

L'art de faire crédit ou comment ne pas prendre les autres pour des imbéciles

Isabelle Delpla

Université Paul Valéry-Montpellier III

Résumé : Le principe de charité est analysé ici comme l'une des formes d'une bienveillance interprétative qui vise à faire crédit aux autres et à ne pas les prendre pour des imbéciles. Mais, dans cette visée même, il est en concurrence avec d'autres maximes combattant chacune une forme de stupidité. Il faut dès lors critiquer les faux dilemmes de la charité ou du mépris et de la charité ou du non-sens. Le principe de charité ne peut être légitimé comme principe spécifique des sciences humaines ni par un finalité morale ni par le statut de condition indispensable de l'interprétation. La confrontation avec d'autres maximes d'interprétation permet de limiter sa pertinence interprétative mais aussi de critiquer en retour d'autres pratiques d'interprétation inspirées de Wittgenstein. En définitive, les vertus escomptées du principe de charité pour les sciences humaines se trouvent aussi bien assurées par un principe de parcimonie qui ne rencontre pas les objections résultant d'une application inconditionnelle et exclusive de la charité. Le problème demeure de savoir jusqu'où doit s'appliquer le rasoir d'Occam et dans quelle mesure la parcimonie n'équivaut pas aussi à un escamotage des difficultés et des objets d'interprétation.

Abstract: The principle of charity is here analysed as one form of interpretive benevolence whose aim is to give others credit and not to take them for idiots. In this very aim, however, it is in competition with other maxims, each of

which fights against one kind of stupidity. That being the case, we must criticize the false alternatives between charity and contempt, on the one hand, and charity and nonsense, on the other. The principle of charity cannot be granted legitimacy as a principle specific to the social sciences on the basis of a moral aim or on the ground that it is an indispensable condition for interpretation. Comparing and contrasting it to other maxims of interpretation allows us to limit its interpretive relevance, but also to criticize other interpretive practices inspired by Wittgenstein. Ultimately, the virtues expected of the principle of charity for the social sciences are just as well provided by a principle of parsimony, which is not open to the objections resulting from the unconditional and exclusive application of the charity. There remains the problem of knowing how far to apply Occam's razor and to what extent parsimony does not just amount to an evasion of the difficulties and the objects of interpretation.

Faire crédit aux autres, les prendre au sérieux, en donner une interprétation favorable : voilà autant de formulations d'une bienveillance dans l'interprétation dont le principe de charité n'est qu'une version parmi d'autres. La formulation la plus générale en serait peut-être tout simplement : ne pas prendre les autres pour des imbéciles, la charité étant l'une des formes de cette limitation ou élimination de l'excessive stupidité de notre interlocuteur. Mais, si la bienveillance interprétative déleste l'autre d'une telle stupidité, une question se pose : où est donc passée la stupidité de l'indigène ? Les avanies de la stupidité seront donc le fil directeur d'une analyse de l'art du crédit.

Cette présentation imagée des principes d'interprétation est à l'image de cet article qui prendra une certaine liberté avec l'exégèse des auteurs. Cependant, elle est significative de la nature même de ces principes. D'une part, le principe de charité se présente d'abord de manière négative comme un garde-fou contre l'extravagance interprétative visant à poser des limites à l'absurdité et à la stupidité d'autrui [Quine 1960, §13]. Il s'agit d'une règle négative d'abstention. Cependant, ne pas présumer de la stupidité des autres, est-ce pour autant leur faire crédit ? L'abstention ou l'élimination de la stupidité reste difficilement une opération purement critique et négative comme l'attestent nos pratiques les plus ordinaires. Cependant, du refus de l'absurdité à la présomption d'intelligibilité et de rationalité, la conséquence est-elle bonne comme semblent le laisser penser certains usages du principe de charité ? C'est la légitimité d'une charité seulement négative par élimination ou positive par crédit qui est en question.

D'autre part, ne pas prendre les autres pour des imbéciles exprime une double exigence. Pour autant qu'une extrême stupidité tourne à l'absurdité, il s'agit d'une exigence épistémique, l'interprétation visant à

donner du sens, à rendre les autres intelligibles. Par ailleurs, présumer de la stupidité des autres est une attitude de supériorité condescendante qui doit être bannie selon une exigence éthique de respect et d'équité nous enjoignant de considérer les autres comme nos semblables, la stupidité ou l'imbécillité étant prises au sens général d'infériorité ou de faiblesse d'esprit.

La vigoureuse récusation par Quine de la mentalité primitive selon Lévy-Bruhl relève de cette double exigence. La charité, d'abord présentée comme un principe ou une condition d'intelligibilité¹, est un impératif logique conforté par une visée morale étant donnée la connotation péjorative acquise par les idées de peuples primitifs ou de sociétés inférieures². Ainsi la charité serait à la fois un garde-fou contre le non-sens et la condescendance, une condition d'intelligibilité et de bienveillance.

Cette double légitimité pose néanmoins une question de définition : la légitimité de principes d'interprétation est-elle de nature différente de celle des principes qui règlent l'activité scientifique dans les disciplines non interprétatives ? Il n'y a assurément pas de principe de charité en physique et dans les sciences dures, quoique selon Quine des maximes de conservatisme et de simplicité y soient indispensables. Les maximes de bienveillance interprétative posent donc la question de la spécificité des sciences humaines. A-t-on besoin dans l'interprétation de principe de nature ou de portée éthique intégrant la dimension humaine de leur objet ou bien les règles usuelles de l'activité scientifique y suffisent-elles ?

En outre, cette double légitimité soulève aussi une question de présence : si une forme quelconque de bienveillance est requise pour une interprétation acceptable, s'ensuit-il que la légitimité de principes d'interprétation doit être évaluée à l'aune de cette bienveillance ? Si une recherche de la bienveillance prévaut, alors la légitimité de la charité comme norme logique ne sera plus inconditionnelle *per se* mais relative à sa manière de comprendre autrui en bonne part. Les principes d'interprétation devront être (ou ne pas être) appliqués, non parce qu'ils sont logiques, rationnels et conformes à des réquisits épistémiques, mais parce qu'en définitive les normes logiques et rationnelles de la charité sont (ou ne sont pas) les plus à même de traiter autrui comme égal et non comme inférieur.

Pour éclairer ces diverses questions, il convient de confronter le principe de charité à d'autres règles de l'activité scientifique ainsi qu'à d'autres

1. L'idée que la charité est une condition de l'interprétation est plutôt celle de Davidson que celle de Quine qui ne fait pas un usage systématique de ce principe.

2. Les deux expressions étant employées par Lévy-Bruhl.

maximes de bienveillance dans l'interprétation. Il s'agira d'envisager par cette confrontation les questions suivantes 1) l'élimination de la stupidité peut-elle être une opération seulement négative de débit ou d'abstention sans devenir une opération de crédit ? 2) la charité se justifie-t-elle comme principe de bienveillance et le dilemme de la charité ou du mépris est-il fondé ? 3) la charité se justifie-t-elle comme condition d'intelligibilité et le dilemme de la charité ou du non-sens est-il fondé ? 4) un principe théorique comme le principe de parcimonie peut-il équivaloir à une maxime de bienveillance ?

Débit ou crédit ?

Ne pas prendre les autres pour des imbéciles n'est pas une opération univoque consistant seulement à exclure ou supprimer la stupidité, c'est ce qu'attestent d'emblée nos pratiques ou nos expressions les plus ordinaires, éclairantes dans leur trivialité sur les difficultés et les ambiguïtés d'une telle entreprise. Plutôt que de juger un comportement foncièrement stupide, nous le réévaluons selon d'autres critères ou blâmons notre propre aveuglement. Mais, loin d'être éliminée, la stupidité d'autrui se trouve n'être souvent que déplacée ou escamotée. Ainsi l'autre n'est pas stupide, disons-nous, il est gentil ; un esprit simple est vu comme un cœur simple. Mais une telle gentillesse ou simplicité, risque de porter tout le poids de la stupidité qui se trouve seulement rebaptisée. L'interprète escamote la stupidité d'autrui par un tour de passe-passe linguistique. Il s'agit alors d'un déplacement en trompe-l'œil, je dis de quelqu'un qu'il est gentil parce qu'il ne peut pas faire mieux. La condescendance pointe sous la bienveillance.

Selon une deuxième forme de déplacement, face à la stupidité des autres, je me dis « suis-je bête ! » et reconnaissant une erreur de compréhension de ma part, je me rends compte que les autres ne sont pas si stupides, et qu'en l'occurrence je le suis plus qu'eux. C'est la solution de la maxime de traduction proposée par Quine : au-delà d'un certain degré, la stupidité de notre interlocuteur est moins probable qu'une mauvaise traduction et qu'une défaillance de l'interprète. La charité est ainsi pour Quine une « mise en balance de diverses valeurs » [Quine 1975, 322] dans l'interprétation, toutes choses égales par ailleurs, c'est-à-dire compte tenu de la totalité des données empiriques. Cette solution consiste en un transvasement de l'indigène vers l'anthropologue. Etant donnée une certaine dose de stupidité, il faut la répartir entre eux selon le principe des vases communicants. Par un réaménagement dans la traduction (*trade off*), la charité opère un rééquilibrage des comptes au profit de l'interlocuteur.

Pour filer la métaphore financière du crédit, faire crédit aux autres, c'est débiter leur compte d'erreurs ou d'aberrations dont l'on crédite le mien. Il n'y a plus d'une part un imbécile, de l'autre un interprète, mais c'est bien le même, l'interprète, qui joue les deux rôles, le rééquilibrage s'opérant entre les diverses interprétations que lui-même produit, corrige et élimine.

Dans le premier cas, il s'agissait d'un rééquilibrage, voire d'un maillage des comptes de l'interlocuteur. Une telle démarche suppose un élargissement de perspective sur la personne d'autrui permettant un déplacement du déficit de valeurs intellectuelles vers d'autres valeurs. Dans le deuxième cas, il s'agit d'un transfert de compte d'une personne à une autre. Mais pas plus que Socrate ne croyait au transvasement interpersonnel de sagesse par capillarité, Quine ne croit pas à la transmigration de stupidité d'une âme à une autre, ce transvasement se fait donc, non entre les personnes mais dans le langage. Le contre-balancement et le rééquilibrage s'opère en l'occurrence entre l'esprit et le langage, c'est-à-dire qu'une différence d'esprit ou de mentalité est transformée en divergence langagière.

Selon une autre hypothèse, la stupidité foncière de l'indigène ne serait pas seulement déplacée, mais d'emblée évitée par la projection dans l'interprétation de certaines règles inviolables qui interdisent de comprendre notre interlocuteur comme croyant que $2 + 2$ font 5, ou que les choses sont elles-mêmes et leur contraire ou qu'il n'a pas de corps. Il s'agit alors d'éliminer par principe les entités superflues : la notion de mentalité prélogique, d'esprit arriéré, hypothèses à la fois inutiles et nuisibles. On pratiquerait l'art du crédit en étant soi-même économe et non dispendieux : mieux vaut ne pas prêter aux autres des entités encombrantes comme des mentalités ou des formes d'esprit, inobservables et sans pouvoir explicatif. La bienveillance est d'abord abstinence.

Une telle forme de bienveillance, purement critique et négative, s'apparente ainsi à un principe de parcimonie ou d'économie théorique que pratique Quine envers la notion de signification ou de mentalité prélogique. Mais, s'agit-il d'une pure et simple suppression ou encore une fois d'un rééquilibrage ? Est-ce que la stupidité est seulement supprimée ou remplacée par autre chose ? Ce remplacement peut-il se décider *a priori* ou être constaté *a posteriori* ? Peut-on enlever aux autres leurs défauts sans les remplacer (contrebalancer) par des qualités dont on leur ferait crédit par principe et non au gré des rencontres ou selon une enquête empirique ? La charité négative ou parcimonie est-elle alors séparable d'une charité positive ?

