

Pourquoi il faut traiter autrui à l'égal de soi-même. Interprétation et charité en anthropologie

Gérard Lenclud
CNRS

Résumé : Cet article défend l'idée selon laquelle la charité est un préalable obligé à l'interprétation anthropologique. Pourtant, il paraît préférable de substituer à la notion de « principe de charité », lequel semble impliquer d'absoudre à l'avance autrui pour les erreurs qu'il est susceptible de commettre (à l'image de l'interprète) et qui sont significatives (comme les erreurs de l'interprète), celle de « postulat de parité ».

Tenter d'interpréter les croyances d'autrui est une entreprise à caractère normatif dans la mesure où elle n'a de sens qu'à la condition de le reconnaître *a priori* comme un pair en rationalité. Pour saisir ce qu'autrui croit, il faut, en effet, essayer de penser en soi ce qu'il croit à partir des indices qu'il en livre dans ses paroles et dans ses actes, c'est-à-dire se mettre à sa place dans le contexte qui est le sien. C'est, par conséquent, postuler qu'il n'est pas fait d'une autre étoffe mentale et cognitive que l'interprète, même lorsqu'il se trompe.

L'anthropologie adopte ce point de vue, l'universalisme rationnel, depuis qu'elle a répudié la tentation de l'évolutionnisme et pour autant qu'elle ne souscrit pas à une version forte du relativisme culturel, laquelle est auto-réfutante.

Abstract: This article defends the position that anthropological interpretation is necessarily charitable to others. Nevertheless, given that charity seems to imply that others should systematically be absolved—in advance—of the mistakes they (like the interpreter) are likely to make and that these mistakes are

significant (just as those of the interpreter are), it may be preferable to evoke a “Postulate of Equality” rather than the “Principle of Charity”.

The interpretation of others’ beliefs is actually a normative procedure, since it is only possible and meaningful when one recognizes *a priori* that others are his rational equals. The only way to understand what others believe is to try to think what they believe, using their words and actions as pieces of evidence. In other words, the interpreter has to project himself inside others’ minds using everything he knows about the context in which they live. Consequently, it entails admitting *a priori* that others are not made of different mental and cognitive stuff than the interpreter, even when they are wrong.

Anthropology has been adopting this position, called rational universalism, ever since it renounced the temptation of evolutionism, and to the extent that it does not endorse a strong version of cultural relativism, which is self refuting.

« Most anthropologists at present time are,
I think, charitable » E. GELLNER [1987, 24]

La charité est-elle un ingrédient obligé de l’interprétation anthropologique ? Ou, en d’autres termes (et n’en déplaise au spécialiste de théologie morale pour qui la charité, vertu consistant à faire ou désirer le bien d’autrui, ne se confond pas avec le devoir de traiter son prochain comme soi-même), est-il nécessaire de promouvoir autrui en *alter ego* si l’on veut accéder à ses croyances et, par conséquent, comprendre ce qu’il pense et, par là-même, ce qu’il dit ? Telle est la question adressée ici par des philosophes, à partir des thèses de William V. O. Quine et de Donald Davidson en particulier, à des praticiens des sciences humaines et sociales.

Toutefois, avant de tenter d’y répondre, c’est-à-dire de vérifier si les stratégies adoptées par les anthropologues dans le cours de leurs enquêtes recourent peu ou prou la reconstruction logique du procès de traduction et d’interprétation élaborée dans l’atelier du philosophe, ou encore si le traducteur radical de Quine enfoncé dans la jungle ou l’interprète radical de Davidson confronté au cercle de l’interprétation, contraints l’un et l’autre à la charité, ne sont pas entièrement des personnages d’anthropologie-fiction, il convient de prendre, un instant, la mesure de cette charité. Elle n’est pas, en effet, de même teneur chez Quine et chez Davidson et pose à l’anthropologue, requis de dire si la charité rentre dans ses pratiques ordinaires, des problèmes d’examen de conscience distincts. De quoi peut donc être fait le présent offert, ou imposé, par le traducteur-interprète à autrui et qui serait le prix à payer pour rendre ce dernier intelligible ?

L'impératif de charité ou l'ethnocentrisme vertueux

Pour simplifier beaucoup, le principe de charité joue chez Quine un rôle essentiellement régulateur dans la traduction tandis que, chez Davidson, il est érigé en élément constitutif de l'interprétation. Quine est, si l'on veut, moins généreux que Davidson même si, ni chez l'un ni chez l'autre, l'application du principe de charité ne repose sur des attendus charitables ou humanistes. L'universalisme de Quine est assez sec de cœur : « ... 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 divergence linguistique » [1977, 101]. Quant à Davidson, il fait de nécessité vertu : « La charité nous est imposée ; que cela nous plaise ou non, si nous voulons comprendre les autres, nous devons considérer qu'ils ont raison sur la plupart des sujets » [1993, 287]. C'est comme on le voit, l'importance du présent fait à autrui qui marque la différence de prodigalité entre le traducteur radical de Quine et l'interprète radical de Davidson.

Un garde-fou dans la traduction

Certes Quine admet la validité du précepte de Neil Wilson, l'inventeur du principe de charité : sélectionner comme référence d'un mot de notre interlocuteur l'objet qui rend vrai le plus grand nombre possible de ses phrases. En effet, comprendre le sens des paroles d'autrui implique de savoir ce *dont* il parle. Soit un ethnologue conduisant une enquête dans un village de Ruritanie et ne possédant que quelques rudiments de la langue locale. Il s'entend dire, force gestes à l'appui, qu'aucun pêcheur ne saurait traverser la rivière avec un *klopsk* à bord, qu'un *klopsk* surpris détale à vive allure et qu'un *klopsk* est par nature extrêmement prolifique. Pour connaître la ou les significations du mot « *klopsk* » (son intension) qui résulte ou résultent de sa mise en rapport avec d'autres termes, il faut savoir si *klopsk* désigne un lapin ou bien, par exemple, un représentant du peuple transruritanien auquel les Ruritiens vouent une haine ancestrale. Dans un cas, l'ethnologue peut penser avoir déniché un tabou du lapin ; dans l'autre, une expression de la différenciation ethnique. L'accès à la signification d'un mot implique la connaissance de son extension..

La charité est bien cette attitude consistant à maximiser par décret la vérité des énoncés de notre interlocuteur, ce qui revient *de facto* sinon *de jure*, à optimiser la concordance entre ses croyances et les nôtres en faisant basculer, le cas échéant, dans la sphère des différences de langage

la différence de pensée exprimée. C'est, ni plus ni moins, ériger en règle de traduction la procédure suivie d'instinct par nous face à une incongruité de notre interlocuteur : nous faisons l'hypothèse d'un « pataquès » verbal et substituons au mot employé, lequel laisserait supposer l'expression d'une croyance saugrenue, le terme qui rend l'énoncé acceptable. Nous corrigeons d'autorité le *designatum* du mot.

Or justement le problème, selon Quine, est que dans certaines circonstances extrêmes de communication interlinguistique, révélatrices à ce titre du véritable statut de la signification, le *designatum* d'un terme employé par le locuteur d'une autre langue est, en dernière instance, introuvable. C'est ce que la fameuse expérience de pensée de Quine, la situation de traduction radicale (qu'aucun anthropologue n'a jamais vécue ni *a fortiori* ne vivra jamais), entend mettre en évidence : l'inscrutabilité de la référence, laquelle entraîne l'indétermination de la traduction et la dépendance de cette dernière à l'égard de la méthode des « hypothèses analytiques », cette « façon de se catapulte soi-même dans le langage de la jungle par la vitesse acquise du langage domestique » [Quine 1977, 115]. Les hypothèses analytiques sont le « don » fait à autrui : un postulat de méthode découlant du fait qu'on ne traduit jamais que dans sa propre langue, contre l'« illusion du thème ». Ainsi le traducteur n'a-t-il pas vraiment le choix. En raison de l'inscrutabilité de la référence, il ne peut faire autrement que de greffer sa propre ontologie d'objets naturels sur le monde de l'« indigène » et, surtout, il est dans l'obligation de projeter sa logique, la logique classique bivalente, et son emploi des connecteurs propositionnels dans l'arrière-plan des comportements verbaux de son interlocuteur. A supposer que sa traduction d'un énoncé étranger aboutisse à la violation d'une loi logique élémentaire, l'« indigène » semblant par exemple croire une chose et son contraire, cette traduction appelle une révision car la préservation de cette loi est le *critère*, et pas seulement la condition, d'une traduction acceptable.

C'est ainsi que Quine rejette sur le mode principal le point de vue relativiste, prêté à tort ou à raison à Whorf, selon lequel une langue pourrait véhiculer un schème conceptuel ou une ontologie « incommensurable » avec les nôtres, et l'idée d'une mentalité prélogique, avancée un temps par Lévy-Bruhl. « Plus sont absurdes ou exotiques les croyances imputées à un peuple, plus nous avons le droit de soupçonner la traduction ; le mythe d'un peuple prélogique marque simplement le cas extrême » [Quine, 1977, 113].

Jacques Bouveresse a prêté une inspiration wittgensteinienne à la thèse quiniennne. « S'il est vrai, dit-il, comme l'affirme Quine que l'interprétation, pour être recevable, doit nécessairement préserver des lois lo-

giques élémentaires, alors la mentalité prélogique est effectivement « une caractéristique injectée par de mauvais traducteurs », et le principe de charité représenterait alors quelque chose comme le résidu d'ethnocentrisme constitutif qui est nécessaire pour rendre l'altérité culturelle déterminable et pensable » [1982, 116]. La reconnaissance et le respect des *différences* présupposent l'existence d'un minimum de *ressemblance* incluant, principalement, le partage de « lois logiques usuelles »¹. On y reviendra car cet argument est typiquement davidsonien. Faire abstraction, poursuit Bouveresse, de ce que Wittgenstein appelle le « mode de comportement humain commun » qui est le « système de référence à l'aide duquel nous interprétons un langage qui nous est étranger », ce serait « traiter quelqu'un, que nous considérons abstraitement comme un homme comme s'il n'avait rien d'humain, de ce que nous appelons humain » (*ibid.*).

