

## Donald Davidson, autrui et charité

Akissi Gbocho

Université de Cocody - Abidjan (Côte d'Ivoire)

Les théories suscitées par le besoin épistémologique ou l'exigence intellectuelle de comprendre autrui d'une culture étrangère à partir de la connaissance de ses croyances, désirs, et intentions ont toujours reposé, implicitement ou non, sur des principes de codification méthodologiques dont « le principe de charité », adopté et rendu célèbre par Quine et amplement exploité par un de ses plus éminents étudiants, Donald Davidson dont l'originalité en matière de connaissance d'autrui doit beaucoup aux travaux du maître. Mais avec lui, l'usage du principe, jusque-là passé presque inaperçu et comme allant de soi en matière de traduction radicale, a déclenché des objections, sous l'allégation que le principe, chez lui, est le signe manifeste d'une condescendance repue ou d'un impérialisme intellectuel qui ne dit pas son nom. Davidson soutient-il des positions allant dans ce sens ? Sa théorie de l'interprétation radicale a-t-elle même besoin de ce principe ?

Le présent article se propose, d'une part, de montrer l'inadaptation, à la philosophie de Davidson, du principe de charité, littéralement ou métaphoriquement compris ; d'autre part, de réfuter les objections de condescendance et d'impérialisme intellectuel adressées à cette philosophie à cause de son apparente dépendance du principe de charité. Le lecteur est informé que la réalisation de ce double objectif nous oblige à de nombreuses citations de Davidson, seule évidence en la matière.

Quine a appelé « traduction radicale » la tâche du linguiste consistant à attribuer des pensées à autrui d'une culture étrangère sans aucune assomption ontologique préalable, de la part du linguiste, concernant la pensée ou le langage d'autrui. Une telle tâche<sup>1</sup> a toujours constitué un problème philosophique souvent discuté et non totalement résolu. Benjamin Whorf<sup>2</sup> a clairement posé la question : « *L'ethnologue étudiant une culture étrangère vivante doit s'être souvent posé la question : 'Que pensent les gens de cette culture ? Comment pensent-ils ? Leurs processus rationnels et intellectuels*

*sont-ils semblables aux nôtres ?* » (Whorf 1956 : 65). Whorf fait observer qu'en se posant la question, l'ethnologue a abandonné l'idée comme étant une énigme psychologique pour se tourner résolument vers des choses observables (ibidem).

Les philosophes reconnaissent qu'en traduction radicale, les réponses aux questions posées passent par une information relative aux états mentaux d'autrui à partir de ses comportements verbaux. A cet égard, Benjamin Whorf disait justement que la plus grande lumière que nous ayons sur la pensée nous est fournie par l'étude du langage (Whorf 1956 : 252). Au sectarisme des interprétations ethnocentriques s'étaient substituées des interprétations généreuses sur les motifs d'autrui, interprétations dont l'on retrouve les formes les plus achevées en la thèse de la relativité linguistique de Whorf.

Mais c'est Quine, à notre avis, qui le premier nous a proposé des arguments pertinents, objectifs, c'est-à-dire non charitables, concernant autrui en son langage, son mental et ses processus de rationalisation. Dans son *Word and Object* traduit en français par, *Le Mot et la Chose*, Quine, écrivant que « *a récupération du langage d'un homme à partir de ses réponses actuellement observées, est la tâche du linguiste qui, sans pouvoir être aidé par un interprète, entreprend de pénétrer et de traduire un langage jusqu'alors inconnu* » (Quine 1977 : 59) suggère que le linguiste parte de données béhavioristes : « *Les seules données objectives dont il (le linguiste) dispose sont les seules forces qu'il voit agir sur les surfaces sensibles de l'indigène et le comportement de l'indigène, vocal ou autre* » (ibidem).

Pour autant que l'étude du langage nous introduit à la connaissance de la mentalité d'autrui, en ses croyances, désirs, intentions, etc., tous relatifs à des objets ou événements du monde extérieur, le traducteur radical est tenu, selon Quine, à une sémantique béhavioriste pour une double économie : une mise en relief du caractère

<sup>1</sup> La littérature anglaise en la matière utilise l'expression « other minds » que nous traduisons ici par « autrui » pour son élégance et son contenu.

<sup>2</sup> Les sources de cet article proviennent d'articles ou d'ouvrages écrits en anglais américain. Toutes les traductions françaises proposées ici sont de l'auteur.

social du langage et une ostentation des corrélations entre les stimuli externes et les dispositions des locuteurs au comportement verbal. Pour Quine, suivant en cela John Dewey, le langage est un mode d'interaction d'au moins deux êtres, entre un locuteur et un auditeur et dont les significations ne peuvent être séparées des circonstances environnementales qui poussent un locuteur à des comportements verbaux. La sémantique béhavioriste qui résulte de cette assumption et que Quine oppose à ce qu'il appelle la sémantique du musée ou la sémantique naïve de l'existence des entités mentales, propose un compte rendu empirique de la réalité objective de la signification conçue comme dispositions à produire des énoncés en réponse à des stimuli externes. Définissant les stimuli entièrement en termes de stimulations des terminaisons nerveuses, les réponses en termes de sons que le locuteur est disposé à émettre et établissant des critères béhavioristes qui se rapportent aux dispositions comportementales du locuteur grâce auxquelles le traducteur radical détermine les valeurs de vérité des propositions atomiques sur la base de l'assentiment ou du dissentiment du locuteur, le traducteur quinéen parvient à attribuer des pensées à son locuteur.