Le principe de charité devient alors un principe de crédit. Au lieu

d'un contre-balancement par la gentillesse ou par ma propre bêtise, il consiste à accorder aux autres, à leur prêter ou à leur donner du sens, de la rationalité ou de la véracité. Cependant, comme dans le crédit, on ne prête ou on ne donne que ce que l'on a déjà ou dont on peut disposer : sans charité, on risque de prêter sa propre stupidité, avec la charité, sa logique, sa rationalité, ses propres croyances ou celles que l'on devrait avoir et que l'on emprunte à une modèle de rationalité qui nous semble désirable ou à un fond commun d'humanité, nature humaine ou sens commun. Mais du crédit à l'imposition il n'y a qu'un pas. Ainsi la charité qui vise à éviter que l'on accorde aux autres trop peu court aussi le risque de la prodigalité ou d'une générosité étouffante qui accorde trop. Ces dilemmes de la charité ont été souvent soulignés avec le risque d'imposition et de projection illégitime sur les autres qui, après avoir été le miroir de notre propre bêtise, ne seraient que celui de nos croyances et de notre modèle de rationalité.

Il y a donc au moins trois opérations possibles pour « sauver l'indigène », chacune soulevant des difficultés propres :

1) un élargissement et un déplacement vers d'autres aspects de l'interlocuteur, ce qui peut n'être qu'un maquillage langagier (contre-balancement par la gentillesse).

Se pose alors la question de l'unité théorique de référence, du lieu où une telle opération est légitime : est-ce l'individu et la totalité de la personne ? Ou bien peut-on transférer la difficulté d'une personne à une autre, peut-on déplacer vers Jacques la stupidité de Paul ? Jusqu'où peut-on élargir la base d'interprétation pour en résoudre les problèmes ?

2) un déplacement vers l'interprétation qui peut n'être qu'un transfert des difficultés à l'intérieur de ma théorie (contre-balancement par ma propre erreur).

Mais, si la stupidité passe dans mon interprétation, c'est à celle-ci qu'il incombe d'en porter le poids. Comment alors éviter un alourdissement de l'outil interprétatif et une inflation méthodologique si les caractéristiques précédemment prêtées à l'interprété deviennent des réquisits de l'interprétation ?

3) une élimination qui peut être contrebalancée par une imposition de qualités positives. Un principe de bienveillance négatif, consistant seulement à supprimer, risque d'être un simple escamotage des difficultés (inintelligibilité, irrationalité), les problèmes étant déplacés ailleurs ou transférés dans l'interprétation, alors qu'un principe de bienveillance positif, conçu comme crédit, risque de devenir une imposition. L'élimination, par exemple de la mentalité prélogique, pourrait n'être que l'en-

vers d'une imposition, celle d'une mentalité logique ou rationnelle, par exemple.

La pluralité de ces opérations, dont chacune peut prétendre à sauver les autres de l'imputation de stupidité, manifeste que la bienveillance interprétative n'est pas univoque, la charité n'étant alors que l'une de ses formes. C'est alors la légitimité de la charité qui doit être réévaluée si elle ne peut se prévaloir d'être la condition *sine qua non* d'une interprétation correcte.

I. Le dilemme de la charité ou du mépris

La justification de la charité repose sous diverses formulations sur une série de dilemmes : condition de l'intelligibilité, elle serait une alternative au non-sens, mais aussi indirectement à la condescendance. Cependant, si la formulation la plus générale de la bienveillance interprétative consiste à ne pas prendre les autres pour des imbéciles, il existera diverses formes d'une telle bienveillance en fonction du type d'infériorité d'esprit que l'on s'efforcera d'épargner aux autres. Aussi l'alternative n'est-elle pas entre charité d'une part, malveillance ou condescendance de l'autre. On n'a pas attendu Quine pour critiquer la mentalité prélogique et à moins de montrer que le principe de charité est sous-jacent à toute critique de la mentalité prélogique et de ses dérivés, l'alternative n'est pas entre charité³ et prélogicit . Inversement, le rejet du principe de charité n'implique pas que l'on doive renoncer à toute maxime de bienveillance.

Que la stupidité   évincer et les principes visant à l'éliminer soient relatifs les uns aux autres, c'est ce qu'attestent les écrits de Quine : l'autre ne doit pas être considéré comme illogique ou privé de ses cinq sens, comme niant les évidences logiques ou les évidences empiriques, comme un esprit foncièrement dans le faux. Il faut épargner à l'indigène l'absurdité logique et des erreurs manifestes et inexplicables en le comprenant à la lumière de nos vérités logiques et des données empiriques. La stupidité résiduelle ne serait alors plus que de la stupeur qui priverait quelqu'un momentanément de ses capacités de réactions sensorielles ou intellectuelles [Quine 1960,   14].

Par conséquent, même chez Quine, la charité n'est que l'une des pièces de ce dispositif de bienveillance dont la forme la plus large est une convention de traduction qui requiert de sauver les évidences, à la fois logiques

3. Au demeurant, Quine ne prétend nullement être propriétaire du principe de charité, qu'il réfère toujours à Wilson, ou de la maxime faisant passer la stupidité dans une erreur d'interprétation dont il rappelle que ce n'est qu'une vérité de bon sens, à la disposition de tout le monde [Quine 1960, à 13].

et empiriques. Cette convention se découple en deux méthodes complémentaires : d'une part l'empathie pour l'apport empirique du manuel de traduction qui se caractérise par un dédoublement de point de vue et la possibilité de se mettre à la place de l'indigène d'un point de vue perceptif ; d'autre part la charité concernant la logique qui se caractérise par l'inconditionnalité et l'absence de dédoublement de point de vue. Et entre les deux, un vaste domaine sans règles autres que subjectives, celui des hypothèses analytiques déterminant l'ontologie de l'indigène. Aussi la charité comme imposition unilatérale de notre propre point de vue n'est-elle pas univoque selon qu'elle est tour à tour prise au sens de critère positif de correction de la traduction (pour les connecteurs logiques) ou comme simple pis aller, faute de mieux (pour l'ontologie). C'est alors un appel à la familiarité qui est un guide sans être un critère et sans qu'une limite stricte puisse être tracée entre charité et empathie faute d'un critère de distinction entre inintelligibilité et simple extravagance⁴.

Mais si la charité selon Quine et Davidson vise à combattre l'erreur 'crasse' et massive, il apparaît que la figure de véracité enviable à leurs yeux ne l'est guère pour d'autres. Si l'on considère diverses stratégies d'évitement de la stupidité, elle divergent autant que le genre que l'on veut éviter : car il ne suffit pas d'être dans le vrai pour ne pas être borné, arriéré, raté ou insignifiant. En se limitant à la littérature philosophique, on peut citer deux autres types de bienveillance qui s'opposent à la charité comme maximisation de la vérité dans la mesure où la stupidité de l'indigène proviendrait précisément de la focalisation sur les critères de la vérité et de l'erreur. Il s'agit des stratégies interprétatives de Goodman, incompatibles avec la charité comme maximisation de la vérité, et de Wittgenstein, conciliables à certaines conditions. Toutes deux ont en commun une fertilité herméneutique en anthropologie que n'a pas la charité : alors que dans la littérature anthropologique, les références aux vues de Quine et Davidson restent marginales, les références explicites faites aux constructivismes de Goodman⁵ ou aux jeux de langage de Wittgenstein y sont innombrables. Il est d'ailleurs notable que l'un des rares ouvrages consacrés aux relations de Quine et de l'anthropologie

4. Je parlerai donc de charité pour Quine au sens d'imposition unilatérale de notre point de vue. Ce n'est pas le sens initial donné par Wilson et repris par Davidson. Pour une analyse détaillée des divers critères et principes de traduction, je renvoie, plutôt que de me répéter, à mon ouvrage *Quine, Davidson. Le principe de charité*, Paris : PUF, 2000.

5. Voir notamment [Douglas et Hull 1992]. Voir également les derniers écrits de Geertz qui se réclame explicitement de Goodman et « Rituels et références » d'Israël Scheffler in *Lire Goodman*, sous la direction de Roger Pouivet, Combas : L'éclat, 1992, pp. 69-87.

[Feleppa, 1988] en vient à se référer aux vues de Goodman pour illustrer le possible usage anthropologique de ces analyses philosophiques.

Si l'une des maximes de l'anthropologie anglo-saxonne est « get the native right », les deux interprétations les plus divergentes de cette *rightness* sont certainement celles des théories davidsoniennes de la vérité et des théories goodmaniennes de la conceptualisation⁶. Goodman critique la réduction de tout critère de correction et de justesse (*rightness*) à la vérité, et de toute compréhension à la compréhension linguistique. C'est l'application exclusive de théories de la vérité à la compréhension qui est selon Goodman responsable d'une image dommageable des autres comme étant à la fois à côté de la plaque, déphasés, dépourvus d'à propos et de discernement et d'une banalité à pleurer. Ne dire et ne faire que ce qui est vrai, sans autre critère, ce serait trop vaste et chargé de platitudes. Répondre que « la neige est blanche » à une question sur la densité du granit serait donner une réponse vraie mais incorrecte. Si tout principe de correction était subordonné à la vérité, au détriment de la maxime gricenne de pertinence qui tend à éviter un catalogue de banalités sans contenu informatif, une conversation réglée par un emploi systématique du principe de charité oscillerait entre l'ubuesque et le trivial⁷.

Mais pour Goodman, il ne suffit pas de rajouter une théorie de la maximisation de l'information par la pertinence à une théorie de la maximisation de la vérité par la charité car la recherche de la correction et de la justesse suppose la prééminence de la bonne catégorisation sur la vérité. Ainsi, si un garde reçoit l'ordre de tuer les prisonniers qui bougent dans la cour, les tue tous *illico* et se justifie en disant qu'ils bougeaient autour du soleil, son affirmation est vraie mais incorrecte, parce qu'elle repose sur une catégorie inappropriée du mouvement. Or, on ne peut seulement rajouter une théorie constructiviste de la conceptualisation à une théorie de la vérité car poussée à son terme la prévalence d'un critère de vérité est incompatible avec l'idée de schème conceptuel. C'est le point sur lequel s'accorderaient Goodman et Davidson.

Aussi Goodman et Elgin [Goodman & Elgin 1988, 145] estiment

6. J'ai par ailleurs, et plus longuement que je ne pourrais le faire ici, analysé la confrontation entre Goodman et Davidson concernant l'usage du principe de charité et l'interprétation en anthropologie, dans « Manières de faire les autres. Quelques aspects du constructivisme de Goodman selon Quine, Davidson et Searle », Actes du colloque international Nelson Goodman, *Philosophia Scientiae*, Vol. 2, cahier 1, 1997.

7. Dans sa formulation initiale, le principe de charité chez Wilson visait à critiquer les vues de Grice sur la signification et la pertinence, cf. « Grice on Meaning : the ultimate counter example », *Noûs*, vol. 4, n°3, 1970, pp. 295-302.

qu' « une déviation accidentelle vers la stupidité » est caractéristique des théories de la connaissance (et de la compréhension) qui se fixent pour but : 1. la croyance (le but épistémique est d'accepter ou de croire un énoncé s'il est vrai et de le rejeter s'il est faux) 2. la réfutation du scepticisme. Car, pour s'assurer que les croyances des autres sont bien vraies, le critère d'acceptabilité ne peut être placé trop haut, ou bien le scepticisme prévaudrait. Mieux vaut alors privilégier les banalités et les catégorisations grossières qui, pour éviter que l'autre ne se trompe, ne distinguent ni un Saint-Emilion d'un Médoc ni les Bordeaux des Bourgognes, ni même le vin de l'eau. Il s'ensuit une inutilité épistémique de l'intelligence et de la subtilité et le triomphe de Watson sur Sherlock Holmes.