Au travers d'un cheminement relativement imprévisible, marqué par un certain scepticisme gnoséologique, le projet philosophique de Quine, visant à disqualifier la sémantique mentaliste qui fait de la signification linguistique une entité transcendante à l'usage, aboutit comme par la force des choses à croiser en chemin une hypothèse anthropologique, au cœur des sciences cognitives, stipulant la similarité de fonctionnement de l'esprit humain par delà les divergences de langage. Toujours est-il que l'ethnocentrisme, ici sous la forme d'une version minimale de l'universalisme rationnel, y trouve sa justification et y gagne ses galons de vertu.

Un postulat de l'interprétation

La charité que fait l'interprète radical de Davidson à celui qu'il essaie de comprendre est d'une autre ampleur que le cadeau offert par le traducteur radical de Quine au locuteur de la jungle. Surtout, loin de constituer comme chez Quine une sorte de garde-fou dans la traduction, l'application a priori du principe de charité est, pour Davidson, au cœur du processus d'interprétation, lequel est donc pour lui d'essence normative².

1. Il va sans dire, mais mieux peut-être en le disant, que la référence à des lois logiques usuelles n'équivaut pas à postuler, du moins sans d'innombrables précautions conceptuelles, la réalité d'une « logique naturelle » (voir, sur ce point [Claude Imbert 1992]).

2. L'argumentation de Davidson est par endroits elliptique et donc difficile à saisir. L'ouvrage de Pascal Engel (1994) m'a servi de guide et, sur différents points, j'adopte les correctifs apportés par Engel à une interprétation non charitable des thèses de Davidson.

Pour interpréter autrui, nous devons, selon Davidson, non seulement postuler que ce qu'il dit ou fait est intelligible et qu'il est donc sensé de s'attacher à le comprendre, non seulement décréter à l'instar de Quine que sa logique recoupe la nôtre, c'est-à-dire qu'il est aussi, ou aussi peu, rationnel que nous le sommes — l'important est qu'il soit considéré comme étant notre égal en rationalité -, mais encore présupposer que ses croyances peuvent être tenues comme aussi vraies que les nôtres dans leur immense majorité. Bref l'interprète doit projeter une triple aura dans les énoncés et dans les conduites d'autrui : d'intelligibilité, de rationalité et de véridicité.

Pourquoi ce don massif de l'interprète à l'interprété, mais qui est, après tout, à l'exacte mesure de celui que l'interprète s'offre à lui-même, sans y penser ni trop compter ? Pour s'en expliquer, Davidson évoque la situation limite de l'interprétation radicale qui est celle où l'interprète se trouve enfermé à l'intérieur de cercle de l'interprétation, à la façon dont on parle du cercle herméneutique. Cette situation illustre le fait crucial, selon Davidson, de l'interdépendance des croyances et des significations³. « Nous ne savons pas ce que quelqu'un signifie tant que nous ne savons pas ce qu'il croit ; nous ne savons pas ce qu'il croit tant que nous ne savons pas ce qu'il signifie » [Davidson 1993, 55]. Prenons un exemple bien connu des anthropologues. Les Bororo disaient qu'ils étaient des araras. Fallait-il croire, peu charitablement, qu'ils le croyaient ? Aucunement. Pour parvenir au sens de la phrase, il fallait savoir ce que les Bororo croyaient d'eux-mêmes, ou plutôt ce qu'ils tenaient pour vrai, à savoir qu'ils n'étaient nullement des araras. Conversement, pour comprendre ce que les Bororo tenaient pour vrai (de la condition masculine et non de la condition humaine), il fallait accéder à la signification de la phrase « Nous sommes des araras ». « Si tout ce qui nous est donné, c'est une énonciation pure et simple, nous ne pouvons inférer la croyance sans connaître la signification, et n'avons aucune chance d'inférer la signification sans les croyances » (*ibid.*, 210). Réciproquement, comment savoir ce qu'un homme tient pour vrai si l'on n'est pas en mesure d'interpréter ce qu'il dit ou fait ?

L'unique voie de sortie, pour s'évader du cercle de l'interprétation, consiste donc, selon Davidson, à mettre en pratique sa version du principe de charité. « Etant donné que la connaissance des croyances vient

3. On notera qu'à la différence de la pragmatique cognitive, laquelle pose comme condition de la compréhension du message linguistique la saisie des croyances et des intentions communicatives du locuteur, bref postule le caractère premier de l'attribution d'attitudes propositionnelles, Davidson met en quelque sorte à égalité, pour des raisons tenant à son projet philosophique, l'interprétation des attitudes et celle du comportement verbal.

seulement avec l'aptitude à interpréter les mots, la seule possibilité qui s'offre à nous au départ est de présupposer un accord général sur les croyances » (*ibid.*, 287) ou, attitude normative strictement équivalente pour les raisons que l'on va voir, de présupposer que les croyances de l'interprété sont généralement justifiées. En forçant quelque peu le trait, le raisonnement de Davidson peut se lire ainsi : puisque je ne peux comprendre les paroles d'autrui qu'à la lumière de ce qu'il tient pour vrai et puisque ce qu'il tient pour vrai ne m'est accessible qu'au travers de ce qu'il me dit, la seule solution est de décréter que ses croyances et les miennes se confondent assez largement, *ergo* que ses croyances sont fondées, ou encore que ses croyances sont fondées, *ergo* que nous nous accordons lui et moi sur beaucoup de choses. D'où la triple attribution à autrui. D'intelligibilité, représentant le « service minimum » de la charité : ce que dit autrui est le produit d'une croyance dont il est raisonnable qu'il l'ait formée ; de cohérence : la croyance exprimée n'est pas en contradiction avec ses autres croyances ; de véridicité : ce que dit et croit autrui contient de la vérité et l'interpréter correctement implique de localiser cette vérité.

Reprenons en l'idéalisant quelque peu l'exemple bororo. La seule façon de se donner les moyens de comprendre la phrase prononcée par les Bororo, « Nous sommes des araras », était, premièrement, d'admettre qu'elle a du sens relativement à ce que les Bororo tiennent pour vrai (leurs croyances) ; deuxièmement, de refuser d'entrée de jeu que les Bororo puissent être crédités d'entretenir une croyance rentrant manifestement en contradiction avec ce qu'ils croient par ailleurs (en fonction de leur évidente capacité à distinguer entre hommes et oiseaux, comme en témoigne le simple fait qu'ils ne s'essayaient pas à voler ni à battre des ailes) ; troisièmement, de tenir la croyance dont l'énoncé est l'expression pour justifiée comme sont à tenir pour vraie l'immense majorité de leurs croyances.

C'est évidemment le postulat de véridicité qui pose problème, tout comme le fait que Davidson puisse considérer comme deux variantes du même impératif, à peu près interchangeable, la présupposition selon laquelle l'interprété entretient principalement des croyances détenant une valeur de vérité — « Nous pouvons tenir pour acquis que *la plupart* des croyances sont vraies » (*ibid.*, 247) — et la pétition de principe d'un accord général entre les croyances de l'interprété et celles de l'interprète — « Le précepte méthodologique est le suivant : une bonne théorie de l'interprétation maximise l'accord » (*ibid.*, 249).

Abandonnons au philosophe le soin de soupeser l'argument « transcendantal » avancé par Davidson pour « écarter a priori la possibilité

d'erreur massive » (*ibid.*, 248), chez l'interprété comme chez l'interprète, et résumons à grands traits le raisonnement de Davidson.

Ce raisonnement est en deux temps. Tout d'abord, Davidson mobilise à l'appui du postulat de véridicité la thèse du holisme du mental. Selon cette thèse, transférant la structure holistique du langage dans le fonctionnement de l'esprit, « non seulement chaque croyance a besoin de tout un monde d'autres croyances pour avoir un contenu et une identité, mais aussi toute autre attitude propositionnelle singulière dépend d'un monde semblable de croyances » [1991, 67]. On ne peut donc identifier une croyance qu'en localisant son emplacement au sein de toute une trame de croyances ; « c'est cette trame qui détermine ce sur quoi porte la croyance, ce à propos de quoi elle est une croyance » [1993, 247]. Il en est, en somme, des croyances comme du langage qui décrit le monde non pas mot par mot, ou phrase par phrase mais à l'intérieur d'un réseau. C'est en rangs serrés que les croyances d'un homme affrontent le tribunal de l'expérience ! D'où il résulte logiquement « qu'une seule attribution de croyance repose sur la supposition qu'il en existe de nombreuses autres — une infinité d'autres » [1991, 39]. Combien faut-il avoir de croyances pour nourrir celle selon laquelle l'homme est un loup pour l'homme ?

Maintenant, second temps du raisonnement, est-il concevable d'attribuer à autrui une foule, voire une infinité de croyances fausses ? L'impossibilité d'une ascription d'erreur massive tient à deux raisons, étroitement corrélées. En premier lieu, « avant qu'un objet, ou une propriété d'un objet faisant partie du monde, puisse faire partie de ce sur quoi porte une croyance (vraie ou fausse), il doit y avoir une infinité de croyances vraies au sujet de ce sur quoi elle porte » [1993, 247]. Reprenons l'exemple quini n d'une communauté manifestant, avec une assurance inébranlable, son assentiment à la phrase traduite par « Tous les lapins sont des hommes r incarn s » [Quine 1977, 113]. Cette croyance fausse, dont on peut donc supposer avec Quine qu'elle a été mal traduite, implique de toutes les façons l'existence d'un soubassement appréciable de croyances vraies sur les hommes, sur les lapins, sur la vie, sur la mort, etc. Une bonne quantité de croyances vraies est nécessaire, fût-ce pour se tromper, et une incohérence radicale dans le tissu de croyances est impossible⁴.

