



**HAL**  
open science

## L'effondrement empirique de la signification

Isabelle Delpla

► **To cite this version:**

Isabelle Delpla. L'effondrement empirique de la signification : Compte rendu critique de l'ouvrage de Martin Montminy LES FONDEMENTS EMPIRIQUES DE LA SIGNIFICATION, Bellarmin-Vrin, 1998. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, 2002, 41 (1), pp.113-137. 10.1017/S0012217300013627 . hal-03809935

**HAL Id: hal-03809935**

**<https://hal.science/hal-03809935>**

Submitted on 1 Jun 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Auteur : Isabelle Delpla  
Revue : Dialogue : Canadian philosophical review  
Année de publication : 2002

## L'EFFONDREMENT EMPIRIQUE DE LA SIGNIFICATION

Compte rendu critique  
de l'ouvrage de Martin Montminy

*LES FONDEMENTS EMPIRIQUES DE LA SIGNIFICATION*,  
Bellarmin-Vrin, 1998

Paru dans *Dialogue*, vol 41, n°1, mars 2002, p. 113-137.

Écrire un livre sur les fondements empiriques de la signification qui reprenne la question tant débattue de la critique de l'analyticité, de la traduction radicale et de l'indétermination de la traduction, d'un point de vue éclairant, précis, et renouvelé à bien des égards, est la gageure que relève Martin Montminy avec son excellent livre *Les Fondements empiriques de la signification* (Bellarmin, Vrin, 1998). La thèse simple mais convaincante de l'auteur est que la critique de l'analyticité et de la distinction entre analytique et synthétique (DAS), comme critique de toute approche normative de la signification, est la voie d'entrée, le fil directeur et l'argument central des différentes thèses de Quine sur l'épistémologie naturalisée, le holisme épistémologique et l'indétermination de la traduction. C'est par ce biais qu'il défend une approche empirique de la signification liant toute théorie sémantique à des données empiriques en principe accessibles à un observateur. Par ce fil directeur, Montminy, dans une argumentation toujours claire et explicite, offre à la fois une introduction pédagogique aux maquis des thèses de Quine et de Davidson sur la signification et un principe d'ordre entre leurs divers arguments pour les lecteurs déjà familiers de ces thèses.

Par la consécution proposée entre ces thèses empiristes de la signification, Montminy, qui n'hésite pas à prendre des distances envers Quine et Davidson, souligne et relativise ce qu'il peut y avoir de dogmatique et de circulaire dans la position de Quine. En effet, lorsque Quine considère que l'indétermination de la traduction résulte de la combinaison du holisme et du vérificationnisme et des conditions de la traduction radicale, il présuppose ses propres prémisses et ne peut convaincre que ceux qui acceptent la pertinence du modèle de la traduction radicale et la légitimité du vérificationnisme, (c'est-à-dire d'une description de la signification en termes de données empiriques). Montminy reconnaît en effet qu'une approche intersubjective de la signification est pour Quine un point de départ et non, comme pour Wittgenstein, l'objet d'une longue argumentation. Qu'une telle approche de la signification soit la seule possible et que l'intersubjectivité doive être comprise comme extériorité et

accessibilité des données empiriques à un traducteur radical, la traduction radicale l'exemplifie mais le ne démontre pas. Or, dans cet ensemble d'arguments qui peuvent relever d'une pétition de principe, Montminy, en replaçant l'argumentation générale de Quine dans la perspective du rejet d'une DAS stricte et fondationnelle et d'un concept normatif de la signification réglant l'usage, montre que celle-ci se situe sur le terrain de l'adversaire et vise aussi bien le cercle de Vienne que toute approche des significations en soi. Ce point est certes évident pour les lecteurs de *From a logical point of view*. Mais l'intérêt de l'argumentation de Montminy est de montrer que la critique de la DAS n'est pas un simple argument pour le vérificationnisme mais l'argument central pour l'ensemble des thèses de Quine sur l'indétermination. Celles-ci peuvent ainsi être énoncées sans présupposer les thèses de Quine sur le naturalisme et le vérificationnisme, donc sans pétition de principe.

