

PRÉFACE

Anthropologie et philosophie : l'empirique et le principiel

Isabelle Delpla

Université Montpellier III

L'anthropologie s'est constituée comme discipline par la tentative de rendre intelligibles dans leur dimension humaine et culturelle ceux qu'en d'autres temps l'on qualifiait de « barbares » ou de « sauvages », prétendument plus proches de la nature que de la culture. Afin de tourner le dos à l'évolutionnisme voyant dans les « sociétés inférieures » l'expression d'une humanité balbutiante, Lévy-Bruhl s'attaqua au début du XX^e siècle à l'idée d'une identité de la raison humaine. Prise comme principe philosophique dans une tradition rationaliste, une telle identité de principe occulte la diversité des autres cultures, qui s'accorde mal avec notre conception du rationalisme européen, et tend à nous écarter d'une étude empirique des sociétés humaines. Prise comme principe méthodologique par l'évolutionnisme, elle nous fait concevoir le primitif comme dans l'enfance de la raison. Contre l'idée que les autres useraient mal ou moins bien de la rationalité, Lévy-Bruhl forgea l'hypothèse d'une différence de mentalité entre le « primitif » et nous. La mentalité primitive est à la fois mystique, les êtres y étant reliés par participation, et prélogique, indifférente à la contradiction. Le « primitif » ne partage avec nous ni la même ontologie, ni la même logique.

S'opposant à l'idée de mentalité prélogique, le philosophe et logicien américain Quine formula, dans les années 1960, l'idée d'un principe de charité. Les critiques et les réfutations de l'idée de mentalité primitive, que ce soient celles de Mauss, de Malinowski ou de Lévi-Strauss, n'ont

certes pas attendu la formulation d'un tel principe. Toutefois, peu auront donné lieu à des discussions philosophiques aussi intenses et prolongées que celles suscitées par Quine avec la traduction radicale et le principe de charité qui anima la philosophie anglo-saxonne depuis plus de 40 ans. Quine prônant un empirisme débarrassé de ses dogmes, renonçant à toute idée de nécessité, reconnaît la contingence de nos normes de vérité. La condamnation de la prélogicité ne peut en appeler à l'universalisme de la raison ou à des vérités en soi. Dès lors, y a-t-il des limites à la révision de nos croyances dans l'interprétation des autres ? Quelle logique, quelle ontologie leur attribuer pour les rendre intelligibles ? C'est à la position de normes et de limites dans une philosophie de la contingence que répond le principe de charité. Celui-ci nous commande de considérer les autres comme semblables à nous-mêmes en matière de logique et d'ontologie et disqualifie toute traduction de leurs propos qui les présenterait comme illogiques ou prélogiques. Ce principe d'intelligibilité nous interdit de présupposer l'absurdité ou la stupidité de notre interlocuteur. En ce sens, il rejoint les diverses maximes anthropologiques qui visent à prendre les autres au sérieux, à leur donner raison. En considérant les autres comme nos semblables en rationalité, en cessant de ne voir qu'étrangeté et curiosité exotiques dans leur propos, le traducteur radical de Quine est en accord avec l'évolution de l'anthropologie dans son rejet progressif de l'évolutionnisme ou de toute mentalité primitive, comme l'explique Gérard Lenclud dans ce recueil.

Avant de préciser les liens de fond qui unissent les réflexions sur le principe de charité avec la démarche anthropologique, précisons rapidement en quoi consiste ce principe. Si, dans un pays étranger, je comprends qu'un fugitif est « recherché : mort et vif », que « le sol a mouillé la pluie » avant de considérer que la pensée des autochtones est régie par une autre logique que la mienne, qu'ils ont des croyances extravagantes ou évoluent dans un autre monde, je suspecterai simplement que j'ai pris un mot pour un autre, « sol » pour « pluie », « et » pour « ou » et que le fugitif est plus banalement « wanted : dead or alive ». Je procéderai ainsi selon un principe de charité : en imputant une différence profonde de pensée à une erreur de traduction de ma part, je choisis l'interprétation qui accorde aux autres davantage de vérité et d'intelligibilité. Comme l'écrit Quine « il est probable que les assertions manifestement fausses à simple vue fassent jouer des différences cachées de langage... La stupidité de notre interlocuteur, au-delà d'un certain point, est moins probable qu'une mauvaise traduction — ou dans le cas domestique qu'une divergencelinguistique » [*Le Mot et la chose* -WO-,

§ 13]. Le traducteur s'efforcera donc de sauver les évidences, logiques et empiriques.

