opère sous couvert d'une approche descriptive de la grammaire et de nos usages du langage, et Wittgenstein renie parfois sa volonté de « réforme » du langage³⁴⁵. Mais comme l'a souligné Céline Vautrin, l'observation des usages réels du langage joue bien, au-delà de la stricte description, un rôle de tuteur. Car si l'on suit Wittgenstein, on est obligé de conclure que certains usages du langage, déviants (métaphysiques), doivent être corrigés en fonction de ce qui a ou non un sens dans nos jeux de langage (non métaphysiques). Il est ici question de départager le sens du non-sens, et dans ce domaine, il y a lieu de croire que la pensée de Wittgenstein adopte un tour prescriptif.

En effet, je défends l'idée que la simple *description* de la grammaire, même à travers l'usage qui permet d'éprouver nos concepts, ne peut suffire dans tous les cas à départager entre les jeux de langage acceptables d'une part, et les énoncés mal formés d'autre part. Ou en tout cas, la grammaire ne se présente pas à nous de manière suffisamment évidente pour qu'il devienne superflu d'utiliser nos propres critères pour identifier les égarements métaphysiques. Ces propositions n'entrent d'ailleurs pas nécessairement en contradiction avec la pensée de Wittgenstein, qui suggère précisément qu'en dernier recours c'est dans ma propre capacité à appliquer les règles de notre langage que se montre la grammaire. Mais l'idée que les règles de la grammaire se montrent à travers nos jeux de langage peut prêter à confusion.

Wittgenstein présente souvent la grammaire comme un guide, comme un système de « panneaux placés aux endroits dangereux » (*BT*). Mais s'il y a des endroits dangereux, c'est bien que la grammaire ne se donne pas à voir immédiatement à travers chacun de nos usages :

[...] Car nos formes d'expression nous empêchent de mille manières de voir qu'il n'y a rien là qui ne soit pas ordinaire, en nous envoyant à la chasse aux chimères³⁴⁶.

Wittgenstein veut parler ici non pas de notre « authentique » langage quotidien, mais des formes d'expression perverties par les égarements métaphysiques. Seulement, dans la mesure où il s'agit également de « formes d'expression », comment les distinguer de celles au sein desquelles la grammaire présente des traits non pervertis ? Le langage semble jouer deux rôles à la fois : il énonce les règles à suivre d'une part ; mais d'autre part, il est

³⁴⁵ *PU*, § 124 : « La philosophie ne doit en aucune manière porter atteinte à l'usage effectif du langage, elle ne peut donc, en fin de compte, que le décrire. Car elle ne peut pas non plus le fonder. Elle laisse toutes choses en leur état ».

³⁴⁶ *PU*, § 94.

l'objet auquel s'applique ces règles, lorsque ses énoncés doivent être clarifiés. Wittgenstein entend éviter ce dilemme en distinguant les jeux de langage quotidiens, réels, solides, et les tentatives d'expression qui ne constituent pas de véritables coups dans un jeu de langage, mais restent des balbutiements métaphysiques. Concrètement, toutefois, comment différencier les deux ? Wittgenstein répond en reléguant les tentatives d'expressions mal formées à l'univers de la « philosophie » (la mauvaise philosophie, et non pas la philosophie qui se consacre à la description et à la clarification). Mais d'un point de vue anthropologique (au sens ordinaire, désignant la discipline contemporaine), les philosophes participent à nos formes de vie au même titre que les autres êtres humains, élaborant des jeux de langage qui, concrètement, fonctionnent. Nous n'avons pas de raisons de les disqualifier. En outre, d'un point de vue anthropologique encore (au même sens que ci-dessus), les jeux de langage métaphysiques *ne sont pas*, en réalité, limités aux cercles philosophiques. Le doute hyperbolique, éminemment métaphysique, surgit régulièrement au sein de conversations tout à fait ordinaires³⁴⁷, à tel point que cette figure philosophique a inspiré les scénarios de plusieurs films très grand public (*Matrix*, *The Truman Show*, entre autres³⁴⁸). Certains philosophes, à l'instar de Stanley Cavell, considèrent le doute comme une tendance naturelle de l'esprit humain³⁴⁹ :