La critique de toute approche normative de la signification que Montminy poursuit au-delà de Quine jusqu'à refuser le caractère normatif des énoncés d'observation, pour aussi éclairante et rigoureuse qu'elle soit, n'en soulève pas moins des difficultés, certaines tenant à la position de Quine lui-même, d'autres à celle de Montminy notamment dans la lecture davidsonienne qu'il donne du principe de charité et des contraintes de traduction. Je me propose de présenter d'abord les grandes lignes de l'analyse, tout en discutant certains points particuliers pour en venir ensuite à ses deux aspects les plus problématiques mais aussi les plus intéressants que je regrouperai sous deux rubriques principales :

- 1) les critiques adressées à Quine et Davidson ne finissent-elles pas par remettre en question le cadre de pensée de ces deux auteurs et restent-elles compatibles avec l'idée d'un fondement empirique de la signification ?
- 2) les limites d'une approche non normative de la signification : Montminy semble en effet céder à l'inflation normative de principes et de contraintes d'interprétation qui peut difficilement être pourvue de sens sans recourir à des énoncés eux-mêmes analytiques. La normativité, évincée de la signification, n'est-elle donc pas réintroduite dans la méthode d'interprétation?

### **LES GRANDES LIGNES DE L'ARGUMENTATION DE MONTMINY**

La critique de la distinction entre analytique (énoncés vrais en vertu de leur signification) et synthétique (vrais en fonction de l'état du monde) et du concept normatif de signification, est l'objet du premier chapitre de l'ouvrage. Donner la signification d'un énoncé, c'est expliquer pourquoi cet énoncé devrait être accepté dans telles et telles circonstances, c'est en justifier la vérité ; la signification est une norme qui gouverne notre usage de la langue. Avec l'analyticité, Montminy rappelle que c'est

essentiellement la tentative carnapienne de définir la nécessité logique en termes de conventions linguistiques et de postulats sémantiques qui est visée. En outre, la critique par Carnap de la métaphysique comme relevant d'une confusion entre deux types de questions est également mise à mal : la distinction entre questions internes et externes est étroitement liée à la DAS parce que toutes deux sont garanties par l'existence d'un cadre et de règles sémantiques.

La critique de Quine contre l'analyticité concerne son caractère fondationnel. A l'instar de Wittgenstein, Quine considère que la signification ne règle pas l'usage mais en est plutôt inférée. La DAS est une question de degré et n'existe donc pas en un sens philosophiquement intéressant. Quine reproche en premier lieu à cette distinction de n'être pas assez empirique. Comme le souligne ultérieurement Montminy, l'un des buts de l'hypothèse de la traduction radicale est de montrer qu'une théorie empirique de la signification ne permet pas de distinguer entre les énoncés analytiques et synthétiques pour une langue donnée et que la DAS est inutile à la compréhension d'une langue (ch. 4, p. 174). « Le point de vue de Carnap est inacceptable car il fait intervenir deux mécanismes, c'est-à-dire la révision des énoncés synthétiques et la révision des énoncés analytiques pour expliquer la transition d'un système théorique à un autre. Or ces mécanismes ne correspondent à aucune différence décelable dans le comportement des scientifiques mis à part peut-être leur usage d'expressions comme analytiques, synonymes » (p. 37). C'est le point illustré par l'exemple historique de l'énergie cinétique emprunté à Putnam (p. 35).

