

Quine : de l'empirisme sans dogme à l'épistémologie naturalisée

Très grand philosophe américain du 20^{ème} siècle, Willard van Orman Quine (1908-2000) est l'un des très rares à avoir élaboré un véritable système philosophique, dans lequel ses thèses bien connues, et souvent provocatrices, trouvent tout leur sens en se justifiant l'une l'autre. C'est ainsi de cette solidarité d'ensemble que les thèses de « l'indétermination de la traduction », de « l'inscrutabilité de la référence », de la critique de l'analyticité ou de la signification, tirent toute leur valeur et leur force philosophiques. Logicien-philosophe autant que philosophe-logicien, Quine construit sans doute des thèses philosophiques qui sont déterminées par sa conception de la logique comme couronnement de sa philosophie naturaliste. Mais celle-ci ne pourrait se comprendre sans l'attachement résolu de Quine à un empirisme foncier qu'il a mieux reconstruit pour en montrer le caractère inévitable – inévitable puisque résultant de l'état même de notre connaissance. Car, introducteur en même temps que critique de l'empirisme logique aux Etats-Unis, il s'est attaché à défaire l'empirisme de ses dogmes pour mieux en faire la méthode obligatoire de l'épistémologie naturalisée. Celle-ci prendra ainsi en compte l'état actuel de la connaissance, c'est-à-dire de la science, pour mieux la reconstruire : c'est donc une sorte de regard rétrospectif que la science porte sur elle-même qui reste comme tâche à la philosophie, sans que celle-ci reste attachée à des dogmes qui l'empêchaient de rendre compte adéquatement du développement de la connaissance (tels que : l'illusion d'une distinction absolue entre les énoncés synthétiques et les énoncés analytiques, l'illusion du réductionnisme qui veut que chaque phrase signifiante ait une correspondance avec l'expérience sensible, etc.).

C'est à une présentation d'ensemble de ses thèses que s'attache Quine dans *Pursuit of Truth*¹ et ce livre vaut donc comme une introduction au système philosophique quinién. Conçu comme tel, sa lecture est censée faciliter l'entrée dans la philosophie de Quine de manière pédagogique. Il sera donc commode de suivre l'ordonnement du livre pour comprendre véritablement la force et l'originalité de cette philosophie. Cependant, pour poser quelques jalons, il convient de présenter rapidement les thèses fortes qui la composent.

Il s'agit d'abord de comprendre que, comme toute la tradition analytique, la philosophie de Quine est marquée par le « tournant linguistique » et qu'en conséquence toute sa réflexion sur la connaissance est d'abord une réflexion sur le langage, sur le langage de la connaissance, ou sur la façon dont le langage permet de générer une connaissance ou un « schème conceptuel ». Il ne faudra donc pas s'étonner de ne pas voir apparaître ces concepts familiers de l'empirisme que sont les idées et les sensations. Même les entrées sensorielles, dont Quine est bien obligé de concéder l'existence, ne serait-ce que par attachement à l'empirisme, mais aussi par respect pour les données scientifiques elles-mêmes, seront traitées sous forme linguistique : ainsi seront-elles retraduites sous forme d'énoncés observationnels. Ces derniers correspondent aux mots que les membres d'une même communauté linguistique apprennent à dire face à certaines situations dans lesquelles ils sont les sujets d'une certaine gamme de stimulations sensorielles, ou de certains « stimuli », comme Quine les appelle parfois² : *cette caractérisation linguistique est une façon pour Quine de garantir à la fois l'objectivité et l'homogénéité des inputs sensoriels donnant lieu au savoir. Quelle que soit l'idiosyncrasie propre à chacun des liaisons des récepteurs sensoriels aux neurones, quelle que soit l'expérience vécue de chacun dans des situations similaires, le savoir le plus immédiat qu'on peut en avoir est déjà commun et objectif : le langage partagé dans lequel on rapporte les faits. Car nous avons tous appris à dire qu'un chat est sur le tapis dans une situation dans laquelle nous voyons un chat sur le tapis, sans chercher à caractériser nos états mentaux ou ceux du locuteur. Notons aussi que pour le moment nous sommes indifférents quant à l'ontologie rapportée par les énoncés observationnels : ceux-ci rapportent sous forme de mots ce qui est perçu, sans qu'on sache à ce niveau ce qu'est un chat, ni ce qu'est un tapis.*

A partir de ces énoncés observationnels, dotés de contenu empirique sur lequel tous les

1. W.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, revised edition : 1992 ; trad. fr. de M. Clavelin, *La poursuite de la vérité*, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1993.

2. Voir son dernier livre au titre très explicite : *From Stimulus to science*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1995.

membres de la communauté linguistique peuvent s'accorder, vont se construire des énoncés théoriques, donnant lieu à des termes plus abstraits, sans rapport direct à l'expérience, modélisée comme elle l'est par les énoncés observationnels. Cependant ces énoncés théoriques ont toujours un lien, plus ou moins étroit, plus ou moins lâche, avec les énoncés observationnels, puisque ces derniers sont leurs seuls fondements : un énoncé théorique se justifie en dernière instance par le lien particulier qu'il entretient avec les énoncés observationnels ; il doit permettre en effet d'en rendre compte, de les expliquer au sein du système et aussi de donner lieu à de nouveaux énoncés observationnels (les prédictions qui confirment la validité de l'énoncé théorique lorsqu'elles sont avérées). Les énoncés théoriques qui forment le système de la science sont en effet des instruments pour prédire l'expérience future à la lumière de l'expérience passée. Ces énoncés théoriques ont donc bel et bien un lien avec la réalité : c'est sur cette base que se définit le holisme de la science, ou le caractère généralisé de la dépendance de la théorie, y compris la plus abstraite qui soit (telles la logique ou les mathématiques), vis-à-vis de l'expérience. Cette dépendance généralisée a pour conséquence que face à une anomalie, qu'elle soit théorique (le développement scientifique rencontre une contradiction) ou empirique (les observations ne concordent pas avec les prédictions), le scientifique a le choix de modifier le système théorique où il le souhaite. Puisque tout énoncé, quelle que soit sa place dans le système, est solidaire avec tous les autres, un changement à un endroit du système a des répercussions sur tout le système : on peut donc changer à peu près à n'importe quel endroit de façon à résoudre l'anomalie. Ce n'est donc pas forcément l'énoncé le plus « proche » de l'anomalie qui doit être modifié, ni forcément le plus observationnel ; il peut même arriver qu'on soit forcé de modifier les mathématiques, voire la logique qui se situe au sommet du système (en ce sens qu'elle est la science qui a le moins de rapport aux énoncés observationnels), mais cela est très improbable (en raison du conservatisme qui caractérise la science).