Un principe de charité qui serait à la fois condition d'attribution des croyances, donc méthode d'interprétation, et principe de réfutation du scepticisme, condamnerait les autres à un manque de pertinence et de perspicacité, de subtilité et d'à-propos ; toutes choses qui ne peuvent simplement s'ajouter à la véracité de même qu'une théorie de la conceptualisation ne peut seulement se greffer sur une théorie de la vérité, l'une prônant une relativité de la vérité à la pluralité des systèmes conceptuels que l'autre s'est donné pour but de réfuter. Deux images de la stupidité correspondent ainsi à deux théories de la vérité-banalité ou de la conceptualisation-crédation.

Après l'image de l'élève borné et déphasé s'entêtant à répondre à toute question que la neige est blanche, une deuxième figure de la stupidité est celle du raté, de l'élève qui s'acharne dans une voie qui n'est pas la sienne (généralement la filière scientifique), s'enferme dans une conduite d'échec et à qui il convient de conseiller une réorientation dans une voie où ses qualités se manifesteront bien davantage, généralement les filières artistiques, religieuses ou politiques. A la figure du raté, correspond la stratégie de l'élargissement de perspective et de changement de jeu de langage. C'est une forme de principe de bienveillance de cet ordre que pratique Wittgenstein dans ses *Remarques sur Le Rameau d'Or* : en faisant de la magie, l'indigène ne fait pas de la science mais plutôt autre chose, de la religion. L'erreur de Frazer est d'interpréter les indigènes selon des critères de vérité et de les présenter en conséquence comme étant dans le faux et persistant dans l'erreur, donc comme stupides, sans que la stupidité soit elle-même un facteur explicatif plausible⁸. Que les

8. « La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle fait apparaître ces conceptions comme des erreurs... Tout ce que Frazer fait consiste à rendre vraisemblables [le meurtre du roi-prêtre] pour des hommes qui pensent comme lui. Il est très remarquable que tous

indigènes n'abandonnent pas l'usage de la magie malgré les preuves de son inefficacité ne pourrait être une preuve de stupidité que s'il s'agissait d'une erreur à rectifier. « Or ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est *pour cette raison* qu'il ne s'agit pas d'une erreur » [Wittgenstein 1982, 14].

Une telle stratégie interprétative est directement reprise par de nombreux anthropologues pour éviter de juger de la magie comme étant une forme inférieure de science qui viserait à représenter ou expliquer le monde. Ainsi, se réclamant de l'analyse austinienne des actes de langage, Tambiah note, contre l'analyse de Frazer, que dans les rituels magiques, « l'action analogique se conforme davantage à un modèle de persuasion qu'à un modèle scientifique » [Tambiah 1985, 72]⁹. Les rites ont une fonction performative qu'il est inapproprié de juger en termes de vérité ou fausseté [Tambiah 1985, 81].

Au-delà du cas de la magie, une analyse vériconditionnelle de la signification est corollaire d'une tendance intellectualiste qui conçoit les autres comme produisant ou ayant en tête des théories explicatives du monde et qui conduit les anthropologues, selon les termes de Jean Bazin, à « imaginer que ceux qu'ils observent se conduisent comme des savants ratés qui appliqueraient obstinément une théorie fausse » [Bazin 1991, 506]. Suivant donc la voie ouverte par Austin et Wittgenstein, il convient d'interpréter nombre de pratiques comme relevant d'autres jeux de langage où la parole agit plutôt qu'elle ne représente. Contre la réduction des critères de signification et de compréhension au vrai et au faux, ou même au rationnel et à l'irrationnel, la référence aux jeux de langage permet de déterminer des normes, sans pour autant postuler des significations comme entités cachées. Les pratiques et l'usage ne sont pas un simple comportement mais un comportement gouverné par des règles et sujet à des critères de correction. De même qu'il existe une pluralité de jeux, de même il existe une pluralité de règles permettant de comprendre comment les autres donnent sens à leurs pratiques¹⁰. Cette stratégie d'interprétation est double :

ces usages soient au bout du compte présentés pour ainsi dire comme des stupidités. Mais jamais il ne devient vraisemblable que les hommes fassent tout cela par pure stupidité. » [Wittgenstein 1982, 13-14].

9. « J'ai défendu la thèse que considérer la magie comme une tentative de faire la science qui échoue (ou plus crûment comme une « science bâtarde » à la manière de Frazer...) revient à affirmer que dans leur magie et leurs rituels les primitifs essayaient d'atteindre des résultats par un raisonnement « causal » et échouaient... La sémantique des actes rituels ne doit pas nécessairement être jugée dans des termes tels que vrai/faux de la science mais selon des critères et des buts différents », [Tambiah 1985, 77].

10. Pour une confrontation synoptique des conceptions de la signification de Quine et

- D'une part, elle consiste en un élargissement et un déplacement hors du langage théorique de la science vers des jeux de langage sociaux replaçant le centre de gravité de l'interprétation dans les relations que les hommes entretiennent entre eux et non dans l'analyse de leur rapport au monde. C'est un tel déplacement vers les rapports sociaux qu'opère Jeanne Favret-Saada pour refuser l'interprétation de la sorcellerie par l'idée d'une mentalité paysanne arriérée « inapte à saisir les relations de causalité »¹¹. Elle souligne ainsi comment cette figure de l'imbécile est construite comme « l'image inversée du savant »¹². Il faut donc pour comprendre la sorcellerie se défaire d'une conception de la parole comme information au profit d'une « parole qui est pouvoir » [Favret-Saada 1977, 26].
- D'autre part, en insistant sur la dimension pratique et non théorique de l'activité humaine, cette démarche critique l'insistance mise sur les représentations et les croyances qui revient à enfermer les indigènes dans des systèmes de pensées censés expliquer leur comportement. Non seulement les pratiques et les actions ne relèvent pas de croyances fausses, mais, selon Wittgenstein, elles ne s'expliquent pas du tout par des croyances : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien aimé. Cela ne repose naturellement pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien : nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction »¹³. Il en ressort

de Wittgenstein, cf. [Hacker, 1996, chapitre 7]. Hacker dresse un tableau des ressemblances et des différences entre ces théories en insistant sur le fait que, à la différence de Quine, la théorie wittgensteinienne du langage comme activité gouvernée par des règles permet de déterminer des critères de correction de la signification sans pour autant postuler des significations-entités (p. 207 et sq.)

11. *La Mort, les mots, les sorts*, p. 19. Il est à noter que Favret-Saada ne se réfère pas à Wittgenstein ou à Austin même si l'on retrouve cette même démarche de déplacement d'un jeu de langage scientifique à un jeu de langage social.

12. P. 17. Elle précise : « On comprend que les paysans de l'ouest ne soient guère pressés de venir occuper cette place d'imbéciles où les rive le discours public... Quand les folkloristes ou les journalistes parlent de la sorcellerie des campagnes, c'est toujours comme si deux théories physiques incompatibles étaient en présence : la prélogique ou la médiévale, celle des paysans qui attribuent à tort leur malheur à d'imaginaires sorciers ; et la nôtre, celle des gens instruits qui manipulent correctement les relations de causalité. Il est dit ou sous-entendu que le paysan est incapable de le faire, soit par ignorance, soit par arriération. La description qui est donnée à ce propos du paysan est... [destinée] à produire l'impression qu'il est inapte à saisir les relations de causalité », pp. 17-19.

13. [Wittgenstein 1982, 16]. Ce point de vue est directement repris par J. Bazin : « J'échoue à décrire sa croyance, j'en rate le phénomène, si j'établis seulement la

que, plutôt que de prêter aux autres des théories qui ne sont que le produit de la position d'observateur/théoricien, il convient dans l'interprétation de distinguer entre les catégories de l'acteur et les catégories de l'observateur [Lloyd 1990].

Par conséquent, on ne s'étonnera pas que les jeux de langage selon Wittgenstein et les actes de langage selon Austin puissent être utilisés pour critiquer non seulement un biais scientifique de l'interprétation mais aussi tout système de croyances et de représentations déterminant et expliquant le comportement, qu'il soit scientifique ou religieux. Attaquant ce qu'il considère être un mythe européen, l'anthropologue Obeyesekere critique l'idée d'une apothéose du Capitaine Cook par les Hawaïens [Obeyesekere 1992]. Considérer que les Hawaïens ont pris l'arrivée de Cook pour le retour du Dieu Lono, c'est les considérer comme des « atardés » qui, empêtrés dans un système de croyances mythiques, échoueraient à voir la nouveauté d'une situation réelle. Voyant dans l'idée de l'occidental fait dieu un mythe forgé par les occidentaux et les colonisateurs, Obeyesekere propose d'interpréter les prétendus signes d'adoration religieuse à l'égard de Cook selon le jeu de langage de la politique et du pouvoir de l'époque [Obeyesekere 1992, 9]. Là où d'autres interprètes parlent de « dévotion » et d'« apothéose », Obeyesekere rattache les attitudes de prosternation à un cérémonial d'obéissance et d'honneur dû aux chefs de la plus haute importance dans un jeu de hiérarchie sociale [Obeyesekere 1992, 120]. A l'encontre de l'idée de systèmes de pensée et de représentations monolithiques, la référence aux jeux de langage, avec l'idée d'une pluralité d'usages, permet de replacer les pratiques des individus dans des situations d'énonciation et des contextes sociaux singuliers, diversifiés et variables.

Cette mise en perspective du principe de charité par rapport à d'autres formes de bienveillance interprétative permet de sortir d'un premier dilemme, celui de la charité ou du mépris, puisque le refus de prendre les autres pour des imbéciles lui est commun avec d'autres types de maximes concurrents. Inversement, en matière de stupidité, la charité comme maximisation de la vérité produit selon les théories de Goodman ou celles héritées de Wittgenstein une image d'autrui aussi dommageable que celle qu'elle veut éviter. L'intérêt herméneutique du principe de charité doit donc être relativisé, s'ensuit-il qu'il doit être disqualifié ? A ce

théorie, à mon sens fausse dont ses actes me semblent l'application. Mais de ce point de vue, il est indifférent que je lui impute une théorie que je jugerais « moins fausse » ou « presque vraie ». De toute manière sa croyance ne confirme ni n'infirme un savoir. . . Juger [des pèlerins] qu'ils ne se trompent pas (ou pas tant que ça, ou pas plus que d'autres) n'est pas davantage comprendre ce qu'ils font (c'est tout au plus se montrer compréhensif). » [Bazin 1991, 507].

propos, la confrontation entre les différentes maximes appelle trois remarques :

1) On pourrait penser que la charité comme maximisation de la vérité reste prisonnière d'une représentation de la stupidité comme erreur où quand je dis le faux ou l'étrange, je me trompe ou je trompe, sans prendre en compte les usages sociaux ou politiques du langage. Or, à condition qu'elle ne soit pas exclusive, il y a plutôt compatibilité entre l'usage de la charité et un recours à la diversité des jeux de langage si l'on se réfère, non à l'usage davidsonien de la charité, mais à la convention quinienne « sauver les évidences » dont la charité est une expression. Par des voies diverses, et implicitement, J. Favret-Saada et G. Obeyesekere, appliquent la maxime de traduction de Quine pour sauver les évidences soit logiques soit empiriques. Puisqu'il faut refuser l'idée de mentalité paysanne arriérée et crédule, avatar de la mentalité prélogique, et s'interdire d'interpréter la sorcellerie par un mauvais usage des principes de la pensée¹⁴, il convient donc d'aller voir ailleurs¹⁵, dans des pratiques sociales. Puisqu'il faut sauver les évidences perceptives et le point de vue empirique des Hawaïens, il faut s'abstenir de leur attribuer une vision ridicule d'une divinité en bottes, chapeau et redingote violant leur sens commun [Obeyesekere 1992, 20, 61] et se détourner d'un jeu de langage religieux pour en adopter un autre.