Mon idée principale au sujet de la question originelle du philosophe – par exemple, « (Comment) pouvons nous savoir (ou : savons-nous) quoi que ce soit à propos du monde ? », ou « Qu'est-ce que la connaissance ; en quoi consiste ma connaissance du monde ? » – est que c'est (dans l'une ou l'autre de ses versions), une réponse à, ou une expression d'une expérience réelle qui saisit les êtres humains. Ce n'est pas une réaction « naturelle » au sens, déjà explicité, de « raisonnable » : ce n'est pas une réponse aux questions soulevées dans les contextes pratiques du langage ordinaire, insérée dans le langage que n'importe quel locuteur accepterait comme ordinaire. Mais c'est, pour ainsi dire, une réponse qui exprime l'expérience naturelle d'une créature suffisamment compliquée ou encombrée pour posséder un langage quelconque³⁵⁰.

³⁴⁷ Je rends brièvement compte d'une enquête menée sur cette question dans mon propre univers quotidien dans : M. Ponsonnet, *Jeux de langage comparés. Manières de voir le monde des Aborigènes Dalabon d'Australie du Nord*, Université Paris 8-Saint-Denis, Thèse de Doctorat, 2005.

³⁴⁸ Cf. M. Ponsonnet, « Cinéma et scepticisme : l'écran vanille », dans D. Robic-Diaz (dir.), *Art de Représenter un Engagement Personnel*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 135-151.

³⁴⁹ S. Cavell pourrait d'ailleurs en partie se tromper, dans la mesure où cette tendance n'est pas universelle. (Cf. M. Ponsonnet, *Jeux de langage comparés*, *op. cit.* ; K. Cahill, « Wittgenstein and the Fate of Metaphysics », *Stats – Nordic Journal of Philosophy*, 9 (2), 2008, p. 61-73.) Néanmoins, il s'agit d'une tendance très spontanée au sein de la culture dite « occidentale », et sans doute au sein d'autres cultures.

³⁵⁰ *The Claim of Reason*, *op. cit.*, tr. fr., p. 140.

Pourtant, Wittgenstein estime que la grammaire de nos jeux de langage quotidiens énonce les limites du dicible et du sens, révoquant ainsi les énoncés métaphysiques, insensés. On peut tout à fait admettre que les énoncés métaphysiques ne soient pas « grammaticaux », c'est-à-dire qu'ils n'aboutissent à l'établissement d'un sens correctement défini. Les règles de la grammaire, et leur usage dans nos jeux de langage, dénonceraient alors ces énoncés incorrects. Seulement, bien des énoncés métaphysiques sont en réalité parfaitement acceptables dans nos jeux de langage quotidiens, ce qui fait que notre usage effectif du langage ne peut nous servir de modèle. Wittgenstein écrit par exemple :

Où donc (en dehors de la philosophie) employons-nous les expressions « Je peux imaginer sa douleur. » [...] ³⁵¹ ?

Ici l'auteur cherche à attirer l'attention sur la réification des sensations et l'écart entre les énoncés à la première et à la troisième personne, dénonçant par là, à juste titre, des confusions inspirées par des expressions qu'il estime mal formées. La critique est fondée. Néanmoins, il me semble indéniable qu'un énoncé du genre de « Je peux imaginer sa douleur. » trouve sa place au sein de nos jeux de langage quotidiens. Si nos jeux de langage authentiques doivent nous instruire quant à la grammaire, et qu'en même temps la grammaire doit nous indiquer ce qu'est un jeu de langage authentique (puisqu'elle nous aide à les distinguer des énoncés mal formés qui, comme celui du § 393, ont cours en même lieu), alors le mouvement est circulaire.

Ces remarques n'invalident pas pour autant la démarche de Wittgenstein dans son principe. Considérer les énoncés métaphysiques comme égarants, source de doute paralysant et de malaises reste une position défendable. Les énoncés métaphysiques forment certainement une famille, constituée sur la base de ressemblances que l'on pourrait s'appliquer à préciser. Wittgenstein procède d'ailleurs à de telles descriptions, lorsqu'il passe en revue des conceptions égarantes pour les rectifier, comme dans le paragraphe 393 cité ci-dessus qui n'est qu'un échantillon de ce que l'auteur cherche à faire dans l'essentiel de ses écrits après le *Tractatus*. Seulement, cette description ne peut s'élaborer uniquement à partir du seul critère grammatical du « jeu de langage correctement formé », puisque nulle part ces jeux « corrects » ne se montrent à moi déjà « triés », si l'on peut dire. Wittgenstein use de critères qui découlent de ses jugements et intuitions quant à ce qu'il est prêt à voir comme un jeu de langage ordinaire, acceptable, ou au contraire quant à ce qu'il souhaite qualifier de (ou disqualifier comme) métaphysique. Cette référence aux compétences du sujet parlant est parfaitement cohérente dans le paysage « anthropologique » de Wittgenstein, puisqu'il y a là une référence à la « nature » de l'homme parlant.