4. Davidson n'évoque nulle part les arguments qui amènent, par exemple, Daniel Dennett à postuler que les individus capables d'avoir vraiment des croyances croient principalement des vérités. Pour le dire trivialement, quelles seraient les chances de survie d'une communauté humaine entretenant sur le monde des croyances majoritairement fausses ? C'est à propos de la communication aisée, donc des requisits de l'interprétation, que Davidson mentionne, comme en passant, les valeurs pour la survie de l'espèce. La raison en est que la théorie de la vérité formulée par Davidson se sépare du réalisme métaphysique, dans sa version la plus naivement correspondantiste

Une croyance fautive, isolée par un interprète, a donc obligatoirement poussé sur un sol tapissé de croyances vraies.

En second lieu, il est strictement impossible, selon Davidson, que la trame entière des croyances d'un homme puisse ne pas recouper par larges plaques celle de son interprète dans la mesure où, si tel était le cas, l'interprétation — c'est-à-dire la détermination du vrai et, par conséquent, du faux dans ce qu'autrui croit du monde — serait une entreprise désespérée. Or, sauf à souscrire à la version forte du relativisme conceptuel et culturel, laquelle est auto-réfutante, l'éventualité d'un échec durable de l'interprétation est une idée dénuée de sens. Ce qui justifie la procédure, soit la maximisation a priori de la concordance de vues entre l'interprète et l'interprété, est « le fait que le désaccord comme l'accord ne sont intelligibles que sur fond d'un accord massif. Appliqué au langage, ce principe se lit ainsi : plus il y a de phrases que nous nous accordons à accepter ou rejeter (que ce soit ou non par le biais de l'interprétation), mieux nous comprenons toutes les autres, que nous nous accordions ou non sur elles » [1993, 203]. La maximisation de l'accord est la condition de saisie d'un désaccord : « Sans un vaste champ commun, il n'y a plus matière à controverse » (*ibid.*, 221).

On comprend pourquoi il revient au même, dans la logique de pensée qui est celle de Davidson, de présupposer l'existence d'un socle massif de croyances partagées par l'interprète et l'interprété et de postuler que la majeure partie des croyances de l'interprété sont vraies. En effet, de même que le désaccord ne se repère que sur fond d'accord, de même le faux ne s'identifie-t-il que sur arrière-plan de vrai. La condition d'existence de la fautive monnaie est, à l'évidence, l'authenticité de l'immense majorité des billets et des pièces en circulation ; pareillement, la vérité de la plus grande partie des croyances humaines est la garantie qu'on puisse en dénicher quelques unes qui soient des erreurs. Allez dire fautive une pièce d'argent si toutes le sont ! « Plus on a de croyances correctes, plus les erreurs qu'on peut faire sont repérables. Quand il y a trop d'erreurs, cela brouille tout simplement l'objectif » [1993, 248]. Autant dire : cela empêche l'interprétation et donc interdit la communication. Ira-t-on maintenant objecter que ce n'est pas parce que l'interprété partage les vues de son interprète que ces vues sont correctes ou encore que ce n'est pas parce que l'interprète donne raison à l'interprété, en fonction de sa « propre conception de ce que veut dire avoir raison », que ces raisons sont bonnes et que l'interprété a raison ? Sans évoquer ici le noyau dur de la théorie de la vérité élaborée par Davidson, la réponse à l'ob-

jection peut prendre la double forme suivante. D'abord, il n'y a aucun motif de moins accorder à l'interprète qu'à l'interprété! Et, pourrait dire l'amateur de paradoxes, la vérité postulée des croyances (« indigènes ») rend celles de l'interprète (occidental, par exemple) vraies puisque, par pétition de principe, le second les partage avec les premiers. Ensuite, l'interprète est, bien évidemment, lui-même un interprété et, pour être à son tour interprétable, il faut bien que ses croyances soient majoritairement vraies.

La maximisation de l'accord entre les croyances de l'interprète et celles de l'interprété ou son équivalent logique, la maximisation de la vérité des croyances de l'interprété (et de tout un chacun), sont un réquisit de l'interprétation, laquelle est une condition de la communication entre les hommes qui, elle, est un *fait*. « Qu'on parvienne à communiquer, voilà qui démontre qu'il existe une vision du monde partagée et en grande partie vraie » [1993, 293]. Est-ce à dire que les hommes n'auraient jamais de croyances fausses ou, ce qui revient au même, qu'ils ne seraient jamais en désaccord? Evidemment non puisque, outre ce qu'enseigne l'expérience (et l'histoire), d'une part, l'erreur est ce qui rend possible la croyance (faute d'erreurs, il n'y aurait que du savoir) et, d'autre part, elle est ce qui permet d'attribuer une croyance (c'est lorsqu'à nos yeux autrui se trompe, en d'autres termes diverge d'avec nous, que nous lui assignons une croyance). La méthode formant, selon Davidson, l'ossature de l'interprétation « n'est pas destinée à éliminer le désaccord, pas plus qu'elle ne peut le faire; son but est de rendre possible le désaccord *doté de sens* » (*ibid.*, 287). Il s'agit bien d'identifier l'erreur en lui conférant un contenu et une signification intelligibles.

Comme on le voit, l'analyse conceptuelle de Davidson pare au point faible de l'universalisme rationnel qui est sa dimension apparemment ethnocentrique. La thèse substantialiste de la rationalité semble, en effet, aboutir inmanquablement à promouvoir un réseau particulier de croyances, le nôtre pour dire vite, en mètre-étalon de la rationalité et de la vérité et à constituer une communauté de pairs culturels en gestionnaire exclusif du pavillon de Breteuil. Quine l'admet au nom de l'illusion du thème. En postulant, comme Davidson, que les réseaux de croyances se recouvrent et qu'ils se recouvrent pour cette bonne raison qu'ils sont également rationnels et corrects, on commue l'ethnocentrisme en principe de parité.

Le Principe de parité et l'enquête anthropologique

Je souhaite présenter ici quelques arguments en faveur de l'idée selon laquelle le traitement anthropologique des croyances ne procède pas de la mise en œuvre d'une activité purement descriptive ni d'une enquête inductive mais de l'application d'une procédure normative dont les ressorts internes correspondent assez bien aux propriétés formulées par Davidson dans sa théorie de l'interprétation. L'usage que font, selon moi, les anthropologues de la charité ne relève pas d'une simple attitude de précaution mais bien d'un impératif de méthode.

Il va sans dire que ce point de vue sur les pratiques anthropologiques implique d'admettre le fait que les actions humaines, lesquelles sont le seul matériau dont dispose l'observation ethnographique (et les paroles d'autrui sont bien des actions), nécessitent, non pas uniquement pour être comprises mais *déjà* pour être considérées comme des actions, un travail interprétatif. Ce travail interprétatif consiste, selon la formule de Raymond Aron, en une « traduction conceptuelle » dans laquelle sont formulés les motifs réalisés dans ces actions. Il éclaire leur pourquoi. C'est toute la différence entre une action accomplie par autrui (il s'agenouille) et un événement qui lui arrive (il chute sur les genoux) : la première s'interprète, le second se constate (et s'explique). Observer une conduite humaine revient donc, qu'on le veuille ou non, à propulser dans la tête de ses auteurs des attitudes propositionnelles, c'est-à-dire des états de conscience dont rien n'oblige, en revanche, à estimer qu'ils ont une existence réelle. On peut les tenir, du moins sous la forme que l'interprète leur confère, pour des fictions nécessaires à l'interprétation. Toujours est-il que c'est la raison pour laquelle tout anthropologue, si hostile soit-il à une conception « herméneutique » de la compréhension d'autrui, mobilise sans compter, comme tout un chacun, le langage intentionnel, encombré de verbes psychologiques (penser, croire, vouloir, craindre, etc.), ce langage dont Quine, en dépit de son béhaviorisme de principe, admet qu'il est impossible de se passer.

En considérant que l'interprétation anthropologique des croyances vient bien corroborer la reconstruction idéalisée du processus d'interprétation opérée par Davidson et d'autres philosophes, même si les ethnologues n'ont jamais eu l'idée de conceptualiser leur méthode en ces termes (mais, à l'image de chacun, disent-ils exactement ce qu'ils font et font-ils précisément ce qu'ils disent ?), je n'entends nullement minimiser ce qui distingue la perspective prise par Davidson sur l'interprétation, la relation entre un interprète et son interlocuteur, de la visée propre à l'entreprise anthropologique qui appartient à la sphère des sciences sociales

et qui s'intéresse à la dimension institutionnelle, ou du moins dûment instituée, des croyances et du langage conceptuel. Toutefois je ne pense pas que cette différence soit à ce point déterminante qu'elle puisse faire obstacle à tout rapprochement entre l'anthropologie philosophique dont il est question ici et l'anthropologie des anthropologues. D'une part, en effet, cette anthropologie philosophique repose sur l'admission de la nature publique et du caractère social du langage ; c'est parce que, selon Davidson, seuls les êtres humains construisent ensemble, grâce au langage, un monde objectif qu'ils peuvent être dits, seuls, détenir la capacité à former des croyances et donc être interprétables. D'autre part, l'anthropologie des anthropologues reconnaît, de plus en plus explicitement, l'importance des variations individuelles au sein d'une même culture et le fait qu'y cohabitent des manières divergentes d'exprimer sa pensée sur le monde et sur ses propriétés. On ne participe pas d'une culture comme on partage une langue ; les frontières culturelles sont plus poreuses que les barrières linguistiques. Il existe bien, après tout, une anthropologie de notre propre type de société, ce qui pourrait être vu comme la confirmation du fait que la traduction et l'interprétation commencent dans une *même* communauté de culture, à domicile en l'occurrence.

Quand les croyances d'autrui étaient incroyables

Pour introduire l'idée selon laquelle le postulat de parité entre les hommes commande désormais l'interprétation anthropologique des croyances, il est sans doute utile de rappeler ce qu'en Occident on croyait hier qu'autrui croyait, à peu près n'importe quoi, et comment il le croyait, avec la foi du charbonnier. C'était avant la fondation de l'anthropologie en discipline, pourvue d'un programme de savoir (inventorier les différences culturelles et leur donner un sens) et d'une méthode d'étude (l'observation ethnographique).