De plus, cette structure de la connaissance remet en cause la distinction analytique/synthétique³ : *les énoncés analytiques sont ceux qui sont considérés vrais en fonction de leur signification (« un célibataire est un homme non-marié ») alors que les énoncés synthétiques doivent faire appel à l'expérience pour être validés. On dit souvent que seuls les derniers accroissent la connaissance. Pour Quine, néanmoins, un énoncé analytique n'est pas vrai en vertu de sa signification, mais en raison de la position particulière qu'il occupe au sein du système. C'est parce qu'il est tenu pour fondamental (ou parce qu'on a appris à le tenir pour fondamental) au sein du système qu'un énoncé va être considéré comme nécessairement vrai ; non pas parce qu'il lui serait impossible d'être contredit ou parce qu'il ne pourrait pas être contredit pas l'expérience en ce sens qu'elle ne l'affecterait pas, mais parce que sa contradiction équivaldrait pour nous à une remise en cause total du système qui est le nôtre, de notre schème conceptuel. La distinction entre énoncé analytique et énoncé synthétique ne réside donc pas dans un rapport différent à la réalité empirique, qui n'aurait aucune incidence sur la vérité du premier mais déterminerait la vérité du second, mais dans une différence de degré quant à la certitude avec laquelle nous les tenons pour vrai : le second pourra être plus facilement remis en cause que le premier qui sert de socle à tout notre schème conceptuel.*

Cette remise en cause du dogme de l'analyticité s'accompagne de la remise en cause du dogme du réductionnisme qui prétend pouvoir réduire l'ensemble des énoncés de la science à des constructions réalisées à partir de l'expérience. Quine va montrer que toutes les tentatives entreprises jusque-là pour effectuer cette reconstruction s'appuient sur des termes irréductibles à l'expérience. Par-là il entend montrer que la vérification d'un énoncé analytique ne se fait pas par une seule classe d'événements sensoriels possibles, celle qui correspondrait aux types d'événements admissibles par cet énoncé, et qu'en fait tout énoncé n'est pas vérifiable individuellement, mais bien plutôt que « nos affirmations sur le monde extérieur font face au tribunal de l'expérience [...] en tant que corps constitué »⁴ *Nous rejoignons en fait là le holisme de la*

3. Voir « Two Dogmas of Empiricism », in *From a Logical Point of View*, Chapt. II, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1953, pp. 20-46 ; trad. fr. P. Jacob & S. Laugier, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du point de vue logique*, Paris : Vrin, pp. 49-82. .

4. « Two dogmas of Empiricism », *art. cit.*, p. 41. Cette affirmation est une reprise, comme le rappelle Quine,

théorie scientifique qui permet à Quine d'affirmer qu'il n'y a aucun sens à distinguer un composant factuel et un composant linguistique dans la vérité de n'importe quel énoncé. Dès lors, la seule unité qui ait une signification empirique, c'est la science, ou la connaissance en sont entier.

Deux phénomènes s'ensuivent de cette caractérisation de la science : la sous-détermination empirique des théories et l'inscrutabilité (ou l'indétermination, comme Quine préfère désormais dire) de la référence d'où découle directement la relativité de l'ontologie. Si on ne peut pas déterminer en face d'une expérience récalcitrante quel énoncé doit être modifié, c'est que le rapport de la théorie à l'expérience est médiatisé : il est médiatisé par l'ensemble des énoncés théoriques et observationnels ; il n'y a donc pas de relation fixe et immédiate des énoncés avec la réalité ; ou encore, celle-ci n'est appréhendée qu'au moyen des énoncés ou du schème conceptuel dans son ensemble. Et donc la *possibilité* est offerte de rapporter la même réalité au moyen d'une théorie différente. Dit autrement : on peut se mettre d'accord sur les mêmes énoncés observationnels et pour autant les expliquer de façon différentes car nos schèmes conceptuels qui permettent ces prédictions sont, ou peuvent être, logiquement incompatibles. La thèse de Quine veut donc qu'on puisse construire des schèmes conceptuels différents à partir du même ensemble d'énoncés observationnels, c'est-à-dire qu'on puisse en fin de compte inclure dans des structures conceptuelles différentes les mêmes observations, la vérité d'un énoncé ne se vérifiant qu'une fois qu'il est inclus dans le tout du système conceptuel. Cela *peut* donner lieu à deux explications scientifiques empiriquement équivalentes mais logiquement incompatibles. A cela s'ajoute l'inscrutabilité de la référence : l'impossibilité de déterminer, à partir des seuls énoncés observationnels, leur référence. Du seul énoncé « tiens un lapin », nous ne savons pas quelle est la référence car plusieurs sont admissibles : un objet lapin, des tranches temporelles de lapinité, l'ensemble de l'environnement moins les régions de lapinité, etc. ? Les énoncés observationnels sont en effet ontologiquement neutres : ce sont seulement les énoncés théoriques auxquels ils sont rapportés qui vont déterminer l'ontologie qui les sous-tend ; bref, l'ontologie est toujours relative à un langage ou à un système théorique, à une explication scientifique, puisqu'on ne peut pas *scruter* l'ontologie des énoncés observationnels – ces derniers peuvent toujours admettre différentes ontologies possibles, d'autant plus qu'ils peuvent toujours donner lieu à des théories différentes qui sont les véritables déterminantes de l'ontologie. C'est donc en fait l'apprentissage d'un schème conceptuel particulier qui nous fait poser la référence de nos énoncés observationnels comme des objets : notre langage particulier (« paroissial » dira Quine) se distingue en effet par une postulation d'objets individuels qui fait que nous appréhendons le monde en terme d'objets, et non pas en termes de coordonnées spatio-temporelles, et que par nos énoncés observationnels parlant de lapins, nous faisons référence à des individus-lapins.

C'est en effet l'objet de la théorie en son niveau le plus raffiné que de faire le point sur l'engagement ontologique et de « faire le ménage dans les taudis ontologiques », selon l'expression de Quine : le rôle insigne de clarification de l'ontologie engagée dans un schème conceptuel est en effet du ressort de la logique. L'ontologie n'est en effet pas une question ordinaire – on vit avec l'ontologie de notre langage sans se préoccuper de sa valeur ou de ce à quoi elle nous engage – et ce sont seulement des besoins de clarification scientifiques qui poussent à déterminer l'ontologie véritable d'un langage scientifique donné. Comme la logique est relative au développement d'un schème conceptuel particulier dont elle est l'aboutissement, les valeurs que prennent ses variables sont propres à une théorie particulière. De telle sorte qu'on pourra dire que « être, c'est être la valeur d'une variable », au sens où la clarification logique de nos théories scientifiques déterminera un certain nombre de variables devant être satisfaites dans cette explication particulière de la réalité. Cela signifie que la logique détermine, en dernière instance, les engagements ontologiques d'un langage particulier, qui, s'il était différent, pourrait obliger la logique à ne pas donner les mêmes valeurs à ses variables.

Dernière thèse importante de Quine qui vient se greffer sur ce corps déjà impressionnant