Sous sa forme simple, le principe de charité est un critère de correction et d'acceptabilité de l'interprétation qui impose notre logique dans la traduction, non par référence à des normes transcendantes, mais par un réaménagement des termes au sein de la traduction. Il se présente comme une maximisation de la vérité des propos de l'interlocuteur, et celle-ci s'opérant selon nos critères de vérité, comme une maximisation de l'accord entre ses croyances et les nôtres¹. Cette formulation se complique néanmoins selon la portée et la fonction accordées à ce principe : celui-ci peut s'appliquer de manière impérative seulement à la logique, comme chez Quine, ou à l'ensemble des croyances comme chez Davidson, et devenir ainsi un principe de rationalité ; il peut être un critère de traduction ou également une condition d'attribution de pensées à autrui dans les théories interprétationnistes ; il connaît des versions restreintes ou élargies, faibles ou fortes, *a priori* ou *a posteriori*, comme l'explique R. Ogien.

Pour en saisir la portée herméneutique, il n'est toutefois pas nécessaire de s'aventurer dans l'extrême sophistication des argumentations à son propos, qui pourrait décourager un lecteur peu familier de ce style philosophique. Quelle est donc cette portée ? La pertinence du principe de charité pour l'anthropologie et les sciences humaines ne se limite pas à la critique de la mentalité prélogique selon Lévy-Bruhl, dont Quine précise qu'il ne présente qu'une caricature. L'idée que l'étrangeté des autres cultures puisse être pour une bonne part un produit de la traduction et des anthropologues eux-mêmes vise également les travaux de Sapir et de Whorf sur la relativité de la pensée et des visions du monde à l'égard des diverses langues². Selon eux, les Hopis d'Arizona, conformément aux catégories grammaticales de leur langue, vivraient dans un monde d'événements et non de substances, sans distinction du temps et l'espace, dans la durée et non dans un temps quantifiable. Cette thèse de la relativité linguistique conclut donc à l'intraduisibilité des langues aussi éloignées que le Hopi et l'Anglais. Or l'anthropologie américaine, qu'elle accepte ou non le relativisme de Sapir et Whorf, est restée tributaire du paradigme

1. Une première difficulté tient à la détermination de critères pour cette maximisation qui ne peut être seulement quantitative dans une théorie holiste où l'on ne peut isoler les croyances pour les dénombrer individuellement.

2. Quelles que soient les critiques que Quine adresse aux vues de Whorf, celles-ci ne sont pas dirimantes comme le sont celles visant Lévy-Bruhl. Quine rejette catégoriquement l'idée de mentalité prélogique, en revanche il reste tributaire d'une forme de relativité linguistique sous la forme de la relativité de l'ontologique et manifeste à diverses reprises son intérêt et son respect pour les travaux de Whorf.

de la traduction, d'autant plus que dans ses formes post-modernes, elle voit dans l'activité anthropologique une activité d'écriture³.

L'argument principal de Quine pour refuser l'intraduisibilité est la thèse d'indétermination de la traduction selon laquelle l'embarras du traducteur réside plutôt dans la multiplicité des traductions possibles en fonction de ses hypothèses analytiques. Aussi, en s'attaquant à l'idée d'intraduisibilité, Quine ne défend pas l'universalisme contre le relativisme, mais les renvoie plutôt dos à dos comme étant le produit de l'activité du traducteur radical :

Il n'y a pas moyen de dire dans quelle mesure le succès qu'un linguiste obtient avec ses hypothèses analytiques est dû à une réelle parenté de perspective entre les indigènes et nous-mêmes, et dans quelle mesure il est dû à l'ingéniosité linguistique ou à une heureuse coïncidence. Et je ne suis pas sûr que cela ait même un sens de se poser la question. Nous pouvons alternativement nous étonner de l'impénétrabilité de la mentalité de l'indigène et nous étonner de voir combien il nous est semblable, lorsque dans un cas nous avons simplement 'loupé' la meilleure traduction et que dans l'autre nous avons accompli le travail plus en profondeur de projeter nos propres modes provinciaux de pensée dans le parler de l'indigène [WO, § 16, p. 123].

