

« Comment ne pas être charitable dans l'interprétation »

G.E.R. Lloyd

Darwin College, Cambridge

Résumé : La première partie de cet article exprime quelques réserves sur les manières d'employer le principe de charité. Quelques remarques déflationnistes critiquent l'application de certaines de nos idées occidentales favorites (les mentalités, les métaphores et la mythologie) à l'analyse d'autres cultures. Il est ensuite suggéré que, contrairement aux affirmations des défenseurs du principe de charité, l'intelligibilité ne peut être une supposition universelle, compte tenu des différents rôles que jouent la mystification et le culte de l'inintelligibilité. Enfin, on en viendra aux problèmes d'une logique et d'une ontologie communes pour en souligner la diversité. Cette dernière a souvent été considérée comme un risque majeur, qui sous l'aspect de l'incommensurabilité menace de bloquer toute communication transculturelle. Cependant, en soulignant le rôle de l'apprentissage, au lieu de se focaliser sur le critère de la traduction, on peut transformer cette diversité en une source d'enrichissement au lieu d'un embarras potentiel.

Abstract: The first part of this paper expresses some reservations about certain ways in which the principle of charity has been employed. Some deflationary remarks criticize the application of some pet western ideas to the analysis of other cultures, namely mentalities, metaphors, mythology. I turn next to suggest that, contrary to the claim of the defenders of the principle of charity, intelligibility cannot be a universal assumption considering the various roles that deception and the cultivation of unintelligibility can play. Finally, I

shall discuss the issues of a common logic and a common ontology to underline the diversity of logics and ontologies. This diversity has often been seen as a major hazard, one that in the guise of incommensurability threatens to block all communication across cultures. Yet, by stressing the importance of learning, instead of focusing on the criterion of translation, one might turn this diversity from a potential embarrassment into a source of new insights.

Le titre de ma contribution est ambigu et met donc précisément à profit ce principe de charité qui est le sujet de discussion de ce recueil d'articles. Cette ambiguïté est délibérée : la tactique que j'ai adoptée est la suivante. « Comment ne pas être charitable dans l'interprétation » sera interprété, selon une première lecture à vrai dire un peu forcée, comme équivalent à « comment ne doit-on pas s'y prendre pour être charitable dans l'interprétation » en d'autres termes, comme une sorte de mise en garde contre certaines manières de s'y prendre, tout en étant charitable. C'est une adhésion au principe de charité mais circonspecte envers les manières de le mettre en œuvre. Par ailleurs, une seconde lecture de mon titre, plus naturelle, fait porter la négation sur le terme « charitable » et équivaut alors à « comment refuser d'être charitable » - c'est-à-dire, à une absence totale d'adhésion au principe.

Dans la première partie de cet article, je prendrai le titre dans le premier sens, pour exprimer quelques réserves envers certaines manières dont on pourrait ou dont on a employé le principe. Je prendrai quelques exemples pour suggérer à la fois certaines lignes directrices pour son emploi et quelques limites à son utilité. J'exprimerai alors quelques mises en garde pour indiquer où le principe peut être *in*approprié — prenant mon titre dans le deuxième sens (au sens où nous devrions refuser d'être charitable, au moins de certaines manières). Une grande partie de ce que j'aurai à dire sur ce thème concernera la tromperie. La clé de ce qui se passe peut ne pas se trouver dans le sens des mots, dans la signification apparente des actes, mais plutôt dans des prétentions à une autorité particulière ou dans une mystification délibérée ou une simple plaisanterie. La manière dont on comprend les autres peut inclure l'exploitation d'une confusion ou des ambiguïtés de la situation de communication- sans qu'il y ait une règle pour dire à l'avance quand tel est le cas. Cela ne signifie pas toutefois qu'en définitive, les significations des autres soient privées de sens à moins d'être réduites aux nôtres — à celles que nous maîtrisons déjà. Cela me conduira au dernier thème que j'explorerai quand je discuterai des problèmes d'une logique et d'une ontologie communes, qui sont au programme de ce colloque. A ce point, ma tactique sera de me focaliser principalement sur l'apprentissage et sur les données montrant la plasticité de l'intelligence humaine, fournies par l'histoire des sciences

et par les expériences les plus communes du premier développement cognitif. Ainsi, quand la tromperie est en jeu, la charité peut nous égarer, et quand nous avons des ressources pour apprendre, la charité peut être prématurée.

J'aborde cette entreprise à partir d'une perspective plutôt particulière, étant originellement spécialiste de la Grèce ancienne, et plus récemment aussi de la Chine ancienne : mes recherches actuelles sont axées sur les problèmes posés par les divergences entre ces deux cultures antiques. Une partie des matériaux qu'elles fournissent apparaissent assurément aussi déconcertants que ceux de la littérature ethnographique qui ont figuré au premier plan du débat sur le principe de charité. Dans ces deux sociétés antiques, nous trouvons des réflexions intéressantes sur l'usage du langage qui, c'est ce que je suggère, ont un rapport avec notre programme. Je me servirai de sources chinoises pour mettre en garde contre l'exportation d'idées et de catégories occidentales. J'espère ainsi exemplifier dans ce contexte la possibilité d'apprendre des autres, ce qui est une partie de mon argumentation.