En second lieu, toute tentative pour fonder l'analyticité est circulaire. Pour les énoncés analytiques de la première classe, ceux dont la vérité dépend du seul usage des particules logiques, Quine critique la tentative d'expliquer la nécessité logique par des règles linguistiques. La doctrine linguistique de la vérité logique ne rend pas compte de l'évidence de la logique mais la suppose. La vérité des lois logiques ne peut être fondée sur des conventions explicites puisque nous devons préalablement connaître la logique pour comprendre et appliquer ces conventions. Le conventionnalisme ou bien est circulaire, ou bien mène à une régression à l'infini. La nécessité apparente des lois logiques peut s'expliquer sans recours à la notion d'analyticité mais par le holisme épistémologique assorti de la maxime de mutilation minimum ou de conservatisme (p. 28) qui préserve les énoncés situés au centre de notre schème conceptuel. Concernant les énoncés analytiques de la seconde classe comportant la notion de synonymie, toute délimitation se heurte également au caractère circulaire des définitions de la synonymie, de l'analyticité et de la signification. Aussi, les tentatives par Carnap de définir des règles ou postulats sémantiques ne rendent pas compte du rôle fondationnel qu'il veut faire jouer aux énoncés analytiques. L'analyticité n'est pas une propriété additionnelle et n'explique en rien le statut particulier de certains énoncés.

La position de Quine peut donc être rapprochée de celle de Wittgenstein et du paradoxe sceptique sur la possibilité de suivre une règle exposé par Kripke dans *Wittgenstein on Rules and Private Language* : il n'y a pas de fait pouvant constituer la signification d'un mot qui en détermine l'usage en toutes circonstances. Pas plus pour Quine que pour Wittgenstein, il n'existe de propriété normative des mots (c'est-à-dire la signification) permettant de discriminer entre des usages corrects et incorrects (p. 44). Si l'on propose un ensemble de règles et de conventions permettant de déterminer l'utilisation correcte de certains symboles mathématiques ou logiques (ayant un nombre infini d'applications), celles-ci devraient être suffisamment générales pour déterminer l'application correcte des symboles dans tous les cas et nécessiteraient le recours à d'autres règles ou conventions pour permettre leur propre application, conduisant à une régression à l'infini. Wittgenstein aboutit ainsi à la même conclusion que Quine dans sa critique du conventionnalisme : un ensemble fini de règles ou conventions ne peut suffire à déterminer l'usage du vocabulaire logique ou mathématique. Au total, étant donné l'insuccès d'une approche dispositionnelle qui reste descriptive, d'un critère de simplicité qui est d'ordre pragmatique et ne constitue pas un fait, ou d'un critère interne de certitude, état fini ne permettant pas de comprendre l'infini, on ne peut déterminer ce qu'est signifier quelque chose par un certain mot, donc toute nouvelle application se fait à l'aveuglette. Nous ne pouvons justifier nos pratiques linguistiques au moyen de quelque chose comme la signification.

Wittgenstein conclut que le concept de signification est social et n'est pas applicable à un individu considéré isolément. Cette conclusion est pour Quine un point de départ car il tient pour acquis que ce qui est susceptible de tenir lieu de signification d'un mot ou d'un énoncé doit être intersubjectivement accessible, le recours aux idées ne créant que l'illusion d'une explication. Néanmoins, comme le souligne justement Montminy, Quine se distingue à la fois du sceptique et de Wittgenstein (p. 51) : alors que le sceptique remet en question la notion de règle guidant l'usage d'un locuteur isolé, Quine s'attaque au concept de signification en tant que règle gouvernant également l'usage d'une langue commune. Le recours à la communauté ne peut pas tenir lieu de solution au scepticisme puisque le paradoxe sceptique peut s'appliquer à la communauté dans sa totalité : la signification d'un mot n'est pas déterminée par les réponses actuelles données par la communauté car rien ne suggère qu'elles déterminent également ses réponses futures. En définitive, le sens que la communauté permet de donner au concept de signification n'est plus celui que critiquait initialement le sceptique. Il serait illusoire de chercher une norme dans la communauté et la signification comme phénomène social est immanente à l'usage.

Après ce premier chapitre d'introduction pédagogique aux vues de Quine, Montminy analyse dans le deuxième chapitre, « Vérificationnisme et Holisme », la

possibilité d'un compte rendu de la signification qui s'appuierait sur les pratiques linguistiques plutôt que de les légitimer. Tel est le cas d'une théorie vérificationniste qui lie la signification d'un énoncé à ses conditions de vérification. Cependant, selon Quine, une telle approche de la signification ne peut à la fois décrire le rapport entre les énoncés et l'expérience et d'autre part tracer une DAS nette, ce que Montminy établit par une critique des vues de Dummett. Pour ce faire, il faudrait pouvoir tester chaque énoncé isolément, ce que Quine appelle le dogme du réductionnisme qu'il critique par le holisme épistémologique selon lequel les énoncés ne peuvent être confrontés à l'expérience de manière individuelle.

