

# ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

## PRINCIPE DE CHARITÉ

Wagner, Henri  
Université Bordeaux Montaigne, France

Date de publication : 2020-12-19

DOI: <https://doi.org/10.47854/YMBO3929>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Tel qu'il est revendiqué ou critiqué dans le contexte de discussions anthropologiques, le principe de charité est l'idée d'après laquelle, afin de se rendre intelligibles les pratiques et discours d'autrui, il est requis, voire nécessaire, de considérer que les modes fondamentaux de pensée et de pratique de ce dernier ne nous sont pas radicalement étrangers, mais sont fondamentalement communs aux nôtres. Négativement, le principe de charité consiste à avancer qu'il n'existe rien de tel que des modes fondamentaux de pensée et de pratique radicalement différents des nôtres puisqu'une telle altérité les rendrait inintelligibles. Positivement, il consiste en la position d'un sens commun universel, «plus petit dénominateur commun» rendant compte de la possibilité de la compréhension et de la communication comme de la traduction (Descombes 2002; Bazin 2008: 469).

La référence explicite au principe de charité a été au cœur des débats qui agitèrent la discipline anthropologique à la suite des critiques formulées par Peter Winch (1964) à l'encontre du maître ouvrage d'Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1937). Qu'il fût posé ou non comme tel, le principe de charité a servi alors de garde-fou contre ce qui était considéré comme l'écueil relativiste menaçant la discipline (Wilson 1970; Hollis et Lukes 1982). Dans le même esprit, Gérard Lenclud a récemment formulé «un principe de parité cognitive» censé gouverner la pratique anthropologique (Lenclud 2013). Ces usages anthropologiques du principe de charité revendiquent à chaque fois le patronage de W.V.O. Quine (1960) et de Donald Davidson (1984).

Le recours à une maxime de charité constitue chez Quine l'une des pièces maîtresses de son argument contre l'idée de mentalité prélogique. Elle consiste en une règle de traduction et a une portée essentiellement négative: «une traduction

perverse peut rendre les indigènes aussi étranges que l'on voudra. Une meilleure traduction leur impose notre logique et éluderait la question de la prélogicit   s'il y avait une question à éluder» (Quine 1960: 58). Au lieu de traduire certaines énonciations de ses enquêtés par une paire d'assertions apparemment contradictoires, l'anthropologue serait bien mieux avis   de réviser sa traduction, sans quoi il rendrait inintelligibles ou gratuitement étranges les discours de ses enquêtés. Faire preuve de «charité», c'est alors considérer que l'indigence intellectuelle ou l'absurdité des enquêtés est moins probable que la piètre qualité de la traduction. En écho aux travaux d'Evans-Pritchard et à la critique qu'il adressait à Lévy-Bruhl, Quine soutient alors que la supposée «mentalité prélogique» n'est en rien la découverte d'une autre logique (au sens d'une logique autre que la «nôtre», qui prendrait le contrepied exact de la nôtre en ratifiant les négations de nos lois logiques, et non au sens d'une logique différente dont l'altérité serait indéterminée), mais qu'elle est un artefact de traducteurs tel que des cultures «pr  logiques» sont indiscernables de cultures mal traduites.