Trois manières dont nous ne devrions pas procéder pour pratiquer la charité dans l'interprétation sont l'invocation de mentalités, ou celle de la métaphore ou celle de la mythologie — toutes trois étant, à mon sens, des exemples de l'exportation désastreuse d'idées occidentales dans l'interprétation d'autres cultures. Je me suis engagé dans une critique de la notion de mentalités, il y a quelques années de cela, dans un livre dont le titre anglais exprimait moins une fin de non-recevoir que ne le fait le titre français. *Pour en finir avec les mentalités* est le titre choisi par mon ami Pierre Vidal-Naquet pour la version française [Lloyd 1993], alors que *Demystifying Mentalities* [Lloyd 1990] était sensiblement moins catégorique. Bien sûr, la notion de mentalités a été employée par Lévy-Bruhl [Lévy-Bruhl 1922, par exemple], non pas au nom d'un quelconque principe de charité, mais plutôt, pourrait-on dire, avec un esprit de condescendance. Je crains pourtant que l'on ait sans cesse invoqué cette notion dans de prétendus commentaires explicatifs d'énoncés, de croyances ou d'attitudes déconcertants, non seulement de ces peuples « primitifs » dont traitait principalement Lévy-Bruhl, mais aussi bien au-delà, par exemple, par rapport à ce que Vickers a qualifié de mentalités occultes et scientifiques à la Renaissance [Vickers 1984].

Je ne répéterai pas mes arguments précédents ici, mais l'essentiel de ma critique était que (1) en premier lieu, la notion de mentalité ne fait au mieux que redécrire le phénomène qu'elle est supposée expliquer, et n'en constitue pas elle-même une explication ; (2) en second lieu, elle fait obstruction à l'explication plutôt qu'elle ne la fait progresser en

psychologisant les problèmes, en postulant une ou des formes d'esprit, qui, à supposer leur existence, ne pourraient en tout cas pas être étudiées indépendamment de ces phénomènes; (3) en troisième lieu, les manières dont les mentalités sont acquises et dont l'une pourrait un jour être modifiée, sont tout à fait mystérieuses, que nous parlions d'individus ou de groupes entiers; alors qu'en fait, (4) en quatrième et dernier lieu, certains partisans des mentalités attribuent, de manière incohérente, une pluralité de mentalités au même sujet.

J'avoue n'avoir pas convaincu tous ceux dont je respecte les opinions d'en convenir avec moi et d'abandonner entièrement la notion de mentalités : le concept, semble-t-il, exerce une trop grande emprise. Mais il ne servira à rien de me répéter, et je préfère donc me tourner vers deux autres outils d'analyse, tout à fait familiers, mais problématiques qui proviennent, non de Lévy-Bruhl, mais originellement de l'antiquité grecque. Bien sûr, ils ont largement dépassé leurs origines classiques, mais, c'est en voyant la manière dont ils ont d'abord été utilisés par les anciens Grecs que mon attention a été attirée sur la charge polémique dont ils peuvent encore être porteurs. Le premier est la métaphore, le second la mythologie.

J'ai raconté comment Aristote a introduit la dichotomie entre les usages stricts et transférés des termes dans [Lloyd 1993, chap. 1] et j'ai indiqué les manières dont il s'en est servi pour forcer la décision d'un problème. Aristote a pris Empédocle à partie pour avoir appelé la mer salée la sueur de la terre, ce qui est « peut-être approprié à des fins poétiques — car la métaphore est poétique — mais non pour comprendre la nature (de la chose) » (*Météorologiques* 357a24ff). De la même façon, il a critiqué les formes de Platon comme étant de simples métaphores poétiques (*Métaphysique*, 991a20ff). Dans de tels cas, la dichotomie du littéral et du métaphorique pose un dilemme. Est-ce que la mer est littéralement de la sueur? Cela posera problème si la réponse est oui. Mais si la réponse est non, alors le défi sera de dire *de quoi* la métaphore est une métaphore. La métaphore était ainsi dès le début traitée comme déviante : en tant que violation du principe d'univocité, elle menaçait de saper complètement la syllogistique aristotélicienne.

La pertinence de ces considérations pour des cas aussi connus que la croyance nuer que les jumeaux sont des oiseaux ou la croyance dorze que le léopard est un animal chrétien consiste en ce que les interprètes qui ont rapporté ces croyances, Evans-Pritchard, Sperber, ont insisté sur le fait que les énoncés en question ne sont pas métaphoriques [Evans-Pritchard 1956], [Sperber 1974]. Sperber voulait défendre les Dorze contre l'accusation de confusion entre le littéral et le métaphorique. Et pourtant (je

l'affirme) c'est la dichotomie elle-même qui introduit la difficulté. Pour l'éviter, il ne suffit pas de prendre seulement garde à l'emploi des termes, par exemple en étant vigilant envers la fréquence de la métaphore, ou même en allant jusqu'au bout (avec bien des critiques modernes) et en prétendant que la métaphore est *partout*. Non : il faut se débarrasser de la dichotomie du littéral et du métaphorique sous *toutes* ses formes, y compris là où le littéral est réduit au métaphorique ou estimé être un ensemble vide. Ma recommandation positive, alors, était de revenir au terme de Porzig, l'étirement sémantique [Porzig 1934], qui a comme avantages, en premier, lieu de permettre à chaque terme d'avoir quelque étirement et, en second lieu, de s'opposer à toute idée de limites claires démarquant certaines parties de l'étirement des autres.

Même avant Aristote, une autre dichotomie grecque au lourd destin, celle du mythe et du logos, avait déjà commencée à être utilisée — quoique ce ne soit pas toujours (comme Calame l'a récemment souligné à juste titre [Calame 1999]) pour dévaloriser le mythe au profit du logos au sens d'une justification rationnelle -, parfois néanmoins dans ce seul but. Sous une forme ou une autre, des philosophes grecs, des auteurs médicaux, des historiens ont employé la dichotomie de manière polémique pour démarquer leur manière de traiter leurs sujets ('scientifiquement') des spéculations non critiques de leurs rivaux.