de thèses et qui vient confirmer la critique de l'analyticité en montrant que la signification est un mythe, la thèse de l'indétermination de la traduction semble faire culminer le système quinién dans le relativisme le plus échevelé. Cette thèse affirme que nous pouvons construire deux manuels de traduction incompatibles pour rendre compte d'un même langage étranger, absolument inconnu. Cette thèse se base sur le même mécanisme que l'inscrutabilité de la référence conduisant à la sous-détermination empirique des théories, mais elle est beaucoup plus radicale : l'inscrutabilité de la référence montrait qu'on ne peut pas savoir à partir des seuls énoncés observationnels quelle est la référence des termes, mais que celle-ci est fixée par une théorie parmi d'autres admissibles mais dont la vérité peut *toujours* être évaluée par confrontation avec l'expérience ; l'indétermination de la référence montrera qu'on ne peut *jamais* savoir quelle est la signification d'une phrase étrangère donnée car il n'y a en fait rien à savoir, pas de « fact of the matter ». Il faut déjà savoir que l'empirisme foncier de Quine le conduit à une position méthodologique particulière en philosophie du langage : le béhaviorisme. Celui-ci ne veut considérer, comme seules données admissibles à partir desquelles construire une théorie, que les comportements observables des locuteurs. Là-encore, donc, on ne pourra pas expliquer les comportements linguistiques des locuteurs à partir de leurs idées ou de leurs intentions, des événements mentaux en général. Comme tout bon empiriste, Quine ne veut retenir que ce qui est observable, c'est-à-dire le comportement linguistique des locuteurs dans des circonstances données. Quine prétend que ce sont d'ailleurs les seuls éléments qui sont à la portée de celui qui apprend un langage dans notre propre langue.⁵ *Ainsi, pour construire un manuel de traduction, on observera ce que disent les indigènes dans des circonstances données ; on traitera les énoncés dits par les indigènes comme des touts et on essaiera d'y faire correspondre des énoncés de la langue d'origine qu'on prononcerait dans les mêmes circonstances. On bâtit là des hypothèses de traduction qu'on va essayer de vérifier en proposant des énoncés observationnels dans des circonstances dans lesquelles on s'attend à ce que les indigènes y acquiescent. Admettons ainsi qu'on ait observé que les indigènes prononcent l'énoncé « Gavagai » lorsqu'ils sont dans une situation dont la caractéristique la plus flagrante est la présence d'un lapin. Nous en venons à penser que cet énoncé correspond, dans notre propre langue, à : « lapin », ou « tiens, un lapin ». Telle est notre hypothèse. Pour vérifier la validité de cette hypothèse, on va prononcer l'énoncé « Gavagai » en une prochaine occasion où se présentera un lapin : si l'indigène acquiesce à notre utilisation de l'énoncé, on en conclura que notre hypothèse de traduction est vérifiée et on établira l'équivalence lapin-Gavagai. On a donc des données observables à partir desquelles on bâtit une théorie – dans ce cas, des manuels de traduction qui valent comme théories de la langue étrangère – qu'on teste pour essayer de la valider empiriquement – dans ce cas, par l'assentiment des indigènes aux énoncés proposés, construits à partir du manuel de traduction.*

Mais, comme dans le cas de l'information empirique vis-à-vis des théories, les énoncés observationnels de la langue indigène ne déterminent pas le manuel de traduction, car on ne peut pas, là non plus, scruter la référence des termes indigènes (en fait, il n'y a rien à scruter) : on ne sait pas, et en fait on ne peut jamais véritablement savoir, ce que veut dire la phrase « Gavagai » ; on ne peut que déterminer une corrélation plus ou moins étroite entre ce comportement linguistique et des circonstances. On peut donc construire plusieurs manuels de traductions logiquement incompatibles d'une même langue : tous s'accorderont sur les énoncés empiriques et s'accorderont pour les reconstruire dans les mêmes circonstances, mais la façon dont ils les reconstruiront différeront ; ou bien : on peut rendre compte de façons différentes des mêmes comportements linguistiques puisqu'ils ne nous disent pas d'eux-mêmes ce qu'ils sont ; ou encore : les croyances (c'est-à-dire les dispositions à prononcer telles phrases dans telles

5. On peut d'ailleurs penser que le schème de l'apprentissage du langage modélise toutes les thèses philosophiques quiniennes : on apprend à tenir les énoncés analytiques pour vrai à partir des observations des comportements linguistiques de notre entourage ; on construit un langage scientifique ou un schème conceptuel comme on apprend notre langage (d'ailleurs, notre langage est le langage du schème conceptuel de la science) ; on traduit une langue étrangère comme on apprend notre langue. Voir *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, Ill., 1973, et Sandra Laugier, *L'anthropologie logique de Quine, l'apprentissage de l'obvie*, Paris : Vrin, 1992.

circonstances) attribuées aux indigènes peuvent différer d'une théorie à l'autre en s'appuyant sur l'observation des mêmes comportements. On peut même, dit Quine, attribuer des croyances illogiques aux indigènes : il suffit pour cela de fabriquer à partir des énoncés observationnels un manuel de traduction qui ne respecte pas notre logique ; ce manuel permettrait bien de rendre compte des énoncés observationnels dits dans les circonstances dans lesquelles ils sont prononcés, mais il le ferait selon une logique fantaisiste. Menace ici le relativisme.

Est-ce à dire que dans un cas les indigènes sont logiques et pas dans l'autre ? Or c'est la même langue qui est traduite : il s'agit donc en fait dans un cas d'une traduction charitable et dans l'autre d'une traduction perverse. Mais laquelle est la bonne ? Cette question n'a pas vraiment de réponse car on ne peut s'appuyer sur rien pour y répondre. Dans chaque cas, en effet, nous avons en fait projeté notre logique dans la langue indigène, que ce soit pour la reconstruire logiquement ou pour la reconstruire illogiquement. Mais ce sont bien avec nos propres catégories logiques que nous avons appréhendé la langue indigène : ce n'est pas elle qui nous a dit comment la traduire. C'est nous qui avons décidé de traduire la langue indigène comme respectant, ou non, notre logique. Dès lors qu'on veut comprendre cette langue indigène, nous sommes forcés de la traduire dans les termes de notre logique ; nous ne pouvons donc pas dire que la langue indigène est logique ou illogique et nous ne pouvons pas attribuer d'illogisme aux indigènes. Nous pouvons simplement faire en sorte de rendre cette langue compréhensible, et donc répondant à nos critères logiques, pour pouvoir communiquer avec les indigènes.

Réapparaît ainsi *in fine* le pragmatisme que Quine hérite de la philosophie américaine et qui lui fait considérer le langage et ses dérivés, notamment la science, en fonction de leur utilité : c'est pour communiquer que les êtres humains ont mis au point le langage, ils doivent donc faire en sorte de se comprendre quand ils traduisent le langage d'une autre culture ; c'est pour comprendre et agir sur le monde que les êtres humains ont développé la science, ils doivent donc faire en sorte que nos prédictions s'accordent avec le monde. Ce n'est pas faire de la vérité un concept pragmatiste (la vérité le serait plus ou moins en fonction de son utilité), mais faire de son atteinte le produit d'une histoire sociale de la science qui amène celle-ci à procéder selon les méthodes de l'empirisme.

Procédons maintenant à une lecture plus suivie de *Pursuit of Truth*, qui va reprendre toutes ces thèses en les ordonnant d'une façon différente⁶.

Chap. 1 : Il est d'abord question de la preuve, ou de l'appui de la connaissance, c'est-à-dire pour Quine, de la théorie scientifique : ce sur quoi s'appuie la connaissance (la science), ce sont des données sensorielles, que, pour des raisons liées au développement scientifique lui-même, Quine préfère appeler des stimulations sensorielles caractérisées sous formes d'énoncés observationnels.

Il convient tout d'abord de rappeler la devise de l'empirisme qu'il n'y a rien dans la tête qui ne soit pas d'abord dans les sens, car c'est devenu le mot d'ordre de la science naturelle elle-même. C'est ainsi le développement scientifique qui va légitimer l'adoption d'un empirisme méthodologique – conséquence de l'épistémologie naturalisée : nous ne pouvons partir que de notre point de vue pour étudier la connaissance et nous sommes donc obligés de prendre en compte toutes les connaissances actuelles ; or celles-ci nous apprennent que l'empirisme est la seule méthode scientifique valable. Et par conséquent nous devons admettre que notre information sur le monde ne provient que de nos récepteurs sensoriels. Tel est le point de départ obligé de l'épistémologie.