Selon la thèse d'indétermination de la traduction corrélatrice de la critique de l'idée de signification comme entité, la rationalisation qu'opère Malinowski dans son interprétation des Trobriandais, en faisant varier ses traductions des termes, n'a pas plus de critère de correction objectif que l'idée de mentalité prélogique, même si elle charitablement préférable [WO, § 13 n].

Abandonner le « mythe du musée », l'idée que les significations pourraient être de quelconques objets, implique que celles-ci ne sont pas observées mais interprétées. Dès lors, les croyances des autres ne sont pas davantage des objets exotiques qui pourraient être collectionnés et exhibés dans un cabinet de curiosité⁴, un musée des bizarreries culturelles, bien plus révélateur des représentations des anthropologues que de leurs sujets d'étude. Bien des anthropologues souscriraient certainement à cette critique des croyances objectivées en spécimens d'étrangeté; toutefois ils rechigneraient peut-être à tirer les conséquences de la critique des significations-objets, c'est-à-dire à renoncer à l'idée de système symbolique ou de structure signifiante. La critique du mythe de la signification

3. Voir à ce sujet Clifford Geertz, *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford : Stanford University Press, 1988.

4. Voir pour cette critique de la réification des croyances le texte de G. Lenclud dans le présent recueil et le texte de Jean Bazin « Les Fantômes de Madame du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique*, juin-juillet 1991, pp. 492-511.

et les critiques corrélatives de la notion de mentalité ou du mentalisme ont pour conséquence que l'anthropologie et les autres sciences humaines n'interprètent jamais que des personnes et non des systèmes de significations, qui n'existent ni par eux-mêmes ni dans la tête des individus. A supposer même que l'on n'en tire pas des conséquences aussi drastiques pour l'anthropologie symbolique que celles de Dan Sperber⁵, il reste que la situation de traduction radicale pose dans sa nudité la question du rapport entre, d'une part, la détermination des systèmes symboliques et culturels et, d'autre part, les conditions empiriques et normatives d'interprétation des individus.

Cette critique des constructions symboliques ne se fait pas toutefois au nom d'un robuste réalisme. L'embarras de l'anthropologue ne sachant s'il faut supposer l'existence des sorts et des esprits pour comprendre ceux qui « croient » à la sorcellerie ou aux esprits fait écho à celui du traducteur radical ne sachant comment déterminer l'ontologie de son interlocuteur et la référence de son discours. Non seulement les croyances ne sont pas des objets, mais les objets sont eux-mêmes problématiques n'ayant pas plus de réalité objective du point de vue de la théorie de la science que les dieux d'Homère. C'est le principe de charité qui sous une forme élargie nous commande d'interpréter les autres comme vivant dans un monde d'objets, précisément parce que les données empiriques ne suffisent pas à déterminer leur ontologie.

Telle est donc la difficulté qu'essaie de résoudre le principe de charité : poser des limites à l'arbitraire interprétatif sans recourir à la nécessité et à l'universalité de nos critères de vérité et de rationalité ni même à une détermination invariable de la réalité. A travers une analyse de la part respective du donné et de l'interprété, de l'observation ou de la projection de nos catégories de pensée, le principe de charité trace des limites à la rencontre des autres. Même si nous n'avons pas de critère objectif pour déterminer la logique, l'ontologie ou le contenu des croyances des autres, il demeure des principes et des maximes de traduction dont l'oubli, au-delà d'un certain degré, ne nous renvoie plus qu'à notre propre extravagance. En traçant de telles limites, Quine, et à sa suite Davidson, s'inscrivent dans un courant déflationniste prônant une économie ontologique contre la réification et l'hypostase des significations, des mentalités ou des systèmes de pensée. Plutôt que de s'en remettre à d'hypothétiques entités inobservables, le traducteur radical pratique un retour aux évidences logiques et empiriques.

5. Cf. *Le Symbolisme en général*, Paris : Herman, 1975, et *Le Savoir des anthropologues*, Paris : Hermann, 1982, de Dan Sperber dont les critiques contre le relativisme comme construction des anthropologues s'apparentent à celles de Quine.