Ce qui, chez Quine, est une maxime régulant la pratique de traduction, devient, chez Davidson, un principe constitutif gouvernant la procédure d'interprétation par laquelle on assigne des significations à ce qui est apparemment tenu pour vrai par un locuteur (linguistiquement étranger ou non). Ce principe consiste à assigner des conditions de vérité aux énoncés des locuteurs de sorte que ce que les locuteurs dont les énoncés sont à interpréter tiennent pour vrai soit, pour l'essentiel, vrai selon notre propre conception de ce qui est vrai (Davidson 1984). Deux aspects du principe de charité davidsonien sont à distinguer: (1) le principe de correspondance d'après lequel l'interprète doit considérer que le locuteur répond aux mêmes traits objectifs du monde que ceux auxquels répondrait l'interprète dans des circonstances similaires; (2) le principe de cohérence d'après lequel l'interprète doit considérer que la pensée et les discours du locuteur manifestent une cohérence logique au même titre que celle de l'interprète. De ce fait, puisque le principe de charité règle constitutivement la procédure d'interprétation, un comportement linguistique n'est interprétable, donc intelligible, que pour autant qu'il exemplifie un accord fondamental dans les croyances et les concepts entre l'interprète et l'interprété. Dès lors, aux yeux de Davidson, appliquer le principe de charité ne consiste en rien à faire acte de charité. Tandis que, dans le concept chrétien de charité, est contenue l'idée qu'on accorde ou donne quelque chose qu'on pourrait ne pas accorder ou donner, le principe de charité «n'est pas une option» mais «s'impose à nous; qu'on l'aime ou qu'on ne l'aime pas, si nous voulons comprendre les autres, nous devons considérer que, dans la plupart des cas, ils ont raison» (Davidson 1984: 197).

Si le principe de charité a pu être mobilisé dans des débats anthropologiques, c'est comme l'élément central d'un traitement proposé à titre de réponse à l'un des problèmes fondateurs pour l'anthropologie: comment se rendre intelligibles des discours et pratiques qui nous sont étrangers et nous paraissent étranges, voire irrationnels ou illogiques? L'embarras dans lequel l'anthropologue se sent initialement pris lors des premiers pas de ses enquêtes ethnographiques met en exergue le problème général de l'intelligibilité de modes radicalement étrangers de pensée et de pratique. Ce problème a souvent été abordé à partir du problème des «croyances apparemment irrationnelles» (Sperber 1982; Lukes 2007).    titre d'exemples de défis à la compréhension de l'anthropologue, on peut mentionner les cas suivants: l'adepte

du candomblé déclare sincèrement être à la fois catholique et fétichiste (Bastide 1955); les Nuer croient apparemment que les jumeaux sont des oiseaux (Evans-Pritchard 1936: 235-236; Lévi-Strauss 1962: 116-121); les Bororos affirment être des araras (Lévy-Bruhl 1910: 77-78); les Dorze semblent considérer qu'il existe des dragons à distance de marche (Sperber 1982: 149); les Hawaïens perçoivent le capitaine Cook comme une manifestation de leur *akua* Lono (Sahlins 1995). Le principe de charité enjoint l'anthropologue à réinterpréter ces discours, rapportés ou reconstruits, de façon à se les rendre intelligibles et, le cas échéant, à les rendre vrais. Ce principe constitue donc, d'une part, un traitement d'un problème d'interprétation de ce qui, de prime abord, se donne à l'anthropologue comme étrange et défiant sa compréhension, et, d'autre part, un principe de méthode qui intervient en amont même de toute entreprise d'interprétation et de traduction. En d'autres termes, il s'agit de court-circuiter le problème de l'intelligibilité de modes radicalement étrangers de pensée et de pratique. Cette stratégie est soutenue par la conviction qu'une différence dans les modes de pensée et de pratique de l'anthropologue et de ses enquêtés n'est intelligible que sur l'arrière-plan d'une communauté fondamentale de pensée et de pratique. Toute comparaison de notre manière de penser, de parler et d'agir avec des manières différentes de penser, de parler et d'agir présuppose que les différences soient seulement locales et ponctuelles puisque ces différences n'ont de sens que s'il existe un système de coordonnées commun sur lequel les reporter (Davidson 1984; Horton 1982; Lenclud 2013).