Pour résumer schématiquement et donc avec quelque injustice, l'Occident n'eut longtemps accès aux croyances des autres peuples qu'au travers de ce que rapportaient de leurs périple voyageurs, missionnaires et aventuriers au long cours. Il s'agissait pour la plupart d'entre eux de satisfaire la curiosité européenne et de confirmer le jugement dogmatique prononcé par le vieux continent, à savoir que les modes de pensée propres aux Sauvages étaient fondamentalement étrangers, pour le pire et rarement pour le meilleur, à l'état de civilisation. Au siècle dernier, lorsque l'anthropologie naissante constitua le projet d'une histoire naturelle de la civilisation, conçue cette fois comme un processus et non plus comme un état, les croyances des peuples non européens furent collectées et mobilisées aux fins de faire la preuve de l'existence d'une « menta-

lité primitive », considérée comme une sorte de résidu de l'humanité des premiers temps. D'objets d'émerveillement les croyances d'autrui furent commuées en indicateurs d'évolution ; il n'y gagna pas nécessairement au change ! L'immense majorité des croyances consignées aux hommes d'ailleurs offraient, dans le désordre des catalogues à la Borgès, la caractéristique unique et commune de contredire, par leur bizarrerie, l'idéal victorien de rationalité. Ainsi pouvait-on rédiger, il y a moins d'un siècle de cela, des répertoires de croyances ayant la forme suivante : « Les Amaxosa boivent le fiel du bœuf pour attiser leur agressivité. Le célèbre Mantuana consomma la bile de trente chefs, croyant que cela augmenterait sa vigueur (...) A Timorlaut, la chair de l'ennemi mort est mangée pour guérir de l'impuissance. Les peuples d'Halmahera boivent le sang de leurs ennemis morts au combat afin de s'approprier leur bravoure (...) Les indigènes de Dieri et des tribus environnantes mangent la chair d'un homme et boivent son sang pour acquérir sa robustesse ; la graisse du défunt sert à frictionner les malades » (A.E. Crawley, *The Mystic Rose*, 1927 ; cité par Evans-Pritchard, 1965, 9 ; ma traduction).

Ces répertoires n'incluaient jamais les croyances « ordinaires » d'autrui, celles dont Evans-Pritchard rappelle qu'elles organisent, là-bas comme ici, la quasi-totalité de l'expérience quotidienne : la chasse et la pêche, l'agriculture et l'élevage, la fabrication des outils et des armes, la gestion des affaires familiales et communautaires, etc. Combien de croyances vraies sont nécessaires pour obtenir une récolte de riz ou maintenir en vie un troupeau ? Autrui n'adhérait en somme qu'à ce qu'il était extravagant de tenir pour vrai.

Comprendre une croyance incroyable

Qu'est-ce donc pour un homme que comprendre une croyance qui contredit radicalement les siennes ? Je ne me flatte certes pas d'être en mesure d'apporter une réponse à cette question ; elle implique, en effet, de scruter les usages infiniment diversifiés du verbe « comprendre ». Il me semble néanmoins que livrer une paraphrase correcte de la proposition, extravagante, à laquelle il semblerait que l'attributaire de la croyance donne son assentiment n'est pas une preuve suffisante de compréhension. Comprendre une croyance incroyable exige de comprendre pourquoi, ou comment, elle est venue habiter l'esprit de son détenteur. De la même façon, je ne saurais dire avoir compris ce qu'a dans la tête un individu qui, brandissant un couteau contre moi, m'intime l'ordre de mettre les pieds en l'air, même si j'ai compris les mots qu'il a prononcés. La compréhension de l'ordre est liée à la compréhension de celui qui l'a donné.

Comprendre une croyance incroyable, ce n'est en tout cas pas faire abstraction de ceux qui y croient et l'entreposer telle quelle dans un cabinet de curiosités ou dans un musée de préhistoire de l'esprit humain. Il me semble que c'est, à tout le moins, faire un pas en direction d'elle, par conséquent en direction de ceux qui l'ont formée, au prix d'une suspension provisoire de l'attitude consistant à la tenir pour absurde. En un mot comme en cent, c'est s'essayer à la penser, autrement dit à tenter de penser comme pense le détenteur de cette croyance. La compréhension d'une croyance incroyable exige la mise en œuvre d'un art de l'autre.

L'historien Paul Veyne [1976] a placé la barre de la compréhension à cette hauteur : « La difficulté est d'expliquer les faits sans se donner la facilité de considérer que les gens sont si étranges qu'ils peuvent croire n'importe quoi et pour n'importe quelle raison. Il faut donner au lecteur les moyens de se dire qu'à leur place il aurait cru comme eux ». Les *faits* à expliquer ne sont donc pas les croyances mises à nu, c'est-à-dire détachées des hommes qui les abritent, mais les relations entre ces hommes et leurs croyances. Bien évidemment, pour persuader le lecteur que ce que croient d'autres gens, il n'est pas incroyable qu'ils le croient, il faut en être soi-même convaincu et donc s'être, peu ou prou, mis à la place des dépositaires de ces croyances⁵.

Or c'est précisément ce que l'arrière-plan idéologique, au sens large, de l'ancienne anthropologie, celle d'avant Franz Boas ou Bronislaw Malinowski, excluait par principe malgré le postulat évolutionniste de l'unité du genre humain. Ainsi dans *Totémisme et exogamie* [1910], J.G. Frazer met-il en garde contre ceux qui « prétendent expliquer les coutumes des peuples non civilisés en faisant l'hypothèse que l'homme primitif pense et agit de la manière dont nous penserions et agirions si nous étions à sa place ». L'esprit, ou la raison, de l'homme primitif serait à tant d'années-lumière de celui de l'homme civilisé que le second ne pourrait comprendre de l'intérieur — et comment comprendre si ce n'est de l'intérieur ? — les mobiles des actions du premier et le déroulement de sa trame de pensées.

Dan Sperber a parfaitement décrit l'opération d'interprétation, laquelle est le moyen de comprendre de l'intérieur autrui, en disant de l'ethnographe — mais ce n'est évidemment pas une spécificité ethnographique — qu'il « essaie d'accorder ce qu'il pense que les gens pensent avec ce qu'il pense que lui-même penserait s'il était vraiment l'un d'entre eux » [1982, 31]. De même, pour évoquer une autre tradition de réflexion

5. Il va de soi qu'en parlant de dépositaires ou de détenteurs de croyances, je ne veux pas dire qu'un esprit humain « contient » une croyance comme un verre contient de l'eau ou qu'il abrite une croyance à la façon dont un nid abrite une couvée d'oisillons.

sur l'interprétation, Paul Ricoeur identifie-t-il cette dernière avec ce mouvement de projection ; « interpréter, dit-il, c'est se transporter dans une vie psychique étrangère sur la base des signes qui expriment, c'est-à-dire portent à l'extérieur, l'expérience intime d'autrui » [1991, 265].

Si l'on admet que telle est bien la condition, nécessaire mais nullement suffisante, de la compréhension d'autrui et, par là même, des croyances aberrantes d'allure dont il est, ou serait, le porteur, on acceptera de considérer comme approximativement équivalentes, malgré les distinctions conceptuelles élaborées par les philosophes, les attitudes regroupées sous les différents termes de principe de charité, de rationalité, de projection, d'humanité ou, comme je préfère dire, de parité. La différence n'est en définitive que de nuance. En effet, l'interprète qui s'efforce de comprendre de l'intérieur les croyances d'autrui se considère généralement, à tort ou à raison, comme rationnel et croit, par définition, que ses croyances sont vraies. Si donc il tente de se mettre à la place d'un autre homme, c'est qu'il juge que cet autre homme est rationnel, autant qu'il l'est, et que sa visée du vrai, laquelle définissait sous les Lumières la raison (universelle), est, comme la sienne, le plus souvent couronnée de succès. Nul homme n'irait s'engager dans l'entreprise consistant à simuler en soi les états de pensée d'un homme décrété par avance incohérent ou dont il serait supposé qu'il a, comme on dit, « tout faux ».

Se mettre à la place d'autrui, c'est d'emblée instituer entre lui et moi une communauté de nature, une parité cognitive. Le fond universaliste de la critique adressée par Wittgenstein aux explications livrées par Frazer, dans *Le Rameau d'or*, des usages primitifs était que ce dernier n'avait pas su voir la parenté entre ces usages et les nôtres, que Frazer avait été incapable de déceler que « le principe selon lequel les usages (primitifs) s'ordonnent est un principe (...) qui se trouve aussi dans notre âme » [Wittgenstein 1982, 17]. Et à qui, ici, ferait observer qu'il est illégitime de mobiliser Wittgenstein, le pourfendeur du mythe de l'intériorité, au service de la cause promouvant l'interprétation « empathique » des croyances dans la mesure où, pour lui, la compréhension empathique ne serait rien d'autre que l'aptitude à participer d'une forme de vie, l'on serait tenté de répondre qu'il est difficile de participer d'une forme de vie sans tenter de se mettre dans les « dispositions », c'est-à-dire d'une manière ou d'une autre « à l'intérieur », de ceux qui mettent en oeuvre cette forme de vie. Copier, même impeccablement, les usages d'autrui ne suffit pas à faire la preuve qu'on les a « compris » ; les décrire minutieusement à la façon dont on peut s'appliquer à décrire le contenu d'un tableau non plus.

L'institution anthropologique du principe de parité

Il est à peine exagéré d'affirmer que l'hypothèse prohibée du temps de Frazer, à savoir que l'homme primitif pense et agit à la manière dont nous penserions et agirions si nous étions à sa place, fut constituée en postulat de méthode sitôt que l'anthropologie répudia l'évolutionnisme et érigea l'observation ethnographique en source privilégiée d'acquisition des données. Pour simplifier beaucoup, il devint légitime et, bientôt, alla sans dire (et sans nécessairement le dire), de s'attacher à comprendre de l'intérieur une croyance étrangère grâce à la conjonction de trois facteurs liés à la mutation de l'anthropologie : l'élaboration d'un discours théorique fondé sur le primat du *contexte*, l'obligation faite au praticien de séjourner sur le terrain et donc d'entretenir une relation de *familiarité* avec les hommes dont il s'agissait d'étudier entre autres les croyances, la reconnaissance du fait que les croyances d'autrui ne sont pas un produit d'observation mais le résultat d'une reconstruction travaillée par l'*interprétation*. Evoquons rapidement ces trois points.