Sur cette base, Quine a montré l'universalité de la logique, du moins pour ce qui concerne le calcul des propositions puisque, dit-il, « *de tout ce que nous considérons comme étant la logique, il semble que la partie comprenant les fonctions de vérité soit la seule partie que nous puissions reconnaître et 'épingler' dans un langage étranger avec les ressources des critères béhavioristes* » (Quine 1977 : 103). De la même manière, il a pu réfuter la thèse de la prélogicit . Citons ce long passage :

Supposons qu'on prétende que certains indigènes sont disposés à accepter comme vraies certaines phrases traduisibles dans la forme « p et non p ». Cette supposition est absurde au regard du principe de non contradiction. Pour ne pas tomber dans le dogmatisme, quels critères de rechange pourrions-nous préférer ? Une traduction malicieuse peut rendre les locutions indigènes aussi étranges que l'on veut. Une meilleure traduction leur imposera notre logique et trancherait au prix d'une pétition de principe la question de la prélogicit , s'il y avait à poser une pareille question. Ainsi, lorsqu'à nos questions concernant une phrase française un locuteur français répond « oui et non », nous présumons que la phrase est comprise différemment pour l'affirmation et pour la négation ; cela plutôt que de croire que le locuteur est assez stupide pour affirmer et nier la même chose. La maxime de traduction qui est à la base de tout ceci, c'est qu'il est probable que les assertions manifestement fausses à simple vue fassent jouer des différences cachées de langage... La vérité de bon sens qu'il y a derrière cette maxime, c'est que la stupidité

de notre interlocuteur est moins probable qu'une mauvaise traduction, ou, dans le cas domestique, qu'une divergence linguistique » (Quine 1977 : 100).

Quine a appelé « principe de charité » cette maxime de traduction. Il ne s'agit cependant pas d'attributions charitables, c'est-à-dire, bienveillantes ou généreuses, des processus de rationalisation d'autrui ; au contraire, la maxime repose sur le caractère social et interpersonnel du langage dont Quine dit qu'il « *est un art social. Pour l'acquérir, nous dépendons entièrement d'indices accessibles intersubjectivement relativement à ce qu'il y a lieu de dire et au moment de le dire. Dès lors, il n'y a aucune justification pour conférer des significations linguistiques, si ce n'est en termes des dispositions des hommes à répondre à des stimulations observables* » (idem : 53).

Il reviendra à l'ancien étudiant de Quine, Donald Davidson, de porter les intuitions du maître à un très haut degré de sophistication et de spéculation philosophique. Par des arguments que nous ne pouvons présenter sans alourdir le présent travail, Davidson refuse de considérer la notion quinéenne de signification-stimulus comme méthode pour l'interprétation des phrases, généralise le principe de charité à la logique des prédicats, écrivant : « *ainsi mis en application, il (le principe) nous conseille de préférer les théories d'interprétation qui minimisent le désaccord. En tout état de cause, c'est ainsi que j'ai rendu les choses dans mes premiers écrits, en voulant insister sur l'inéluclabilité du recours à la charité. Mais minimiser le désaccord ou maximiser l'accord est un idéal confus. Le but de l'interprétation n'est pas l'accord mais la compréhension* ».

Dans sa quête de compréhension correcte et objective de la mentalité d'autrui, c'est-à-dire une compréhension dans laquelle un certain type correct d'accord puisse avoir droit de cité, Davidson en a appelé au « principe de charité » et apparemment, l'on peut le soupçonner d'employer l'expression en deux sens différents : un sens général ou métaphorique et un sens littéral. Le premier sens de charité, en termes de bienveillance, semble dicter ceci à Davidson : « *Nous sommes contraints à la charité ; que nous le voulions ou non, pour pouvoir comprendre autrui, nous devons considérer qu'il a raison dans la plupart de ses propos* » (Davidson 1984 : 197). Au sens littéral par contre, charité, qui veut dire : « don de soi dans sa propre chair », trouve une apparente illustration dans les propos suivants de Davidson :

Si nous ne pouvons pas trouver un moyen d'interpréter les propos et autre comportement d'une créature qui soit manifeste d'un ensemble de croyances en grande partie consistantes et vraies par nos propres normes,

nous n'avons aucune raison de considérer cette créature comme rationnelle, comme ayant des croyances ou comme tenant des propos sensés (Davidson 1984 : 137. C'est nous qui soulignons).

L'on remarque les différences sémantiques de la même expression. Concernant le sens métaphorique, personne de tous ceux qui sont familiers à la littérature sur la traduction radicale ne niera de reconnaître dans cette première signification du principe une formulation explicite de ce qui est tenu pour une bonne pratique en traduction non homophonique. Ethnologues, linguistes, philosophes non ethnocentriques ont toujours supposé que les gens dont ils se proposaient de comprendre les propos, d'identifier les croyances et les valeurs, devaient avoir des croyances correctes ou cohérentes. Une telle supposition méthodologique se trouve au cœur d'un argument **reductio** caractéristique, par exemple du relativisme culturel. Voici l'argument : les croyances, valeurs et normes d'autres peuples apparaissent étranges ou irrationnelles au traducteur lorsqu'il les évalue à partir de ses propres normes culturelles. Mais, à moins d'être ethnocentrique, il serait absurde, du point de vue du traducteur soucieux d'atteindre la compréhension des autres en leur assignant des états mentaux et en déchiffrant la signification de leurs émissions linguistiques, de leur attribuer des points de vue irrationnels. Par conséquent, le traducteur doit considérer que de tels locuteurs étrangers ont raison dans leurs propos relativement aux normes, croyances et valeurs de leurs propres cultures. Un exemple de cet argument nous est fourni par la thèse de la relativité linguistique de Benjamin Whorf qui « *soutient que tous les observateurs ne sont pas conduits par la même évidence physique à la même image de la réalité, à moins que leurs éducations socioculturelles soient similaires ou puissent être d'une certaine façon calibrées* » (Whorf 1956 : 214).