La métaphore et le mythe ont tous les deux parcouru un long chemin depuis la Grèce ancienne, et tous deux sont désormais, je le reconnais, bien trop profondément implantés pour être supplantés, bien que je reste convaincu que l'on ne prend pas encore suffisamment garde à l'effet polémique latent de leur emploi. Il peut être salutaire de faire une petite digression afin de considérer ce qui se passe dans une autre tradition de réflexion sur l'usage du langage qui a emprunté une voie différente.

Les chinois à l'ère classique n'invoquent ni la dichotomie du littéral et du métaphorique ni celle du logos et du muthos. Il existe bien, plus tard, un terme que l'on considère souvent comme équivalent au 'mythe', c'est-à-dire *shen hua*, les propos sur les esprits. Néanmoins, ce terme n'est pas utilisé par les auteurs classiques comme l'une des moitiés d'une paire antithétique, l'autre étant alors quelque équivalent du logos dans le sens de justification rationnelle. Il y a de très nombreuses critiques d'historiens chinois par d'autres historiens, par exemple, et il en va de même pour d'autres genres d'écritures. Mais la manière de procéder des critiques ne consiste pas à essayer de dévaluer des classes entières d'emploi du langage comme étant déviantes.

La situation concernant la 'métaphore' est encore plus remarquable. Sur ce point, on va me dire — et on me dit souvent — que bien sûr il

existe un concept de métaphore en chinois classique, et l'on cite régulièrement comme preuve l'un des chapitres 'synchrétiques' de la compilation qu'est le *Zhuangzi*. Dans le chapitre 27, est établie une distinction entre trois genres de 'propos' (*yan*), dans laquelle l'un des trois, *yu-yan*, a souvent été identifié comme étant l'équivalent de la 'métaphore' et certaines traductions dans les langues européennes le rendent encore ainsi (le plus récemment Mair [Mair 1994]). Toutefois, il faut bien dire que c'est gravement trompeur. *Yu* signifie un logement, et les propos venant d'un lieu d'habitation sont expliqués dans le texte comme « empruntant un point de vue extérieur pour faire le tri entre les questions ». A.C. Graham, qui a entrepris une analyse détaillée du *Zhuangzi*, a interprété ce point de vue comme étant celui de l'autre partie dans le débat [Graham 1989, 201, cf. Graham 1981]. Vous 'logez' là temporairement pour le gagner à vos vues. *Yu yan* est contrasté avec *zhong yan* et *zhi yan*, et ces termes là posent aussi un problème d'interprétation. Les *zhong yan* sont les 'propos de poids', 'ce que vous dites de votre propre autorité', alors que les *zhi yan*, 'les propos qui débordent', tirent leur nom d'une sorte de vase conçu pour s'incliner et se redresser de lui-même lorsqu'on le remplit trop près du bord. « Utilisez-le pour trouver votre chemin », disent les textes et « laissez le courant trouver ses propres canaux : c'est le moyen de faire votre temps », ce que Graham [Graham 1989, 201] a glosé de manière optimiste, il faut le dire, comme signifiant « le discours propre à l'intelligente spontanéité du comportement taoïste ».

Bien que personne ne doive être enclin à sous-estimer les difficultés de ce texte, il est clair que nous sommes à mille lieux de la dichotomie du littéral et du métaphorique. Pour commencer, c'est une triple et non une double classification. *Zhuangzi* admet que toutes trois sont appropriées à des fonctions particulières. Il ne s'efforce pas de restreindre le discours à un seul type, privilégié, même à l'intérieur d'un contexte donné. Il n'avait certainement pas besoin de le faire, comme Aristote le fit, en faveur d'une analyse formelle des conditions de la déduction valide, étant donné qu'il n'existait pas du tout en Chine d'intérêt pour la logique formelle en tant que telle et que *Zhuangzi* n'était certainement pas préoccupé d'une telle analyse.

Ailleurs, dans des textes de la Chine antique datant d'avant la fin de l'époque Han, il y a d'autres preuves d'une gamme sophistiquée d'intérêts pour le langage et l'usage du langage, par exemple dans la classification des différents styles de poésie [Cheng 1979], [Jullien 1985]. Mais considérer que ces intérêts se portent sur quoi que ce soit de tel que la dichotomie du littéral et du métaphorique est un exemple grossier de violence faite à la pensée chinoise au nom d'une imposition des catégories occidentales.

Jusqu'à maintenant, j'ai enfourché quelques uns de mes dadas et j'ai exprimé quelques mises en garde sur la manière de ne pas procéder dans l'interprétation de certains des énoncés déconcertants qui semblent être aux marges ou au-delà des marges de l'intelligibilité, et des remarques semblables peuvent être étendues aux traits de comportement apparemment irrationnels. Mais les énigmes ne disparaissent pas de ce fait, et si nous n'allons *pas* invoquer les mentalités ou des concepts analogues, il faut en dire davantage sur la manière dont *devraient* être abordés les problèmes d'interprétation. Je n'ai, bien sûr, à offrir aucune panacée, aucune recette générale de succès, seulement quelques réflexions dont certaines visent à jeter le doute sur l'application universelle du principe de charité lui-même.