Comme le soutient Gérard Lenclud, seul le principe de «parité cognitive», c'est-à-dire le principe d'une communauté humaine fondée en nature sur le partage de capacités cognitives propres à l'espèce humaine, est à même de rendre compte de la variabilité culturelle en même temps que de la communication. En bref, seul le principe de parité cognitive est à même d'élucider et de fonder le travail ethnographique en même temps que l'opération de comparaison anthropologique (Lenclud 2013: 23, 200, 217). Lenclud justifie également son adoption du principe de charité sur un mode historique (Lenclud 2013: 218-225): tandis que l'échec de l'évolutionnisme social et culturel aurait rendu admissible le principe de parité, les travaux de Franz Boas et, surtout, de Bronislaw Malinowski auraient contribué à en rendre nécessaire la mise en œuvre. S'il est en effet à mettre au compte de Malinowski d'avoir su montrer que les enquêtés de l'anthropologue «déterminent avec autant de raison et de logique que les Occidentaux leurs modes d'être sociaux et culturels» (Lenclud 1988: 96-97), il n'en reste pas moins que, depuis la perspective fonctionnaliste de Malinowski, la rationalité imputée par les anthropologues aux pratiques et discours des enquêtés est de l'ordre d'une logique instrumentale assujettie à la poursuite d'intérêts biologiques. Edmund Leach critiqua ainsi durement «la tentative par Malinowski d'imposer la "rationalité" à ses sauvages» (Leach 1958: 131), visant par là tout à la fois le primat indu accordé à la raison utilitaire et le postulat de l'universalité de la fonction. Le débat entre Gananath Obeyesekere (1997) et Marshall Sahlins (1995) quant à savoir si les Hawaïens perçoivent le capitaine Cook comme une manifestation de leur *akua* (dieu) Lono gagne à être lu à la fois comme un prolongement du différend opposant Leach aux héritiers de Malinowski et comme un débat portant sur l'universalisme sous-jacent au principe de charité. Alors que, pour Obeyesekere, la rationalité pratique et l'empirisme que les Hawaïens auraient en partage avec des «Occidentaux» excluent par avance qu'ils puissent prendre un capitaine britannique

pour la manifestation de l'un de leurs dieux, Sahlins considère qu'Obeyesekere projette une logique et un sens commun propres aux «Occidentaux» sur le discours et les pratiques des Hawaïens jusqu'à oblitérer leur caractère *sui generis* (Sahlins 1995). Dans le sillage de la critique de Leach, Sahlins vise donc le primat de la raison instrumentale et le parti pris empiriste des analyses de G. Obeyesekere pour autant qu'ils trahissent le fait que l'universalisme de principe sous-jacent au principe de charité coïncide avec un provincialisme de fait qui revient, pour l'anthropologue, à prendre sa culture pour l'étalon ou le modèle comparatif fondamental.

Cette critique de Sahlins à l'endroit de «l'universalisme au premier degré» (Descombes 2007: 54-70) sous-jacent aux analyses d'Obeyesekere n'est pas sans faire écho à la critique formulée par Ian Hacking à l'encontre des versions philosophiques du principe de charité:

«Les noms mêmes donnés à ces principes [le principe de charité et l'une de ses variantes, le principe d'humanité] et le fait que certains écrivains les invoquent comme des principes nous permettant de traduire les discours des "indigènes" [*natives*] peuvent susciter un sourire ironique. La "charité" et "l'humanité" ont longtemps été à l'avant-garde missionnaire du commerce colonial. Notre "indigène" se demande peut-être si les B52 philosophiques et les hameaux stratégiques sont à l'horizon s'il ne se met pas à parler comme les Anglais. L'impérialisme linguistique est mieux armé que l'impérialisme militaire car peut-être peut-on prouver, par un argument transcendantal, que si l'indigène ne partage pas la plupart de nos croyances et de nos désirs, il n'est tout simplement pas engagé dans un discours humain et est, au mieux, sous-humain (l'indigène a déjà entendu cela auparavant)» (Hacking 1975: 152).