Tirant ses comparaisons inter-culturelles de l'Anglais et d'une langue Indienne, le Hopi, Whorf démontre, à partir d'analyses soigneuses, que la grammaire Hopi est à la culture Hopi ce que la grammaire anglaise est à la culture anglaise. En vertu de ces relations de la grammaire à la culture, Whorf soutient que les structures grammaticales sont autant d'expressions d'attitudes propositionnelles. Aussi, puisque les structures grammaticales sont radicalement différentes, il s'ensuit que les attitudes propositionnelles doivent être aussi radicalement différentes. En tout état de cause, l'on doit pouvoir tenir le locuteur Hopi pour correct dans la plupart de ses propos si le traducteur doit être capable de déterminer ce que signifie un mot Hopi, par exemple *Tunatya*.

Sous ce rapport, la version métaphorique du principe de charité rapprocherait Davidson des relativistes ; ce que ne ferait pas la seconde version, formulée en des termes quelque peu ethnocentriques. Le sens littéral, comme je le désigne, est en effet celui auquel font allusion deux critiques de Davidson. Il s'agit de Georg Mc Donald Ross et de Ian Hacking.

Voyant dans le principe de charité, au sens littéral, la tentative d'imposition par l'interprète de ses normes de rationalité au locuteur indigène, Ross écrit : « *Si l'interprète Davidsonien a vraiment quelque chose à dire, ce ne peut être que ceci : nous devons interpréter les autres comme s'accordant à nous aussi longtemps que cela est en notre pouvoir et considérer alors tout résidu linguistique comme carrément faux ou inintelligible* » (Ross 1989 : 499). La version charitable de Davidson, selon Ross, se fonde sur des relations de pouvoir inégales et devrait par conséquent « *véritablement s'appeler principe de condescendance* » (idem : 500).

Pour Ian Hacking, l'usage par Davidson du principe de charité paraît plutôt « *curieux* » parce que rien n'oblige ce dernier, au regard de ses propres écrits, à employer une expression symptomatique d'impérialisme intellectuel. « *Le nom même de charité peut susciter un sourire pincé.* », signale Hacking. Il explicite en ces termes :

La charité a été pendant longtemps à l'avant-garde missionnaire du commerce de colonisation... L'impérialisme culturel est peut-être mieux armé que la force car peut-être l'on peut prouver par un argument transcendantal que si le l'indigène ne partage pas la plupart de nos croyances et désirs, il n'est tout simplement pas engagé dans un discours humain et n'est pas tout à fait humain. (Cela, l'indigène l'avait aussi entendu auparavant) (Ian Hacking 1975 : 149).

Comme l'on peut s'en rendre compte, ces objections ne sont pas des critiques au sens de points de vue systématiques tendant à indiquer des incohérences dans la pensée de Davidson. Mais ce sont des remarques pertinentes qui peuvent jeter le doute sur ses arguments relatifs à la connaissance objective d'autrui. De telles remarques ruinerait la philosophie du professeur de Berkeley si l'on pouvait montrer, avec des évidences textuelles à l'appui, qu'il soutient les vues qu'on le soupçonne d'avoir.

La première version du principe de charité, parce qu'elle se rapproche du chemin relativiste, tient l'interprète radical loin de la route ethnocentrique que suit Richard Rorty dans son article sur l'ethnocentrisme

(Richard, R. : 1991). En effet, autorisant l'interprète à attribuer au locuteur des points de vue différents des siens mais corrects relativement aux propres normes culturelles de ce dernier, le sens métaphorique de charité échappe à l'ethnocentrisme mais seulement pour s'accommoder avec le relativisme. Or, comme nous aurons à le montrer, la démarche de Davidson ne s'inscrit pas dans l'argument **reductio** qui avait engendré la doctrine relativiste. En fait Davidson n'emploie pas le principe dans le sens général indiqué. Retournons à la citation donnée et nous nous rendrons compte qu'il s'agit d'autre chose. Le passage dit ceci :

Nous sommes contraints à la charité ; que nous le voulions ou non, pour pouvoir comprendre autrui, nous devons considérer qu'il a raison dans la plupart de ses propos. Si nous pouvons produire une théorie qui réconcilie la charité avec les contraintes formelles de la théorie, nous avons fait tout ce qui peut être fait pour assurer la communication. Rien d'autre n'est possible et rien d'autre n'est exigé (Davidson 1984 : 197. C'est nous qui soulignons).