La possible complémentarité des divers principes d'interprétation précédemment mentionnés est particulièrement claire dans ce dernier cas. Il s'agit d'abord négativement pour Obeyesekere de critiquer l'idée de pensée cosmologique et son inflexibilité comme un résidu dans l'anthropologie contemporaine de l'idée de mentalité prélogique et mystique [Obeyesekere 1992, 15]. La rigidité qui affectait la pensée primitive se retrouve dans l'idée de pensée mythique comme un système de signes et de significations ou même dans l'imputation aux « primitifs » d'une rationalité avec des processus de pensée si inflexibles¹⁶ qu'ils les privent de toute faculté d'appréciation et de jugement dans des situations nouvelles.

14. Je laisse de côté le fait, non pertinent ici, que la causalité dans la tradition humienne n'est pas une catégorie logique.

15. Il convient de remarquer que la bienveillance interprétative n'est pas un creuset œcuménique où toutes les théories s'accordent. L'usage que Jeanne Favret-Saada fait de la maxime anthropologique selon laquelle l'indigène a toujours raison ne relève pas du principe de charité mais plutôt d'une forme radicale d'empathie. Donner raison à l'indigène peut amener l'anthropologue dans des directions imprévues : cette possibilité de partir vers l'imprévu est même le signe, selon elle, que l'anthropologie n'est pas une science fiction mais une science empirique.

16. Obeyesekere vise l'usage anthropologique du structuralisme et les vues de Todorov sur la conquête de l'Amérique, *op. cit.* p. 18.

Cette critique d'un mode de pensée mythique qui mettrait la pensée sur des rails est en accord avec la critique de la notion de mentalité que l'on trouve dans diverses formulations du principe de charité. Elle trouve un écho dans la critique de toute notion normative de signification réglant « automatiquement » l'usage, critique commune à Wittgenstein et Quine. Obeyesekere reproche donc aux théories cosmologiques de priver les indigènes de discrimination, alors que ces derniers peuvent opérer des distinctions variées et subtiles dans la nature de la divinité, ce qui s'accorde avec les vues de Goodman sur la pluralité et la créativité des systèmes de catégorisation. Il convient de considérer, selon lui, les individus dans des situations où ils jugent et agissent en fonction de ce qu'ils perçoivent et en accord avec les pratiques sociales de leur temps. Une volonté démystificatrice et déflationniste qui tend à ramener l'étrangeté des différences culturelles à des vues de sens commun, aussi variable soit-il culturellement [Obeyesekere 1992, 20), le respect des évidences logiques et empiriques et la relativisation par rapport à des jeux de langage sociaux qui évite de priver les indigènes de « théories » cosmologiques, le respect des subtilités de discrimination dans la catégorie même de divinité : ainsi se trouvent articulés dans une même démarche interprétative les principes de Quine et de Wittgenstein (et dans une moindre mesure de Goodman). La convention de Quine, sauver les évidences logiques et empiriques, apparaît donc comme un critère indiquant *quand* il y a lieu de changer de jeu de langage.

2) Une telle présentation des principes de bienveillance interprétative permet de réconcilier les vues de Quine et de Wittgenstein et de réaffirmer une utilité herméneutique du canon de traduction « sauver les évidences », au-delà de l'exemple canonique de la mentalité prélogique. Elle peut aussi susciter des doutes envers la stratégie de déplacement vers d'autres jeux de langage, stratégie dont l'intérêt herméneutique n'est certes plus à prouver. Sans rentrer dans le fond du débat, sur lequel je n'ai pas la moindre compétence, dans la virulente polémique qui les oppose, le reproche fait par Sahlins à Obeyesekere est d'escamoter bien vite les difficultés au nom d'une rationalité de sens commun. D'une part, la préservation des évidences empiriques et de la rationalité pratique des Hawaïens revient, selon Sahlins, à leur prêter un sens commun européen et bourgeois en supprimant leur point de vue et leur culture spécifique¹⁷. D'autre part, on pourrait considérer que les Hawaïens voient Cook comme un Dieu tout en étant dans un jeu politique.

De même, déplacer l'interprétation de la magie, de la sorcellerie ou de

17. Ce point est répété comme un leitmotiv dans *How 'Natives' think* : p. 56, 8, 9, 14, 40, 64, 118, 119, etc.

l'astrologie vers des jeux de langage politiques ou religieux ne les soustrait pas pour autant au jeu de langage de l'explication et de l'efficacité sur le monde, à l'instar de la médecine et de la science¹⁸. Précisément, la critique adressée par la philosophie classique à la superstition, la magie et l'astrologie est de mêler des prétentions scientifiques, politiques et religieuses. Ainsi, le classique de la critique de la superstition qu'est *Les Pensées diverses sur la comète* de P. Bayle argumente que l'astrologie et la magie tirent leur pouvoir de cette constante confusion des genres et porte la critique successivement dans les domaines scientifique, politique, social et religieux. Pour voir dans une lecture sociale, politique et religieuse, une interprétation qui ferait justice à ces divers phénomènes contre les critiques « sottement rationalistes »¹⁹, il faut s'être donné une définition bien restrictive de la rationalité et une nouvelle image de l'imbécile, celle d'un rationaliste borné et entêté, qui, ne jugeant de toute activité que par les critères de la science, serait voué à ne rien comprendre.

La bienveillance qui consiste en un élargissement de perspective et un changement de jeu de langage peut donc également être un escamotage des difficultés. À l'instar des réorientations scolaires vers les filières techniques ou artistiques, elle recèle aussi une forme subtile de condescendance où l'on trouvera toujours un jeu de langage pas trop difficile (non-scientifique) mais où l'indigène réussira très bien. La richesse interprétative de cette démarche la rendrait ainsi suspecte aux yeux de Popper pour qui le pouvoir des disciplines herméneutique est moins la marque de leur validité que de leur irréfutabilité. Le déplacement vers d'autres grammaires et d'autres jeux de langage s'apparenterait alors à une facilité interprétative d'autant plus irréfutable que l'on trouvera derrière toute activité humaine, aussi théorique soit-elle, une dimension sociale ou des relations de pouvoirs.

Aussi, en dépit de la faveur dont jouit la référence à Wittgenstein dans les sciences sociales, elle est passible de certaines critiques usuellement adressées au principe de charité. D'une part, de même que l'usage de la charité tend à escamoter les difficultés en les considérant comme des erreurs d'interprétation, de même les difficultés d'interprétation ou

18. Pour une critique de la théorie symbolique et expressive de la magie, cf. R. Horton « Tradition and modernity revisited » in [Hollis et Lukes 1982] et [Boudon 1990, 387 sq.].

19. Selon l'expression de Jeanne Favret-Saada (*op. cit.*) p. 135 dont la volonté de défendre les paysans de l'accusation d'arriération s'accompagne d'une présentation de toute forme de critique de la sorcellerie par les notables, les médecins ou les extérieurs (ceux qui ne sont pas « pris ») comme une forme de sottise, de condescendance ou d'incompréhension, le rationaliste venant à son tour prendre la place de l'imbécile.

les phénomènes récalcitrants peuvent être escamotés ou aplanis par le déplacement vers un autre jeu de langage. D'autre part, de même que le principe de charité, en retraduisant les propos qui tendraient à le contredire, s'immunise contre toute réfutation empirique, de même le recours à la pluralité des jeux et des actes de langage, par sa souplesse et sa richesse même, se prémunit d'autant plus contre toute réfutation qu'il fait de la prétention à la vérité et à la scientificité un jeu de langage parmi d'autres.

3) Le reproche souvent adressé à la charité d'être un principe d'imposition et de projection de nos croyances et de nos critères de vérité sur les autres ne devrait-il pas être étendu à toute maxime de bienveillance qui serait érigée en principe ? En effet on épargne la stupidité à l'indigène en lui attribuant des qualités compensatrices, de véracité et de rationalité selon le principe de charité, de discrimination et de créativité conceptuelle selon Goodman, de sens social et religieux selon Wittgenstein. Si bien que l'indigène, comme le dit Geertz [Geertz 1983, 150-151] n'est jamais aussi obsédé de classification que sous la plume de Lévi-Strauss, aussi occupé à resserrer les rangs de sa communauté et à mettre en scène ses propres valeurs sociales que sous la plume de Mary Douglas, et pourrait-on ajouter aussi empreint de sens esthétique que sous la plume de Geertz. Chaque principe d'interprétation fonctionnerait d'autant mieux qu'il fabriquerait lui-même l'indigène à son image. Aucune des maximes n'évite *per se* le risque d'accorder trop, de peur d'accorder trop peu et de passer du crédit à la prodigalité.

II. Dilemme de la charité/familiarité ou du non-sens

La confrontation avec d'autres maximes de bienveillance permet de sortir du faux dilemme de « la charité ou le mépris », elle permet aussi de questionner un autre dilemme qui sert de justification à la charité, celui de la charité ou du non-sens. Alors même que Quine et Davidson essaient de dépasser la dichotomie du relativisme et de l'universalisme, ils tendent à recréer de nouvelles oppositions, celle du traduisible ou du non-sens, celle du familier ou de l'étrangeté délirante : soit la charité comme contrainte méthodologique inévitable nous ramenant au bien connu et au familier, soit la fascination romantique pour un exotisme extravagant et inscrutable. Opposition qui chez Davidson reconduit le dualisme de l'esprit et de la matière : la compréhension selon nos critères atteste que nous avons affaire à un esprit ou une personne, l'intraduisible selon nos critères étant renvoyé à l'insignifiance de la nature.

Cependant, lorsque Quine oppose d'une part les contraintes méthodo-

logiques (charité) qui imposent nos vues psychologiques, ontologiques et logiques et d'autre part un impressionnisme dérégulé, il enferme la pensée dans des oppositions artificielles et douteuses. Dans l'article, « Philosophical progress in language theory », Quine exprime son scepticisme envers l'anthropologie et émet des mises en garde contre « la tentation de laisser s'envoler les jolies méthodes méthodologiques et de se complaire dans un impressionnisme interculturel déstructuré » [Quine 1970b, 16]. Plutôt que de céder gratuitement aux séductions de l'exotisme, l'anthropologue doit, faute de données objectives, s'appuyer sur une psychologie pratique qui présume de l'identité d'esprit entre l'indigène et lui. En conséquence « la familiarité du contenu est elle-même une preuve partielle d'une bonne traduction » [Quine 1970b, 16]. Donc, selon Quine, « lorsque le linguiste aborde pour la première fois la langue de la jungle en déterminant par induction les stimulations appropriées pour certains énoncés d'observations, il est déjà engagé dans la psychologie ; il conjecture que le sens de la similitude de l'indigène, les associations et les séparations qu'il établit en matière de similitude, sont semblables aux nôtres. Il suppose que l'indigène ne tendra pas à grouper certains lapins blancs en priorité avec des loups alors qu'il les dissocie des autres lapins » [Quine 1970b, 18] ou qu'il n'annoncera pas « loup » chaque fois qu'il verra un lapin [Quine 1970b, 16].