Mon premier point est d'insister sur le fait que la charité devrait commencer chez soi (si vous me pardonnez l'expression). Le principe est souvent invoqué, bien sûr, en relation avec des croyances, des attitudes, des modes de comportement, des énoncés exotiques, fruits du travail ethnographique parmi les Nuers, les Dorzes ou n'importe qui d'autre. Mais, c'est bien joli pour nous de diagnostiquer l'étrangeté chez les autres quand nous sommes nous-mêmes bien étrangers. A partir de nos propres expériences, qui ne sont pas si rares, nous devrions être capables de voir que la compréhension dépend précisément de la contextualisation la plus complète des énoncés prononcés et de l'analyse la plus minutieuse du mode d'emploi du langage en question.

Nous n'avons pas besoin de voyager chez les Nuers pour rencontrer le paradoxe. La théologie, la poésie, la philosophie, la science en offrent toutes des exemples. L'un des exemples scientifiques les plus manifestes est celui de la dualité onde-particule de la lumière. Ce qui importe ici est que l'étudiant en vienne à voir comment la lumière manifeste certaines caractéristiques des ondes, certaines caractéristiques des particules, et à voir en fait comment celles-ci peuvent être combinées. Il ne s'agit pas là de paradoxe pour le paradoxe. Mais ce pourrait être le cas ailleurs. Que devons-nous faire de la doctrine que Dieu est trois et que Dieu est un ? Lorsque Hobbes a fait une tentative pour l'interpréter, le résultat fut instructif (je dois cet exemple à une intervention de Quentin Skinner dans un séminaire à Cambridge). Hobbes a initialement fait état de sa très grande perplexité et a suggéré que, peut-être, ce qui était signifié était que les trois, Père, Fils et Saint Esprit, étaient chacun des représentations de la même personne. On aurait pu penser qu'il s'agissait d'une suggestion tout à fait sensée, mais elle lui a valu de sérieux ennuis, et il a dû battre en retraite. Non, insistaient les théologiens, il n'est pas vrai que Dieu est une seule personne, avec trois représentations mais trois

personnes — trois personnes mais pourtant encore un. Dans certains contextes, en effet, le paradoxe est là, non pour être résolu mais pour qu'on y insiste : il peut par exemple souligner la nature très particulière du discours sur Dieu.

Il y a donc, pourrions-nous dire, bien des modes différents de paradoxes et de comportements apparemment irrationnels. Certains comportements de ce genre peuvent être consacrés comme conventionnels. Aux mariages, on doit asperger les mariés de confetti, tant pis si cela n'assure pas leur fertilité : ne pas le faire serait en quelque sorte ne pas faire ce qu'il faut, ne pas faire les choses comme il faut, ce ne serait pas convenable [Tambiah 1973]. Certaines énigmes sont amusantes ou distrayantes, ce sont des tours de prestidigitation, des jeux verbaux. De nombreux paradoxes peuvent être plus ou moins des taquineries intellectuelles, comme certains des *insolubilia* des Médiévaux. L'un d'eux remonte au paradoxe du menteur de l'Antiquité : moi la personne qui vous parle suis en train de mentir. Si je dis la vérité, je mens. Si je mens, je dis la vérité. Certains ont pour but non négligeable de fixer l'attention, comme un grand nombre des propos rapportés d'Héraclite tels que 'le royaume appartient à l'enfant' (il s'agit du fragment 52, que Guthrie cite avec nombre d'interprétations proposées bien qu'il doive finalement s'avouer vaincu [Guthrie 1962, 478]). Une remarque semblable s'applique à certaines citations de Hui-Shi et de Gongsun Long. Ce dernier était célèbre pour le paradoxe du cheval blanc (le cheval blanc n'est pas un cheval) alors que nos sources chinoises font également état de quelques réponses typiquement déflationnistes. Dans une histoire, lorsqu'un homme du nom de Ni Yue essaie de passer la douane sur son cheval blanc en prétendant que ce n'est pas un cheval, l'officier des douanes n'en croit pas un mot.

A nouveau, le discours poétique, qu'il exploite le paradoxe ou non, invite le plus souvent à l'exploration de multiples couches de significations, potentiellement inépuisables. « The expense of spirit in a waste of shame is lust in action » (« l'ardeur qui se gaspille en honte ruineuse est la luxure en acte »¹), ainsi commence le sonnet de Shakespeare. Quand on a vu que *waste* (gaspillage) peut être un jeu de mot sur *waist* (taille), que *spirit* (esprit, liqueur) peut être employé pour semence et que *expense* (dépense) peut être éjaculation, nous voyons qu'il peut s'agir de luxure sexuelle, mais il ne s'agit certainement pas que de cela. La poésie est, sans doute, exceptionnellement ouverte. Mais la clôture du sens est la plupart du temps une supposition grossière pour la prose également.

1. Il s'agit de la traduction de référence de Jean Fuzier (éd. de la Pleiade) qui ne parvient pas à rendre le jeu de mot sur « waist » et « waste », intraduisible dans ce contexte en français (NdT)

De plus, certains énoncés énigmatiques, certains rites, sont conçus pour accentuer la distance entre l'*outsider* et l'*insider*, entre l'apprenti et le sage pour mettre en valeur la supériorité du savoir que possèdent les initiés ou le caractère particulier de l'objet de connaissance. Vous pouvez ne pas comprendre le plan astral au premier abord, mais quand vous avez été initié et admis dans l'assemblée des sorcières, selon le rite approprié, vous en viendrez à le comprendre, en fait vous en viendrez à le visiter, à en être même plus familier que du monde terre-à-terre qui vous entoure. Je ne parle pas des sorciers Azande, mais de la sorcellerie pratiquée à Londres dans les années 1980, étudiée par Tanya Luhrmann, (Luhrmann, 1989), dont l'analyse met en lumière des parallèles évidents avec la notion de concepts vides étudiés dans le Fang par Fernandez [Fernandez 1982] et plus récemment par Boyer [Boyer 1986], [Boyer 1990].