Les lecteurs ou chercheurs familiers ou attentifs aux travaux de Davidson noteront que par « charité », celui-ci réfère simplement à ce qu'il appelle les normes de correspondance ou exigences empiriques de sa théorie d'interprétation radicale. Il n'emploie pas l'expression au sens identifié et n'a donc rien à voir avec l'argument **reductio** du relativisme dont sa propre philosophie constitue les critiques les plus originales et les plus pertinentes, à notre humble avis, jamais élevées contre cette doctrine. Qu'en est-il du sens spécifique ?

Là encore, le lecteur attentif ou familier ne manquera pas de voir que l'emploi de l'expression se rapporte à un deuxième type de contraintes auxquelles Davidson soumet sa théorie : les contraintes formelles. Ces deux types d'exigences méthodologiques, empiriques et formelles, sont contenues dans le passage suivant :

La charité en interprétant les mots et les pensées d'autrui, se trouve inévitable dans une autre direction : de même que nous devons maximiser l'accord ou alors risquer de ne savoir ce que l'on veut, de même nous devons maximiser la consistance de soi que nous attribuons au locuteur, sous peine de ne pas du tout le comprendre (idem : 27).

Davidson confirme lui-même cette assimilation de charité aux deux types de conditions que doit satisfaire sa théorie empirique de la vérité. Dans « Three Varieties of Knowledge », on lit notamment :

Le Principe de Cohérence pousse l'interprète à découvrir un degré de consistance logique dans les pensées du locuteur ; le Principe de Correspondance pousse

l'interprète à considérer que le locuteur répond aux mêmes traits du monde auxquels lui, l'interprète répondrait en de pareilles circonstances. Ces deux principes peuvent être (et ont été) appelés principes de charité (Davidson 1988 : 58).

Parvenu à ce stade, nous pouvons faire le bilan suivant : nous savons désormais ce que Davidson ne signifie pas par « charité ». De ce point de vue, la confusion du principe avec une lecture relativiste se trouve écartée. Cependant les remarques de Ross et de Hacking demeurent toujours, car l'usage des expressions telles que « nos normes », « notre logique » renvoie à l'ethnocentrisme que le sens spécifique semble indiquer. Or l'ethnocentrisme, appliqué à des questions sérieuses de compréhension, a des implications qui, du point de vue de l'interprétation radicale de Davidson, ne sont pas acceptables.

Davidson proteste contre une lecture charitable, altruiste de son emploi du principe. Le passage cité pour illustration du sens littéral, un passage qui dit : « *Si nous ne pouvons pas trouver un moyen d'interpréter les propos et autre comportement d'une créature qui soit manifeste d'un ensemble de croyances en grande partie consistantes et vraies par nos propres normes, nous n'avons aucune raison de considérer cette créature comme rationnelle, comme ayant des croyances ou comme tenant des propos sensés* », commence par ceci : « *L'approche méthodologique qui consiste à interpréter de manière à optimiser l'accord (entre le locuteur et l'interprète) ne doit pas être conçue comme reposant sur une supposition charitable sur l'intelligence humaine et qui pourrait être fausse* » (idem : 137).

Nous devons noter particulièrement que l'usage par Davidson du principe de charité en termes de normes de correspondance et de cohérence, repose sur une hypothèse que l'auteur vérifie et qui justifie ses positions philosophiques sur la mentalité d'autrui. Cette hypothèse que nous pouvons appeler « l'hypothèse de la communauté d'esprits » exige que locuteur et interprète partagent un certain ensemble de croyances concernant les objets ou les événements. Toutefois, Davidson prend soin d'éviter que cela soit confondu à de la charité.

L'on ne devrait pas être tenté de confondre la nécessité méthodologique d'interpréter autrui de façon qu'il partage nos croyances et nos valeurs dans d'importants domaines avec une démarche moralisante, consistant à voir ses opinions et attitudes avec une sympathie imaginative, ou à chercher des interprétations généreuses de ses motifs... La méthode que je préconise que nous suivons ne vise pas à nous demander si nous

préférerions prendre la place de quelqu'un, épousant à la fois ses idées et ses préférences... Je ne demande à personne d'imaginer qu'il joue le rôle de quelqu'un d'autre (Davidson 1986 : 208-9).

Dans "Incoherence and Irrationality", Davidson apporte des précisions sur l'usage malheureux de la première personne du pluriel en son appropriation de normes. Il écrit ceci :

Les principes employés en interprétation radicale sont des principes qu'ont en partage toutes les créatures qui ont des attitudes propositionnelles ou agissent intentionnellement ; et puisque je suis (je l'espère) l'une de ces créatures, je peux m'exprimer en ces termes : toutes les créatures pensantes souscrivent à mes modèles fondamentaux ou à mes normes de rationalité. Ceci paraît autoritaire, mais il se ramène à ceci : c'est à la condition d'avoir des pensées, jugements, et intentions que les normes fondamentales de la rationalité s'appliquent (Davidson 1988 : 351)

Cela procède, de l'avis de Davidson, de la nature des états mentaux :

L'on identifie les croyances, intentions, et désirs d'abord par leur relation causale avec les événements et objets du monde, et ensuite par leurs relations les uns avec les autres. Une croyance qu'il va pleuvoir n'atteindrait pas son objectif si elle n'avait pas une certaine tendance à pousser celui qui a cette croyance et qui voudrait rester au sec à agir d'une certaine manière, par exemple, à prendre un parapluie (ibidem).