1 — La répudiation de l'évolutionnisme social et culturel eut pour cause et pour effet le développement aux Etats-Unis du point de vue connu sous le nom de culturalisme et l'épanouissement en Grande-Bretagne de celui commodément placé sous l'étiquette « fonctionnalisme ». Par delà tout ce qui les sépare et qui fut abondamment commenté, le culturalisme et le fonctionnalisme en anthropologie partagent un trait fondamental : l'insistance placée sur le contexte.

Une fois admis aux Etats-Unis, contre le décret de l'histoire naturelle de la civilisation, que, selon la formule de Kroeber, « tous les hommes sont intégralement civilisés » (et le sont donc également), la proposition anthropologique orthodoxe fut celle-ci : chaque culture est, à sa manière propre, une totalité unique en son genre, quoique comparable aux autres⁶, et chacune d'elles renferme en elle-même tout ce qu'il y a à comprendre d'elle et tout ce qui peut servir à le comprendre, l'*explanandum*

6. La précision s'impose. L'adoption du point de vue culturaliste, en effet, équivaut à formuler une version faible du relativisme culturel, étayée par le constat de la relativité conceptuelle. En revanche, jusqu'à récemment, aucun anthropologue américain n'a souscrit à une version forte du relativisme (l'incommensurabilité des cultures, laquelle entraîne logiquement l'impossibilité de la traduction) qui, outre son caractère auto-réfutant, ruine par avance le projet de connaissance anthropologique. Une lecture charitable de Whorf pousse à considérer que ce dernier n'a jamais véritablement pensé ce qu'il a littéralement écrit et qui manifeste une contradiction évidente. Ainsi que Davidson le rappelle, « quand Whorf veut démontrer que le hopi englobe une métaphysique si étrangère à la nôtre que l'on ne peut, comme il dit, « calibrer » le hopi et l'anglais, il utilise l'anglais pour véhiculer les contenus d'une phrase hopi » [Davidson 1993, 268]. Whorf a-t-il pu manquer d'en être conscient ?

et l'*explanans*. Bref tout phénomène culturel est intelligible à la lumière du contexte général de la culture dans lequel il se manifeste. En Grande-Bretagne, et grâce à Malinowski tancé ultérieurement pour le caractère assez plat des attendus de son universalisme rationnel, la proposition anthropologique orthodoxe fut la suivante : les comportements d'autrui cessent d'apparaître irrationnels sitôt qu'on s'applique à considérer les fins sociales subjectivement visées ou objectivement réalisées par ces comportements. Il en est là-bas de la magie noire comme ici du droit des affaires !

Grâce à sa contextualisation — opération qui n'est soumise, avouons-le, qu'à peu de contraintes — une croyance incroyable dans la patrie de l'interprète devient parfaitement croyable dans celle de l'interprété au regard de sa culture ou de ses institutions sociales. Ce dernier a de bonnes raisons d'y croire et ces bonnes raisons résident dans le lien, de nature sémantique ou fonctionnelle, entre cette croyance et son contexte. Elle y prend son sens ou elle y joue son rôle (qui lui donne son sens). Surtout la démarche projective, ou rationalisante, consistant à se mettre à la place d'autrui se trouve fondée en droit épistémologique à condition, mais la condition n'est pas mince, d'en savoir le plus possible sur le monde dans lequel autrui agit et pense, sur ce qu'il tient pour acquis, et de partir de ce savoir pour tester en soi l'adéquation de la croyance à comprendre au contexte dans lequel elle s'insère. Ce savoir d'ensemble sur le contexte, c'est à l'enquête ethnographique qu'il revient de le constituer.

2 — Or justement l'institution anthropologique de l'enquête ethnographique modifie du tout au tout la relation entre l'interprète, l'anthropologue, et ceux dont il s'agit d'élucider les agissements et donc de comprendre la pensée. Autrui n'est plus, comme du temps de Frazer, un collectif d'individus dont on ne savait rien ou presque, sinon la bizarrerie de leurs croyances et donc l'étendue de leurs errements cognitifs ; autrui devient au fil de l'enquête un proche de l'interprète. Une chose est d'assigner « à l'aveugle », c'est-à-dire sans connaître autrui ni son monde, des croyances absurdes ; une autre d'attribuer à des personnes, aucunement interchangeable, avec qui l'on a beaucoup partagé, du temps, des paroles, des rires, de la complicité, dont on a vérifié sans surprise qu'elles menaient avec succès l'infinité des entreprises tissant la trame de l'existence quotidienne, la faculté de « croire n'importe quoi et pour n'importe quelle raison ». Pour l'anthropologue d'après Boas ou Malinowski, les croyances ont un « visage » et plus seulement un contenu d'allure propositionnelle ; et ce visage est celui d'autres hommes, des familiers dont il finit par aller de soi qu'on peut penser comme eux et, bientôt, prévoir leurs comportements.

Faut-il rappeler que c'est à d'autres hommes qu'on fait, ou non, la charité? Que c'est autrui qu'on traite, ou non, à parité avec soi-même? Que c'est autrui qu'on essaie, ou non, d'interpréter en passant sa pensée au banc de la sienne propre? De semblable façon, une lecture charitable d'un livre l'est à l'égard de son auteur et non de l'ouvrage. Une lecture charitable est moins respectueuse du texte que déferente à l'égard de son auteur (et « reçoit »-on un livre, qui est une œuvre de pensée, comme on reçoit du courrier?). L'anthropologie est une science sociale; les croyances visées par l'ethnologue sont ces croyances qui sont partagées, sinon collectives (partage-t-on des croyances comme on partage un menu?). Pourtant, la cible de la charité anthropologique, si c'est bien de charité dont il s'agit, n'est pas une société, entité mal définissable, ni une culture telle qu'elle existerait indépendamment des hommes concrets qui, au jour le jour, en rédigent dans leurs actes et dans les significations dont ils dotent le monde le « grand livre », toujours en cours d'écriture. Le destinataire de la charité anthropologique n'est pas davantage le réseau de croyances dont l'ethnologue, sur le terrain, s'efforce de reconstituer l'architecture, ce qu'on appelle parfois, à tort, un « système de pensée ». Si tel était le cas, c'est à lui-même que l'ethnologue ferait un don : il en est le géniteur autant que l'accoucheur! Le destinataire de la charité, en un mot comme en cent, ce sont les hôtes de l'ethnologue, ces hommes parfaitement individués qui lui ont servi d' « informateurs ». Ira-t-il considérer comme un *fait*, qui admet seulement un constat, qu'un familier est habité par une croyance délirante à ses yeux — par exemple que les jumeaux sont des oiseaux — au sens où l'on dit d'un malheureux qu'il est habité par la folie? Il essaiera bien plutôt de le comprendre, c'est-à-dire de comprendre comment il peut croire ce qu'il croit et, ce faisant, il déclenchera le processus d'interprétation, lequel est indissociable de l'application du principe de parité.

3 — L'enquête ethnographique n'a pas seulement le mérite de contraindre l'anthropologue à remettre les croyances aberrantes d'autrui, ses erreurs, à leur juste place, en d'autres termes dans leur contexte et non détachées des hommes qui les entretiendraient. Elle oblige aussi l'ethnologue à admettre un fait d'évidence : les croyances d'autrui ne sont pas une donnée d'observation. On ne tombe pas sur une croyance comme on tombe sur un rassemblement ; une croyance ne se récolte pas à la façon d'une plante qu'il suffit de ramasser et de placer dans un herbier. L'attribution d'une croyance à autrui, à des fins de connaissance, résulte d'un processus d'inférence à l'issue hautement hasardeuse. Cela fut vite reconnu, au moins dans son principe — Evans-Pritchard y insista dès ses premiers travaux — et théorisé (bien ou mal, c'est une autre affaire). Un apologue

de Radcliffe-Brown [1968] le démontre plaisamment : un Occidental demanda à un Chinois, qui portait un bol de riz sur la tombe de son frère, s'il croyait par hasard que le défunt viendrait le manger ; le Chinois répondit que si, en Occident, on déposait des fleurs sur la sépulture des morts, c'était sans doute parce qu'on croyait que les disparus aimaient les regarder et humer leur parfum.

Les anthropologues ne s'avisèrent pas seulement de ce que le contenu d'une croyance, ce sur quoi elle porte et qui est l'homologue de la référence d'un mot, était relativement « inscrutable ». Ils constatèrent également, à l'instar de Quine pour qui le concept de croyance conjoint « des états d'esprit follement divers » et des « dispositions variant de manière extravagante » dont le seul point commun est d'être regroupés par un « joker linguistique » [Quine, 1992], qu'il y avait bien des façons de croire. (Ils ne s'interrogèrent pas, en revanche, sur le fait de savoir si on croit de semblable manière qu'il y a des arbres dans la forêt et qu'il y a des esprits dans la forêt, si, comme résume Dan Sperber, une croyance factuelle est de même composition psychologique qu'une croyance cosmologique.) Dans sa monographie sur les Azandé, écrite en 1937, Evans-Pritchard observe que certes ces derniers « croient » aux exorcismes mais que, dans le même temps, ils manifestent à ce sujet des différences d'opinion « tenant à des différences dans l'éducation, le cadre des rapports sociaux, les variétés de l'expérience individuelle et la personnalité » [1980, 228-246]. Il y avait en pays nilotique des dévots mais aussi des esprits forts. Evans-Pritchard en tirait la conclusion suivante qui est fort profonde : « Les Azandé ne peuvent imaginer ce que serait leur monde sans exorciseurs, pas plus que nous ne pouvons imaginer ce que serait notre monde sans les médecins » (*ibid.*). Reprenant plus tard ce thème, il écrit à propos des peuples étudiés par les anthropologues que « (leurs) croyances sont toujours *cohérentes* et, jusqu'à un certain point, critiques et sceptiques, et même expérimentales, à l'intérieur de leurs systèmes de croyances et dans le langage qui sert à les exprimer » (1965, 29 ; ma traduction, mes italiques). On remarquera que ce constat ouvre une large avenue à l'« indulgence » : autrui croit-il vraiment ce qu'il croit, dur comme fer, du fond de son cœur ?