Différentes réponses sont appropriées aux différents modes de perplexité que nous pouvons rencontrer. Le principe de charité dicte que nous devons supposer que le message envoyé doit être intelligible. C'est seulement s'il est intelligible, Davidson y a insisté, que le désaccord peut être pourvu de sens. Or, avec n'importe quel message complexe, si nous ne sommes pas en possession de la contextualisation la plus complète, pour savoir qui communiquait avec qui et sur fond de quelles suppositions et de quelles conventions, nous risquons d'arriver à un beau gâchis. Cela n'a pas empêché les *outsiders* de diagnostiquer ce qui doit se passer parmi les Nuers ou les Azandes : cependant, la plupart de ces considérations relèvent de la simple spéculation en chambre. Quand nous en savons davantage sur le contexte, dans le cas de notre propre culture (et je l'espère avec d'autres cultures aussi, pourvu que nous les étudions vraiment à fond), nous pouvons encore être déroutés, mais au moins nous avons une prise plus sûre sur les conventions. Toutefois, l'expérience de notre propre culture, dans des situations de communication optimale, nous apprend que l'intelligibilité peut prendre différentes formes. Parfois, ce n'est pas du tout le contenu qui est communiqué. Les énoncés peuvent ressembler à des propositions, les mots peuvent sembler transmettre un message direct, dans notre langue naturelle, qui ne requiert aucune traduction, aucun décodage. Mais ce n'est pas le message. C'est plutôt que, dans un grand nombre des situations que j'ai décrites, nous devons reconnaître que l'emploi du langage est *destiné* à mystifier, à tromper, à fourvoyer, à exploiter, à exprimer une prétention à la supériorité. Dans de tels cas, le message est la mystification.

Je ne suis pas en train de suggérer que Quine ou Davidson eux-mêmes seraient victimes de quelque illusion concernant la richesse de la force illocutoire et perlocutoire possible de certains types d'actes de langage. Dans

le débat anthropologique, une partie des premiers travaux de Tambiah sur la magie, en particulier, puisait largement dans les travaux d'Austin [Tambiah 1973, 220 ssq., se réfère à Austin 1962]. Mais, prêter attention au décodage du *contenu* d'énoncés problématiques ou énigmatiques, ce peut être, dans certaines circonstances, regarder dans la mauvaise direction. Les humains ne sont pas les créatures transparentes, honnêtes et coopératives qu'il leur faudrait être pour que le principe de charité soit universellement et directement applicable en ce sens. Davidson a prétendu que nous n'avons d'autre option que de supposer l'intelligibilité en règle générale [Davidson 1980, 238 sq.]. Mais pour insister sur l'exception évidente, l'«inintelligibilité est parfois délibérément cultivée. La seule manière dont le principe s'applique dans ces cas-là, c'est au méta-niveau quand nous reconnaissons l'«inintelligibilité comme étant le phénomène intelligible qu'elle est. Au niveau primaire, nous n'avons pas besoin de supposer qu'il y a là un contenu direct à décoder ; en fait, nous pouvons nous passer d'une telle supposition.

Cela me conduit à ma troisième et dernière remarque, la question du caractère commun de la logique et de l'ontologie. Sur ce point encore, je serai brusque à l'égard de nombreuses subtilités afin de développer mon argumentation, en m'appuyant ici aussi sur la distinction entre d'une part logique et ontologie de premier ordre, par quoi j'entends maintenant implicite, et d'autre part leur forme de deuxième ordre, explicite.

Pour ne pas être seulement brusque, mais brutal, au niveau de deuxième ordre, explicite, il existe une pluralité à la fois de logiques et d'ontologies. En d'autres termes, il existe des théories concurrentes dans les deux cas. C'est là un simple fait de la vie philosophique professionnelle. Il y a des logiciens professionnels qui se sont fait un nom en proposant des logiques alternatives, celles qui nient soit le principe de bivalence, soit le principe de non-contradiction, soit les deux. Des tomes volumineux ont été écrits pour explorer des logiques à trois valeurs (par exemple vrai, faux ou indéterminé) ou la logique du vague [Putnam 1975, chap. 9], [Haack 1978]. Je ne dis pas qu'elles sont correctes, ni même que l'exercice est valable. Mais nous pouvons difficilement nier que ces propositions sont en circulation.

De même, la plus brève fréquentation de l'histoire de la philosophie met en lumière une extraordinaire prolifération de théories ontologiques. Pour certaines, les phénomènes perceptibles sont illusoire, seul le royaume intelligible (quelle que soit l'interprétation qu'on en donne) est réel. Pour d'autres, c'est à peu près le contraire qui est vrai. Pour d'autres encore, il n'existe aucun accès à une quelconque réalité sous-jacente, mais, alors que certains (les dogmatiques négatifs) nient qu'il

y en ait une, d'autres (les sceptiques pyr rhoniens) suspendent leur jugement sur la question [Burnyeat 1983]. Les traditions en provenance des Grecs ont engendré des ontologies concurrentes à profusion. De plus, dans une tradition de réflexion tout à fait différente, en Chine, Zhuangzi n'avait-il pas rêvé qu'il était un papillon, en se réveillant sans savoir s'il était Zhuangzi qui avait rêvé qu'il était un papillon ou un papillon rêvant qu'il était Zhuangzi [Graham 1989, 194-5, sur Zhuangzi ch. 2, *qiwulun*], [Jullien 1998] ? Je devrais signaler que là où j'ai introduit ces temps (avait rêvé, était), le chinois parle seulement de Zhuangzi se révant en papillon, d'un papillon se révant en Zhuangzi. Entre Zhangzhou (c'est-à-dire Zhuangzi lui-même) et le papillon, le chapitre conclut qu'il y avait nécessairement une division : c'est justement cela qui est signifié par la transformation des choses (*wu hua*).