Mais, si tels sont les garde-fous posés par Quine, à un tel niveau de généralité, on peut être sceptique envers la pertinence de ces remarques pour l'anthropologie. Si ces règles méthodologiques nous rappellent à ce genre d'évidence, que les lapins ne sont pas des loups et ne leur ressemblent pas, elles échouent à critiquer aussi bien le relativisme de Whorf que la mentalité primitive de Lévy-Bruhl dont le primitif ne souffre assurément pas d'une stupidité aussi profonde que celle dont on veut le sauver par charité. Lévy-Bruhl souligne ainsi que le primitif « n'est jamais aussi ignorant qu'on serait tenté de l'imaginer. Même dans les sociétés que nous plaçons très bas, il sait distinguer les races et la variétés des plantes qui l'intéressent. Il connaît les caractères et les façons de vivre des animaux, insectes, oiseaux, poissons » [Lévy-Bruhl 1927, 7], il distingue le rêve et la réalité et sait bien que, s'il a perdu une pièce de gibier alors qu'il en avait trois, il lui en reste deux.

Face à de telles mises en garde, l'on en vient à penser qu'il faudrait être charitable avec les anthropologues qui ne peuvent non plus être beaucoup plus stupides que l'indigène²⁰, à moins de se donner une caricature sous la forme de Lévy-Bruhl ou de Frazer désignés pour jouer le rôle de

20. Pour un cas célèbre de crédulité de la part de certains anthropologues, voir Leach [1967] et sa réfutation de l'idée de « virgin birth ».

l'imbécile ou des vues de Sapir et de Whorf brandies *ad hoc* pour donner une pertinence au principe de charité comme dernier rempart contre l'irrationalisme. La charité-familiarité ou l'absurde-exotique : n'est-ce pas là pour l'anthropologue un dilemme aussi caricatural que celui que Quine propose au théoricien de la connaissance ayant le choix entre l'empirisme et la télépathie ou la voyance ? Faisant l'impasse sur toute épistémologie rationaliste, Quine justifie l'empirisme comme la seule alternative aux para-sciences et à l'occultisme²¹. De même, s'il faut choisir entre l'absurde appariement des loups et des lapins d'une part et le principe de charité d'autre part, il serait difficile de ne pas choisir ce dernier²². C'est néanmoins une piètre justification de l'empirisme et du principe de charité et, en l'absence d'hypothèses rationalistes, cognitivistes ou structurales par exemple, il ne s'agit pas d'alternatives épistémologiques sérieuses, ni pour les sciences physiques, ni pour les sciences humaines. Il convient de se défier d'une radicalisation des questions telle que l'adversaire est ridiculisé d'avance sans que soit pour autant précisé *quand* nos vues familières sont insuffisantes ou dommageables pour la compréhension des indigènes et doivent être abandonnées ou reformulées. Par conséquent, la charité ne peut être une méthode d'interprétation, mais au mieux une limite critique et négative.

Ce type de dichotomie, charité ou impressionnisme pour la méthode, familiarité ou absurde pour le contenu, appelle trois remarques :

1) L'alternative de la charité ou de l'impressionnisme déstructuré recoupe chez Quine d'autres dualismes hérités du positivisme logique où il n'y a pas d'objectivité autre que physique et de critère hors des sciences 'dures' et de la logique au-delà desquels règne l'indétermination. A la différence d'une théorie wittgensteinienne des jeux de langage où peuvent être définis des critères de correction spécifiques en sus du vrai et du faux, il n'y a pas de critère de correction de la traduction hors des pôles empiriques et logiques. La charité est alors une recherche de règles subjectives internes à la traduction faute de données objectives. L'idée que les seules règles sont celles que l'on s'impose soi-même (« self imposed guides »), faute de basculer dans le non-sens, dérive de l'opposition entre sous-détermination des théories scientifiques et indétermination de la traduction où aucun critère objectif ne peut être espéré.

Cet héritage positiviste n'a cependant pas pour conséquence que

21. Cf. *Quiddités*, article « Miracles », cette manière de présenter l'empirisme comme la seule alternative épistémologique acceptable est critiquée par [Van Fraassen 1995].

22. Ce qui ne signifie pas qu'il ne puisse, sans absurdité, exister des catégories apparemment hétérogènes. Cf. G. Lakoff, *Women, fire and other dangerous objects*, Chicago : Chicago University Press, 1987.

toutes les activités humaines sont jugées à l'aune de la science. Même s'il reste tributaire de l'idée que la compréhension consiste à prêter aux autres une théorie du monde, l'on ne saurait reprocher à Quine de faire de l'indigène un scientifique plus ou moins raté, incapable de sentiment religieux ou esthétique, mais plutôt d'en faire un individu ordinaire, incapable de créativité scientifique, en vertu même de la dimension « humaine » de la charité.

En effet, l'indétermination de la traduction rend possible, faute de critère objectif, une pluralité de traductions des propos de l'indigène. Le principe de charité comme imposition unilatérale de nos catégories ontologiques et logiques familières est le correctif méthodologique de cette absence de limitation objective. Ce principe reconduit pour une part les maximes de conservatisme et d'économie théorique que prône Quine pour les sciences physiques. Il introduit cependant des réquisits supplémentaires. D'une part, il bannit par principe les révisions logiques en anthropologie et limite les révisions ontologiques : notre schème conceptuel d'objets se trouvant *de facto* imposé dans la traduction, la liberté théorique possible en sciences physiques ne l'est pas en sciences humaines. D'autre part, dans la version de Davidson, il s'agit pour l'interprète d'attribuer aux autres des croyances vraies et rationnelles, ce qui assurément n'est pas le souci du physicien envers son objet d'étude.

Le principe de charité marque donc la différence entre sciences humaines et sciences physiques et intègre la dimension « humaine » de l'objet d'étude. Il est un garde-fou à l'extrapolation hasardeuse de théories scientifiques pour légitimer l'étrangeté en anthropologie telle que l'usage par Whorf de la théorie de la relativité d'Einstein pour accréditer la représentation du temps et de l'espace des Hopis. La projection de nos vues familières dans l'interprétation, qu'aucune donnée objective ne saurait démentir, garantit donc que l'indigène sera compris comme partageant une logique orthodoxe et une ontologie d'objets : « Les logiques de deux cultures seront au mieux incommensurables mais jamais en conflit » [Quine 1970a, 143].

Toutefois, cette humanité des principes d'interprétation est à double tranchant : d'une part, elle évite de comprendre les indigènes par analogie avec les théories scientifiques en préservant des vues de sens commun, d'autre part, elle est paradoxalement un obstacle à la reconnaissance et la compréhension d'une science indigène. Comme le note Mary Douglas, « plus nous avons imposé notre logique provinciale sur la pensée indigène, meilleure est la traduction, alors la conséquence d'une bonne traduction est d'empêcher toute confrontation entre des systèmes de pensée étrangers » [Douglas 1975, 277]. Supposons, en effet, que l'indigène présente

un traité de physique quantique, de micro-physique, une théorie de la matière comme énergie ou un manuel de logique plurivalente, comment le comprendre? Si l'on fait jouer le principe de charité, l'imposition de notre logique bivalente et de notre ontologie d'objets dans la traduction, nous empêchera d'en comprendre la nouveauté par rapport à nos propres vues, alors même que ces théories sont formulables pour les sciences physiques.

Pour éviter que le principe de charité ne réduise par principe au silence un Einstein Hopi, il faudrait pouvoir limiter son usage et séparer théories scientifiques et discours ordinaire dans la traduction radicale selon une distinction entre sous-détermination des théories scientifiques et indétermination de la traduction. Cependant, l'indétermination de la traduction ne concerne pas un autre type de discours ou de réalité que la sous-détermination mais signifie qu'il n'y a pas de détermination sémantique additionnelle à la détermination empirique des sciences physiques. Trivialement, cette thèse affirme seulement qu'il n'y a pas de détermination objective à ce que pense ou signifie l'indigène au-delà des données empiriques observables. Mais, triviale ou non, cette thèse correspond à une différence de traitement des discours auxquels s'appliquent ou non les principes d'interprétation.

Pour que l'application de la charité soit légitime en anthropologie, il faudrait supposer que l'indigène n'est pas (ne peut pas être) scientifique ou logicien déviant ou qu'il existe une délimitation claire entre son discours ordinaire (indéterminé) et ses théories scientifiques (sous-déterminées) pour la compréhension desquelles il faudrait suspendre l'usage du principe de charité, ce qui va à l'encontre du holisme. A moins de prêter à Quine un ethnocentrisme tel que l'indigène ne peut pas être savant, ce qui serait lui faire un mauvais procès, il faut alors supposer que l'on peut distinguer dans son discours indétermination (appelant des corrections charitables) et sous-détermination (laissant place à une pluralité d'ontologies et de logiques). On voit mal alors quel peut être, d'après Quine, le statut de l'ethno-science²³ ou de l'histoire des sciences : même en supposant une coupure entre discours ordinaire et théorie scientifique, douteuse dans une hypothèse holiste, il apparaît difficile de reconnaître *quand* l'indigène fait de la science.

On pourrait objecter que des théories physiques s'éloignant des vues de sens commun seraient compréhensibles, non par la seule interprétation des discours, mais par l'observation directe des données empiriques

23. L'ethno-science est une subdivision de l'ethnologie consacrée à l'étude de la connaissance que les groupes étudiés ont de la biologie, de la zoologie ou de l'astronomie, etc.

à la disposition des indigènes, qui étayeraient la réforme des vues de sens commun de l'interprète. Cependant, une telle hypothèse ne serait pas une défense suffisante du principe de charité : en premier lieu, elle supposerait qu'il existe des critères transculturels et trans-historiques de l'activité scientifique reconnaissable au jeu de l'expérimentation et de la vérification, ce qui est discutable ; deuxièmement, elle impliquerait que seuls les discours étayés par des données empiriques pourraient appeler une suspension du principe de charité.

La distinction entre indétermination et sous-détermination réactualiserait ainsi la séparation établie par le positivisme logique entre énoncés pourvus de sens (empiriquement vérifiables) et énoncés dépourvus de sens (invérifiables). Or cette séparation se heurte à l'objection que des énoncés invérifiables, comme les théories atomistes de l'Antiquité, seraient passées, avec les progrès de la physique, du statut d'énoncés métaphysiques dépourvus de sens au statut d'énoncés vérifiables et pourvus de sens. De même, l'atomisme passerait du statut de discours radicalement indéterminé (à interpréter charitablement selon notre ontologie d'objets) à celui de théorie sous-déterminée appelant une révision de notre théorie des corps. Plus généralement, la compréhension des autres par la projection de nos vues de sens commun dans la traduction radicale ne permet pas de comprendre comment ont pu être comprises les diverses théories ontologiques ou cosmologiques de l'antiquité dont les hypothèses n'étaient pas validées par des expériences contemporaines de leur formulation²⁴.

2) Si la prévalence de nos vues de sens commun est un obstacle épistémologique à la compréhension de la science ou de la métaphysique indigène là où ses conceptions logiques ou ontologiques diffèrent des nôtres, le privilège accordé au familier, à la banalité ou, dans la version de Wittgenstein et d'Austin, à l'ordinaire doit être réévalué. Assurément, les atomistes, Héraclite ou les théoriciens de la physique quantique vivaient dans un monde d'objets de taille moyenne. Il ne s'ensuit pas que toute interprétation doive se régler sur le trivial, même si elle en part. La légitime critique des séductions de l'exotisme ne vaut pas *per se* comme validation de nos évidences de sens commun. Non seulement le sens de ce qui est évident est lui-même relatif comme le souligne Mary Douglas dans « Self Evidence » [Douglas 1975], mais encore, présentée d'abord comme un pis aller, faute de preuve du contraire, la familiarité finit par devenir

24. Je rejoins sur ce point les analyses de G. Lloyd sur la pluralité des ontologies comme obstacle à l'application du principe de charité, cf. son article dans le présent volume.

une contrainte inévitable en disqualifiant par principe toute alternative raisonnable.