La référence à ces relations logiques et structurelles entre les états mentaux va nous aider à passer à une phase argumentative de manière à faire ressortir la nature de la théorie davidsonienne de l'interprétation radicale et à montrer le changement radical qu'il opère en matière de connaissance d'autrui. Commençons par un passage crucial de "Epistemology Externalized"

A partir de Descartes, l'épistémologie a été entièrement basée sur la connaissance de la première personne. Nous devons commencer, selon la démarche habituelle, par ce qui est le plus certain : la connaissance de nos propres sensations et pensées. D'une manière ou d'une autre, nous progressons, si nous le pouvons, vers la connaissance d'un monde objectif. Puis, il y a l'étape finale, ténue, de la connaissance des autres. Dans cet article, j'argumente en faveur d'une révision totale de cette image... La troisième connaissance — la connaissance d'autrui — est conceptuellement fondamentale. Mais une telle connaissance est impossible sans la connaissance d'un monde d'objets partagés dans un espace temps partagé. L'acquisition de la connaissance n'est donc pas basée sur une progression du subjectif à l'objectif ; elle émerge holistiquement et est interpersonnelle dès le départ (Davidson 1991 : 191).

Dans cet article et dans un autre, "The Conditions of Thought", Davidson réagit contre ce qu'il appelle « le point de vue solipsiste » ou « le point de vue d'une seule créature ». Notons que l'on ne doit pas confondre le point de vue de la première personne avec l'autorité de la première personne, autorité qui repose sur la présomption que nous avons la plupart du temps raison quand nous disons avoir certains états mentaux. Le point de vue de la première personne est l'exploitation de l'autorité de la première personne à des fins de fondation. Davidson l'exprime en ces termes : « *Pour beaucoup de philosophes, l'autorité spéciale qui appartient à la connaissance de soi a semblé être faite pour fournir de fondation au reste de la connaissance, particulièrement à notre connaissance du monde extérieur et à celle d'autrui* » (Davidson 1991 : 192).

Or la connaissance de soi, parce qu'elle a besoin de la connaissance des autres et du monde externe pour se fixer son contenu empirique, ne peut servir de fondement. En effet, du point de vue de Davidson, avant qu'une base intersubjective ait été établie par une communication linguistique entre interprète et locuteur, il n'y a aucun moyen de déterminer le contenu de la pensée de l'une ou de l'autre créature. Mais il y a une issue car, lorsque nous regardons le monde naturel que nous partageons avec autrui, Davidson le fait observer, « *nous nous reconnaissons membres d'une commune société d'esprits parce que le monde d'autrui comme le nôtre, contient des gens avec des esprits et des motifs ; autrui partage avec nous le désir de trouver de la chaleur, de l'amour, du succès, et le désir d'éviter la douleur et la détresse* » (ibidem : 166).

De tels propos ne peuvent pas manquer de soulever cette question fondamentale : comment savons-nous que nous partageons avec autrui de tels états mentaux ? Davidson s'est lui-même posé la question et lui a donné une réponse : « *Pourquoi l'on devrait croire que quelqu'un d'autre a les mêmes états mentaux que soi ? Ou pour l'exprimer autrement, pourquoi devrais-je penser que j'ai des états mentaux similaires à ceux que je détecte chez autrui ? La réponse complète est sûrement très compliquée, mais une partie fondamentale de la réponse doit dépendre du fait que, dans les cas les plus simples, les événements et les objets qui causent une croyance déterminent aussi les contenus de cette croyance* » (Davidson 1988 : 194-95).

Les réponses à la question, éparpillées en plusieurs articles, trouvent une réponse technique dans "Radical Interpretation" dans lequel Davidson développe sa théorie empirique de la vérité, conçue sur le modèle de Tarski mais avec un renversement de perspective :



en supposant la traduction acquise, non problématique, Tarski avait entrepris de définir la vérité. Il s'agit, en théorie de l'interprétation radicale, de supposer le concept de vérité non problématique et de rendre compte de la traduction ou interprétation (Davidson 1984 : 134). L'interprète commence avec des V-phrases<sup>3</sup> pour la vérité desquelles il peut avoir des évidences empiriques et à partir desquelles il peut développer, d'une façon récurrente, une théorie de l'interprétation.

La théorie empirique de la vérité, telle que conçue par Davidson, exige qu'à chaque expression douée de signification corresponde une V-phrase. Il y a donc une infinité de V-phrases à dériver des phrases puisqu'un langage comprend un nombre infini de phrases. Mais la théorie doit sélectionner un nombre fini de constantes logiques telles que les opérateurs binaires, l'opérateur unaire de la négation et les quantificateurs, qui tous ensemble, concourent à la construction des V-phrases. Il devient évident que certaines phrases seront vraies sur la base des propriétés assignées aux constantes logiques et aux quantificateurs. Ceci revient à donner la signification d'une phrase au sens de conditions de vérité ou de contraintes formelles. Ces contraintes consistent à donner les preuves des conditionnels des V-phrases, celles des conditionnels de phrases liées aux V-phrases, car, dans la mesure où les constructions logiques reposent sur un vocabulaire fini, la structure d'une phrase détermine sa relation aux autres phrases ; de cette sorte, Davidson le fait noter, il n'est pas possible de donner les conditions de vérité de toutes les phrases sans montrer que certaines sont des conséquences logiques d'autres.