Mais si le pluralisme au niveau des théories explicites est évident dans les deux cas, pour en arriver à une ou à la logique commune, à une ou à l'ontologie commune, il vous faut (comme l'aurait dit Zhuangzi) une position privilégiée (ce que Zhuangzi aurait alors dénié). Vous devez soit réfuter les rivaux, ou en quelque manière, les comprendre ou les transcender. La première démarche consiste à entrer dans le débat en espérant gagner, la deuxième prétend que l'on peut en quelque manière l'esquiver ou s'en sortir par une pirouette.

J'ai des doutes concernant ces deux démarches, mais les deux soulèvent des problèmes intéressants, dont l'exploration peut (je l'espère) mener à quelques clarifications. Prenez la première démarche, et appliquez-la à la question des logiques alternatives. Il me semble que le point de vue classique (qui préserve les principes de non-contradiction et de bivalence) a jusqu'à maintenant eu le dessus dans l'argumentation. Cependant, même si les arguments techniques devaient être résolus en sa faveur (et les théoriciens de la logique formelle manient les arguments avec une telle astuce que je me permets de douter qu'une *résolution* soit tout à fait probable), ce ne serait qu'une résolution au niveau de la logique formelle. Les problèmes bien plus difficiles se rapportent aux règles de la logique informelle, incluant la pragmatique des actes de communication dont je parlais précédemment. La pragmatique est, assurément, une discipline jeune où l'on peut espérer des progrès ; en effet, l'étude comparative transculturelle des conventions de communication est un vaste champ inexploré. Mais pour ma part, je ne m'aventurerai pas à parier sur la future émergence d'un solide consensus.

Soyons clair. Je ne me fais pas *l'avocat* des logiques non-classiques. Je suis pour en rester à la variété classique. Mais jusqu'où cela nous mène-t-il ? On peut parcourir bien des pages de discussions sur les problèmes

de la compréhension des croyances des autres sans rencontrer une seule formule bien formée. Ajoutons la pragmatique, les maximes de Grice (par exemple [Grice 1975], [Grice 1978]) ou la révision de celles-ci, par exemple, chez Sperber et Wilson [Sperber & Wilson 1986]. Celles-ci sont certainement utiles pour spécifier certaines des règles de base gouvernant la communication, particulièrement dans le cas de Grice concernant la manière de mettre en œuvre le principe de coopération dont dépend la réussite de la communication. Pourtant, cela ne répond guère encore aux problèmes des modes de mystification que j'ai mentionnés précédemment. De fait, l'habileté des humains à tromper ne dépasse-t-elle pas actuellement toute science de la tromperie que nous pouvons envisager ?

L'ontologie, par ailleurs, se trouve dans une situation aussi délicate. La résolution du pluralisme existant en faveur d'un point de vue unique est peut-être encore moins probable ici qu'avec la logique. Bien sûr, les philosophes, qui bricolent dans leur coin et s'imaginent pouvoir tout faire par eux-mêmes, chérissent un certain espoir à l'égard des objets familiers de taille moyenne que la plupart des langues naturelles nomment et que nous identifions dans nos efforts pour traverser une journée ordinaire. Ils espèrent que ces objets se retrouveront en quelque manière à la base (Aristote avait raison après tout), ou au moins demeureront une partie intégrante, de toute histoire de l'ameublement du monde. Toutefois, ce n'est pas seulement que nous ayons été alertés par une conception répandue mais, il faut le dire, plutôt superficielle, de la différence entre les points de vue occidentaux et non-occidentaux, qui oppose une vision statique, orientée sur la notion de substance avec une autre vision plus dynamique orientée vers l'événement — ou le processus. Ce n'est pas seulement qu'un peu de philosophie (qui est peut être toujours une chose dangereuse) nous introduit aux délices de gavagai et de vleu, aux épisodes-événements de lapins et aux mondes possibles. C'est plutôt que l'histoire entière de la physique et de la cosmologie des 100 dernières années a totalement pulvérisé l'idée que les suppositions renfermées dans les langues naturelles sont adéquates à la tâche de dire *ce qui est*. Même si nous acceptons que celles-ci peuvent rendre une partie de ce qui est, elles échouent à capturer tout ce qui est. Je fais ces remarques du point de vue d'une forme de réalisme scientifique. Mais, même si on adopte l'attitude contraire, selon laquelle la science ne traite que de ce qui assure le succès dans la prédiction, même de ce point de vue instrumental, nous ne pouvons guère nous satisfaire du confort de l'ontologie quotidienne que quelques philosophes du passé (et notamment Aristote) se sont donné pour tâche d'analyser. Quant à ce que l'avenir peut réserver, la seule chose dont nous pouvons être assurés est que le dernier mot

n'a pas été dit concernant la macro- et la micro-structure de l'univers, concernant les débuts de son histoire ou la manière dont marchera la Grande Théorie Unifiée que l'on recherche.