Arrêtons-nous un instant sur ce point. Le problème ne réside pas seulement, me semble-t-il, comme l'ont pensé les anthropologues Rodney Needham [1972] et Jean Pouillon [1993], dans la texture sémantique éclatée et apparemment contradictoire (surtout en français) du concept de croyance, ce « joker linguistique ». Le problème est de nom mais aussi de chose. Le premier trouve sa solution. Entre « croire que ... » et « croire en ... », on peut estimer que la différence est moins de nature

que de degré. L' tat interne de croyance serait comme le corps humain : il aurait une température. Cette température serait normalement basse dans le cas, par exemple, des croyances occasionnelles, celles liées entre autres aux expériences perceptuelles, ou encore des croyances constitutives du savoir ordinaire (ce qui va de soi et sans dire) ; elle serait élevée dans le cas des croyances d mment réflexives sur le contenu desquelles le sujet est disposé à prononcer le pari de vérité. Or la température peut monter brutalement : si l'on met en doute la véracité de ma croyance selon laquelle c'est bien un chat qui a travers  mon champ de vision, je vais parcourir *molto vivace* la distance qui conduit d'un simple acquiescement, lorsque sollicité, au contenu de ma croyance — c'est bien un chat — au fidéisme. C'est que, d'une certaine manière (qui n'est pas indifférente au problème), ma croyance est sortie de son périmètre initial (je crois que je ne suis pas fou). Celui qui croit n'a pas toujours la fièvre. Evans-Pritchard a mis en évidence le fait que les Azandé n'ont pas tous 40  en évoquant les exorcismes !

Il n'en reste pas moins que les hommes, tous les hommes et à parité, pensent beaucoup de choses sans y penser vraiment tout simplement parce qu'ils font beaucoup de choses sans en délibérer avec eux-mêmes. A partir de l'opposition tracée par Ronald de Sousa entre *belief* et *assent*, Daniel Dennett [1978] suggère de ne pas confondre croyance et opinion, à la façon dont Norman Malcolm distingue entre « penser que ... » et « former la pensée que ... ». Seules les opinions seraient porteuses d'un engagement épistémique ; leurs contenus seraient explicitement placés sous le label du vrai. Si l'on veut bien admettre que parmi l'infinitt  des croyances des hommes que l'ethnologue étudie, seules l'arrêtent véritablement celles qui lui permettent d'utiliser le terme de croyance, autrement dit celles qui sont fausses (« Il y a des esprits dans la forêt ») parce que contredisant les siennes propres et non celles au sujet desquelles — s'il y faisait attention — il mobiliserait le terme de savoir (« Les oiseaux volent ») puisqu'il les partage avec son interlocuteur, la distinction entre croyances et opinions est, et fut, un puissant instrument de raréfaction des croyances (des opinions) fausses d'autrui. Il s'avéra, entre autres, qu'autrui était comme l'anthropologue, au moins dans certains domaines, relativement économe de ses paris de vérité et qu'à y bien regarder, lorsque le pari était prononcé, comme l'anthropologue, il ne se fourvoyait pas à chaque instant.

Seule l'enquête de terrain, et le vis-à-vis permanent qu'elle instaure, permettent l'usage du thermomètre à croyances et offrent la possibilité de distinguer les opinions véritables des croyances « au premier degré ».

Les chemins de la parité

Ainsi donc la constitution de l'anthropologie autorisa-t-elle, à la fois en théorie (la contextualisation) et en pratique (la proximité d'avec autrui), la mise en œuvre, avec un inégal succès, du principe interprétatif de parité. Certes les anthropologues ont abandonné en cours de route les justifications théoriques outrancières de la contextualisation, le fonctionnalisme dans sa version forte, et adopté des stratégies plus subtiles, toutes fondées sur le postulat suivant lequel, en dépit des différences culturelles ou plus exactement au travers même de ces différences, autrui est le pair cognitif de l'anthropologue et non l'habitant d'un autre monde mental⁷. Il pense comme nous s'il ne pense pas les mêmes choses que nous. Ces stratégies ont pour résultat effectif, sinon pour objectif explicite, de faire considérablement chuter le nombre de croyances, donc d'erreurs, attribuées à autrui et d'établir, par là même, *de facto* plutôt que *de dicto*⁸, qu'autrui est le plus souvent dans le vrai à l'égal de son interprète, ce qui est — admettons-le avec Davidson — la condition d'aperception des erreurs significatives

On ne saurait détailler ici, faute de place, ces stratégies ; contentons-nous d'en évoquer quelques unes.

Il y a celle consistant à se refuser d'injecter dans le symbolisme des autres cultures une architecture propositionnelle dont l'interprète sait, ou devrait savoir, qu'elle n'est pas davantage présente dans le manie-ment des symboles de sa propre culture. A cette tentation, l'anthropologie d'hier céda avec délices. On trouve déjà la recommandation de cette parcimonie en matière d'attribution de croyances dans la critique adressée par Wittgenstein au *Rameau d'or* de Frazer : « Un symbole religieux ne se fonde sur aucune *opinion*. Et c'est seulement à l'opinion que l'erreur correspond » [1982, 15]. Autrement dit, il n'y a à proprement parler de croyance, au sens où justement Dennett parle d'opinion, que là où est mise en place une théorie. Pour ne prendre que cet exemple, l'activité rituelle propre à chaque culture ne donne qu'exceptionnellement lieu à la formulation d'une « théorie » ; c'est l'interprète qui la formulait en prétendant éclairer le pourquoi du rite. La fonction du rite n'est pas de vérité. Le baptême au champagne d'un navire qu'on met à l'eau dans un

7. Il y aurait beaucoup à écrire sur le paradoxe formulé par Sperber : « Ce sont les écrits des anthropologues qui alimentent le relativisme et pourtant rien n'en montre mieux le caractère erroné que l'activité anthropologique elle-même » (1982, 83). Précisions évidemment : le relativisme cognitif (dit encore de la raison ou de la vérité).

8. Il est frappant de constater à quel point les concepts de « vrai » et de « faux » sont peu mobilisés dans l'écriture ethnographique.

chantier naval n'est en aucune manière le prononcé d'un jugement qui attendrait quelque part son vérificateur.

Une autre stratégie déflationniste, conforme au précepte de Neil Wilson, est celle conduisant à verser dans le registre des différences d'usage (et non de sens) du langage les croyances (fausses) qui paraissent domiciliées dans les énoncés d'autrui et, par là même, à s'abstenir de les attribuer. Cette stratégie, à mener sur le mode averti, repose sur l'admission du rôle joué par les « métaphores conventionnelles » dans l'organisation linguistique du symbolisme culturel. Empruntons à Roger Keesing [1985] l'exemple qui suit. Les indigènes que nous sommes disent couramment avoir ou non de la chance, laquelle peut nous tomber dessus, nous abandonner sans prévenir, voire même nous sourire. Aucun interprète n'est en droit d'en conclure que nous croyons à l'existence d'une entité « chance » comme nous croyons que l'entité « sang » coule dans nos veines et peut en sortir (et sans que, pour autant, nous croyions à la possibilité de nous en confectionner « du mauvais »). L'application de cette stratégie supprime d'un coup un lot considérable de désaccords ontologiques !

Les anthropologues mettent en œuvre des stratégies plus positives aboutissant à maximiser la concordance entre les croyances des hommes qu'ils interprètent et les leurs. Elles s'appliquent, celles-ci, aux théories mises en place dans les cultures étudiées. La plus grande partie de l'activité interprétative de l'anthropologue consiste, en particulier, à reconstituer de l'intérieur le travail de la pensée étrangère dont les conclusions théoriques (les croyances étranges) sont le produit : les questionnements, les hypothèses, les raisonnements, les enchaînements mais également les hésitations et les incertitudes constitutives du travail de toute pensée, « sauvage » ou non. En s'efforçant de se couler dans le mouvement d'une créativité intellectuelle, de détecter les principes qui président à l'établissement de relations entre les phénomènes, l'anthropologue se retrouve, en quelque sorte, en pays de connaissance : sous les pavés (les erreurs commises « au final »), la plage (le sol de croyances vraies et partagées) cette plage qui permet au lecteur de la monographie de se dire qu'à la place des hommes décrits par l'anthropologue, il aurait cru comme eux, c'est-à-dire commis les mêmes erreurs. Un pas de plus, souvent franchi comme à son insu par l'interprète et les erreurs elles-mêmes disparaissent : pour cela, il suffit, en effet, de placer sous la forme interrogative les « opinions » recueillies par l'ethnologue sous la forme affirmative, en d'autres termes de commuer en questions ce qui, de prime abord, avait l'allure de réponses. Sachant la difficulté avec laquelle les hommes, tous les hommes, traitent de la vie, de la mort, du malheur, du destin personnel, du pouvoir, de la coexistence sociale, etc., c'est-à-dire de toute

cette partie de l'expérience humaine à propos de laquelle se manifeste, selon la formule de Jacques Bouveresse, un excédent des questions par rapport aux réponses disponibles, l'interprète implante, plus ou moins subrepticement, un point d'interrogation à la fin des énoncés déclaratifs.