La capacité de la théorie à rendre compte de ce pour quoi elle est élaborée n'est pas à juger seulement en termes de vérifiabilité formelle. Elle doit être empiriquement éprouvée aussi bien en tenant compte des conditions qui, dans l'environnement physique, concourent à fixer les conditions de vérité. Les deux types de contraintes, les contraintes formelles et celles empiriques contribuent à la compréhension des significations des mots d'un locuteur dans un processus d'évaluation que Davidson appelle « interprétation radicale » ou encore « triangulation ».

La triangulation décrit une relation triadique entre un locuteur, un interprète et un objet ou événement dans le monde. Elle relie à la fois l'interprète et le locuteur à l'objet ou événement et les conduit à calibrer, accorder leurs pensées à travers des similitudes ou des dissimi-

litudes de comportement verbal tournant autour de cet objet ou événement.

En introduisant le concept de triangulation dans ses derniers écrits, c'est-à-dire ses travaux postérieurs à "Inquiries into Truth and Interpretation", Davidson entend mettre l'accent sur cette idée qu'une bonne interprétation, c'est-à-dire une interprétation non — relativiste, non — ethnocentrique, repose sur l'application de méthodes interpersonnelles de correspondance aux faits et de cohérence, à la fois au locuteur et à l'interprète, à leurs phrases et à leurs pensées. Le concept de triangulation en son application vise plusieurs objectifs : montrer la non pertinence du point de vue de la seule personne en son projet de fondation ; insister sur les relations interpersonnelles qui seules peuvent fixer le contenu d'une pensée ; fournir un argument contre le scepticisme de la connaissance d'autrui ; et en définitive, réfuter les objections de condescendance et d'impérialisme intellectuel. Nous nous étendons sur ce dernier aspect.

Dans "Three Varieties of Knowledge", Davidson distingue la connaissance de soi, celle du monde extérieur et celle d'autrui. Nous nous connaissons nous-mêmes, c'est-à-dire, nos propres états mentaux sans, le plus souvent, en appeler à une expérience extérieure. Notre connaissance du monde, par contre, dépend de nos organes et cette dépendance causale soumet cette seconde variété de connaissance à une incertitude que nous constatons rarement dans le cas de la connaissance de soi. Il en va de même de la connaissance d'autrui, à laquelle nous accédons par l'observation ou par l'appel à l'évidence empirique.

Il s'agit, à l'évidence, de trois types de connaissance différents les uns des autres. La première et la troisième constituent une asymétrie rendant difficile l'attribution de pensées correctes à autrui. En ce qui concerne le troisième type de connaissance, celui d'autrui, Davidson pose la difficulté en ces termes :

Si nous connaissons les états mentaux d'autrui seulement à partir de ses comportements et d'autres manifestations extérieures, pendant que de telles conditions ne s'appliquent pas à la connaissance que nous avons de notre propre esprit, pourquoi alors penser que nos pensées sont semblables à celles d'autrui ?... Faisons-nous ces distinctions parce que nous pensons que, pendant que nous n'avons accès au monde extérieur qu'à travers l'expérience, nous pouvons cependant, de la certitude de la connaissance de soi, extrapoler à celle d'autrui ? Une telle supposition est une pétition de principe

<sup>3</sup>L'expression anglaise : T-sentence, signifie « phrase vraie ». Nous la traduisons par « V-phrase » plutôt que de conserver l'expression anglaise qui, en français, sonne trop sentencieuse.

puisqu'elle suppose sans argument que ce que nous appelons états mentaux d'autrui sont similaires à ce que nous nous identifions en nous (Davidson 1991 : 155).

Comment éviter une telle pétition de principe sans d'un autre côté imposer ses propres représentations à autrui ? La réponse ressortit à la communication linguistique. Pour commencer, l'interprète assigne à une phrase du locuteur une phrase de sa propre langue. Supposons qu'un interprète français entende un locuteur anglais proférer : "It is raining". En tenant compte des circonstances environnementales, l'interprète assigne à cette phrase anglaise la phrase française : « Il pleut ». Alors se pose la question : comment l'interprète juge-t-il de la justesse de cette assignation traduisante ?

En guise de réponse, Davidson attire l'attention sur le fait que toutes les créatures font des classifications différentielles d'objets ou d'événements : elles traitent certaines choses plus ou moins semblables les unes aux autres. Le critère objectif d'une telle classification, Davidson l'appelle « similarité de réponse ». C'est par réactions linguistiques à des états de chose dans le monde que les créatures classent les choses, mettant ensemble celles qui sont semblables et écartant de telles classes celles qui sont dissemblables. Cependant le critère autorisant cette « similarité de réponse » ne peut pas provenir des réponses de la créature classifiant mais plutôt des réponses d'un autre observateur. Du point de vue de Davidson, c'est par réaction verbale favorable ou défavorable aux réactions d'un autre qu'une créature rationnelle sait objectivement qu'elle fait des classifications différentielles. C'est donc en corrélant les réponses d'une autre créature avec les objets ou événements auxquels il réfère que l'on se sait répondre à ces objets ou événements (Davidson 1991 : 159).

Cette évaluation de similarité de réponses procède de manière réciproque, le locuteur ou l'interprète devenant « l'autre observateur » pour l'autre. De cette manière, quand l'interprète sait que le locuteur réagit aux mêmes objets auxquels il réagirait lui-même en pareilles circonstances, il sait par la même occasion que le locuteur a en esprit les mêmes objets auxquels lui, l'interprète, pense. Il en va de même pour le locuteur. Mais la possibilité de telles connaissances réciproques exige que locuteur et interprète soient en relation de communication verbale. Pour qu'ils découvrent qu'ils répondent aux mêmes stimuli, chacun doit parler à l'autre et être compris par lui (Davidson 1991 : 159).