Dans ces conditions, une résolution des problèmes d'ontologie en faveur d'une vue particulière est encore moins probable que dans le cas de la logique. Mais j'ai noté qu'une autre manière d'esquiver la difficulté était (comme je l'ai indiqué) de s'en tirer par une pirouette, c'est-à-dire de prétendre que les désaccords n'ont pas d'importance. Peut-être un argument envisageable serait-il que, pour les besoins de l'interprétation dont nous traitons, où nous n'avons pas affaire à des physiciens ou à des cosmologues, pas plus qu'à des logiciens, mais à des gens ordinaires qui essaient, comme nous, de se débrouiller au cours d'une journée ordinaire, alors peut-être qu'à ce niveau de préoccupation, il y a une ontologie commune et des règles de base raisonnables de la communication. Peut-être : mais cela sonne à mes oreilles comme dangereusement provincial, presque aussi condescendant que Lévy-Bruhl lui-même.

Les risques que nous devons prendre, en tant qu'ethnographes ou historiens, sont la contrepartie des occasions qui se présentent à nous. On insiste souvent sur le premier aspect et sur le problème de notre compréhension des autres : mais n'oublions pas le second aspect — ce que nous pouvons apprendre. Bien sûr, nous avons besoin de certaines suppositions pour commencer à établir des ponts à partir desquels l'interprétation peut être développée et une plus ample compréhension acquise. La possibilité d'établir des têtes de pont doit, assurément, être supposée : en effet, comment pourrait-elle être niée sans solipsisme ? Est-ce là une supposition *a priori* ? Contre une telle idée, on pourrait invoquer le fait qu'on attend encore des preuves empiriques d'une société avec laquelle la communication est impossible, quel que soit le nombre de malentendus qui peuvent survenir.

Il est probable que nous commençons à partir de nos propres suppositions ontologiques (et on pourrait dire qu'il est plus économique de commencer avec elles), et que nous abordons le terrain en supposant que les lapins ont plus de chance d'être nommés que les épisodes-événements de lapins. Mais, si nous faisons cette concession, cela ne signifie pas que nous en restions à ces suppositions de départ à mesure que nous parvenons à mieux comprendre les autres. De même, dans le domaine de la logique et de la pragmatique, nous devrions sans doute commencer par supposer que nous ne serons normalement pas trompés de façon délibérée et que ceux qui communiquent avec nous sont sérieux. Mais, cela aussi doit être sujet à révision. Et, ce faisant, il se peut que nous en apprenions davantage sur ce qu'il en est de tromper et d'être trompés,

sur le jeu, que peut-être nous ne l'aurions parié initialement.

La double contrainte est évidente. D'un coté, en un certain sens, nous devons comprendre nos sujets dans nos propres termes, pour notre public. Je parle généralement anglais quand je parle des Grecs et des Chinois, bien que, vous l'aurez remarqué, comme la plupart des autres commentateurs, j'incorpore simplement certains termes clés de chaque langue sans les traduire. Nous avons eu *logos* et *yu yan* et c'est seulement par hasard que nous n'en avons pas eu davantage, par exemple le *qi* ou le *dao* ou le *yin* et le *yang*. Pourtant d'un autre coté, notre première obligation est de comprendre nos sujets dans leurs propres termes, pour leur laisser leurs voix, leurs points de vue qui diffèrent y compris sur des questions fondamentales. Bien sûr, je ne suis pas eux, je ne suis même pas vous : je ne suis même pas tel que je l'étais il y a 25 ans.

C'est là que les occasions se présentent, pour élargir nos notions à la fois concernant l'ontologie et sur les questions de pragmatique. Pensez aux apports venus de l'investigation attentive des différentes visions du temps, de l'espace, de la causalité, du nombre, de la couleur, du son que l'on trouve dans différentes cultures, anciennes et modernes. Certaines de ces différences sont, assurément, plus fondamentales que d'autres. Celles qui concernent l'expérience du temps par exemple, entre une vision purement quantitative et une autre vision comprenant des différences qualitatives marquées, par exemple entre le temps sacré et le temps profane, se révèlent être tout à fait fondamentales [Leach 1961]. Pourtant même dans le cas de la couleur, nous avons fait bien du chemin depuis Berlin et Kay [Berlin & Kay 1969], qui supposaient que tous les vocabulaires des couleurs suivaient des règles fixes pour l'acquisition des termes pour les nuances, alors que l'on comprend maintenant que dans de nombreuses langues naturelles, ce n'est pas tant la nuance qui est saillante que la luminosité [Lyons 1995].

Nous pouvons être en peine d'expliquer, en termes généraux, comment un tel apprentissage peut avoir lieu, comment de nouveaux aperçus concernant des questions ontologiques sous-jacentes peuvent être acquis. Il pourrait même sembler que cela *ne peut pas* se produire, tout se passant comme si les autres idées *soit* se trouvaient réduites aux nôtres *soit* restaient à jamais inintelligibles. Pourtant, à cette objection, la réponse est double. Premièrement, cet apprentissage se produit dans les faits. Deuxièmement, il n'est pas essentiellement différent du processus d'apprentissage dans lequel nous avons constamment été engagés, depuis l'enfance dans notre propre société, dans toute sa diversité, acquérant et utilisant nos propres langues naturelles. Même si, comme je l'ai dit, nous n'avons pour cela aucun algorithme, il y a beaucoup à dire en faveur

d'une réflexion sur les débuts de notre propre expérience d'apprentissage pour tirer le meilleur profit de ce que ce modèle suggère quand nous affrontons les problèmes plus abstrus de la compréhension de l'exotique. Bien sûr, les difficultés s'accroissent, à mesure que nous découvrons que nous devons acquérir d'autres langues, des langues anciennes comme le grec et le chinois classique dans mon cas. Mais si cela signifie que les difficultés augmentent, il en est aussi de même des récompenses potentielles, puisqu'on peut en apprendre davantage concernant le provincialisme de certaines des suppositions qui nous sont les plus chères.