Dans une analyse minutieuse, Montminy discute cinq formes différentes de holisme (p. 57 et sq.) en précisant que certaines d'entre elles (l'idée que nos énoncés sur le monde sont confrontés au tribunal de l'expérience collectivement) sont compatibles avec la DAS. En effet les critères pragmatiques de choix entre des théories proposés par Carnap (simplicité, etc.) ont un caractère holiste et s'appliquent à une théorie prise globalement. Donc, le holisme épistémologique ne suffit pas *per se* à saper la notion d'analyticité, à moins d'y adjoindre le naturalisme. Selon le naturalisme de Quine et son refus de toute philosophie première, il revient à la science de décrire les phénomènes du monde et de tester empiriquement le langage parlé par des individus. Dans une telle approche, doublée de la thèse que la connaissance de la signification n'est pas innée, il y a une interdépendance de la croyance et de la signification telle que l'on ne peut démêler pour un locuteur donné s'il admet une phrase en fonction de la signification qu'il lui donne ou en raison de ses connaissances sur le monde.

Montminy reconnaît que le naturalisme étant la base de la philosophie de Quine, il ne le justifie pas (p. 62), pas plus qu'il ne s'attarde à justifier une approche empirique de la signification qui soit à la fois intersubjective et acquise. Les tenants d'une approche chomskyenne innéiste ou d'un langage de la pensée verront donc là une position de principe qu'il resterait à légitimer. Alors que Quine tend parfois à justifier le naturalisme par le holisme, Montminy, en faisant découler le refus de la DAS moins du holisme que du naturalisme, accentue ce dogmatisme (p. 62). Si le naturalisme ne découle pas du holisme qui lui-même découle de l'impossibilité de délimiter des significations pures ou un contenu empirique d'énoncés isolés, il est un point de départ dont la pertinence reste à démontrer.

Cependant ce holisme sans DAS s'expose à un certain nombre d'objections formulées par M. Dummett (présentées par Montminy en fin de chapitre, p. 92). En premier lieu, le holisme quinién serait un holisme déstructuré qui place toutes les phrases sur le même plan ; une théorie devient alors une collection de phrases ne possédant aucune relation particulière entre elles, si bien que toute critique de l'usage devient impossible. En second lieu, le holisme ne permet pas de savoir quelle est la

théorie soutenue par un locuteur car il faudrait connaître les relations de confirmation de cette théorie, ce qui est impossible si ces relations ne sont révélées que par les dispositions de l'agent à accepter ou refuser des énoncés. En troisième lieu, comme il n'est pas possible de délimiter des parties dans une théorie, comprendre un énoncé d'un locuteur suppose de comprendre l'ensemble des significations de sa langue et donc de partager sa théorie du monde. Le holisme rend donc la communication impossible.

A ces objections, Montminy répond d'abord par une longue analyse de la position de Dummett. Celui-ci défend à la fois le principe d'immanence de la signification et une théorie moléculaire, ni atomiste, ni holiste, qui permet de déterminer une structure hiérarchique des phrases avec des degrés de complexité. Mais cette approche échoue, selon Montminy, car elle semble présupposer une notion transcendante de signification (p. 75) qui ne résiste pas aux objections contre la DAS. Toutefois, souligner la faiblesse du point de vue de Dummett ne suffit pas à répondre aux objections qu'il soulève. Montminy objecte donc que le holisme quinién n'est pas un tout indistinct : il est possible de distinguer, dans la pratique scientifique, entre des domaines dans le corps de la science ; de plus, les énoncés d'observation sont une limite au holisme (p. 81). Cependant, comme Montminy critique ultérieurement le statut particulier des énoncés d'observation, une telle défense risque d'être *in fine* caduque.