La connivence objective entre principe de charité et colonialisme soulignée par Hacking renvoie à la fois à un grief adressé de manière récurrente à l'entreprise anthropologique, et à la thématisation par Davidson du rapport entre principe de charité et sciences «humaines». Que, selon Davidson, l'application du principe de charité ne soit en rien optionnelle afin de se rendre intelligibles les pratiques et discours d'autrui signifie que le principe de charité ne repose pas sur un présupposé charitable à propos de l'esprit humain qui pourrait se révéler faux. De ce fait, ne pas parvenir à se rendre intelligibles les discours et pratiques d'autrui en appliquant le principe de charité, c'est n'être aucunement justifié à tenir ces discours et pratiques comme émanant d'une forme de vie proprement humaine, à savoir d'une forme de vie douée de rationalité et d'une capacité linguistique à signifier (Davidson 1984: 137, 159, 185-186, 322).

La critique de l'universalisme du sens commun sous-jacent au principe de charité qu'on voit à l'œuvre dans la controverse entre Sahlins et Obeyesekere s'accorde avec les analyses consacrées par Clifford Geertz au sens commun comme système culturel (Geertz 1983). Le présupposé majeur de la plupart des partisans d'un principe de charité en anthropologie est de considérer qu'il existe un sens commun universel qui est la chose du monde la mieux partagée: une même logique et une même sensibilité aux mêmes aspects de la réalité rendraient compte de ce qui est considéré comme l'assentiment universellement partagé aux mêmes vérités évidentes, qu'elles soient des vérités logiques ou des vérités d'expérience. Or, fait valoir Geertz,

ce qu'il y a de plus obvie et va le plus de soi, ce qui se présente comme immédiatement donné dans l'expérience, est encore culturellement organisé et informé. C'est un trait intrinsèque à tout sens commun comme système culturel de ne pas se présenter tel qu'il est, à savoir comme culturellement informé, et de n'apparaître comme tel que depuis la perspective d'un sens commun alternatif. Ce qui paraîtra dénué de sens ou étrange du point de vue de l'anthropologue pourra paraître obvie à ses enquêtés et ce de manière converse: un Zandé s'étant cogné le pied contre une souche d'arbre et dont le pied s'est infecté pourra faire observer à l'anthropologue que, normalement, les coupures se referment rapidement et que, puisque ce n'est pas le cas, c'est qu'il a été «ensorcelé»; à quoi ce dernier répondra «depuis sa propre tradition de sens commun» (Geertz 1983: 78) qu'il n'y a rien d'évident à ce qu'il ait été ensorcelé.

D'autres critiques, parfois indirectes, ont été émises à l'encontre du principe de charité et de l'universalisme qui le sous-tend. L'une des critiques les plus fécondes se trouve dans l'essai «Modes of Thought in Primitive Society» (1953) de Godfrey Lienhardt. Ce dernier y avance que, devant l'exemple des Dinkas qui parlent des pélicans comme de leurs demi-frères, un principe de charité ne serait d'aucune aide car, pour se rendre intelligible ce discours, il ne s'agit pas de présumer une communauté de pensée gisant en deçà de l'étrangeté apparente du discours dinka mais, bien plutôt, de décrire synoptiquement les conceptions que les Dinkas se font des relations entre humains et non-humains qui, si elles sont radicalement différentes des nôtres, n'en sont pas moins raisonnables et sensées. Aux yeux de Lienhardt, emboîtant le pas à Evans-Pritchard, «[c]est lorsque nous essayons de contenir la pensée d'une société primitive dans notre langage et nos catégories, sans également les modifier afin de la recevoir, que cette pensée commence en partie à perdre le sens qu'elle semblait avoir» (Lienhardt 1953: 271). Le succès de l'entreprise ethnographique ne requiert pas de l'anthropologue qu'il traduise et interprète des discours et des pratiques qui lui sont étrangers et lui paraissent étranges, voire illogiques, de façon à les rendre fondamentalement identiques aux discours et pratiques qui sont les siens, mais seulement qu'il trouve et invente des manières de se les rendre intelligibles. À bien des égards, cette critique de Lienhardt et l'alternative au principe de charité qu'elle dessine anticipent les critiques adressées par Philippe Descola à l'anthropologie traditionnelle: celle-ci, rivée à une ontologie naturaliste, projetterait sur les modes de pensée et de pratique qu'elle prend pour objet une série de dualités érigées en dualismes catégoriaux (nature/culture, choses/personnes, matière/esprit, sauvage/domestique...) qui leur sont étrangers et, par là, créerait de toutes pièces le «scandale logique» – comment des hommes peuvent-ils ne pas voir que les pélicans ne sont pas leurs demi-frères? – qu'elle se donne pour tâche de traiter (Descola 2005, 2014).