Ce déflationnisme vise également les séductions de l'exotisme et de l'étrangeté, le relativisme et la multiplication inflationniste des mondes, résultant d'une inattention aux banalités qui sont le socle de la communication. En des termes similaires quoique avec une intention différente, Wittgenstein en appelait au sens de l'ordinaire pour contrer l'interprétation des « primitifs » par Frazer. Cette attention aux évidences et aux banalités a une double portée. D'une part, l'ennui guette aussi en Afrique ou en Amazonie⁶, les tropiques peuvent être tristes et les charmes de l'exotisme disparaître bien vite dans la routine fastidieuse du travail de terrain. Inversement, l'étrangeté peut être domestique et, selon une formule célèbre de Quine, la traduction radicale « commence chez nous » (« begins at home »), ce qui s'accorde avec l'évolution de l'anthropologie contemporaine qui transporte ses méthodes dans des terrains proches, des banlieues aux zones de transit, dans un projet d'anthropologie des mondes contemporains. Ces chassez-croisés entre le proche et le lointain, entre l'exotique et le familier estompent la coupure entre « eux » et « nous » qui tend à enfermer les autres dans une altérité globale et indifférenciée, obstacle à la compréhension.

D'autre part, l'enquête anthropologique passe par la recherche de ce qui va de soi (« self evident ») pour le groupe étudié. Selon l'anthropologue Mary Douglas, la démarche anthropologique peut suivre les traces de Quine pour déterminer les critères béhavioristes de la synonymie et des énoncés analytiques, soit en provoquant, soit en évitant des réactions de stupéfaction de la part de notre interlocuteur, « deux extrêmes où il est aisé de voir comment la logique mord dans la vie émotionnelle »⁷. La contribution de Quine à l'éclaircissement de la démarche anthropologique n'est pas seulement négative et critique. Grâce à la patiente détermination des critères empiriques de la signification en termes de significations-stimuli, à l'analyse du succédané empirique de l'analyticité et de l'identité de signification « comme fermement ancrées dans l'expérience sociale », « nous sommes ainsi dotés d'un plan d'ensemble pour déterminer la base psychologique et sociologique permettant de produire des mots auxquels la même signification sera allouée »⁸ et d'identifier le système social des évidences.

On peut donc considérer avec Mary Douglas que « Quine est un philosophe qui a pris les problèmes et les matériaux des anthropologues très au sérieux. Son livre, *Le Mot et la chose*, va droit au cœur du problème »

6. Cf. notamment Philippe Descolas, *Les Lances du Crépuscules*, Paris : Plon, 1993.

7. Mary Douglas, « Self evidence », in *Implicit meanings*, New York : Routledge, 1975, p. 280.

8. *Ibid.* p. 278.

[*op. cit.* p. 279]. D'une part la réflexion de Quine est profondément nourrie des travaux anthropologiques, la démarche du traducteur radical procédant à bien des égards selon les étapes du travail de terrain. D'autre part la traduction radicale et le principe de charité touchent au cœur de l'activité anthropologique par l'analyse critique de la signification et des croyances, des conditions empiriques et des normes d'interprétation, de la légitimité de la projection de notre schème conceptuel, du rôle des évidences et de la familiarité, etc. C'est aussi la question de la scientificité des sciences humaines et de leur rapport aux sciences physiques qui est posée. Il est dès lors surprenant que, sauf exception⁹, les analyses de Quine et de ses successeurs n'aient pas, ou presque pas, été l'objet d'attention de la part des anthropologues, bien plus sensibles aux vues de Wittgenstein, d'Austin ou de Goodman. Quant aux discussions philosophiques sur la pertinence interprétative de la charité pour les sciences humaines, elles se sont plutôt développées sur le terrain de la psychologie dans la littérature anglo-saxonne. Les travaux de P. Engel¹⁰ et de S. Laugier, qui a si profondément souligné l'enracinement anthropologique de la démarche de Quine dans son *Anthropologie logique de Quine*, restent ainsi des exceptions notables¹¹.

De ce fait, le présent recueil qui réunit des philosophes, des anthropologues et un historien des sciences et de la philosophie n'est pas redondant avec les discussions déjà existantes. Ces dernières en effet se sont centrées sur le paradigme de la traduction qui tend à engendrer ses difficultés propres et à radicaliser les oppositions entre universalisme et relativisme ou entre rationalité et irrationalité. Or ce paradigme demeure périphérique dans l'anthropologie française, qui, tout en ayant donné naissance à la notion de mentalité, reste peu encline au culturalisme et au relativisme. En outre, il existe en France une tradition de porosité et de passages entre la philosophie et l'anthropologie propre à nourrir, suivant le fil précis du principe de charité, une réflexion fructueuse sur les relations qu'entretiennent ces disciplines.