Cependant on ne parlera plus d'objet mais d'énoncés (observationnels, théoriques, etc.) : ce sont les énoncés observationnels qui sont le fondement empiriques de la science, et qui permettent de la confronter au réel – toute la question de l'épistémologie naturalisée étant de

6. La différence de l'ordre d'exposition des thèses importe peu dès lors qu'on a compris qu'elles forment un véritable système dans lequel elles dérivent toutes les unes des autres et au sein duquel elles forment une circularité qui est, pour Quine, une preuve de solidité du système. Voir sur tous ces points S. Laugier, *op. cit.*

savoir comment la théorie se rapporte au monde. Il s'agit donc de bâtir à partir des observations une théorie qui produira d'autres observations (les prévisions) qui, si elles sont vérifiées, valideront la théorie. Dans ce cadre, sont analytiques, non pas les énoncés qui sont vrais en fonction de leur signification, mais les énoncés dont les composants ont même contenu empirique. Tous les autres sont synthétiques. Seuls sont testables les énoncés observationnels synthétiques : ils forment les nœuds de la science puisque ce sont les seuls endroits où la science se confronte au réel – même si, d'une certaine façon, tous les énoncés qui la composent se rapportent au réel puisque les énoncés théoriques n'ont de sens que parce qu'ils prennent appui, à terme, sur les énoncés observationnels. C'est cela qui conduira au holisme : tous les énoncés d'un système conceptuel sont interdépendants et se confrontent donc « en bloc » à la réalité. Cela aura pour conséquence que les révisions de la théorie pourront avoir lieu à peu près à n'importe quel endroit.

Le caractère observationnel des premiers énoncés appris leur garantit une certaine objectivité. Tous les témoins susceptibles du même état de choses, en effet, sont capables d'en rendre compte dans les mêmes énoncés observationnels, de se mettre d'accord sur les énoncés observationnels à utiliser en ces circonstances (parce que tout un chacun a appris à prononcer les mêmes énoncés dans les mêmes circonstances). Le béhaviorisme de Quine qui fait ici son apparition est donc un moyen de comprendre l'objectivité du langage : ne prendre en compte que ce qui est observable, c'est pouvoir se mettre d'accord sur cet observable. Et par extension, comme toute théorie est fondée sur les énoncés observationnels, tout le monde doit pouvoir se mettre à terme d'accord sur tous les énoncés proférés (à cette différence près cependant que des constructions différentes de schèmes conceptuels peuvent intervenir : il faut donc préciser que tout le monde peut se mettre d'accord au sein d'une même communauté linguistique qui a appris à utiliser les mots de la même façon et qui partage donc une même histoire naturelle).

On comprend bien qu'il n'y a pas de fondation de la science plus solide qu'elle-même : il s'agit de s'intéresser à la façon dont la science s'est construite elle-même, cette compréhension faisant partie intégrante de la science. Mais comment concilier ce naturalisme avec la normativité inhérente à toute épistémologie : si cette dernière doit expliquer quelles sont les procédures *légitimes* de la science, comment s'en remettre au développement historique de la science qui est par définition contingent ? Il faut comprendre que c'est la science elle-même qui impose ses propres critères de normativité et qu'on ne peut pas juger au-delà : est une bonne épistémologie celle qui permet d'obtenir une connaissance vraie, or c'est la science qui nous dit ce qu'est une connaissance vraie, par ses méthodes et ses résultats. Nous n'avons pas à imposer une norme à la science qu'elle se donne elle-même, parce qu'il n'existe pas de point de vue légitime en dehors de la science. Dès lors le problème de la normativité dans une épistémologie naturalisée se réduit au fait qu'on n'admet que les données que la science admet (ou que son histoire nous permet d'admettre). La recherche d'hypothèse est tout aussi normée : conservatisme, généralité, simplicité, réfutabilité et modestie, sont tous des critères issus du développement de la science, c'est-à-dire de son succès. Bref, tout comme la vérité deviendra immanente, la normativité l'est aussi : immanente au système de connaissance qui fonctionne parce qu'il fonctionne. Dès lors, il faut comprendre que la normativité de la science est interne à la science, et qu'elle n'est pas la même que celle qui norme l'art, la poésie, etc. : la science est un jeu de langage particulier aux critères particuliers. En conséquence, toute prétention d'une phrase à avoir un statut scientifique reposera sur la contribution qu'elle apportera à une théorie dont les *checkpoints* sont les prédictions et sur le respect de ces normes immanentes.

L'empirisme devient donc la norme de la pratique scientifique elle-même, principe désormais constitutif qui ne serait remis en cause que par un bouleversement considérable au sein du développement scientifique.

Chap. 2 : Il y est question de la référence, c'est-à-dire de l'objectification de ce dont parlent les théories scientifiques. Les énoncés observationnels, en effet, ne disent rien, ou pas grand-chose, quant à la réalité à laquelle ils se réfèrent :

sa caractérisation va dépendre des énoncés théoriques auxquels ils sont reliés. L'ontologie de la réalité à laquelle se rapporte une théorie est donc relative : relative à cette théorie.

Les questions de réification n'interviennent pas tant qu'il n'est question que d'énoncés observationnels qui se rapportent à des situations sans encore référer à des objets. Ainsi, pour le petit enfant qui ne va pas au-delà des énoncés observationnels, la seule présentation récurrente n'entraîne pas une appréhension de la réalité en terme de corps : la réification n'a pas lieu. Les phrases prédicatives, elles, font déjà ressentir une certaine objectification : la prédication qui va au-delà de la conjonction en attribuant une propriété à un objet. Un second pas est franchi dans la réification avec les énoncés observationnels catégoriques (avec la généralisation) : ceux-ci semblent bien parler de corps ou d'objets ayant une consistance propre susceptibles de réapparaître ; c'est à ce niveau, selon Quine, que l'ontologie en termes de corps prend place. C'est là que se trouve la racine de la réification.

Notre idée que les corps persistant sont récurrents est donc le fruit d'une théorie – notre système du monde qui utilise la réification. Cette idée ne peut pas venir seulement de l'observation mais nécessite une théorisation particulière de celle-ci qui amène à la penser en terme d'objet et donc par là à faire référer nos énoncés observationnels, c'est-à-dire à fixer des objets comme référence des termes de notre langage. Cependant, ce qui est resté bien une question de fait et non pas de langage : le langage dit seulement ce qui est ou la modalité de ce qui est, il ne crée pas le monde observé rapporté dans les énoncés observationnels ; le langage nous apprend seulement à les caractériser grâce à des explications théoriques. Il s'ensuit qu'être, c'est être la valeur d'une variable au sein de cette théorie, ou, plus simplement, c'est correspondre à un terme *utilisé dans notre explication théorique* de la réalité.

De cette procédure s'ensuit inévitablement une « indifférence » quant à l'ontologie, puisque celle-ci ne devient plus qu'une simple affaire de variable théorique. Si ce qui est central dans une théorie scientifique, ce sont bien les phrases vraies, qu'elles soient observationnelles ou théoriques, les types d'objets rencontrés sont, eux, indifférents quant à la vérité des phrases observationnelles et des énoncés théoriques – indifférents quant au succès des prédictions de la théorie. Cette indifférence se prouve en construisant des fonctions de délégation (*Proxy function*), définies sur l'univers de nos objets, qui permettent de transformer un objet en un autre : par exemple, pour tout x , il y a fx . On considère alors que nos prédicats sont vrais des fx des x dont ils sont vrais. En élargissant le procédé, on peut remplacer les objets d'une théorie donnée par d'autres objets sans attenter pour autant à la vérité de la théorie.