En s'engageant dans une telle interaction linguistique, le locuteur trouve l'événement, à savoir le fait qu'il pleut, similaire à des événements précédents. Il en va ainsi pour l'interprète qui découvre alors que ses paroles sont simi-

laires en contenu à celles de son interlocuteur. Ces similarités constituent un triangle, un sommet représenté par l'événement, un autre par le locuteur et un autre par l'interprète. Les similarités de réponses sont, au fur et à mesure que le dialogue se poursuit et gagne en intensité, des assertions ou des hypothèses pertinentes. Or toute créature linguistique qui comprend l'acte de parole sait que quelqu'un qui fait une assertion croit à ce qui s'y rapporte. Les similarités de réponses se rapportent donc à des croyances ou autres états mentaux que les interlocuteurs se découvrent avoir en partage.

Nous comprenons donc mieux Davidson lorsqu'il écrit : « *Quand nous regardons autour de nous le monde naturel que nous partageons avec autrui, nous nous reconnaissons membres d'une communauté d'esprits* », car ce qui nous assure que nous avons avec les autres des pensées, désirs et des motifs communs, nous vient de similarités de point de vue découvertes à travers une relation dialogique. Le processus de triangulation spécifie donc que la nature de l'interprétation dépend à la fois de l'interprète et du locuteur en ce sens que ce qui cause les pensées de chacun est identifié à travers une activité conjointe. Comme notre exemple l'illustre, les pensées des deux créatures peuvent avoir été suscitées par un autre événement. Cependant, si l'événement causal d'attitudes résulte de la pluie, c'est que les deux personnes s'accordent que ce qui cause leurs états mentaux sont des faits relatifs à la pluie.

Pour autant que les similarités de réponses renvoient à des croyances, nous comprenons aussi mieux la position de Davidson, qu'avant la communication triangulaire, il n'est pas possible de dire que les pensées ou les mots d'un locuteur ont des contenus. C'est en effet le triangle qui, en reliant le locuteur et l'interprète au monde, détermine le contenu de ces pensées et de ces mots. Parce que ce qui cause une pensée détermine aussi le contenu de cette pensée, une personne ne peut avoir d'état mentaux avec un contenu empirique déterminé à moins qu'elle ait un contact avec le monde extérieur. Mais puisqu'un tel contact requiert des similarités de réponses entre interlocuteurs, il en résulte que sans interaction avec une autre personne, l'on ne peut savoir si l'on réagit contre des objets ou si ce que l'on pense est bien le cas. Il prend au moins deux personnes, dit Davidson, pour trianguler et donc pour donner un contenu à la pensée. Notons cependant que Davidson reconnaît la possibilité d'erreurs dans l'attribution de croyances à un locuteur à partir de l'interprétation de son comportement verbal. Mais, soutient-il, l'erreur ne peut être identifiée que relativement à une communauté de croyances et autres attitudes.

La triangulation linguistique, rappelons-le, met face à face deux autorités de la première personne ; chacune connaissant ses propres états mentaux, s'engage dans un dialogue avec, entre autres choses, l'intention de donner un contenu objectif à sa pensée. Chacune commence donc avec ses normes dont la triangulation montre la nature intrinsèquement universelle et commune. Davidson écrit à ce propos : « *Les normes employées chaque fois que l'on décrit ou explique une action, un choix, une préférence, ou une intention, sont les normes appartenant aussi bien à l'interprète qu'à ceux qu'il se propose de comprendre* » (Davidson 1985 : 90)

Ce point de vue qui résulte de la nature de la communication triangulaire et qui s'oppose à la notion de propriété privée en matière de normes d'évaluation, cadre avec le rejet par Davidson du « *point de vue d'une seule personne* » dont le relativisme et l'ethnocentrisme constituent les expressions traditionnelles. Ce qui fixe le contenu d'une pensée n'est pas conféré par le paradigme d'acceptabilité de l'interprète seul ni du locuteur seul, mais procède d'une activité conjointe. Dans une telle perspective, il n'existe pas de relations inégales, de relations de manipulation ou d'endoctrinement entre des personnes charitables et celles envers qui il faut montrer de la charité. Dans l'activité conjointe de fixation de contenu de pensée, la pensée de Davidson repose sur une symétrie entre usagers de langage. Le locuteur et l'interprète commencent leurs efforts de compréhension mutuelle sur des bases égales, personne ne pensant détenir les normes de similarités de réponses. Davidson oppose donc au schème ethnocentrique de domination une théorie non ethnocentrique de relation humaine. Les objections de condescendance ou d'impérialisme intellectuel, si ma compréhension des textes de Davidson est correcte, ne peuvent provenir que d'une absence d'examen de ses arguments cruciaux.

Puisque, comme nos analyses l'ont indiqué, Davidson n'emploie pas le mot « charité » dans le sens qu'on lui attribue, il peut en faire l'économie sans introduction de difficultés. Appeler « charité » les deux conditions que doit satisfaire sa théorie empirique de la vérité est loin d'être une métaphore appropriée. La charité, donc de soi condescendant, n'a rien à voir avec l'aura naturelle de consistance et de holisme que Davidson trouve incrustée dans les concepts de croyance, de désir et d'intention. Elle ne cadre pas du tout avec son épistémologie proprement vue dans le miroir de la triangulation linguistique.