9. Il est à noter que Mary Douglas se réfère à la critique de l'analyticité mais non spécifiquement au principe de charité pour éclairer la démarche anthropologique.

Par ailleurs, les deux classiques que sont *Rationality* de B. R. Wilson (Oxford : Basil Blackwell, 1979) et *Rationality and relativism* de M. Hollis et S. Lukes (Cambridge, Ma : MIT Press, 1982) réunissant philosophes et anthropologues ne traitent pas spécifiquement du principe de charité.

10. « Interprétation et mentalité prélogique », *Revue philosophique*, n°4, 1989, p. 543-558.

11. Voir également l'ouvrage de Robert Feleppa, *Convention, translation and understanding. Philosophical Problems in the Comparative Study of Culture*, Albany, State University of New York Press, 1988, largement consacré au rapport des thèses de Quine et de l'anthropologie, notamment à propos de la distinction « emic/etic ».

Les diverses contributions de ce recueil s'attaquent par divers biais à éclairer la pertinence herméneutique du principe de charité au lieu de se contenter de déclarations de principe sur l'inconditionnalité de la charité pour toute interprétation, comme le font souvent les défenseurs de ce principe qui ne fournissent guère d'exemples concrets de son application. C'est aussi que l'usage pratique du principe de charité ne va pas de soi. Selon ce principe, toutes les données qui seraient avancées pour prouver que les autres sont illogiques ou prélogiques seraient disqualifiées par principe puisqu'elles ne proviendraient que d'une mauvaise traduction, une bonne traduction devant injecter notre logique dans les propos des autres. Donc, étant donné la totalité des faits d'expérience, rien ne pourra montrer que l'indigène croit que 2 et 2 font 5. Ce principe s'impose à l'interprétation des faits faute de données objectives. Comme le dit Quine de la charité, en un raccourci ironique, « pas de nouvelles bonnes nouvelles, notre impression d'avoir été bien compris est tout simplement exagérée car nous manquons de point d'appui indiquant le contraire »¹².

L'usage de ce principe pose la difficulté suivante. Si la charité est un principe de choix entre des traductions toutes compatibles avec les données d'expérience, que j'interprète les autres comme étant globalement dans l'erreur et irrationnels ou, plus charitablement, comme ayant raison, ce n'est pas une différence empirique. Quelle différence fait la mentalité prélogique ou la supposition que les indigènes sont des primitifs, si elle n'est pas empirique ? Si la différence est seulement d'interprétation, a-t-elle ou non un effet sur des interprétations ultérieures et donc sur l'enquête empirique ? Plusieurs possibilités se présentent. Premièrement, si le principe de charité ne produit aucune différence empirique dans l'interprétation, il risque d'être inutile. Afin de rester un principe, la charité ne doit imposer que de faibles contraintes à la traduction, sous peine d'être contredite par l'expérience. Mais si elle en appelle à des critères de rationalité d'une trop grande généralité, à une rationalité à géométrie variable, « incodifiable » (comme l'explique Pascal Engel), elle risque de perdre toute pertinence herméneutique. À un certain niveau de généralité, le primitif de Lévy-Bruhl ou les Hopis selon Sapir et Whorf passeront le test de la charité : il sera toujours possible d'interpréter les autres comme rationnels, vivant dans le même monde que nous et prêts à concéder quelques évidences ordinaires.

D'où, et c'est la deuxième possibilité, la charité deviendrait irréfutable et tomberait sous le coup des critiques de Popper contre les disciplines herméneutiques dont la fertilité n'est que l'envers de leur absence

12. *Quiddités*, article « Communication », Paris : Le Seuil, 1992, p. 39.

de rigueur et de scientificité. La charité excluant par principe tout échec et tout fait empirique la contredisant en le disqualifiant d'avance comme étant une erreur d'interprétation, se prémunirait contre toute révision empirique en devenant infalsifiable. Loin d'être inutile et infructueuse, elle ne le serait que trop, ayant perdu sa fonction de critère de choix entre des traductions.