Le défaut méthodologique de cette référence à la familiarité est double. Premièrement, il n'y a pas chez Quine ou Davidson, une théorie du cercle herméneutique sur la manière de conserver, de reformuler ou d'abandonner les présupposés initiaux de l'interprète. Nos vues de sens commun ne sont pas seulement une voie d'entrée dans la traduction radicale, elles en sont l'horizon même²⁵. La prévalence accordée à la traduction comme critère de compréhension peut ainsi devenir un obstacle à l'apprentissage de nouveaux concepts. Deuxièmement, nos vues de sens commun se trouvent projetées et imposées dans la traduction par méthode alors que la familiarité du contenu est une preuve d'une traduction acceptable : voilà un cercle d'auto-justification où la projection du familier est à la fois méthode et critère de succès de cette méthode.

3) Il reste donc à s'interroger sur la portée des analyses de Quine pour l'anthropologie où la thèse d'indétermination de la traduction semble avoir des conséquences drastiques. Parce qu'elle s'attaque à la signification et à toute existence par soi des systèmes symboliques, rappelant donc que l'anthropologie commence, sinon s'arrête, avec l'interprétation des personnes, cette thèse touche au premier chef l'anthropologie symbolique. Mais, plus largement, l'idée que les seules règles sont celles que l'on s'impose soi-même, sous peine de basculer dans le non-sens, enferme le linguiste dans l'alternative de l'observation et de la projection. Elle fait de toute enquête ethnographique, avant même une théorie ethnologique, une activité interprétative d'imposition des vues de l'ethnologue, et ce dès l'entretien, et elle saperait à la base toute idée d'une anthropologie descriptive²⁶.

Mais au moment où les vues de Quine semblent si radicales, leur portée pourrait être bien plus limitée, en raison à la fois de leur généralité et de leur spécificité. La portée du principe de charité serait fonction de sa généralité : les principes d'interprétation s'appliquent à tout individu et à toutes les formes de discours, si bien que la charité sert aussi bien à interpréter un compatriote qu'un étranger, des discours ordinaires ou

25. Et ce d'autant plus que Davidson, à la différence de Quine, nie l'existence de différences, même partielles, de schème conceptuel.

26. Seule l'anthropologie physique ou l'observation des indigènes sans aucun échange linguistique ne serait pas interprétative car elle relèverait de la même méthodologie que les sciences physiques en observant les indigènes comme des phénomènes physiques. Et c'est d'ailleurs ce que note Quine dans « Philosophical progress in language theory ».

Pour l'idée d'une anthropologie descriptive, voir les textes cités de Jean Bazin, notamment [Bazin 1996].

des textes théoriques, à comprendre notre voisin de palier ou à réfuter le sceptique. L'application de la charité en reste à un niveau de généralité tel qu'elle en perd tout pouvoir herméneutique ou critique, même envers la mentalité prélogique selon laquelle le primitif sait bien que la neige est blanche et le ciel bleu. L'insistance, notamment de la part de Davidson, sur une vérité des croyances si globale qu'elle en devient irréfutable fait douter de la visée herméneutique de ce principe qui semble plutôt poursuivre, *via* l'interprétation, des fins proprement philosophiques, la réfutation du scepticisme et du relativisme notamment. Prôner la charité comme principe d'interprétation des sciences humaines reviendrait à prendre à partie les anthropologues pour des maux philosophiques en leur imputant un relativisme qui est aussi bien une création de la philosophie. Inversement, ce serait une esquivé que de les prendre à témoin pour trancher par principe et légitimer des thèses philosophiques, celles du physicalisme ou du langage ordinaire, par exemple.

Trop générales, les recommandations méthodologiques de Quine et Davidson seraient aussi moins universelles que spécifiques et relatives à un contexte. Parce qu'elles s'inscrivent essentiellement dans le courant boasien « language and culture », elles sont moins pertinentes dans une tradition française plus universaliste et moins dominée par le culturalisme, le romantisme de l'empathie et de « how to become a native ». Elles concernent davantage l'anthropologie américaine centrée sur le paradigme de la traduction et de l'intraduisible. Deuxièmement, les remarques de Quine sur la projection, empathique ou charitable, portent essentiellement sur le jeu d'équilibre ou le contrebalancement entre langage et esprit, entre linguistique et psychologie, et visent essentiellement les vues de Whorf sur la structuration de la vision du monde par les catégories grammaticales. Aussi, les remarques de Quine, loin d'avoir une portée universelle, doivent être replacées dans la perspective de l'hypothèse Sapir-Whorf et de ses dérivées, notamment l'anthropologie cognitive et les diverses tentatives qui ont été faites pour tester empiriquement les liens entre langage, catégorisation et perception.

En effet, pour Quine, la seule mesure objective de la différence culturelle dans le langage, est le rapport long/court, le degré d'éloignement entre des schèmes conceptuels se mesurant par la différence de longueur entre les locutions indigènes et les expressions les traduisant [Quine 1960, §16, 123-124]. Or, cette recherche de données quantitatives et mesurables est développée dans le courant de l'anthropologie cognitive qui emprunte un grande partie de ses méthodes à la psychologie cognitive où, de même que dans la traduction radicale, l'on transporte le laboratoire dans la

jungle pour voir quel est le temps de réaction des indigènes à certains stimuli et quel est leur mode de catégorisation [D'Andrade 1995].

Par conséquent, les remarques de Quine sur la charité comme équilibrage entre le linguistique et le psychologique, le langage et l'esprit, s'inscrivent dans un courant particulier de l'anthropologie et seraient bien plus testables et révisables que les déclarations de scepticisme de Quine ne le laissent penser. En effet, savoir si les indigènes groupent les lapins blancs avec les loups est une question tout à fait empirique et non de principe. Au-delà de cet exemple mal choisi, la justification de la charité comme pis aller inévitable pour la détermination de l'ontologie de l'indigène est discutable. L'imposition de notre ontologie d'objets s'opère en raison de l'inscrutabilité de la référence qui, selon Quine, rend gratuite les divergences d'ontologie supposées par Whorf entre les Hopis et les locuteurs des langues indo-européennes.

Cependant, plusieurs travaux de psychologie cognitive postérieurs aux œuvres majeures de Quine, tendent à relativiser cette indétermination. D'une part, les travaux de Rosch ou les critiques qui lui ont été adressées²⁷ précisent la manière dont les catégories perceptives sont ou non déterminées par les catégories de langues. D'autre part, les travaux de la psychologue E. Spelke sur la catégorisation des objets chez les jeunes enfants visent à tester et réfuter les thèses de Quine sur l'inscrutabilité de la référence selon lesquelles la distinction ontologique des termes de masse et des termes singuliers ne serait acquise qu'avec le langage [Soja & Carey & Spelke 1991], [Soja & Carey & Spelke 1992]. Une série d'expériences menées auprès d'enfants en phase d'apprentissage du langage montrerait au contraire que la distinction des termes de masse et des termes singuliers, des substances et des objets, guide l'apprentissage du langage plutôt qu'elle n'en dépend, contredisant les vues de Quine sur l'apprentissage des mots « maman », « rouge », ou « eau ». Que l'on se range ou non aux conclusions cognitivistes de Rosch et de Spelke, il ressort de ces diverses expériences que l'équilibre entre langage et esprit et la détermination des catégories d'objets ne relèvent pas seulement de règles subjectives et d'une décision de principe. Dès lors, la pertinence de la charité comme rééquilibrage entre différence d'esprit et de langage et comme imposition de nos catégories serait testable, critiquable et révisable²⁸.

27. Pour une présentation des travaux de Rosch, cf. G. Kleiber, *La Sémantique du prototype*, Paris : PUF, 1990. Pour une critique de ces travaux, voir [Gumperz et Levinson 1996].

28. Pour la question de savoir si la logique indigène est ou non empiriquement déterminable, voir l'appendice de l'ouvrage de M. Montminy, *Les Fondements empiriques de la signification*, Montréal/Paris : Bellarmin/Vrin, 1998.

III. Déflation ou inflation : les vertus de la parcimonie

Un principe de charité testable et révisable ne différerait plus guère alors des maximes employées par les sciences physiques : le conservatisme et l'économie théorique. Un principe d'économie théorique suffit à éliminer les entités superflues comme la mentalité prélogique et le conservatisme suffit à garantir la stabilité de notre schème conceptuel et à promouvoir nos vues de sens commun. Mais conçus comme des maximes des sciences physiques et non comme des règles adamantines de l'interprétation, tous deux peuvent être abandonnés pour un bénéfice théorique supérieur en terme de simplicité ou de fécondité. Ces maximes suffiraient-elles alors à remplir la fonction du principe de charité sans reproduire les défauts de son exclusivité et de son inconditionnalité? Exclusif, le principe de charité élimine tout autre critère de correction que la vérité empirique et logique, projetant une image unidimensionnelle de l'indigène. Inconditionnel, il empêche la distinction entre discours ordinaire et productions théoriques, devenant un obstacle à la compréhension de la science ou de la philosophie des autres, voués à l'ordinaire par une forme insidieuse de condescendance. Mais un principe de charité qui ne serait plus exclusif et inconditionnel correspond aux maximes réglant les sciences non-interprétatives. Ou plutôt, il serait préférable qu'il le soit, si l'on considère les visées déflationnistes du principe de charité.

1) *Inflation interprétative et méthodologique*

Les diverses formes du principe de charité ou du canon de traduction convergent vers un déflationnisme qui élimine les entités superflues et inobservables dont les relativistes peupleraient l'univers : la mentalité prélogique, les significations, les visions du monde, les systèmes symboliques ou les schèmes conceptuels, la notion de langage comme structure aussi bien que l'idée de la culture comme texte que l'anthropologue déchiffrerait. Au charme des paysages désertiques, les diverses formes de charité ajouteraient l'âpre plaisir de la démystification. Si l'on considère le problème de la traduction des termes indigènes, il faut, selon Quine, aller à la traduction la plus courte (lapin, plutôt que parties non détachées de lapin), et au plus économique, non pour des raisons objectives, mais en suivant un principe restrictif relevant de la psychologie pratique : l'esprit des indigènes ne peut être si différent du nôtre. Selon un principe d'équilibre entre esprit et langage, entre bizarrerie des croyances et grammaire, entre empathie et charité, le traducteur va à la solution la plus économique, la plus conservatrice, celle qui impose ses propres vues.

Le traducteur réinjecte ainsi une dose massive de sens commun ou de 'provincialisme' par le biais de la psychologie pratique.

Cette déflation ontologique aurait alors pour contrepartie une inflation interprétative et méthodologique. Inflation interprétative parce que tout énoncé est soumis à interprétation et qu'en l'absence de toute compréhension « normale » il n'y a d'autre alternative que celle de l'observation physique ou de l'interprétation²⁹. Inflation méthodologique également car la méthode d'interprétation s'alourdit des difficultés dont elle déleste l'indigène : non seulement, les difficultés d'interprétation risquent d'être escamotées en erreurs d'interprétation et retraduites charitablement, mais encore le choix de la logique, celui de l'ontologie, ou celui d'une psychologie commune sont réglés par principe et projetés en réquisits méthodologiques. Le problème n'est plus de savoir si les autres ont un esprit ou des croyances semblables aux autres, sont ou non rationnels. La question est tranchée par la méthode pour les interpréter qui définit les conditions logiques et rationnelles d'interprétabilité. L'autre n'a pas à être intrinsèquement rationnel ou logique, mais n'est une personne que celui à qui l'interprète attribue des croyances selon des contraintes rationnelles ; on ne dit plus que toute volonté est tournée vers le bien et le bonheur, mais qu'il ne serait pas charitable d'interpréter les autres comme voulant le mal. De même qu'on délestait l'indigène de sa stupidité en la prenant au compte de notre interprétation, le transvasement des difficultés ne s'opère pas seulement de l'indigène vers l'anthropologue, mais vers la méthode. Autrement dit, un tel gonflement du langage ou de la méthode escamote les problèmes philosophiques — comme ceux de la vérité des croyances et de la volonté du bien — en en faisant des réquisits inévitables de l'interprétation. Si bien que la charité fait passer en méthode d'interprétation une théorie rationnelle de l'esprit, une psychologie de sens commun, une théorie physicaliste des objets.