Plus intéressante est sa tentative de donner des critères de distinction entre langue et théorie, concepts que Quine emploie fâcheusement de manière interchangeable. Fort justement, Montminy souligne que Quine ne peut pas, sans saper sa propre position, ne pas établir de différence entre langue et théorie. L'indétermination de la traduction ne permet pas de savoir si deux individus parlant des langues<sup>i</sup> différentes admettent ou non la même théorie en l'absence de critère de différenciation objectif ; comme par ailleurs l'indétermination est aussi bien inter que intra-linguistique, il n'y aurait pas non plus de réponse objective à la question de savoir si deux locuteurs de la même langue partagent ou non la même théorie. Puisqu'il n'y a pas d'entité sans critère d'identité, c'est « la notion même de théorie qui serait remise en question » (p. 86). Montminy propose donc le critère suivant : deux théories exprimées dans des langues différentes sont identiques si l'une peut adéquatement être traduite par l'autre (en préservant tous les verdicts), que cette traduction soit ou non unique.

Il est assez curieux, ce sera ma première objection de fond à Montminy, de chercher dans un critère de traductibilité un remède à l'indétermination de la traduction. Montminy par un autre biais semble recourir à la solution adoptée par Davidson dans « Sur l'idée même de schème conceptuel » (*Inquiries Into Truth and Interpretation*, ITI) : éliminer la différence de schèmes conceptuels, donc de théories du monde, par un critère de traductibilité ou plutôt par l'impossibilité de l'intraductibilité. On est donc

tenté de faire à Montminy la même objection que celle adressée par Quine à Davidson dans « On the very idea of a third dogma » : les notions de traductibilité et d'intraductibilité sont trop peu assurées pour porter le poids de la réfutation de la différence entre schèmes conceptuels, ou dans le cas présent pour servir de critère de l'identité entre théories (*Theories and Things*, p. 42).

Plus précisément, il est à craindre que ce critère ne permette pas de différencier deux théories phénoménaliste et physicaliste; la traduction de l'une dans l'autre préservera tous les verdicts car elles ne peuvent être distinguées par aucune donnée empirique, sans être pour autant identiques. Or, Quine poursuit, à travers la traduction des théories, la querelle du physicalisme et du phénoménalisme qui était celle du cercle de Vienne et s'attaque à la tentative de reconstruction rationnelle d'un langage phénoménaliste par Carnap. Lorsqu'il tend à confondre langue et théorie, c'est au sens où une langue est porteuse d'une certaine ontologie par son appareil référentiel de quantification. La question du choix du langage de la science entre physicalisme et phénoménalisme détermine à ce point les positions de Quine sur les relations entre langue et théorie que leur pertinence est douteuse en dehors de la querelle du phénoménalisme (*From a logical point of view*, « On What There is ») et de la critique du relativisme linguistique de Sapir qui interprète comme différences ontologiques des différences grammaticales. Il est fâcheux que Montminy délaisse ce problème de même qu'il le fait de la question de la relativité de l'ontologie au risque de reconstruire une cohérence bancale de la théorie de Quine (cf. *infra*).

En définitive, Montminy cherche essentiellement une réponse aux objections de Dummett contre le holisme de Quine dans les contraintes de la traduction, comme le principe de charité, qui limitent la déstructuration du holisme et assurent la communication. Aussi, le chapitre suivant est-il consacré à une analyse des conditions de la traduction radicale, dont découle le holisme, qui visent à déterminer la notion de contenu empirique. C'est la partie constructive mais aussi problématique de l'ouvrage. La traduction radicale manifeste le caractère public du langage et correspond à une approche naturaliste de la signification dépourvue de tout caractère normatif (p. 97). Quine essaie par ce biais de répondre à la question des relations entre le langage, la pensée et le monde : toute notion et tout fait linguistiques sont épistémiquement et ontologiquement déterminés uniquement par des données sur le comportement. La signification ne pouvant justifier la vérité des énoncés, selon le principe de charité, le traducteur suppose la vérité des phrases pour essayer d'en inférer la signification.