On s'en voudrait, enfin, de ne pas mentionner une conséquence inéluctable de la procédure consistant à se projeter dans la pensée d'autrui, sur la base de tout ce que l'on sait de lui, afin de comprendre comment, et si, il peut croire ce qu'il croit, ou paraît croire. Cette procédure dont beaucoup d'anthropologues jureraient qu'elle leur est étrangère va fréquemment aboutir au constat selon lequel les croyances de l'interprète ont leur équivalent dans le monde de l'interprète ; et le constat de cette équivalence est un instrument d'élimination de l'étrangeté et, en fin de compte, de l'erreur assignée. (On se souvient que Lévy-Bruhl se vit contraint d'observer que si l'expérience mystique a pour les Primitifs une valeur objective qu'elle n'a pas à nos yeux, l'assentiment chrétien aux miracles vient tempérer l'opposition entre mentalités.) Que cette procédure, relevant du comparatisme « sauvage », présente des aspects ethnocentriques va de soi mais, après tout, de même que l'on ne traduit jamais que dans sa propre langue, on ne pense jamais que dans sa pensée, fût-ce pour tenter de penser à la place d'autrui.

Rares sont les anthropologues qui livrent les traces écrites de cette recherche d'équivalence. L'historien Paul Veyne est, pour sa part, l'un des plus brillants spécialistes de cet exercice de désenchantement des croyances d'autrui, reposant explicitement sur le postulat de parité. Ainsi s'est-il employé dans *Le Pain et le cirque*, par exemple, à dissiper l'illusion entretenue par toute une tradition académique selon laquelle les Romains, comme les Egyptiens avant eux, auraient cru à la divinité de leurs souverains. Ce n'était pas une erreur des Romains, déclenchant chez les spécialistes une attribution de croyance ; c'était tout simplement une erreur des interprètes confondant croyance et sentiment. Les Romains qui n'étaient pas sans ignorer qu'un dieu a ceci de particulier par rapport à un mortel qu'il ne se laisse pas aisément voir en chair et en os divinisaient leurs empereurs sans croire une seconde qu'ils étaient des dieux. Croire qu'un mortel est divin, c'est-à-dire éminemment supérieur, est une chose ; croire qu'il est un dieu en est une autre. A l'appui de son affirmation, Veyne retient des arguments d'érudition historique : il note, entre autres, l'absence totale d'ex-votos consacrés aux souverains. Pourtant, dans le même temps, il se livre à toute une série de comparaisons avec ce que l'on peut observer en Europe où la tendance à « diviniser » les Grands, de toutes sortes, est fort répandue. Il cite évidemment le culte de la personnalité et les nombreux dieux vivants de notre époque ; il men-

tionne encore le peu d'effet de la déclaration de l'empereur Hiro-Hito, le 1^{er} janvier 1946, dans laquelle, poussé par Mac Arthur (qui manquait tout à fait de charité interprétative envers les Japonais), il annonça à son peuple qu'il n'était pas un dieu. A la lumière de ces comparaisons, la « divinisation » des souverains romains apparaîtrait pour ce qu'elle est, le produit d'un sentiment populaire induit par l'institution impériale, et non pour ce qu'elle semblait être : une croyance.

Principe de parité et différences culturelles

L'interprétation charitable qui fait d'autrui par principe un pair en rationalité et véridicité produit-elle les conséquences ravageuses dont certains la créditent ? Je ne m'engagerai pas dans ce débat puisque, après tout, la thèse formulée par Quine et surtout par Davidson est celle de sa *nécessité* épistémologique. Qu'il le veuille ou non, l'anthropologue, dans la mesure où c'est de lui qu'il s'agit ici, s'il aspire à comprendre — et comprendre, c'est forcément « de l'intérieur » — comment des hommes en arrivent à commettre des erreurs sur le monde⁹, doit se mettre à leur place et, ce faisant, il les traite d'avance à parité avec lui-même ; il leur fait « don » d'être comme lui. C'est en ces termes, du moins, qu'il convient, selon moi, de parler de charité.

Une conséquence possible de l'adoption de cette thèse retiendra pourtant notre attention. En postulant qu'autrui est comme son interprète, aussi rationnel que lui et autant « dans le vrai » qu'il l'est lui-même, n'efface-t-on pas d'un coup de gomme magique les différences culturelles, lesquelles sont largement fondées sur des différences de croyances ? Le postulat de parité ne rend-il pas tout à la fois inconsistantes ces différences et mystérieuse leur existence ?

En effet, la conjonction par Davidson de deux arguments, l'argument de la texture holistique du mental selon lequel une croyance n'a d'identité et de contenu qu'à l'intérieur d'un réseau entier de croyances et l'argument selon lequel l'immense majorité des croyances d'un individu sont cohérentes entre elles et vraies, aboutit forcément — on l'a vu — à la conclusion suivante : une croyance fautive pousse sur un sol densément

9. Ernest Gellner préfère dire que l'anthropologue classe immédiatement les énoncés indigènes en « valables » (« *Good* ») et non valables (« *Bad* ») et il ajoute : « Il peut bien sûr penser qu'il se livre à cette évaluation en fonction de son jugement personnel et non professionnellement, en tant qu'anthropologue. Peu importe ; c'est bien ainsi qu'il procède » [1987, 25 ; ma traduction]. Il me semble plus exact d'affirmer que l'anthropologue, dans les premiers temps de son enquête du moins, tend à ne repérer véritablement que les énoncés « non valables », tant il est vrai, comme Gilbert Ryle l'a écrit, que l'accord (s'exprimant dans les énoncés « valables ») passe inaperçu. Je n'assigne pas une croyance à qui pense la même chose que moi !

peuplé de croyances vraies. Mais si l'immense majorité des croyances d'un homme, ou d'un groupe d'hommes, sont cohérentes entre elles et justifiées, comment expliquer qu'il puisse héberger des croyances fausses sans contredire le postulat selon lequel sa trame de croyances est globalement cohérente ? Comment des croyances vraies et fausses peuvent-elles coexister au sein d'un même esprit et cette cohabitation ne pas être le produit d'une contradiction interne ?

Une réponse classique serait la suivante, énoncée en deux temps. D'abord, aucun individu ne peut dérouler la trame totale de ses croyances en raison, d'une part, de la compartimentation de l'esprit et, d'autre part, du fait que cet individu abrite un nombre infini de croyances en toute ignorance de cause. C'est ce qu'on nomme le « savoir tacite » : pour paraphraser un exemple célèbre, en vertu de mes connaissances de base sur les animaux et des déductions que je suis apte à en tirer, je sais que les rhinocéros ne portent pas de lunettes. Jusqu'à ce que, bien peu probablement, on attire mon attention sur ce fait, je ne savais pas que je le savais mais je le savais ! Bref, il est impossible à un homme d'ouvrir simultanément tous ses casiers à croyances, d'en sortir le contenu et d'en vérifier la cohérence. Ensuite, même l'esprit de l'être le plus rationnel qui soit — un logicien professionnel, mettons — ne fonctionne pas comme un dispositif inférentiel parfait, sur le mode de la clôture déductive.

Toutefois, si l'on adopte les deux arguments de Davidson, seulement tempérés par la reconnaissance du caractère idéal de la rationalité, l'on parvient fatalement à la conclusion suivant laquelle l'erreur, ou la croyance fausse, n'advient qu'à la périphérie du réseau de croyances, dans sa banlieue lointaine. C'est un raté, un écrou secondaire mal vissé quelque part et qui ne compromet en rien la solidité du moteur.

Transposons cette situation dans le champ de l'anthropologie qui œuvre à mettre en évidence et à donner sens aux différences culturelles. A supposer que le réseau de croyances entretenu par les membres d'une communauté de la « jungle » amazonienne doive être tenu pour aussi cohérent et vrai que celui de leurs voisins proches puis lointains pour en arriver par étapes à celui dont les représentants de l'Occident scientifique et industriel se flattent d'être les détenteurs, il faudrait accepter l'idée que les différences de croyances entre les uns et les autres, entre eux tous, sont finalement négligeables. Les trames se recouperaient pour l'essentiel ; les divergences seraient secondaires. Si tous les hommes sont massivement dans le vrai, il doit en résulter logiquement une large concordance de vues entre eux. Pour forcer le trait, les croyances d'un chasseur-collecteur et celles d'un physicien nucléaire ou, pour prendre un cas à domicile, les vues d'un adorateur du Mandarom et celles d'un

rédacteur de *Raison présente* se recouvriraient dans leur immense majorité. Les croyances vraies des seconds et les erreurs manifestes comises par les premiers là-bas comme ici même, lesquelles constitueraient toutes ensemble le terrain infiniment difficile à cerner du « désaccord » entre eux, seraient, en quelque sorte, en bout de chaîne. « Cherchez l'erreur » ! Plus sérieusement, peut-on considérer que c'est seulement à la périphérie de leurs réseaux de croyances que les communautés de culture présenteraient entre elles des écarts significatifs ou que, par exemple et sans pour autant en revenir aux problématiques du « grand partage », entre celui qui *croit* à l'existence des esprits de la forêt et celui qui *sait* que le monde est entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force le désaccord de croyances (et le différentiel de véridicité) tiendrait dans un dé à coudre ?

L'adoption du principe de parité semble déboucher sur une sous-appréciation grossière de la diversité culturelle. En présument que les hommes nourrissent pour l'essentiel les mêmes croyances sur le monde et sur ses propriétés, afin de rendre repérables et significatives les différences entre eux, n'en vient-on pas à décréter que ces différences sont non seulement peu nombreuses mais insignifiantes ? Les quelques remarques qui suivent ont pour seul objet de tenter de rendre moins incompatibles qu'il n'y paraît les attendus du principe de parité et le constat anthropologique des différences culturelles.