Le déflationnisme des tenants du principe de charité n'est que l'envers d'un gonflement de présupposés méthodologiques qui répond mal aux exigences de parcimonie théorique. L'élimination des fausses entités a pour contre partie le déplacement des problèmes vers la méthode et leur résolution par pétition de principe, comme celui des logiques déviantes ou de la réfutation du relativisme et du scepticisme. Or, cette inflation interprétative et méthodologique est dommageable pour l'interprétation elle-même et engage à chercher une vision plus authentiquement parcimonieuse de la charité.

29. Je renvoie sur ce point aux critiques de Bouveresse [Bouveresse 1991], de Descombes [Descombes 1996] et de Hacker [Hacker 1996].

2) *Les vertus de parcimonie*

Une vertu de parcimonie ontologique mais aussi méthodologique permettrait ainsi de ne pas escamoter les difficultés en les baptisant critères ou principes d'interprétation et de ne pas multiplier les impositions par le biais de réquisits méthodologiques. Dans le jeu de rééquilibrage de la charité, l'élimination d'entités superflues (mentalité prélogique, visions du monde, etc.) est contrebalancée par un crédit fait à autrui en termes de logique orthodoxe, d'ontologie d'objets pour Quine, ou de rationalité et de vérité des croyances pour Davidson. Cependant, cette manière de faire crédit n'inclut pas de garde-fou contre une imposition abusive puisque la charité est à la fois méthode et critère de correction. Sans recourir à une quelconque exaltation de l'irrationalité ou du relativisme, la rationalisation des croyances et la maximisation de l'accord prémunit seulement contre l'hypothèse d'une mentalité prélogique, mais non contre celle d'une mentalité rationnelle, qui, sous la forme du « miracle grec », a créé des illusions dommageables pour l'étude de l'Antiquité grecque. La maximisation de la rationalité et de l'accord des croyances peut alors devenir un obstacle à la compréhension des autres, comme le suggère un texte ambigu de Davidson : en vertu de l'application du principe de charité, il n'est pas possible d'attribuer aux grecs, à propos de notre terre, la croyance qu'elle était plate et au centre de l'univers [Davidson 1984, 247].

Or la vertu critique et déflationniste du principe de charité est aussi bien assurée par un principe d'économie théorique, que ce soit pour l'élimination de la mentalité prélogique ou pour la préservation d'une ontologie d'objets, les deux domaines où la charité est requise selon Quine. C'est ce qu'atteste la critique par Geoffrey Lloyd des mentalités [Lloyd 1990] ou celle par Jean Bazin de la prodigalité ontologique dans la détermination de la référence des croyances « irrationnelles » [Bazin 1991]. Ces deux démarches conjuguent à leur manière une pratique de l'économie théorique pour éliminer les entités superflues et une recherche de la justesse ou de la bienveillance dans l'interprétation qui pour autant ne devient pas un art du crédit par charité.

La critique par Lloyd de la notion de mentalité qui vise aussi bien les mirages de la prélogicité que ceux de la rationalité grecque, relève de principes généraux de l'activité scientifique³⁰ : selon un principe d'économie théorique, il convient d'éliminer les entités supposées, sans pouvoir explicatif, qui ne font que redécrire les phénomènes qu'elles visent à expliquer, sans pouvoir être isolées de ces phénomènes. La notion de men-

30. Cf. [Lloyd 1990] et l'article de G. Lloyd dans le présent volume.

talité fait appel à des processus psychologiques invérifiables et soustraits à une enquête empirique. La référence à des mentalités relève également de généralisations hâtives, qui rigidifient et uniformisent des opinions diverses et ignorent les différences dans les opinions d'une même personne. Critique des entités superflues et de leur prétendu pouvoir explicatif³¹, exigence de vérification empirique, refus des généralisations abusives suffisent à critiquer l'idée de mentalité prélogique sans recourir à un principe de charité.

La déflation ontologique comprise comme refus de postuler des entités n'est donc pas nécessairement la contre-partie d'une inflation interprétative. Selon une exigence d'enquête empirique, les problèmes traités sous la rubrique « mentalité » ne sont, dans la démarche de Lloyd, ni éliminés ni déplacés vers le langage, dans un contre-balancement de principe invérifiable, mais transposés vers la réalité sociale, dans un domaine où il est possible d'enquêter directement. L'économie ontologique est d'autant moins contrebalancée par une inflation méthodologique que la critique des mentalités est aussi bien une critique des outils conceptuels employés dans l'interprétation des mentalités³². Par conséquent, la critique négative d'une mentalité prélogique ou primitive n'est pas corrélative de l'imposition *a priori* d'une rationalité qui, selon Lloyd, se révèle un obstacle à l'étude de la science grecque et à la perception des différences et des tensions qui accompagnent sa constitution. Une bienveillance seulement négative éviterait d'imposer à l'objet d'interprétation les vues incorporées dans la méthode de l'interprète, étendant ainsi les possibilités d'enquête empirique.

Une telle bienveillance négative peut également être invoquée, non pour la critique de la mentalité prélogique, mais pour la détermination de l'ontologie de l'autre. La vertu herméneutique d'un principe d'économie théorique dans la référence à un monde d'objets est illustrée par l'analyse que l'ethnologue Jean Bazin donne des principes d'interprétation d'une de ses collègues, M. C. Pouchelle, travaillant alors sur les milieux spirites et en dialogue avec Mme G. qu'elle présente comme en relation avec l'esprit de Claude François [Bazin 1991]. Mme G. ayant éprouvé une douleur aiguë à la mort du chanteur sent depuis sa présence dans son appartement et inquiète, fébrile, en guette les signes. Et il y a cette troublante irrégularité du bruit du chauffe-eau de sa voisine, qui semble compter 3, puis 6, C, F... pour Claude François! Face à Mme

31. Wittgenstein, de la même manière, considère dans ses *Remarques sur le Rameau d'Or* que la stupidité alléguée du primitif n'a aucun pouvoir explicatif.

32. Voir la critique de la dichotomie du littéral et du métaphorique, du *mythos* et du *logos* [Lloyd 1990].

G, l'ethnologue M. C. Pouchelle renonce « à toute assurance suspecte » envers sa propre vision du monde et décide « de suspendre tout verdict *a priori* sur la réalité de la vie dans l'au-delà ». Avec une grande générosité ontologique, elle accorde à Mme G. la référence de sa croyance en traitant Claude François comme un partenaire réel. Mais une telle générosité est bien différente de la bienveillance négative que défend implicitement Bazin. Comme le note ce dernier, Mme G. n'est pas victime d'hallucination, elle « ne demande pas qu'on tienne pour une vérité de fait que le chanteur mort est là dans sa chambre, au même titre que le fauteur ou le téléviseur ». Aussi, en oubliant que Mme G. vit dans un monde familier, en se mettant dans la position du « comme si », on peuple le monde d'entités suspectes comme des chanteurs morts dans des tuyauteries en même temps que l'on se méprend sur l'état d'esprit de Mme G. qui « est engagée dans une quête sans fin des signes de sa présence... et ne confond pas le mode d'existence du chanteur mort et celui du facteur » [Bazin 1991, 501].

La critique des mentalités ou d'un monde d'objets autres relèverait ainsi de la critique d'entités inobservables, obstacle à la compréhension de ce qui est. En refusant les mentalités, la référence à d'autres mondes, il s'agit de refuser une forme de mythe du musée ou de cabinet de curiosités où l'interprète créerait des arrières-mondes au-delà de ce que disent les autres³³. Sur ce point, la critique menée par Bazin des entités inobservables et sans pouvoir explicatif qu'il applique également à la catégorie d'ethnie [Bazin 1985], peut se réclamer de Quine aussi bien que de Wittgenstein³⁴. Cependant, à l'instar de celle de Lloyd, la démarche de Bazin engage à distinguer un usage négatif du principe de charité d'un usage positif. La critique des arrières-mondes, le refus de postuler d'autres mondes ou des entités faussement explicatives, comme les mentalités ou les ethnies, relèvent des principes généraux de l'activité scientifique et non d'un principe de charité³⁵ impliquant l'imposition d'une ontologie d'objets³⁶ et d'une rationalité des croyances.

33. « L'interprète si occupé à déballer avec ravissement l'inventaire des croyances, à étaler avec une minutie d'érudit le bric-à-brac de tout ce que les humains ont pu croire et croient encore » [Bazin 1991 498].

34. Pour le principe de parcimonie reliant à la fois Wittgenstein et Quine, voir la critique de la signification objet par Bazin [Bazin 1991]. Voir aussi la critique par Bazin de l'idée d'ethnie qui allie la critique quinienne de la signification et la théorie de actes de langages avec une référence explicite à Wittgenstein [Bazin 1985].

35. La catégorie d'ethnie présentée comme un facteur explicatif des comportements relève selon Bazin de généralisations hâtives [Bazin 1985]. Il s'agit d'éliminer les entités inobservables qui sont postulées sans pouvoir être vérifiées et qui engendrent de fausses explications.

36. Pour critiquer les arrières-mondes, dans « Retour aux choses-Dieux », Bazin se

3) *Le crédit facile : prendre les autres trop facilement au sérieux*

En critiquant la prodigalité ontologique, Bazin épingle une forme de crédit qui prend trop facilement les autres au sérieux et escamote les difficultés d'interprétation de la croyance ou des pratiques sociales en les transférant dans un au-delà de l'enquête empirique. En ce sens, le principe de charité en tant qu'il s'impose à l'interprétation sans se soumettre à une évaluation empirique serait une manière d'escamoter les difficultés en les transférant dans la méthode d'interprétation, devenant un en-deçà de l'enquête empirique, invérifiable.

Mais une telle critique d'un crédit trop facile ne vise pas seulement les arrières-mondes ou les principes invérifiables. Il y a une autre manière d'escamoter les problèmes en les déplaçant vers le langage, de pratiquer une bienveillance qui accorde trop, de pratiquer une forme déguisée d'inflation linguistique dommageable. C'est ce que Quine reproche directement à la philosophie du langage ordinaire et indirectement à la stratégie d'élargissement vers d'autres jeux de langage³⁷ en considérant la manière dont la philosophie du langage ordinaire escamote le problème de la vérité religieuse.

Considérons la question de la vérité des doctrines religieuses. Puisque la signification, c'est l'usage, les énoncés sur lesquels il y a un accord caractéristique de la part des porte-parole religieux doivent être vrais. Puisque divers termes-clés tels que « Dieu », « La grâce » se trouvent essentiellement dans les énoncés de ces représentants, ces énoncés épuisent la plus grande partie de l'usage de ces mots. Les énoncés sur lesquels les porte-parole religieux sont donc d'accord sont donc vrais et même analytiques, vrais par la signification des mots. C'est une défense facile de la religion, trop facile pour être jamais acceptée par les croyants, qui à juste titre ne trouvent aucun réconfort dans une doctrine religieuse avec un fondement aussi trivial que celui-ci. Ceci est moins intéressant comme défense de la religion que comme un défi à la philosophie du langage ordinaire.