Une charité englobante, condition de toute interprétation, mettrait alors sur le même plan la recherche de l'interprétation correcte dans les conversations ordinaires, dans l'enquête ethnologique, dans les débats philosophiques et mêlerait dans une bien inquiétante catégorie d'étrangeté, pêle-mêle, primitifs, anciens grecs, voisins de palier aussi bien que mes « moi » d'hier devenus, selon Quine, aussi radicalement indéterminés et étrangers. On serait en droit de se demander : un principe de charité, pourquoi faire ? Rien, peut-être sinon entretenir un discours philosophique « au-dessus de la mêlée » d'autant plus sûr de sa légitimité et de son inexpugnabilité qu'il se serait par principe mis hors d'atteinte des sciences humaines ; un discours qui ne viserait à travers les questions de la communication qu'à réactualiser les problèmes philosophiques du relativisme, du scepticisme et du réalisme, déplacés, peut-être indûment, d'une sphère métaphysique vers le terrain anthropologique.

Et comment préserver un tel statut privilégié à la charité en regard de l'expérience ? Selon les critères de la signification empirique hérités du cercle de Vienne, un énoncé ne faisant aucune différence dans l'expérience est soit un énoncé invérifiable et dépourvu de sens, de type métaphysique, soit, s'il est pourvu de sens, un énoncé analytique, vrai par sa seule signification et quels que soient les faits d'expérience. Comment affirmer que la charité est la condition *sine qua non* de l'interprétation sans en faire un énoncé métaphysique, dépourvu de sens et sans pertinence interprétative ou une vérité ferme et non révisable de type analytique ?

Or Quine récuse une distinction claire entre la composante linguistique et la composante factuelle des énoncés, entre les énoncés analytiques et synthétiques. Si les énoncés exprimant la charité ne sont pas vrais seulement par eux-mêmes mais aussi en fonction de l'expérience, ils devraient alors être révisables. Car, et c'est la troisième possibilité, si le principe de charité est un critère de choix de la traduction, il devrait produire un effet dans le processus d'interprétation. En restreignant le choix des hypothèses acceptables, il oriente aussi le cours de nos échanges ultérieurs se soumettant ainsi à ces critères empiriques de vérification que sont pour Quine « l'échange réussi et la conversation aisée »¹³, l'ébahis-

13. *La Poursuite de la vérité*, Paris : Le seuil, 1992, p. 77.

sement ou la simple indifférence de notre interlocuteur. A supposer que le principe de charité produise des hypothèses empiriquement vérifiables ou réfutables, pourquoi ne pas prendre Quine au mot avec son projet de naturalisation de l'épistémologie, en l'élargissant aussi aux sciences humaines ? Si la philosophie est sur le même plan que les autres disciplines alors elle ne peut adopter un point de vue supérieur : comme dans le bateau de Neurath, voguant en mer que les marins ne peuvent réparer que de l'intérieur, métaphore de la science en évolution, elle doit changer les planches de son édifice en cours de route. Aussi si la charité et le positivisme de Quine sont mis dans le bateau de Neurath, que restera-t-il ? Dans une perspective d'épistémologie naturalisée, libre aux interprètes de traiter la charité comme un principe en devenir, révisable, corrigible, modifiable dont il resterait à chercher une formulation acceptable dont ni Quine ni Davidson ne détiennent le droit de propriété. On ne pourrait décider *a priori* des conditions de notre entente ou mésentente s'il appert qu'il n'est pas nécessaire d'être rationnel pour être intelligible ni même intelligible pour communiquer. Et, finalement à force d'être révisable, le principe de charité ne serait-il pas tout simplement négligeable une fois l'anthropologie sortie de sa maladie de jeunesse de la mentalité primitive et de ses dérivés¹⁴ ?

C'est ainsi, qu'à l'instar de l'interprète quiniens s'étonnant alternativement de l'étrangeté ou de la familiarité des indigènes, on peut s'étonner alternativement de la profondeur herméneutique de ce principe ou de sa parfaite vacuité et osciller entre donner raison à l'anthropologue Mary Douglas, pour qui Quine va droit au cœur des problèmes de l'enquête ethnologique, ou donner raison au philosophe John Searle, pour qui l'indétermination de la traduction « n'a pour l'essentiel rien à voir avec la traduction d'une langue dans une autre ou ni avec le fait de comprendre un locuteur »¹⁵.