³⁵¹ *PU*, § 393.

Ces choix, s'ils sont subjectifs dans la mesure où c'est le sujet parlant qui les opère, ne sont pas pour autant arbitraires, car la bonne application des règles d'usage de nos concepts est fondée dans l'accord entre nous fondé par la pratique. Mais lorsqu'il s'agit de discriminer les usages métaphysiques du langage, sur lesquels un certain nombre d'entre nous s'entendent effectivement en pratique, alors les critères ne se trouvent nulle part ailleurs que dans les jugements du sujet parlant. L'identification des coups valides et des coups invalides peut être fondée solidement par mes propres expériences conceptuelles, mais elle n'est pas effectuée *sur la base de la simple description*.

Le mouvement n'est donc pas uniquement descriptif : les critères d'identification des énoncés métaphysiques sont prescriptifs, puisqu'ils émanent du sujet. L'objectif de Wittgenstein, sa volonté prescriptive d'éradication de certaines tendances, reste parfaitement cohérent. Mais sa méthode n'opère pas par stricte *description* de nos pratiques communes, de nos jeux de langage comme partitions d'une grammaire de concepts « sains ». À mon sens, la dimension thérapeutique de la pensée de Wittgenstein présente une dimension *prescriptive*. Cette dimension a deux aspects interdépendants. L'un concerne l'idée même de réforme – certains énoncés que nous prononçons pourtant au quotidien sont malgré tout disqualifiés. L'autre concerne la méthode – on ne peut s'appuyer sur la simple description de nos jeux de langage. Ainsi, le déploiement critique de l'auteur, son mouvement pour produire une pensée riche et articulée des pratiques humaines, s'opèrerait aux dépens de l'application d'une méthode strictement descriptive.

D'après cette lecture, la pensée de Wittgenstein s'exercerait dans la tension entre deux aspects de sa pensée. Le premier aspect est anthropologique. Il s'attache au constat de la nature de l'homme, adopte une méthode irréfutable de son propre point de vue car purement descriptive, mais ne permet pas d'articuler une conception riche et productive des pratiques humaines. Le second aspect élabore sur la base du premier une pensée plus riche, productive de sens, potentiellement critique. Mais ce développement s'opère au prix de l'abandon de la démarche purement descriptive. Le paragraphe suivant compare ces deux aspects en les replaçant dans la perspective de la conception wittgensteinienne de la métaphysique.

2. Savoir céder à nos tendances métaphysiques ?

Le paragraphe précédent a permis d'esquisser deux aspects de la lutte de Wittgenstein contre les égarements métaphysiques. Je souligne à nouveau que la distinction entre ces aspects est purement conceptuelle. Il ne s'agit pas de deux attitudes distinctes qui se dessineraient au sein des textes de Wittgenstein, encore moins de deux lectures dissociables. Je propose de distinguer conceptuellement entre deux types de ressorts au sein des méthodes que

Wittgenstein, dans un même mouvement de pensée, propose pour contrecarrer nos tendances métaphysiques. Ces remèdes correspondent aux deux « moments » soulignés précédemment : d'une part le moment purement descriptif qui se concentre sur le constat anthropologique simple de la nature de l'homme comme animal cérémoniel ; d'autre part le temps du développement, de l'expansion de ce regard anthropologique et de l'élaboration d'une réflexion construite sur les pratiques humaines.