Par ce moyen artificiel, nous parvenons bien à la relativité ontologique : deux ontologies, si elles sont explicitement corrélées l'une à l'autre, seront empiriquement appariées ; aucune base empirique ne permettra de distinguer l'une de l'autre. Or l'ontologie de la référence n'importe pas à la vérité de la théorie scientifique dont l'observation est simplement la garantie sensible objective : nous pouvons alors désigner par « Tabitha », non plus le chat, mais l'ensemble de l'univers moins le chat, ou la classe unique. Ce qui n'est pas dire que la référence change : elle sera toujours de nature féline, mais la façon dont elle sera expliquée théoriquement modifiera sa valeur ontologique, ou la façon dont on la considèrera, sans pour autant remettre en cause la vérité, ou la fausseté, de la théorie qui l'explique.

Chap. 3 où il est question du mythe de la signification : celle-ci est toujours dépendante d'un langage particulier, c'est-à-dire aussi d'une traduction particulière. Il convient d'adopter une attitude behavioriste à l'égard du langage : comprendre adéquatement les mots, c'est seulement savoir comment les utiliser dans certains contextes. Dérive de cette conclusion la possibilité d'une indétermination de la traduction qui permet que deux manuels de traductions incompatibles rendent adéquatement compte du même langage.

Considérons d'abord que les porteurs de signification sont les phrases et que les mots ne les acquièrent que de par le rôle qu'ils y jouent. Disons ensuite que la signification d'une phrase est ce qu'elle partage en commun avec ses traductions dans d'autres langages. D'où l'expérience de pensée de la traduction radicale qui conduit à la thèse de l'indétermination de la traduction.

Cette thèse dérive du béhaviorisme de Quine, qu'il considère être obligatoire en linguistique puisque nous apprenons le langage en l'apprenant des autres, c'est-à-dire en observant ou/et en se conformant aux comportements des autres face à certaines situations ou expériences. Peu importe notre vie mentale. « Il n'y a rien de la signification linguistique qui soit au-delà du comportement public dans des circonstances observables ».

Voici maintenant l'expérience de pensée quinienne. Il y a un langage source : le langage de la jungle ; il y a un langage cible : le langage familier. On suppose que le langage de la jungle est un langage absolument inconnu, qu'il nous faut donc traduire. Les seules données qui nous soient disponibles sont le comportement, notamment verbal, observable des natifs et les circonstances dans lesquelles il est réalisé. Le traducteur radical est donc dans la même position (ou presque) que celui qui apprend le langage. Il construit son manuel de traduction en faisant des conjectures à partir des données issues des comportements linguistiques : en fait, comme les énoncés ne disent souvent rien en dehors des circonstances de leur énonciation, les énoncés qui permettent de telles extrapolations sont rares, mais les phrases observationnelles le permettent qui sont le point d'entrée du linguiste dans le langage étranger. Pour être plus précis, la traduction va se faire en face des mêmes stimulations sensorielles, plutôt qu'en face de la même situation.

Mais quelle est l'objectivité des stimulations ? Comment des stimulations sensorielles peuvent-elles être les mêmes alors que, étant privées, le linguiste et l'indigène ne les partagent pas ? Quine veut que la stimulation se situe au niveau neuronal, mais sans pour autant sacrifier à l'objectivité. La solution – dominée par le recours au caractère public à la fois du comportement linguistique et des circonstances de ce comportement, du moins pour ce qui concerne les énoncés observationnels (puisque nous en sommes toujours à ce niveau) – est la suivante. L'énoncé observationnel « Lapin » a sa signification-stimulus pour le linguiste et « Gavagai » a sa signification-stimulus pour l'indigène. Le linguiste observe quand l'indigène est d'accord avec « Gavagai » quand lui, il utiliserait « Lapin ». Il essaie ainsi d'assigner sa signification-stimulus de « Lapin » à « Gavagai » et s'en remet à l'approbation des indigènes pour les occasions suivantes. Dès lors qu'il y est encouragé, il adopte « Lapin » comme une tentative de traduction. C'est donc seulement l'assentiment/dissentiment des indigènes qui détermine l'objectivité des hypothèses : l'objectivité, là encore, est garantie par un *observable collectivement approuvé*.

La correction du manuel se juge ensuite en fonction de son *utilité* dans la conversation avec les indigènes. Si la conversation est bonne, si les prédictions des réactions verbales et non-verbales sont justes, si la cohérence et la plausibilité des natifs sont bonnes, alors on peut le juger correct. Mais ce qui demeure factuel, ce n'est que la fluidité de la conversation et la réalité de la négociation que l'un ou l'autre manuel de traduction permet d'obtenir, et non pas une prétendue « signification » commune aux deux langues.

La communication ne présuppose pas plus de similarité au niveau neuronal : le caractère privé des sensations ou des récepteurs sensoriels ne gêne pas Quine et n'entrave en rien l'objectivité du langage et de son acquisition car l'uniformité publique est imposée par la société qui inculque le langage et entraîne à une communication aisée. Le naturalisme de Quine n'est ainsi pas tant un naturalisme de la nature humaine qu'un *naturalisme de l'histoire humaine*. *C'est dans le langage, et par lui, pourrait-on dire aussi, que l'intersubjectivité est garantie.*

Toutefois, à la différence des phrases observationnelles, beaucoup d'énoncés admettent des situations rivales. Dans le cas des énoncés observationnels, le linguiste essaie de les apparier avec des phrases familières qu'il pense être comparables : telles sont les hypothèses analytiques ; mais ensuite, par projection, il va essayer de comprendre quel rôle ces mots jouent dans des phrases non-observationnelles. Or à mesure que l'on s'éloigne de l'observation, l'objectivité, c'est-à-dire l'accord des locuteurs sur ce qu'il convient de dire, devient de plus en plus floue. (Il est en effet difficile de trouver des comportements observables dans des situations observables qui soient des traductions d'énoncés théoriques.)

L'indétermination de la traduction intervient ici : la procédure indiquée jusqu'ici pour traduire dérive du fait, non pas que la signification est inscrutable, mais tout simplement de ce

qu'il n'y a rien qui appartienne à la signification qui aille au-delà du comportement linguistique dans des situations données. Dès lors, il n'y a pas de codification possible des procédures, car chacune implique des valeurs incommensurables. Ainsi, nous ne pouvons pas codifier le degré de grotesque que nous pouvons attribuer au indigène car rien ne nous permet de le décider : nous sommes libres de traduire de façon plus ou moins rationnelle le comportement des agents que nous observons. Ce n'est qu'affaire de projection.

Par conséquent, différents traducteurs radicaux peuvent élaborer des manuels de traduction incompatibles : d'une part ils peuvent rendre les comportements linguistiques des indigènes de façon plus ou moins rationnelle ; d'autre part, ils peuvent élaborer des hypothèses analytiques différentes et donc élaborer des langages différents – cela à partir des mêmes observations. Autrement dit, leur manuels peuvent être indistinguables quant aux comportements observés et attendus des indigènes, mais ne pas traduire de la même façon le langage source dans le langage-cible. (A remarquer que la thèse de l'indétermination de la traduction peut s'appliquer chez soi car on peut toujours retraduire son langage dans le langage indigène selon un manuel de traduction et le retraduire avec l'autre manuel – on peut donc considérer que l'autre qui semble parler le même langage parle en fait un langage étranger qui nécessite une traduction.)