On commencera par un fait : l'humanité dont les anthropologues tracent tous ensemble le portrait n'est pas particulièrement marquée par l'uniformité. Elle n'est pas, à les lire, plongée dans la nuit où tous les chats sont gris même si beaucoup d'anthropologues, notamment dans la patrie du culturalisme, rechignent à enfermer la culture, et donc les différences, dans des circonscriptions qui seraient au génie culturel ce que les arrondissements sont au génie civil. Et il ne semble pas davantage que les différences de croyances portent sur des points secondaires ! Ou bien, ainsi qu'on peut en faire raisonnablement l'hypothèse, il est parfaitement possible de traiter autrui en pair cognitif sans être acculé à le commuer en doublure ; pour parler comme David Hume, les différences de croyances entre hommes sont numériques et non génériques. Ou bien, je me suis trompé du tout au tout dans la description que j'ai faite des présumés « paritaristes » de l'enquête anthropologique. Pourtant, la parité n'a jamais été autant — me semble-t-il — à l'ordre du jour officiel de l'anthropologie, comme l'affirment, chacun à sa façon (bien différente, pour le coup) Marshall Sahlins et Ernest Gellner. (C'en est au point que les anciens colons ou les missionnaires pourraient réclamer un peu de charité, de cette charité qui s'exerce à sens unique dans les textes ethno-

graphiques!) Admettons néanmoins que le problème se pose : comment expliquer qu'en anthropologie l'interprète puisse postuler qu'autrui est à son image et découvrir en même temps qu'il est si différent ? Qu'autrui pense comme lui, et que c'est pour cette raison qu'il est interprétable, mais qu'il pense au bout du compte des choses si différentes ?

C'est évidemment sur ce dernier point que la réflexion doit porter. On remarquera, d'abord et fort trivialement, que les différences ne sont pas un donné, dont on pourrait dresser le relevé sous la forme d'énoncés constatifs, mais une construction dûment évaluative. Ainsi le caractère *significatif* des différences ou des ressemblances est-il étroitement dépendant de l'adoption d'une échelle ou du choix d'une perspective. A l'échelle de l'histoire de l'homme, les différences de croyances entre les membres d'une communauté du néolithique et les représentants de la société industrielle moderne présentent une pertinence nulle. A l'échelle qui est celle de l'analyse anthropologique, la divergence de point de vue portant sur une propriété du monde entre deux groupes voisins, même d'aspect minime, revêt de l'importance : elle permet, en effet, d'établir un écart significatif. On observera aussitôt que c'est en sacrifiant, qu'il le veuille ou non, les différences individuelles sur l'autel d'une ressemblance collective nullement équivalente au partage d'une langue que l'anthropologue donne sens à un contraste culturel. Il y a bien des manières d'habiter par la pensée un monde où existe l'institution de l'exorcisme, ou encore l'institution de la médecine . . .

Précisément, dira-t-on, s'agit-il là d'une différence secondaire, de croyances reléguées à l'extrémité des réseaux de croyances propres à chacun des deux univers de culture ? Le désaccord entre l'Azande, qui croit « à propos » des exorciseurs, et le Londonien, qui croit « au sujet » des médecins, correspond-il au contraire à une ligne de fracture tellurique à l'échelle de l'écorce culturelle ? Ce n'était en tout cas pas l'impression ressentie par Evans-Pritchard qui, entre parenthèses, ne sembla pas éprouver des tourments indicibles pour expérimenter en lui les croyances des Azande. Comme le dit Clifford Geertz, qui y voit aussi un procédé de style, sous la plume d'Evans-Pritchard les Nilotes, sans être le moins du monde transformés en « Anglais noirs », sont « décrits *autrement* et non comme des *autres*, ils sont présentés comme des gens somme toute raisonnables mais qui ont leurs manies et diffèrent de nous seulement par certains aspects secondaires » [Geertz 1986, 89].

Plus généralement, Claude Lévi-Strauss mettait en garde contre un danger couru par l'anthropologie (interprétative), à savoir que « la connaissance prise de l'objet n'atteigne pas ses propriétés intrinsèques mais se borne à exprimer la position relative et toujours changeante du sujet

par rapport à lui » [1973, 38]. L'anthropologue qui décrit et donc isole des différences, lesquelles s'éloignent forcément de sa propre culture, ne risque-t-il pas de ressembler à l'Indien Kwakiutl invité par Boas à New York et dont la curiosité intellectuelle était réservée « aux nains, aux géants et aux femmes à barbe qu'on exhibait alors sur Time Square, aux distributeurs automatiques de plats cuisinés et aux boules de laiton ornant le départ des rampes d'escalier » (*ibid.*). Selon quels critères l'anthropologue sélectionne-t-il les différences de croyances qui frappent si fort son lecteur et le persuadent sans peine du caractère massif de ces différences ?

Pour des raisons historiques, l'anthropologie s'est vouée à la description et à l'interprétation des différences et non à la démonstration de l'existence d'une nature humaine ; pour des raisons psychologiques, l'anthropologue qui est un homme comme les autres s'arrête chez autrui sur ce qui paraît le rendre différent de lui-même. Les ressemblances ne sont pas saillantes comme le sont les différences ; soit elles tendent à passer inaperçues, soit elles vont sans dire. Aucun anthropologue n'irait, et pour cause, recenser le nombre infini de croyances qu'il partage, sous une forme linguistique ou une autre, avec ses interlocuteurs et qui sont vraies selon ses propres critères, qu'il s'agisse de croyances « durables », celles portant sur les propriétés du monde et sur les conséquences qu'on peut en tirer, de croyances « occasionnelles », celles qui sont liées à l'expérience perceptuelle, ou de croyances « directives », celles qui guident l'action, qui ont pour effet d'assurer la survie et qui dérivent elles-mêmes de croyances stabilisées portant en particulier sur les caractéristiques et le pouvoir causal du monde extérieur (et de soi-même). En revanche, une différence de croyance ontologique, par exemple, provoquera puis retiendra l'attention de l'anthropologue. Qu'est-ce qui autorise à penser que cette différence compte davantage que les ressemblances ou surtout qu'elle les efface ? En raison de la compartimentation de l'esprit humain, qu'il s'agisse de celui de l'interprète ou de l'interprété, il est parfaitement injustifié d'estimer qu'une théorie sophistiquée *fausse*, mise en place au sein d'une culture étrangère et portant par exemple sur les origines du monde, serait précisément la théorie dont serait dépendantes les croyances factuelles quotidiennes de ses représentants. Comme l'écrit Daniel Dennett [1990], la théorie physique de Démocrite était fautive d'un bout à l'autre ; elle n'était pourtant, à l'évidence, qu'une partie infinitésimale de ses croyances et n'en affectait sans doute en profondeur qu'un nombre fort réduit ! Il en est de même des hommes qu'étudient les anthropologues. Les théories fausses que ces hommes professent à l'occasion et qui forment une bonne partie des différences culturelles décrites par les

anthropologues ne sont aucunement la preuve d'une disparité cognitive (et donc d'une erreur massive sur le monde). C'est souvent le contraire tant il est courant qu'une théorie fausse frappe par sa subtilité et son inventivité intellectuelle. L'histoire occidentale des sciences en offre maints exemples !

Bref rien n'interdit à l'interprète de penser (charitablement) qu'autrui est comme lui-même et de découvrir, néanmoins, qu'il lui arrive de se tromper. Cela doit se produire, y compris en philosophie !

Parité et charité

Ernest Gellner est l'un des rares anthropologues qui milita explicitement contre l'application du principe de charité par les anthropologues, notamment dans le domaine de l'analyse portant sur les concepts d'autrui. Il jugeait, entre autres, que l'application de ce principe revenait trop souvent à absoudre autrui des erreurs qu'il commettait (ou semblait commettre) et, par là même, à s'interdire de saisir le caractère *significatif* de ces erreurs. Tout comprendre, c'est tout pardonner ; or tout pardonner, c'est ne rien comprendre [1987, 43]. Gellner ne plaidait évidemment pas en faveur du retour à l'idée d'une mentalité prélogique. Il demandait seulement que l'interprète s'abstienne de toute charité tant envers l'interprété qu'envers lui-même. La charité, dit-il, est inutile et nuisible dans les deux cas. C'est une autre manière d'argumenter en faveur du principe de charité. On conviendra néanmoins qu'il est plus facile à l'interprète de pardonner à autrui que de ne pas croire que ses propres croyances sont vraies. La vertu de charité est moins exigeante que le devoir de parité.

Bibliographie

BOUVERESSE, JACQUES

1982 « *L'Animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie* », *Introduction à Ludwig Wittgenstein, Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne : éditions de l'Age d'Homme.

DAVIDSON, DONALD

1991 *Paradoxes de l'irrationalité* (trad. de l'anglais par Pascal Engel), Combas : éditions de l'éclat.

1992 *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* (trad. de l'anglais par Pascal Engel), Nîmes : éditions Jacqueline Chambon.

DENNETT, DANIEL C.

1978 *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Londres : Penguin Books.

1990 *La Stratégie de l'interprète* (trad. de l'anglais par Pascal Engel), Paris : Gallimard.

ENGEL, PASCAL

1993 *Davidson et la philosophie du langage*, Paris : PUF.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1965 *Theories of Primitive Religion*, Oxford : Clarendon Press.

1972 *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande* (trad. de l'anglais par Louis Evrard), Paris : Gallimard.

FRAZER, J.G..

1910 *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres : MacMillan.

GEERTZ, CLIFFORD

1986 « Diapositives anthropologiques », *Communications*, N°43, 71-91.

GELLNER, ERNEST

1987 *The Concept of Kinship and Other Essays*, Oxford : Basil Blackwell.

IMBERT, CLAUDE

1991 *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris : PUF

KESING, ROGER

1985 « Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics : the Problematic of Cultural Translation », *Journal of Anthropological Research*, N°41, 201-217.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1973 *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon.

NEEDHAM, RODNEY

1972 *Belief, Language and Experience*, Oxford : Basil Blackwell.

POUILLON, JEAN

1992 *Le Cru et le su*, Paris : Le Seuil.

QUINE, W.V.O.

1977 *Le Mot et la chose* (trad. de l'anglais par J. Dopp et P. Gochet), Paris : Flammarion.

1993 *Quiddités* (trad. de l'anglais par D. Goy-Blanquet et T. Marchaisse), Paris : Le Seuil.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1968 *Structure et fonction dans les sociétés primitives* (trad. de l'anglais par F. et L. Marin), Paris : éditions de Minuit.

SPERBER, DAN

1982 *Le Savoir des anthropologues*, Paris : Hermann.

VEYNE, PAUL

1976 *Le Pain et le cirque*, Paris : Le Seuil.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1928 *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* (trad. de l'allemand par Jean Lacoste), Lausanne : éditions de l'Age d'Homme.