Le premier remède contre ces égarements est de nature anthropologique. Il consiste en un simple constat, la reconnaissance la tendance humaine fondamentale qu'est l'élan appelé plus haut « élan rituel ». On l'a vu, cette expression désigne bien autre chose que la propension de l'homme à mettre en œuvre des rituels au sens strictement ethnographique du terme. Elle vise une attitude beaucoup plus large, à savoir notre propension, fondamentalement humaine, à réagir d'une certaine manière face au monde : à le recevoir dans un vécu esthétique, à chercher à agir sur lui de manière éventuellement superstitieuse – et, d'une manière générale, à produire du sens. Reconnaître cet élan nous libère de nos égarements métaphysiques dans la mesure où le sens est alors ramené en son site naturel, les pratiques humaines, dont le noyau reste cette propension humaine à faire sens. Ce remède est un remède simple et radical, un remède « pour soi » si l'on peut dire, au sens où il se contente de couper court à mes propres interrogations métaphysiques, à mes doutes, en me proposant un socle, des fondements. Il n'est pas question, dans ce mouvement, d'élaborer d'éventuels commentaires au sujet du doute lui-même ou des égarements métaphysiques, de leurs formes, de leurs origines. Il n'y a pas de place non plus pour une critique de la nature humaine. Le ressort très simple de cet antidote repose sur l'intervention, ponctuelle et non discursive, du réel dans le langage. C'est un *fait* – un fait anthropologique –, la nature particulière de l'homme, qui est invoqué comme socle. Le constat de ce fait est purement descriptif. Il n'y a rien d'autre à en dire que « c'est ainsi que j'agis », mais cette incursion du réel dans le langage est salvatrice.

Le second remède wittgensteinien aux égarements métaphysiques passe par la grammaire et ses garde-fous qui nous préservent de l'errance métaphysique. Les deux remèdes sont imbriqués : le second se développe à partir du premier et conserve, en dernier recours, la référence aux pratiques humaines. Mais dans cette seconde formule la référence à la pratique n'est plus une référence au réel à proprement parler, mais plutôt un élément discursif au sein d'une élaboration conceptuelle qui permet précisément de montrer que le besoin de référence au réel est en lui-même l'effet d'une confusion métaphysique. Comme l'énonce très clairement Christiane Chauviré, l'idée même de la grammaire consiste à nous rappeler que tout se passe au sein de nos pratiques, et que la référence au réel est superflue :

La question : comment sortir du réel pour atteindre le langage est mal formée et l'attente le montre de façon exemplaire, qui ne touche le réel que dans le langage : le remplissement est grammatical, il ne touche pas les parois du langage³⁵².

La grammaire joue le rôle du socle. Il n'est nul besoin d'aller chercher des fondements ailleurs, surtout pas dans un « réel » chimérique. D'après Wittgenstein, il suffirait de décrire notre grammaire, en observant nos jeux de langage quotidiens, qui dessinent les limites des usages sensés et non métaphysiques de notre langage. Ce remède devrait permettre non seulement de guérir les égarements métaphysiques pour soi, mais aussi de les diagnostiquer, chez soi-même ou chez les autres, tout cela grâce à l'observation de nos jeux de langage bien formés.

Seulement, comme on l'a vu, la tâche d'identification des énoncés métaphysiques n'est pas exclusivement descriptive mais également prescriptive. Elle fait appel à des critères qui ne sont pas entièrement donnés dans la description de la grammaire, mais qui renvoient en fait à « mes propres critères », ou ceux de Wittgenstein dans ses textes, c'est-à-dire ceux du sujet parlant. Ces critères ne sont justifiés par rien car ils ne demandent pas nécessairement à être justifiés. Ils renvoient au sujet parlant, et à sa nature, à son élan à faire sens – c'est-à-dire au même genre de constat qui intervenait dans le premier remède, anthropologique, contre les égarements métaphysiques. Un élément de réel, un point aveugle car non justifiable, mais solide pour la même raison, ressurgit ici. Mais là où, avec le premier remède, le sujet pouvait s'effacer au profit d'un élément de description suffisamment élémentaire pour ne pas renvoyer au sujet qui l'énonce, avec le second remède c'est le sujet parlant, humain, qui sert de pivot. Le socle de la grammaire nous est donné dans ses décisions prescriptives. Ce n'est plus le réel, mais le sujet, qui intervient dans le langage. Du même coup, la posture descriptive laisse place à une posture prescriptive : l'idée d'un accès au réel sans la médiation d'un sujet est reconnue être une chimère, mais en contrepartie, ce sont les accès obliques, c'est-à-dire les perspectives du sujet sur le réel, qui s'imposent.

Finalement, les deux antidotes mettent en œuvre les mêmes principes actifs. Dans les deux cas, la contrainte, factuelle, de la nature de l'homme comme sujet parlant sert d'ancrage, arrimant le langage à un point de réel sans extension. Il existe pourtant des différences entre ces deux remèdes.