Entre ces deux pôles, les textes de cet ouvrage ne tranchent pas de manière définitive, même si la tonalité d'ensemble est plutôt critique envers la pertinence herméneutique du principe de charité. Conformément à la démarche de Quine, il n'y a pas de séparation entre les contributions des anthropologues (Jean Bazin, Gérard Lenclud, Michel Naepels), des philosophes (Isabelle Delpla, Vincent Descombes, Pascal Engel, Sandra Laugier, Ruwen Ogien) et de l'historien des sciences et de la philosophie,

14. Sur la persistance de modes d'explication analogues au recours à une forme de mentalité prélogique, voir R. Boudon et sa critique des explications par l'irrationalité dans les sciences sociales. Cf. notamment *L'Art de se persuader*, chapitres 2 et 9, Paris : Fayard, 1990 et *Le Juste et le vrai*, Paris : Fayard, 1995.

15. « Indétermination, empirisme et première personne », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 119, 1987, p. 75.

Geoffrey Lloyd. Les divers textes n'ont pas été regroupés par discipline, mais par thème ou famille de pensée. M. Naepels et S. Laugier replacent le débat dans le contexte des discussions anthropologiques et scientifiques sur la mentalité primitive. L'article de M. Naepels offre l'un des rares exemples d'exercice d'interprétation ethnologique confronté au principe de charité. Il analyse les diverses interprétations d'une phrase énigmatique et notamment celles données par Leenhardt, pasteur, concevant la traduction comme un acte missionnaire, et disciple de Lévy-Bruhl, souscrivant à l'idée de mentalité primitive. M. Naepels, tout en récusant les interprétations de Leenhardt, conclut que le principe de charité ne saurait se substituer à l'approfondissement de l'enquête empirique, rejoignant ainsi les conclusions de J. Bazin. S. Laugier déploie le contexte de l'histoire des sciences dans lequel Lévy-Bruhl et Quine ont développé leurs théories et elle retrace l'évolution de leur parcours respectifs (notamment celui de Quine sur l'argument de la « logique sauvage »). Leurs réflexions s'enracinent dans la question de l'identité et de la diversité du logique et de l'idée d'un fondement anthropologique et non psychologique de la logique. Défendant le caractère proprement anthropologique de la thèse d'indétermination de la traduction, S. Laugier met en garde contre un usage abusif du principe de charité, infidèle aux vues de Quine, produisant une rationalisation excessive de la pensée d'autrui sans parvenir à rendre compte de la pluralité immanente de la pensée. L'argument de Quine vaut aussi bien contre le différentialisme que contre une certaine forme d'universalisme.

Les textes de Gérard Lenclud, de Pascal Engel et de Ruwen Ogien se rallient à une formulation davidsonienne du principe de charité comme principe de rationalité axé sur l'attribution de croyances. Gérard Lenclud conçoit le principe de charité comme un ethnocentrisme vertueux ou une forme minimale d'universalisme rationnel qui est un préalable obligé de l'interprétation, d'essence normative. Rapprochant principe de charité et principe d'humanité, consistant à se mettre à la place des autres, il défend un « postulat de parité » qui reconnaît autrui comme notre pair en rationalité. Pascal Engel s'interroge sur le statut de la rationalité dans la méthodologie de Davidson. Il y a, dans l'interprétationnisme, une tension entre le caractère prescriptif et le caractère incodifiable de la rationalité. Ces normes étant constitutives de l'interprétation, elles ne sont pas analysables, notamment en termes de processus causaux et empiriques. L'interprétationnisme suppose que l'interprète possède les compétences nécessaires pour distinguer ce qui est rationnel de ce qui ne l'est pas, sans expliquer d'où il les tient. Pour rendre compte de telles compétences, P. Engel en appelle donc à un noyau de rationalité psy-

chologique codifiable. Ruwen Ogien souligne également la tension entre diverses formulations et exigences du principe de charité. Il en distingue des formes faibles et fortes, *a priori* et *a posteriori* et soulève deux difficultés majeures concernant son rapport à l'expérience. D'une part, il ne permet pas de départager des attributions de croyances compatibles avec le principe mais incompatibles entre elles (échouant à résoudre le problème de la sous-détermination observationnelle des attributions de croyances) ; d'autre part, dans ses versions fortes, il exclut la possibilité de l'irrationalité motivée mais, dans ses versions faibles, il risque d'être dépourvu de tout pouvoir explicatif.