En pratique, bien sûr, l'indétermination est évitée car le linguiste suppose que le langage traduit est proche du sien et il transpose donc sa propre ontologie dans le langage indigène ; mais ce faisant il la projette, et ne la découvre pas : c'est en raison de ses choix de traduction qu'il trouve cette ontologie dans la langue indigène – uniquement parce qu'il l'y a mise. Autrement dit, la thèse de l'indétermination veut prouver que la traduction apporte autant qu'elle ne découvre, car il n'y a pas d'autre référent de rationalité que l'observation partagée qui permet de bâtir des hypothèses différentes.

S'ajoute à l'indétermination de la traduction, l'indétermination – ou inscrutabilité – de la référence. Celle-ci est moins forte que l'indétermination de la traduction : cette dernière intervient quand on considère les phrases comme un tout ; l'indétermination de la référence intervient quand on considère les termes des phrases : à tel terme peut correspondre différentes références. « Gavagai » illustre l'indétermination de la référence : on ne sait pas ce qui réfère à « Gavagai » en tant que terme (et, en l'occurrence, en tant que phrase). Mais l'indétermination de la traduction ajouterait à ce fait la possibilité d'obtenir deux traductions dans lesquelles cette phrase serait utilisée de façon différente.

Quel est le rapport entre l'indétermination/inscrutabilité de la référence et la relativité de l'ontologie ? En fait, la relativité de l'ontologie est relative à un manuel de traduction en ce sens que celui-ci opère un choix parmi les différentes ontologies admissibles : en effet, un manuel de traduction vaut pour un langage complet, et donc aussi pour les énoncés théoriques qui fixent l'ontologie qui se rattache aux énoncés observationnels. Ces derniers ne permettent pas de dire l'ontologie de ce dont ils parlent, car les termes dont ils sont formés sont soumis à l'inscrutabilité de la référence ; mais dès lors qu'on choisit un langage, un schème conceptuel (ou qu'on adopte une façon de traduire un langage étranger), on fixe du même coup l'ontologie de ce dont on parle. Adopter un langage, en tant que schème conceptuel, c'est adopter une ontologie. Cette adoption résout l'indétermination de la référence en assurant une ontologie, celle qui appartient à notre langage. Choisir un manuel de traduction pour un langage étranger équivaut donc à opter pour un langage ou un autre, ayant une ontologie propre : dès lors tout manuel, porteur d'une ontologie, résout l'indétermination de la référence. On *choisit* ainsi de traduire « Gavagai » par « Lapin » au lieu de « tranche temporelles de lapinité », *choisissant* (imposant) une ontologie de corps plutôt que de tranches temporelles. Et on peut faire subir le même sort à notre propre langage, selon qu'on le prenne pour argent comptant ou qu'on le réinterprète en fonction d'un manuel. La référence, dit Quine, est alors expliquée en termes dénotationnels : « rabbit » réfère à des lapins, ou à des *rabbits*, selon le langage, quoi que soient les lapins.

Qu'en est-il alors de la signification ? En fait, *on ne peut rien en dire* sinon qu'il y a même signification quand il y a significations identiques : mais cela ne marche guère que pour les

énoncés testables, donc observationnels. La signification se réduit donc à l'usage qu'on fait de certains termes dans certaines situations. De cela dérive le fait que l'analyticité d'un énoncé est relative à son apprentissage : nous avons appris à tenir ses termes pour fondamentaux et équivalents. C'est notamment le cas pour les énoncés logiques, de telle sorte que la logique est devenue pour nous le fondement de notre système conceptuel et est aussi analytique. L'importance de l'analyticité pour l'épistémologie est donc plutôt liée au holisme qu'au fait que les énoncés analytiques seraient dénués de contenu empirique : ils se rapportent bien à un contenu empirique, via leurs liens avec les énoncés observationnels, mais ils sont tenus pour absolument fondamentaux au sein du schème conceptuel qu'ils forment conjointement aux autres énoncés.

C'est le holisme qui expliquera pareillement la nécessité logique et mathématique : leur nécessité n'est pas interne mais ne relève que de leur position particulière au sein du schème conceptuel – telle qu'on ne veut pas les mutiler et que, en raison de la possibilité de liberté offerte par le holisme, on évitera de le faire.

Chap. 4 où il est question de l'intension – c'est-à-dire des réalités dont on ne peut pas déterminer les membres ou la référence, ou qui sont opaques. Ce sont les phrases qui rendent compte de ce que pensent les autres, de ce qu'ils signifient, ou de ce qu'ils perçoivent, mais dont les référents ne sont pas les mêmes pour nous. Quine entend montrer qu'on peut en rendre compte, et notamment des réalités mentales, au sein d'un physicalisme pur et dur en acceptant un langage mentaliste qui ne remet nullement en cause l'ontologie scientifique.

Jusqu'ici, toutes les réalités dont nous avons parlées rentrent très bien dans le cadre moderne du physicalisme que l'épistémologie naturalisée de Quine oblige à adopter. Tous les énoncés considérés peuvent notamment être traités au moyen de la logique extensionnelle classique et rester dans le cadre de la science.

Mais Quine fait alors remarquer que le fait d'apprendre des phrases observationnelles par ostension peut reposer sur des situations mentales. Si c'est Martha qui veut apprendre à Tom à dire qu'il pleut, cet apprentissage repose sur la phrase « mentaliste » selon laquelle « Tom perçoit qu'il est en train de pleuvoir ». Dès lors, l'apprentissage des phrases observationnelles dépend de la capacité de nos aînés à deviner quelle sont nos perceptions. Qu'en est-il alors de la perception des choses : comment identifions-nous l'objet bol, et non pas les rayons lumineux qui nous permettent de le voir ? La différence se fait en fonction de l'attention portée : on n'est pas aussi concentré pour voir un bol ou pour voir les rayons lumineux ; l'identification serait donc une question de centrage de l'attention. Mais la distance focale et la causalité ne suffisent pas à identifier l'objet perçu : nous devons encore distinguer l'objet et sa surface, et ses parties, qui sont plus ou moins sous une même focale ; c'est l'énoncé observationnel qui identifiera, ou déterminera véritablement ce que c'est qui est perçu – en faisant rentrer l'ontologie en jeu dans la perception, notamment les termes observationnels utilisés. C'est ainsi notamment parce qu'on va dire « Tom voit un bol », nous projetant dans sa position et la situation qui l'entourne, et non pas « Tom voit la surface du bol », que nous déterminerons que c'est un bol qu'il voit – grâce au terme « bol ». Disons donc que c'est parce que nous avons appris à utiliser le terme « bol » dans cette situation, et non « surface de bol », que dans cette situation, nous pouvons dire que « Tom voit un bol »

L'idiome « x perçoit que p » est utilisé bien au-delà des situations observationnelles ; mais là encore nous ne disons que nous percevons que p que dans les situations où nous avons appris que p . Dans d'autres conditions, nous ne parlerons plus de perception, mais de croyances. Les conditions d'attribution de croyance ne sont pas les mêmes, même s'il s'agit aussi d'une question de projection de ses propres croyances en fonction de la situation et de ce qu'on a appris à croire en ces occasions : la base de l'attribution est donc plus ténue (il n'y a pas forcément l'objet de la croyance à observer, comme il y a la présence de l'objet de la perception), mais il s'agit du même processus.