Le premier s'ancre dans l'illusion d'un accès absolu au réel, mais l'incursion du réel dans le langage y est assumée comme telle. Le socle, le *fait* de notre nature de l'homme est identifié, montré du doigt : « c'est *ainsi* que j'agis ». Il est donc implicitement admis que le réconfort est apporté par le mal lui-même, car comme l'indique Christiane Chauviré (ci-dessus), l'espoir de faire entrer le

³⁵² C. Chauviré, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Kimé, p. 92.

réel dans le langage est l'illusion métaphysique suprême. Mais en y cédant en un point, en acceptant qu'il en va ainsi de la vie humaine, je produis un remède efficace.

Le second remède, en revanche, assume moins bien son recours au réel, et donc sa propre entorse métaphysique. L'idée de la grammaire devrait permettre de dépasser la question du rapport du langage au réel. Mais comme on l'a vu, le réel ressurgit, à travers ma nature de sujet parlant, qui me permet de distinguer les jeux de langage authentiques où se montrent les règles de la grammaire d'une part, des énoncés mal formés d'autre part. Certes, l'illusion est moindre, puisque le réel ne se livre plus dans le langage directement, mais par le biais du sujet et de la perspective subjective. Le travers de l'approche descriptive est de viser directement le réel, cédant ainsi à l'illusion métaphysique. Le rejet de cette illusion oblige à basculer dans une pensée du sujet, abandonnant la description du réel pour l'expression des perspectives du sujet. Mais l'approche prescriptive de Wittgenstein cherche à fonder une description sur le sujet, évitant ainsi de renoncer à la description. C'est l'idée de nature humaine qui reste au cœur du mécanisme, et notamment au cœur de l'idée, prescriptive, que *mon* usage du langage donne à voir la grammaire de *nos* concepts. Si bien que la référence au *fait* de la nature humaine continue de fonder le système.

Or ce recours conceptuel à l'idée de nature humaine reste ouvert à l'espoir, métaphysique, de faire entrer le réel dans le langage. Pourtant, le recours conceptuel à la grammaire est un effort du penseur pour abandonner cet espoir démesuré. Mais en outre, l'idée même que cet espoir puisse jamais être abandonné est peut-être plus démesurée encore ? Avec la grammaire, Wittgenstein espère nous conduire (ou se conduire lui-même) à abandonner l'espoir premier, métaphysique certes, mais profondément ancré dans l'usage humain du langage, de faire entrer le réel au sein du langage. Mais cet espoir second, celui d'abandonner notre rapport métaphysique au langage, n'est-il pas incongru ? Ne s'agit-il pas d'espérer modifier la nature même de l'homme, en modifiant son usage, et de sa conception du langage ?

Les points de vue de Wittgenstein sur la nature de l'homme en tant qu'homme cérémoniel d'une part, et sur la métaphysique d'autre part, montrent très clairement que l'auteur ne considère pas nos tendances métaphysiques comme des tendances naturelles. En effet, nos élans religieux et esthétiques sont pour lui plus que respectables, tandis que la métaphysique est à bannir. Mais cette dissociation est étrange. L'une des tendances premières de l'homme consiste, pour Wittgenstein, en cette propension à percevoir le monde esthétiquement et à agir en fonction de cette perception. Or, cette perception ne revient-elle pas à donner un sens au monde qui nous entoure, à chercher des causes pour motiver des actions plus raisonnables, à décrire le monde à l'aide du langage dans un effort spontané pour le reproduire ? La recherche des causes, un esprit « scientifique », et le recours à des explications métaphysiques

de surplomb, n'appartiennent-ils pas à la même famille d'attitudes que ces élans rituels premiers ?³⁵³ L'exclusion de la démarche explicative, d'un rapport métaphysique ou monde et au langage, hors de la sphère des tendances naturelles et donc respectables reste difficile à comprendre et à justifier.