Au total, si le principe de charité se nourrit de l'évidence d'une compréhension mutuelle entre l'anthropologue et ses enquêtés, l'universalisme dont il est l'expression ne semble pas avoir convaincu les anthropologues, s'il est vrai que son application finit par escamoter les contrastes culturels pertinents au nom d'un prétendu sens commun universel.

## Références

- Bastide, R. (1955), «Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien», in *Anais do 31e Congresso Internacional de Americanista*, São Paulo, Anhembi, vol.1, p.493-503.
- Bazin J. (2008), *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse, Anarcharsis.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- (2014), «The difficult Art of Composing Worlds (and of Replying to Objections)». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol.4, n°3, p.431-443.
- Descombes, V. (2002), «L'idée de sens commun». *Philosophia Scientiae*, numéro thématique, «L'usage anthropologique du principe de charité» (I. Delpla dir.), vol.6, cahier 2, p.147-161.
- (2007), *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*. Paris, Le Seuil.
- Evans-Pritchard, E. (1936), «Customs and Beliefs Relating to Twins Among the Nilotic Nuer». *The Uganda Journal*, no3, p.230-238.
- (1937), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- Geertz, C. (1983), «Commonsense as a Cultural System», in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Londres, Fontana Press, p.73-94.
- Hacking, I. (1975), *Why Does Language Matter to Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hollis, M. et S. Lukes (dir.). (1982), *Rationality and Relativism*. Oxford, Blackwell.
- Horton, R. (1982), «Tradition and Modernity Revisited», in M. Hollis et S. Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, p.201-260.
- Leach, E. (1958), «The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism», in R. Firth (dir.), *Man and Culture*, New York, Humanities Press, p.119-138.
- Lenclud, G. (1988), «La perspective fonctionnaliste», in P. Descola et al. (dir.), *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, p.62-116.
- (2013), *L'universalisme ou le pari de la raison: anthropologie, histoire, psychologie*. Paris, Éditions EHESS-Gallimard-Le Seuil (série «Hautes études»).

Lévi-Strauss, C. (1962), *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.

Lévy-Bruhl, L. (1910), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Alcan.

Lienhardt, G. (1953), «Modes of Thought in Primitive Society». *New Blackfriars*, vol.34, n°399, p.269-278.

Lukes, S. (2007), «The Problem of Apparently Irrational Beliefs», in S.P. Turner et M.W. Risjord (dir.), *Handbook of Philosophy of Anthropology and Sociology*, Amsterdam, Elsevier, p.591-606.

Obeyesekere, G. (1997), *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.

Quine, W.V.O. (1960), *Word and Object*. Cambridge, MIT Press.

Sahlins, M. (1995), *How Native Thinks: About Captain Cook, for Example*. Chicago, University of Chicago Press.

Sperber, D. (1982), «Apparently Irrational Beliefs», in M. Hollis et S. Lukes (dir.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, p.149-180.

Wilson, R. (dir.) (1970), *Rationality*. Oxford, Basil Blackwell.

Winch, P. (1964), «Understanding a Primitive Society». *American Philosophical Quarterly*, vol.1, n°4, p.307-324.