Surgit alors la question des attitudes propositionnelles (« percevoir que p », « croire que

p »). Elles rapportent plutôt l'état d'esprit du sujet que l'état des choses : c'est dire qu'elles ne réfèrent pas forcément à la même chose pour le locuteur et pour la personne dont il parle. On dit qu'ils parlent de la même chose « de dicto » et non pas « de re », et nous appelons cela, à la suite de Brentano, discours intensionnel. La loi de substitutivité de l'identité qui fonctionne dans les contextes de dicto n'est pas assurée dans les contextes d'attitudes propositionnelle. (Ainsi Russell remarqua que George IV se demanda si Scott était l'auteur de Waverley et non pas si Scott était Scott, malgré l'identité (de re) de Scott avec l'auteur de Waverley.) De telle sorte qu'il est improbable de quantifier sur un idiome intensionnel. Il semble ainsi y avoir contradiction avec la façon dont la science moderne, couronnée par la logique, traite les réalités, puisque dans ce cas être ne peut pas être la valeur d'une variable.

Pour concilier cela avec le physicalisme qui suit de l'adoption d'une épistémologie naturalisée, Quine va faire appel au monisme anomal : les perceptions et les croyances sont bien des réalités neuronales (sur lesquelles on peut quantifier), il n'y a bien qu'un seul ordre de réalité ; mais, en accord avec Davidson⁷, *Quine considère que ce qui est irréductiblement mental réside dans les façons de fixer ces événement/réalité neuronales ensemble, de manière à obtenir par exemple la perception que p, ou la croyance que p. Ainsi, le concept-clé du mental n'est pas l'esprit mais la syntaxe des clauses de contenu. C'est dire que le caractère purement extensionnel de la science (sa capacité à s'exprimer sous la forme de la logique des prédicats classique) n'est pas remise en cause par la réalité mentale : la science peut bien en traiter tout en sauvegardant le discours intensionnel qui parle des réalité mentales. C'est ce double discours qui est anomal dans ce monisme.*

Chap. 5 : le livre se termine sur la question de la vérité, dont Quine a une conception décitationnelle.

On considère traditionnellement dans la philosophie analytique que le porteur de la vérité est la proposition. Mais s'agit-il de la phrase ou de la signification de la proposition ? On s'attache généralement à la signification parce que des phrases morphologiquement différentes sont souvent significativement interchangeable sans porter atteinte à la vérité. D'autre part, on évoque généralement le fait que les phrases peuvent être vraies ou fausses selon le contexte, la personne qui la dit, etc. Mais la notion de signification n'a plus beaucoup de sens étant donnée la thèse de l'indétermination de la traduction. On appellera donc propositions les phrases qui ne sont pas sujettes à ces variations : ce qu'on pourrait appeler des phrases éternelles. Mais si l'on admet que tels sont les porteurs de vérité, en quoi consiste leur vérité ? On dit souvent qu'elles sont vraies si elles correspondent à la réalité – mais ce ne peut pas être une correspondance mot à mot. Quant à peupler la réalité de faits qui correspondent aux phrases vraies (en leur totalité), c'est ajouter des choses à une réalité déjà bien peuplée en réalité concrètes et abstraites (la réalité comprend en effet les classes mathématiques, puisque ce sont des objets des mathématiques et que celles-ci font partie de la science qui dit ce qui est). Nous pouvons cependant traiter la théorie correspondantiste de la vérité de façon déflationniste, « décitationnelle » pour être plus précis : au lieu de dire « la neige est blanche » ssi c'est un fait que la neige est blanche, nous effaçons le « c'est un fait que » et décrétons que : « la neige est blanche » ssi la neige est blanche. Ainsi, attribuer la vérité à cette phrase, c'est attribuer la blancheur à la neige. L'attribution de vérité ne fait donc qu'effacer les marques de citations ; c'est dire que le prédicat de vérité est superflu lorsqu'on l'attribue à une phrase donnée. Mais il est utile dans le cas des phrases qui ne sont pas données. Il est utile aussi pour universaliser une proposition (l'appliquer à un quantificateur universel). Dans certain cas, lorsque par exemple nous voulons généraliser une propriété, et non pas un nom, nous sommes obligés de recourir à une ascendance sémantique, en universalisant sur un domaine dans lequel il y a des objets : le domaine du langage ; on généralise alors sur des objets linguistiques.

Le prédicat de vérité est un intermédiaire entre le monde et les mots. Ce qui est vrai, c'est la phrase, mais sa vérité consiste dans le fait que le monde est comme la phrase dit qu'il est. La

7. Voir D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, London, 1980 ; trad. fr. de P. Engel, *Actions et événements*, P.U.F., coll. « Epiméthée », Paris, 1993.

phrase doit donc dire comment est le monde pour qu'on lui attribue le prédicat de vérité. On comprend bien ici l'usage du prédicat vrai comme permettant l'ascendance sémantique : on applique le prédicat de vérité à la phrase qui dit l'état du monde, plutôt qu'à l'état du monde. On parle alors de ce qui parle du monde, plutôt que du monde lui-même, mais cela n'est qu'une procédure sémantique particulière qui permet encore de parler du monde, de façon « indirecte ».

La conception décitationnelle de la vérité ne donne certes pas une définition de la vérité, mais dit cependant ce qui consiste à être vrai pour toute phrase. « Vrai », dit Quine, est transparent. De telle sorte que nous pouvons étendre son usage pour les phrases éternelles aux phrases ordinaires : dire que « J'ai mal aux dents » est vrai, c'est dire qu'elle n'est vraie que si le locuteur a mal aux dents. Nous obtenons en fait une définition immanente de la vérité : elle est immanente au système dans laquelle elle est dite et qui permet de la dire.

Quine rejette ainsi toute théorie cohérentiste ou pragmatiste de la vérité. Ces deux théories cherchent à aller au-delà de la décitation en demandant comment nous pouvons affirmer une vérité, si dire qu'une phrase est vraie, c'est simplement l'affirmer. Mais cela dépend du type de phrase : par ex., dans le cas de « la neige est blanche », il suffit de regarder si la neige est blanche. Cela nous oriente donc vers une analyse des bases de la croyance assurée et par conséquent vers la méthode scientifique, telle qu'elle a été définie de façon holiste au début du livre. Cependant, il faut distinguer la vérité, qui est bivalente, de la croyance assurée, qui peut admettre des degrés (elle est de plus en plus garantie à mesure qu'elle est plus confirmée).

Quant aux mathématiques qui ne partagent aucun contenu empirique en ce qu'elles ne sont pas appliquées dans la science, nous les tenons pour significatives parce qu'elles forment le même schème théorique qui donne lieu aux mathématiques appliquées ; dès lors, selon notre approche bivalente, elles sont soit vraies soit fausses, même si nous ne parvenons pas à le déterminer. Il y a donc de grandes parties de la science qui sont vraies même si elles ne sont pas testables car elles n'ont pas de contenu empirique direct – et en auraient-elles que, en raison du holisme, elles ne seraient pas forcément remises en questions si elles s'avéraient incompatibles avec l'expérience.