Quoi qu'il en soit, dans la mesure où Wittgenstein ne considère pas la conception métaphysique du langage, c'est-à-dire l'idée que le langage atteint le réel d'une certaine manière, comme une tendance naturelle de l'homme, sa tentative d'éliminer l'espoir de faire entrer le réel au sein du langage ne revient pas, pour lui, à modifier la nature profonde de l'homme. Sa tentative demeure néanmoins particulièrement ambitieuse. De mon point de vue – un point de vue informé par l'anthropologie au sens ordinaire – cette tentative est sans espoir. Par ailleurs, d'un point de vue philosophique, on peut se demander si cette résistance farouche à la métaphysique est bien la meilleure attitude en réponse à ces tendances, y compris du point de vue de qui, comme Wittgenstein, les condamne. En insistant pour tenter de dépasser notre besoin métaphysique de faire entrer le monde dans le langage, Wittgenstein démontre qu'il attache une grande importance à la manière dont nous concevons les rapports du langage au monde. Un tel intérêt n'est-il pas l'expression d'une tendance métaphysique ? Car l'attitude non métaphysique en la matière pourrait être le détachement. Cela nous conduirait à nous désintéresser de la question et à accepter, tout simplement, ce que nous suggère notre nature, à savoir cette propension à postuler un rapport entre le langage et le monde, et à chercher à faire entrer le réel dans le langage.

QUELQUES CONCLUSIONS : AU SUJET DE LA TENSION ANTHROPOLOGIQUE

Dans cette lecture, le rapport de Wittgenstein à l'anthropologie – ou à l'« ingrédient » anthropologique de sa pensée – se présente sous la forme d'une tension, d'une résistance qui revêt plusieurs aspects.

Premièrement, Wittgenstein refuse de se limiter à une référence « courte » à la nature anthropologique de l'homme comme socle. Ce « point dur » peut servir de pivot à nos pratiques et à nos concepts, mais à lui seul il reste un point sans extension. Wittgenstein lui préfère une pensée riche, structurée, productive, potentiellement critique qui, bien qu'arrimée à l'ingrédient anthropologique, développe un socle plus large sur la base de la grammaire. L'élaboration de cette pensée s'opère toutefois au détriment d'une approche purement

³⁵³ Cela nous renvoie à la position de C. Lévi-Strauss, qui estime que magie et science sont les effets d'un ressort commun, à savoir la propension de l'homme à vouloir transformer le monde. La magie serait donc un « acte de foi dans une science à naître ». (Cf. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962).

descriptive, ce qui représente une tension supplémentaire dans la pensée de l'auteur.

Deuxièmement, dans le même mouvement, ce socle plus large renie l'efficacité de l'arrimage anthropologique comme barrage à nos égarements métaphysiques. Ce reniement est partiel, ou plutôt paradoxal, puisque la grammaire s'appuie tout de même sur nos pratiques et notre nature d'hommes parlants. Mais la disqualification est effective conceptuellement dans la mesure où elle relègue l'arrimage anthropologique au réel dans la catégorie des égarements métaphysiques et de nos illusions quant à la possibilité de faire entrer le réel dans le langage. Il règne donc une forme de tension entre l'usage persistant de la référence anthropologique, et le renie de cette référence.

La troisième zone de résistance n'est pas, à première vue, clairement liée aux deux premiers points. Il s'agit du refus de considérer nos tendances métaphysiques comme un aspect ou une conséquence de notre « élan rituel », et donc de leur accorder le respect voué aux tendances humaines « profondes ». Cette exclusion ne trouve pas, à mon sens, d'autre justification que celle – valable – d'un principe personnel. Wittgenstein juge, pour des raisons d'éthique et de vécu individuel peut-être, que les illusions métaphysiques sont néfastes, et sa pensée s'efforce de les annihiler : c'est aussi une dimension prescriptive de sa démarche. Mais, de mon point de vue d'anthropologue, il s'agit là d'un effort tourné contre la nature de l'homme telle que la discipline anthropologique peut l'observer. Cela produit une nouvelle tension, dans la mesure où la pensée de Wittgenstein se développe autour de cette notion de « nature de l'homme ».

Je conclurai en suggérant une expérience de pensée. Peut-on imaginer un travail d'investigation autour de la nature des concepts humains qui, reprenant certains principes wittgensteiniens, ne présenterait pas les points de résistance que Wittgenstein oppose à son propre penchant pour un regard anthropologique ? Une réponse dont le sens et la validité restent à explorer se présente naturellement : ce travail d'investigation, s'abandonnant à notre tendance à croire que le monde entre dans le langage, pourrait aboutir à une description anthropologique concrète des formes d'égarements métaphysiques des hommes, selon des principes wittgensteiniens.