Montminy offre alors une présentation du principe de charité d'après Davidson avec le risque d'une lecture rétrospective de la traduction radicale de Quine à la lumière de l'interprétation radicale, c'est-à-dire d'une extension du principe de charité au-delà de ce qui est compatible avec une théorie empiriste et naturaliste de la signification (cf.



*infra*). A l'instar de Davidson, Montminy critique la notion de signification stimulus pour son caractère justificatif et normatif incompatible, selon lui, avec le naturalisme de Quine (p. 109) qui ne peut recourir à des concepts légitimant la science ou les pratiques linguistiques. Il opte en conséquence pour une théorie distale de la signification. Toutefois, il souligne à juste titre que ce serait faire un mauvais procès à Quine que de voir dans la notion de signification stimulus et dans la théorie proximale la porte ouverte au scepticisme envers le monde extérieur, comme le fait Davidson. Le naturalisme de Quine ne cherche pas à justifier notre connaissance du monde extérieur et ne peut donc pas plus répondre au sceptique qu'il ne laisse place à ses questions. C'est plutôt parce qu'elle est en désaccord avec nos pratiques d'interprétation que, selon l'auteur, la théorie proximale est inacceptable. En adoptant une théorie distale, Montminy souscrit au modèle de la triangulation de Davidson : c'est une deuxième personne qui identifie les aspects saillants de la situation qui sont à la fois la cause commune et les conditions de vérité des énoncés d'un locuteur, identification qui requiert que locuteur et interprète partagent certains critères de similitudes innés.

Montminy souscrit globalement à une version davidsonnienne et élargie du principe de charité tout en formulant des objections originales et très pertinentes contre ses aspects « transcendants ». Il convient, selon lui, de distinguer les réquisits de maximisation de l'accord et de maximisation de la vérité car une maximisation de la vérité présupposerait l'infailibilité des interlocuteurs. Or, l'argument de l'interprète omniscient que propose Davidson ne peut être formulé sans supposer une conception analytique de l'interprétation : « s'il n'y a pas de concept d'analyticité philosophiquement intéressant, alors l'idée selon laquelle il y aurait des principes qu'on ne peut abandonner sans modifier leur signification est sans fondement » (p. 122). Il est dommage que Montminy ne développe pas cette objection car il n'est pas certain que les divers principes d'interprétation puissent être formulés sans réintroduire une notion d'analyticité. En effet, il justifie le principe de charité, non par une définition fixe de l'interprétation, mais par son ancrage dans nos pratiques le plaçant au centre de notre système conceptuel. Cependant, il maintient, en réponse aux objections adressées au principe de charité (p. 126), que le principe d'humanité est une hypothèse empirique falsifiable sur la rationalité des agents, alors que le principe de charité en tant que condition d'interprétation ne serait pas susceptible d'être réfuté par le comportement des agents. Mais ce statut de condition *sine qua non* de l'interprétation reste opaque et ne peut guère être formulé sans revenir à une forme d'analyticité puisque même les énoncés centraux de notre schème conceptuel ne sont pas en droit infalsifiables. C'est le sens du holisme de Quine qui n'exclut pas une révision en mathématique ou en logique dans des cas extrêmes (cf. « Two dogmas »). Les critiques du principe d'humanité au profit du principe de charité sont d'autant moins convaincantes que Montminy

reconnaît par ailleurs que le principe de charité peut ne pas s'appliquer aux croyances *de re* dont le contenu est déterminé par une théorie causale et non holiste de la signification.

Or une telle théorie causale (défendue par Grandy) vise à déterminer l'objet de la croyance et la référence d'un discours tout en maintenant que les croyances de l'agent peuvent être globalement fausses à son propos. C'est le cas selon Krikpe de nos croyances à propos de Jonas qui reste néanmoins un personnage historique auquel la Bible ne laisse pas de référer (*La Logique des noms propres*, 1<sup>ère</sup> conférence, note 28, p. 54 trad. française). Le principe de charité ne serait donc compatible avec une théorie causale de la référence et de l'objet de croyances<sup>ii</sup> que par une justification *a priori* de la vérité globale de nos croyances, justification dont Montminy souligne l'inadéquation avec le rejet de la DAS. Aussi y a-t-il une tension dans sa position qui d'une part reconnaît les limites de la théorie de Davidson et d'autre part étend, selon un modèle davidsonien, le principe de charité à l'ensemble de la traduction radicale.