Enfin, du fait que l'observation sous-détermine la théorie (à cause notamment de l'inscrutabilité de la référence) et en raison des fonctions délégantes, des théories empiriquement équivalentes, mais logiquement contradictoires, peuvent exister : c'est-à-dire qu'elles s'appliquent aux mêmes domaines d'objets, ou plus exactement aux mêmes énoncés observationnels, qu'elles permettent de générer de façon équivalente, mais, par exemple, elles n'assignent pas la même ontologie aux variables de la théorie, ou elles expliquent les prévisions différemment. Cela semble aussi faire peser une forte menace de relativisme : on pourrait rendre compte du monde de multiples façons différentes ! Il est toutefois inutile de les appeler deux théories différentes ; il vaut mieux dire qu'elles sont deux versions d'une même théorie. En fait, ça n'est qu'une question de mots, et nous pouvons même arrêter de parler de théorie et dire qu'elles ne sont que deux formulations différentes. Si par impossible nous rencontrions cependant deux théories empiriquement équivalentes mais que nous ne réussirions pas à traiter comme deux simples formulations au moyen des fonctions délégantes, nous serions alors face à trois cas possibles :

- i – les deux théories sont logiquement compatibles, à quelques énoncés théoriques près qui sont impliqués par l'une et non par l'autre ; aucun problème : il suffit de considérer une théorie comme un enrichissement de l'autre
- ii – les deux théories sont encore logiquement compatibles, à quelques termes théoriques près irréductibles les uns aux autres.
- iii – les deux théories sont logiquement incompatibles : il y a alors un moyen, en s'appuyant sur les énoncés observationnels, de considérer que les termes qui donnent lieu à des énoncés théoriques incompatibles forment deux façons différentes de se rapporter aux mêmes faits, ou encore renvoient à un même terme épilé différemment. On peut alors rendre les deux théories compatibles.

Concentrons nous alors sur le seul cas ii : supposons que nous ayons deux systèmes

rivaux du monde : nous ne pouvons donc pas les inclure tous deux dans une théorie plus vaste. Ce système est donc empiriquement équivalent et logiquement compatible avec le nôtre, mais il s'appuie sur des termes différents. En tant qu'empiristes, nous devons considérer les deux théories comme vraies. Encore peut-il y avoir des questions de simplicité et d'élégance qui peuvent rentrer en ligne de compte. Le mieux est alors d'extirper ces termes étrangers de notre langage comme dénués de signification. Nous faisons là appel à des considérations pragmatiques pour déterminer quelle théorie est vraie. (Durant toute cette discussion, il faut penser au choix entre deux manuels de traductions rivaux, qui fait appel aux mêmes critères, car c'est une situation similaire.)

Supposons maintenant que la théorie rivale soit aussi naturelle et simple que la nôtre. Soit on adopte une attitude sectaire : nous rejetons tous les contextes dans lesquels interviennent ses termes étrangers ; dans ce cas-là nous alléguerons notre familiarité avec cette théorie pour trouver la vérité. Ou alors nous adoptons une attitude œcuménique et considérons les deux théories comme vraies. C'est là encore un appel à l'empirisme puisque nous refusons de choisir entre deux théories empiriquement équivalentes et aussi simples. Et nous pouvons même les inclure dans une seule théorie, neutre, en tant que citations. (N'oublions pas que les deux théories décrivent le même monde puisqu'elles font appel aux mêmes énoncés observationnels ; nous saisissons seulement le monde de façon variée, étant donnés nos moyens limités.) Le relativisme semble donc neutralisé.

Nous pouvons en tout cas dresser un parallèle limité entre l'indétermination de la traduction et la sous-détermination de la science : dans les deux cas, la totalité des données empiriques est insuffisante pour décider quelle théorie choisir. Mais l'indétermination de la traduction s'ajoute à la sous-détermination empirique de la science, car à l'intérieur même d'un système unique du monde s'appliquera encore la traduction de l'indétermination : de notre système, le système extérieur devra être traduit, d'une façon toujours indéterminée, même si sont déterminés nos termes théoriques, nos objets, notre ontologie, etc.

Une autre différence est que l'indétermination de la traduction n'a rien à voir avec la faiblesse de nos capacités : elle résulte du fait que les dispositions comportementales observables sont les *seules* données disponibles en matière de sémantique et qu'il ne pourra jamais y en avoir d'autre, alors que la sous-détermination empirique des théories pourrait être résolue si un accroissement des faits observables, donc des énoncés observationnels, permettaient de décider entre les deux théories. Un arbitre peut éventuellement être trouvé dans le cas de la sous-détermination des théories qui ne peut jamais être trouvé dans le cas de l'indétermination de la traduction, en ce que celle-ci n'est confrontée à aucune réalité (il n'y a pas de *matter of fact* : il n'y a pas de signification). Les deux phénomènes ne montrent pas la même chose : l'un qu'il n'y a pas de signification transcendante ; l'autre qu'il y a différentes façons vraies de concevoir le même monde, de l'expliquer, de le comprendre.

Le parallèle entre l'indétermination de la traduction et la sous-détermination des théories par l'observation tient donc longtemps. Les deux phénomènes résultent en fait du même processus (les données ne suffisent pas à déterminer une unique explication théorique), mais il y a une différence de degré radicale entre les deux en ce que l'indétermination ne peut jamais être résolue : c'est impossible, il n'y a pas de *matter of fact* qui en décide. Alors qu'un jour, peut-être, la réalité, c'est-à-dire l'ensemble des énoncés observationnels, tranchera en faveur de l'une ou l'autre théorie rivale, de l'un ou l'autre des développements théoriques rendus possibles par la sous-détermination. On ne pourra donc jamais décider quelle est la *vraie* traduction, puisqu'il n'y a pas de signification transcendante, alors qu'on parviendra peut-être à trouver une théorie scientifique unique de la réalité dont le critère reste toujours la vérité.

Bibliographie sommaire :

_Textes de Quine :

- . *Methods of logic*, 2nd Ed. : Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950 ; trad. fr., M. Clavelin, *Méthodes de logique*, Armand Colin, Paris, 1972.
- . *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953 ; trad. fr. collective à paraître, Vrin, 2003.
- . *Word and object*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1960 ; trad. fr., P. Gochet & J. Dopp, *Le mot et la chose*, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1978 ; repris dans la coll. « Champs ».
- . « Le mythe de la signification », 1958, in Cahiers de Royaumont, n° 4, *La philosophie analytique*, Minuit, Paris, 1962.
- . *Ontological relativity and other essays*, Columbia University Press, New York & Londres, 1969 ; trad. fr., J. Largeault, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier-Montaigne, coll. « Analyse et raisons », Paris, 1977.
- . « On the reasons for indeterminacy of translation », *The Journal of Philosophy*, 67, 1970.
- . *The roots of reference*, Open Court, La Salle, Ill., 1973.
- . « On empirically equivalent systems of the world », *Erkenntnis*, 9, 1975.
- . *From stimulus to science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.

_Autres textes :

- J. Bouveresse : *La force de la règle*, Minuit, coll. « Critique », Paris, 1987.
- M. Clavelin : « Quine contre Carnap, la polémique sur l'analyticité et sa portée », *Revue internationale de philosophie*, P.U.F., Paris, 1983.
- D. Davidson : *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984 ; trad. fr., P. Engel, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, J.Chambon, coll. « Rayon philo », Nîmes, 1993.
- P. Gochet : *Quine en perspective*, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1978.
- C. Hookway : *Quine, language, experience, and reality*, Stanford University Press, San Francisco, Cal., 1988 ; trad. fr., J. Colson, *Quine*, De Boeck Université, coll. « Le point philosophique », 1992.
- S. Laugier : *L'anthropologie logique de Quine, l'apprentissage de l'obvie*, Vrin, Paris, 1992.
- . « Une ou deux indéterminations », *Archives de Philosophie*, 58, 1995.
- . « Relativité linguistique, relativité anthropologique », *Histoire Epistémologie Langage*, 18/II, P.U.F., Paris, 1996.
- . « De Quine à Carnap : l'empirisme logique aujourd'hui », in *Revue Internationale de Philosophie*, P.U.F., Paris, Décembre 1997.
- H. Putnam : *Realism and reason, philosophical papers*, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1983.
- . *Realism with a human face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990 ; trad. fr., C. Tiercelin, *Le réalisme à visage humain*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », Paris, 1993.