Les textes de V. Descombes, de J. Bazin, de G. Lloyd et d'I. Delpla critiquent non seulement diverses formulations du principe de charité mais aussi la perspective de Quine et de Davidson sur l'interprétation. J. Bazin et V. Descombes se réclamant des analyses de Wittgenstein soulignent ce que la situation de traduction radicale peut avoir d'artificiel et précisément de non anthropologique. Jean Bazin voit dans la traduction radicale un jeu de langage philosophique où le caractère énigmatique des humains et de leurs paroles n'est que le produit d'un découpage où ils sont isolés de tout contexte. Ce vide expérimental ne correspond à aucun monde social possible puisque personne n'y fait usage du langage. Comme M. Naepels, G. Lenclud et G. Lloyd, J. Bazin défend les vertus de la contextualisation comme voie de la compréhension. Dans un monde social possible, l'interprète peut apprendre à agir comme les autres et son embarras ne requiert pas un principe mais un travail. J. Bazin plaide pour une anthropologie descriptive et non interprétative. V. Descombes considère également que, dans la perspective naturaliste de Quine, le traducteur radical ne rencontre qu'une humanité fictive, dépourvue de toute sociabilité. V. Descombes souligne à la fois l'origine herméneutique du principe de charité (le sens acceptable est fixé en se servant de la vérité) et la distance avec l'herméneutique (le traducteur radical n'appartient à aucune tradition ni monde social se reconnaissant dans certaines croyances). Le principe de charité revient à la position d'un sens commun, mais échoue à mettre en relation deux sens communs. V. Descombes, en référence aux vues de Vico ou Wittgenstein, oppose donc un principe de sociabilité au principe de charité.

G. Lloyd, dont la critique de la notion de la mentalité¹⁶ pourrait s'apparenter à la critique du mentalisme par Quine, est pourtant, dans ce recueil, le critique le plus résolu du principe de charité comme obstacle à la compréhension. Affirmant comme J. Bazin et V. Descombes

16. Cf. *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1996.

la dimension sociale du langage, G. Lloyd argumente toutefois que cette socialité n'ouvre pas seulement à la compréhension. La contrainte d'intelligibilité posée par le principe de charité est trop forte étant donnés les usages sociaux de la mystification. En outre, la présupposition charitable d'une logique et d'une ontologie communes esquive dogmatiquement les débats philosophiques et scientifiques sur la diversité des logiques et des ontologies. Au vu du développement de la physique et de l'astronomie, il est illusoire de chercher la norme de ce qui est dans le langage ordinaire et finalement condescendant d'en faire l'horizon de la communication humaine. Il faut donc préférer l'apprentissage au seul critère de la traduction. I. Delpla, qui reprend les analyses de J. Bazin et de G. Lloyd, confronte le principe de charité avec d'autres maximes d'interprétation anthropologique qui visent également à faire crédit aux autres, qu'elles soient inspirées de Wittgenstein ou de Goodman. Cette confrontation relativise les prétentions du principe de charité à être un garde-fou contre l'absurde et contre la condescendance et souligne les limites de ces diverses maximes interprétatives. Un simple principe de parcimonie suffit à assurer la fonction du principe de charité dans les sciences humaines sans s'exposer aux mêmes critiques.

La parution de ce recueil s'accompagne de tristesse. Jean Bazin, qui avait participé au colloque qui en est à l'origine, est mort quelques jours après avoir communiqué le texte de sa contribution. Il incarnait avec profondeur une tradition de passage et d'enrichissement entre la philosophie et l'anthropologie. Que ce recueil, dont le projet lui devait beaucoup, lui rende hommage.

Note : Un colloque organisé à l'université de Nancy II le 6 et 7 novembre 1998, sous le titre « De l'anthropologie à la logique et retour : un principe de charité pour quoi faire ? », est à l'origine de ce recueil. Il avait été organisé par les archives Poincaré et le département de philosophie de Nancy II avec le soutien du Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir (GDR 1197 de Besançon), de l'UFR Connaissance de l'Homme et du Conseil Scientifique de Nancy II.