D'une part, la charité de Davidson se heurte non seulement à la difficulté d'une justification *a priori* de la vérité de nos croyances et à son inutilité pour les croyances *de re*, mais aussi à l'objection de Dummett sur le holisme déstructuré comme obstacle à la communication. Dès lors que Davidson refuse la distinction quinienne entre énoncés d'observation et énoncés théoriques, la compréhension par maximisation place une contrainte exorbitante sur la communication car il n'y a de limite assignable à l'ensemble des croyances que doivent partager des locuteurs pour comprendre qu'un nuage passe devant le soleil. Davidson essaie de pallier cette difficulté par la substitution d'une optimisation non-homogène des phrases à la maximisation. Mais Montminy souligne que nous n'avons aucun critère de détermination entre les phrases pour lesquelles l'accord est primordial (p. 134); le choix en est donc arbitraire, alors que les notions quiniennes d'énoncé d'observation et d'information collatérale permettent d'établir des degrés de hiérarchisation entre les énoncés (p. 135).

De plus, thématissant l'approche intersubjective de Quine qui définit les énoncés d'observation comme partagés par une communauté, Montminy formule une contrainte de communauté non explicitée par Quine et en référence aux vues de Burge (p. 99 et p. 137 et sq.). Celle-ci a pour conséquence de restreindre le principe de charité en interprétant un locuteur en référence à une langue commune plutôt que dans la seule relation à un interprète, la conception idiolectale défendue par Davidson aboutissant à l'évanouissement de l'idée de langue comme structure partagée (*cf.* « A Nice Derangement of Epitaphs »). Même sans être indispensable, une contrainte de communauté affaiblit l'idée que l'interprète radical ne peut comprendre un agent que si la plupart des croyances de celui-ci sont jugées vraies par celui-là. A suivre les diverses critiques et restrictions de Montminy, l'utilité de la charité se trouverait en définitive

restreinte aux croyances notionnelles dans des cas de divergences idiolectales par rapport à la communauté, à supposer que les systèmes de croyances entre le locuteur et l'interprète soient globalement en accord.

Une tension se manifeste lorsque, d'autre part, Montminy fait dépendre l'ensemble des méthodes et principes de la traduction chez Quine du principe de charité (pp. 140-141) qui est selon lui présupposé par les contraintes de la traduction. Il est exact, comme le remarque Montminy et contrairement à une vue largement répandue et soutenue par Davidson, que le principe de charité ne se limite pas chez Quine à la traduction des connecteurs logiques. Mais la charité n'en est pas pour autant une contrainte globale dont dépendrait même le canon de traduction « save the obvious » (p. 141). De fait, Quine mentionne également le principe de charité comme présupposition de similarité à propos de la détermination de l'ontologie de l'indigène (*Ontological Relativity*, p. 46), point que néglige Montminy. Mais il n'en fait pas mention à propos des énoncés d'observation qui sont bien régis par la règle de sauver l'évidence, mais selon une méthode empathique qui peut se dispenser de la charité à l'instar d'un principe d'humanité. Or, il n'est ni possible ni souhaitable d'assimiler la règle d'évidence au principe de charité dont Montminy propose au total un concept assez flou, cédant ainsi à l'inflation principielle et méthodologique qui caractérise la charité selon Davidson.