La réponse demeure, à nouveau, dans la psychologie. Si nous maîtrisons suffisamment le vocabulaire religieux pour atteindre des questions de fond avec des croyants, nous le faisons non simplement en tenant leur énoncés pour vrais, mais en reconstruisant dans une certaine mesure la psychologie de leur croyance [Quine 1970b, 18].

réfère davantage à la présence de la chose selon Heidegger qu'à l'objet physique selon Quine.

37. Car pour Quine le contre-balancement interne au langage est limité précisément en raison de l'inexistence des significations ; le contre-balancement essentiel s'opère entre langage et psychologie donc entre empathie et charité.

On ne peut ainsi sauver le sens des croyances au mépris de la psychologie du croyant, de ses attentes et de ses espoirs. On ne peut donner raison aux autres en leur accordant des significations ou en leur donnant raison dans le langage. Dire aux autres : c'est vrai dans votre langage parce que telles sont les règles de la communauté, parce que telle est la grammaire du mot *Dieu*, parce tel est l'usage, donc je vous l'accorde, est un crédit trop facile, qui est une forme de condescendance. Accorder ainsi la signification dans une conception grammaticale de la culture selon des règles et des jeux de langage, serait un crédit aussi suspect que la prodigalité ontologique qui accorde de la référence exotique de son discours à quelqu'un qui croit que Claude François est présent dans son chauffe-eau. C'est donner trop facilement raison que de dire que le sens est contenu dans l'usage et dans des pratiques sociales. Remonter du discours sur Dieu aux pratiques des prêtres, des gens d'église et à l'institution de la prêtrise et s'arrêter là, à la manière wittgensteinnienne (« c'est ainsi que j'agis »), serait une opération analogue au déplacement de la stupidité de Pierre vers Paul ou à un escamotage des attentes et des croyances des croyants par l'insignifiance analytique de l'objet de leur croyance³⁸. Quelque polémique et expéditive que soit une telle présentation de la philosophie du langage ordinaire par Quine, elle met en évidence une autre forme de déplacement et d'escamotage, ne consistant plus seulement à transférer les difficultés d'interprétation dans des au-delà mais dans des à-côtés où se perd l'attention à ceux que l'on voulait comprendre. La référence à des pratiques et des usages diluerait l'attention aux individus et permettrait de transférer les difficultés d'interprétation de leurs croyances vers des pratiques et des institutions où le sens des croyances des uns seraient donné dans les pratiques des autres. La justification d'un principe de charité positif résiderait en définitive dans une forme d'individualisme méthodologique.

Nous ne serions alors sortis des dilemmes de « la charité ou le mépris » et « la charité ou le non sens » que pour rencontrer celui de l'inflation

38. On pourrait en effet objecter que l'interprétation de la croyance par Bazin, parcimonieuse dans la postulation d'entités, est elle-même un escamotage de l'objet de croyance car Bazin décrit le phénomène de la croyance sur le modèle de l'angoisse, disposition non intentionnelle. On est alors en croyance comme on est amoureux ou comme on a mal au dent [Bazin 1991, 496]. La croyance du croyant est alors « sauvée », mais en étant dépourvue de tout contenu intentionnel, ce qui ne saurait satisfaire le croyant. De même, pour sauver Mme G. de l'imputation de folie, Bazin argumente qu'elle ne souffre pas d'hallucination et qu'elle fait bien la différence entre la présence du chanteur mort et celle de la voiture dans le garage. Se faisant, il en vient à caricaturer la notion d'hallucination qui, pas plus que la croyance de Mme G, ne consiste pas à voir les choses comme posées devant soi, cf. à ce propos Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, p. 385.

ou de la parcimonie, dilemme aussi fallacieux car la parcimonie ontologique peut être corrélative d'une inflation méthodologique ou langagière. L'inflation de la méthode avec la charité ou l'inflation grammaticale des jeux de langage n'évite pas l'escamotage des difficultés qu'elles visent à résoudre, revenant parfois à escamoter soit l'imbécillité, soit les imbéciles. Dans les deux cas, ce sont les autres qu'il s'agissait de prendre au sérieux qui risquent de s'évanouir dans l'opération pour les sauver de leur imbécillité. Dans un cas, il y a chez Quine et Davidson, une forme d'individualisme méthodologique sous-jacent par laquelle ne pouvant faire crédit des significations, le traducteur essaie de faire crédit à des personnes et de sauver l'individualité sous forme d'idiolecte, mais au prix d'une inflation méthodologique par laquelle, ne sortant plus de ses propres croyances, il façonne autrui à l'image de sa rationalité. De l'autre, en élargissant la base d'interprétation et en déplaçant les problèmes vers d'autres jeux de langage, l'interprète risque d'enfermer les autres dans une conception analytique de la culture où ils auraient raison, non plus par imposition de nos vues, mais par définition, dans leur jeu de langage, et à peu de frais. Et à force de vouloir diluer les difficultés par l'intégration des autres dans des formes de vie, dans des pratiques, ou de chercher la vérité et le sens dans l'usage, ou de déplacer les problèmes vers d'autres jeux de langage, ce sont peut-être les autres qui finissent par se diluer dans des unités plus larges et impersonnelles qui ne seraient plus derrière eux (comme des arrières-mondes et des mentalités inobservables) mais autour ou à-côté comme des usages qui auraient raison pour eux.

Conclusion

Le principe de charité comme principe propre à l'interprétation en sciences humaines ne peut se justifier comme rempart contre le mépris ni comme rempart contre le non-sens. Il ne peut être légitimé comme principe spécifique des sciences humaines ni par une finalité morale ni par le statut de condition indispensable de l'interprétation. La confrontation avec d'autres maximes d'interprétation permet de limiter sa pertinence interprétative mais aussi de critiquer en retour d'autres pratiques d'interprétation inspirées de Wittgenstein. En définitive, les vertus escomptées du principe de charité pour les sciences humaines se trouvent également assurées par un principe de parcimonie qui ne reproduit pas les difficultés résultant d'une application inconditionnelle et exclusive du principe de charité. Au nom même d'un principe de parcimonie, il faudrait critiquer les maximes de bienveillance qui équivalent soit à l'imposition par une inflation interprétative de présupposés soustraits à l'interpréta-

tion (comme la charité), soit à des élargissements-déplacements qui se donneraient une interprétation analytique et grammaticale de la culture dans des jeux de langage. Mais jusqu'où faut-il user du rasoir d'Occam ? S'il faut supprimer les entités théoriques superflues qui ne sont pas objets d'enquête empirique, dans ce cas, c'est le principe de charité qui doit être éliminé. Mais, au-delà, les diverses maximes de bienveillance interprétative, que ce soit par prodigalité ou par parcimonie, risquent de perdre les autres qu'elles voulaient sauver de l'imputation d'imbécillité soit dans des arrières-mondes, soit dans la résorption à notre image, soit dans des contextes où se dilueraient leur individualité et leur prétention à la réalité et à la vérité.

Bibliographie

BAZIN, JEAN

1985 *A chacun son bambara*, in *Au cœur de l'ethnie*, sous la direction de J.-L. Amselle et E. M'Bokolo, Paris, La découverte.

1986 *Retour aux choses-dieux*, in *Le Temps de la réflexion*.

1991 *Les fantômes de Mme du Deffand : exercices sur la croyance*, Critique, Juin-Juillet, 492-511.

1996 *Interpréter ou décrire*, in *Une école pour les sciences sociales*, édité par J. Revel et N. Wachtel, Paris : éditions du Cerf-éditions de l'EHESS, pp. 401-420.

BOUDON, RAYMOND

1990 *L'Art de se persuader*, Paris : Fayard

BOUVERESSE, JACQUES

1991 *Herméneutique et Linguistique*, Combas : L'éclat.

D'ANDRADE, ROY

1995 *The development of cognitive psychology*, Cambridge : Cambridge University Press.

DAVIDSON, DONALD

1982 *Animaux rationnels*, in *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. fr. de Pascal Engel, Combas : L'éclat, 1991.

1984 *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford : Clarendon press, tr. fr. de Pascal Engel, *Enquête sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes : J. Chambon, 1993.

DESCOMBES, VINCENT

1996 *Les Institutions du sens*, Paris : Minuit.

DOUGLAS, MARY

1975 *Implicit meanings*, Londres : Routledge, 1993.

DOUGLAS, MARY ET HULL, D. (ÉD.)

1992 *How Classification Works — Nelson Goodman among the social sciences*,

Edinburgh : Edinburgh University Press.

FAVRET-SAADA, JEANNE

1977 *La Mort, les mots, les sorts*, Paris : Folio/Essais, 1994.

FELEPPA, ROBERT

1988 *Convention, Translation and Understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*, Albany : State University of New York Press.

GEERTZ, CLIFFORD

1983 *Local Knowledge*, USA : Basic Books.

GOODMAN, NELSON

1978 *Manières de faire des mondes*, Nîmes : J. Chambon, tr. fr., 1992.

GOODMAN, NELSON & ELGIN, C.

1988 *Reconceptions in philosophy*, London : Routledge, tr. fr. de J.-P. Commetti et R. Pouivet, *Reconceptions en philosophie*, Paris : PUF, 1994.

GUMPERZ J. J. ET LEVINSON, S. C.

1996 *Rethinking Linguistic relativity*, Cambridge : Cambridge University Press.

HACKER, P. M. S.

1996 *Wittgenstein's place in Twentieth-century Analytic Philosophy*, Oxford : Blackwell.

HOLLIS, M. & LUKES, S.

1982 *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell, 1982.

LEACH, EDMUND

1967 *Virgin Birth in Proceedings of the royal anthropological institute*, 1967, p. 39-49, London.

LEVY-BRUHL, LUCIEN

1927 *L'Ame primitive*, Paris : PUF, 1963.

LLOYD, GEOFFREY E. R.

1990 *Demystifying Mentalities*, Cambridge : Cambridge University Press.
Tr. fr. par Franz Regnot : *Pour en finir avec les mentalités*, Paris : La Découverte, 1993.

OBEYESEKERE, GANANATH

1992 *The Apotheosis of Captain Cook, European Mythmaking in the Pacific*, Princeton : Princeton University Press.

QUINE, W.V.O.

1953 *From a logical Point of View* (New York : Harper and Row)

1960 *Word and object*, Cambridge, Ma. : M.I.T. Press; tr. fr. de Paul Gochet : *Le Mot et la chose*, Paris : Flammarion, 1977.

1970a *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, tr. fr. par J. Largeault, *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 1975.

1970b *Philosophical progress in language theory, Metaphilosophy*, vol 1, n°1, pp. 219.

- 1975 *On Empirically Equivalent Systems of the World*, *Erkenntnis*, 9, Dordrecht : Reidel Publishing Company, pp. 313-328.
- 1981 *Theories and Things*, Cambridge, Ma. : Harvard University Press.
- 1987 *Quiddities — An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, Ma. : Harvard University Press, ; tr. fr. par D. Goy-Blanquet et T. Marchaisse, *Quiddités - Dictionnaire philosophique par intermittence*, Paris : Seuil, 1992.
- 1990 *The Pursuit of Truth*, Cambridge, Ma. : Harvard University Press 1992.
- SALHINS, MARSHALL
- 1995 *How « Natives » think*, Chicago : The University of Chicago Press.
- TAMBAIAH, S. J.
- 1985 *Culture, Thought and Social Action. An anthropological perspective*, Cambridge Ma : Harvard University Press.
- VAN FRASSEN, BAAS
- 1995 *Against naturalized epistemology*, dans *On Quine, New Essays*, P. Léonardi et M. Santambrogio (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
- 1982 *Remarques sur le Rameau d'Or*, tr. fr. J. Lacoste, Paris : L'Âge d'homme.