Résumons-nous pour conclure. J'ai commencé par quelques remarques déflationnistes critiquant l'application de certaines de nos idées occidentales favorites à l'analyse d'autres cultures : mentalités, métaphores et mythologie. L'Occident est responsable de certains outils d'analyse assez destructeurs. J'ai ensuite suggéré que l'intelligibilité ne peut être une supposition universelle, en indiquant les différents rôles que le fait de cultiver l'inintelligibilité peut jouer. A cet égard, j'ai élevé une mise en garde sur la portée du principe de charité (qui n'est jamais représenté par ses initiateurs, de toute manière, comme un principe sans exception). Finalement, mon rapide tour d'horizon des ontologies et des logiques en a souligné la diversité. Cela a souvent été considéré comme un risque majeur, qui sous l'aspect de l'incommensurabilité menace de bloquer toute communication transculturelle. Cependant, ayant appris une langue naturelle, il n'est pas impossible d'en acquérir une autre, chacune ayant des suppositions ontologiques implicites qui ne sont en rien identiques. Aussi, d'un embarras potentiel, je veux faire de cette diversité une vertu, une source de nouveaux aperçus, certainement un défi pour de nouvelles investigations. Bien sûr, il est bel et bon de théoriser sur la compréhension mutuelle et sur la compréhension du monde. Il est parfois plus facile de se mettre à l'écoute du monde que de s'écouter les uns les autres. En tout cas, je ne laisserai pas votre patience plus longtemps et je terminerai en rappelant ma gratitude d'avoir eu l'occasion de faire cette présentation.

Traduction I. Delpla

Bibliographie

AUSTIN, JOHN LONGSHAW

1962 *How to Do Things with Words*, Oxford : Clarendon Press. Traduction française par Gilles Lane : *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil, 1970.

BERLIN, BRENT, & KAY, PAUL

1969 *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*, Berkeley : University of California Press, 1991.

BOYER, PASCAL

1986 *The 'Empty' Concepts of Traditional Thinking*, Man, n.s. 21 : 50-64.

1990 *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge : Cambridge University Press.

BURNYEAT, MYLES (ÉD.)

1983 *The Skeptical Tradition*, Berkeley : University of California Press.

CALAME, CLAUDE

1999 *The Rhetoric of Muthos and Logos : Forms of Figurative Discourse*, in R. Buxton (éd.), *From Myth to Reason ?*, Oxford : Oxford University Press, 119-143.

CHENG, F.

1979 *Bi et xing, Cahiers de linguistique d'Asie orientale* 6 : 63-74.

DAVIDSON, DONALD

1980 *Essays on Actions and Events*, Oxford : Clarendon Press. Traduction française par Pascal Engel : *Actions et événements*, Épipiméthée, Paris : PUF, 1993.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN

1956 *Nuer Religion*, Oxford : Clarendon Press.

FERNANDEZ, JAMES W.

1982 *Bwiti : An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton : Princeton University Press.

GRAHAM, ANGUS CHARLES

1981 *Chuang-tzu : The Seven Inner Chapters*, Londres : Allen and Unwin.

1989 *Disputers of the Tao*, La Salle, Illinois : Open Court.

GRICE, HERBERT PAUL

1975 *Logic and Conversation*, in P. Cole & J.L. Morgan (éds.), *Syntax and Semantics 3 : Speech Acts*, New York : Academic Press, 41-58.

1978 *Further Notes on Logic and Conversation*, in P. Cole (éd.), *Syntax and Semantics 9 : Pragmatics*, New York : Academic Press, 113-127.

GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS

1962 *A History of Greek Philosophy 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge : Cambridge University Press.

HAACK, SUSAN

1978 *Philosophy of Logics*, Cambridge : Cambridge University Press.

JULLIEN, FRANÇOIS

1985 *La Valeur allusive*, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient.

1998 *Un Sage est sans idées*, Paris : Seuil.

LEACH, EDMUND RONALD

1961 *Rethinking Anthropology*, Londres : University of London, Athlone Press.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN

1922 *La Mentalité primitive*, Paris : Félix Alcan.

LOYD, GEOFFREY E. R.

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

LUHRMANN, TANYA M.

1989 *The Persuasions of the Witch's Craft*, Oxford : Blackwell.

LYONS, JOHN

1994 *Colour in Language*, in T. Lamb & J. Bourriau (éds.), *Colour, Art and Science*, Cambridge : Cambridge University Press, 194-224.

MAIR, VICTOR H.

1995 *Wandering on the Way : Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, Honolulu : University of Hawaii Press.

PORZIG, WALTER

1934 *Wesenhafte Bedeutungsbeziehungen*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 58 : 70-97.

PUTNAM, HILARY

1975 *Three-valued logic*, in H. Putnam *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, t. 1, Cambridge : Cambridge University Press, 166-173.

SPERBER, DAN

1974 *Le Symbolisme en général*, Paris : Hermann.

SPERBER, DAN & WILSON, DEIRDRE

1986 *Relevance*, Oxford : Blackwell. Traduction française par Abel Gerschenfeld & Dan Sperber : *La pertinence : communication et cognition*, Propositions, Paris : Minuit, 1989.

TAMBIAH, STANLEY J.

1973 *Form and Meaning of Magical Acts : A Point of View*, in R. Horton & R. Finnegan (éds.), *Modes of Thought*, Londres : Faber and Faber, 199-229.

VICKERS, BRIAN (ÉD.)

1983 *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge : Cambridge University Press.