En vérité, l'usage par Davidson du terme « charité » crée des difficultés énormes pour le lecteur et suscite,

pour ceux qui sont instruits de ses thèses, un pincement au cœur et un inconfort intellectuel. Pour placer Davidson dans une perspective meilleure, Malpas a consacré un article à la défense du principe de charité. Malheureusement, à notre entendement, l'article échoue dans sa tentative d'offrir « *une meilleure compréhension du principe qui désamorçe les critiques* » (J.E. Malpas 1988 : 18) puisqu'il ne nous donne aucune information définitionnelle ou interprétative sur la nature de charité et du principe du même nom.

Quand nous comprenons « charité » et le principe qui y est attaché, nous ne pouvons pas le conserver comme principe méthodologique de la pensée de Davidson puisqu'il n'a pas le sens qu'on lui donne pas plus qu'il ne représente la contribution essentielle de Davidson à la connaissance d'autrui. C'est donc en abandonnant toute référence méthodologique à ce principe que nous comprendrons d'autant mieux la citation par Davidson de Shakespeare :

... no man is the lord of anything,  
Though in and of him there is so much consisting,  
Till he communicate his parts to others ;  
Nor doth he of himself know them for aught  
Till he behold them formed in th'applause  
Where they're extended. □

## Références bibliographiques

### Ouvrages de Donald Davidson

DAVIDSON D., 1984. *Inquiry Into Truth and Meaning*. Oxford, Clarendon Press.

DAVIDSON D., 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.

### Quelques articles de Davidson

DAVIDSON D., 1991. "Three Varieties of Knowledge" in A. J. AYER: *Memorial Memorial Essays*. A. Phillips Griffiths (ed.) Royal Institute of philosophy Supplement 30. Cambridge University Press.

DAVIDSON D., 1991. "Epistemology Externalized." in *Dialectica* 45.

DAVIDSON D., 1990. "Structure and Content of Truth" in *Journal of Philosophy* 6.

DAVIDSON D., 1988. "The Conditions of Thought" in Johannes B and Gombocz (eds.): *The Mind of Davidson*. Grazer Philosophical Studien.

DAVIDSON D., 1988. "What is Present to the Mind?" in Johannes B and Gombocz (eds.): *The Mind of Davidson*. Grazer Philosophical Studien.

DAVIDSON D., 1986. "Judging Interpersonal Interests" in Jon, E. and Hylland, A (eds): *Foundations of Social Sciences*. Cambridge University Press.



DAVIDSON D., 1985. "Incoherence and Irrationality", in *Dialectica* 39.

DAVIDSON D., 1985. "A New Basis for Decision Theory" in *Theory and Decision* 18.

DAVIDSON D., 1984. "First Person Authority" in *Dialectica* 38.

DAVIDSON D., 1982. "Rational animals" in *Dialectica* 36.

DAVIDSON D., 1982. "Paradoxes of Irrationality", in Richard Wollheim and James Hopkins (eds.) *Philosophical Papers on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

### Autres ouvrages

GAUKER C., 1986. "The Principle of Charity" in *Synthese* 69.

HACKING I., 1975. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge, Cambridge University Press.

HENDERSON D., 1988. "The importance of Explanation in Quine's Principle of Charity in Translation" in *Philosophy of Social Sciences* 18.

HENDERSON D., 1987. "Winch and the Constraints of Interpretation: Version of the Principle of Charity" in *Southern Journal of philosophy* 25.

HENDERSON D., 1987. "The Principle of Charity and the problem of irrationality" In *Synthese* 73.

MALPAS J. E., 1991. "Holism and Indeterminacy" in *Dialectica* 45.

MALPAS, J. E., 1988. "The Nature of Interpretive Charity" in *Dialectica* 42.

QUINE W. V. O., 1977. *Le mot et la chose*. Flammarion, Paris.

RORTY R., 1991. *Objectivity, Relativism and truth: Philosophical papers Vol. 1*. Cambridge University Press.

ROSS G. M. D., 1985. "Angels" in *Philosophy* 60.

WHORF B. L., 1956. *Language, Thought and Reality: Selected Papers*. CAROL J.B. (ed.).

---

### Résumé

A partir de Quine, les recherches en traduction ou interprétation radicale reposent sur « le principe de charité » en tant que méthodologie de codification de la traduction ou de l'interprétation de la pensée ou langage d'autrui. Donald Davidson formule cependant ce principe d'une manière qui suscite des objections et tend à saper les bases de sa stratégie méthodologique. Le présent travail vise à montrer que « le principe de charité » s'accorde très mal avec les vues de Davidson sur la connaissance d'autrui et réfute par là-même les objections adressées à sa théorie de l'interprétation radicale.

### Abstract

Starting with Quine, writings on radical translation or interpretation rest upon "the Principle of Charity" as a proposed codification of the methodology for translating or interpreting other minds. Donald Davidson, following Quine, formulates the principle in a way which begets criticisms and tends to undermine his strategy of triangular interpretation. This paper aims at showing that such a principle accords rather badly with Davidson's own views on knowledge of other minds thereby undercutting criticisms leveled against his strategy.