Aussi les difficultés soulevées dans le quatrième et dernier chapitre à propos des énoncés d'observation sont-elles discutables. Selon Montminy, « il est incorrect d'appliquer le principe de charité de manière atomique dans le cas des phrases d'observation » (p. 205), si bien que Quine ne pourrait leur donner un contenu isolé. Mais comme il n'est pas question chez Quine d'appliquer la charité aux énoncés d'observation, que ce soit de manière atomiste ou holiste, l'incorrection alléguée par Montminy manifeste davantage l'inadéquation d'une extension de la charité à de tels énoncés qu'elle n'exprime des difficultés internes du système de Quine. Non seulement, le principe de charité n'intervient pas pour déterminer les énoncés d'observation, qui, même à leur refuser un statut holophrastique, sont au moins *de re*, mais encore il n'a d'utilité que pour les croyances notionnelles dont il n'est pas du tout question pour les énoncés d'observation qui sont affaire de perception et non de conceptualisation.

En contestant que les énoncés d'observation soient exempts d'interprétation et puissent être testés séparément, donc qu'ils échappent au holisme (objection que précisément Quine adresse au dogme du réductionnisme), Montminy remet en question la notion de contenu empirique telle que Quine essaie de la définir. Il devient d'autant plus délicat de maintenir la distinction entre sous-détermination des théories scientifiques et indétermination de la traduction. Le dernier chapitre s'efforce par conséquent de donner une formulation adéquate de l'indétermination de la traduction

qui dérive du rejet de la DAS et de clarifier la différence avec la sous-détermination. La difficulté rencontrée tient au flou de la notion de science et de théorie du monde selon Quine (p. 158) qui affaiblit le maintien d'une coupure entre science et linguistique (p. 159). Fort justement, Montminy souligne le rôle de la traduction des propos d'autrui dans la théorie physique (et on pourrait ajouter dans tous les laboratoires et congrès scientifiques) qui mine toute distinction tranchée entre sous-détermination et indétermination. Sont d'autant plus injustifiables les affirmations de Quine selon lesquelles on ne peut savoir en cas de désaccord si l'indigène ne possède pas les concepts de la théorie en question ou si l'indétermination de la traduction est en jeu. A mon sens, soit elles supposeraient que l'indigène ne peut avoir de théorie scientifique ou que nous ne sommes pas en mesure d'en juger (selon une forme d'ethnocentrisme scientifique ou de relativisme paternaliste), soit que la traduction radicale commençant à la maison, comme le souligne Montminy, c'est le moindre désaccord et échange entre scientifiques qui devient impossible (voir les remarques du chapitre 2 sur la difficulté à distinguer langue et théorie). La science devrait donc être indéterminée aussi bien que sous-déterminée (p. 161). Cet entrelacement entre indétermination et sous-détermination remet en question la notion de contenu empirique et relativise la notion de fait dont l'indétermination de la traduction est censée être dépourvue (« there is no fact of the matter »).

Selon le deuxième argument de Quine, l'indétermination résulte de la combinaison du holisme et du vérificationnisme qui identifie le concept de signification à celui de preuve empirique et entraîne l'abandon de la DAS. Quine reproche en effet à Carnap de ne pas fournir de critère empirique des distinctions qu'il propose et montre que les notions de signification et d'analyticité n'ont pas de fondement empirique. Il n'est pas nécessaire de postuler l'existence de signification, d'une DAS, c'est-à-dire d'une distinction entre vérités conceptuelles et lois empiriques pour la communication mutuelle (p. 171). La situation du traducteur radical est à rapprocher de celle d'un épistémologue carnapien (p. 174) : de même que l'épistémologue carnapien a le choix entre plusieurs reconstructions rationnelles de la science, de même le traducteur radical a le choix entre plusieurs manières de traduire la langue étrangère. Ayant distingué entre indétermination de la vérité et indétermination de la signification, Montminy considère que l'indétermination de la signification découle de l'absence de critère empirique pour distinguer entre significations et croyances, entre équivalences conceptuelles et équivalences nomologiques. L'indétermination est additionnelle au sens où les données relatives au comportement verbal des locuteurs ne permettent pas de déterminer une traduction de leur langue, sans que des données d'un autre ordre puissent résoudre cette indétermination. Un manuel de traduction satisfaisant aux

conditions de la traduction radicale ne pourrait être rejeté par un apport de connaissances en sciences exactes.

## II. UN EMPIRISME PROBLEMATIQUE

Au vu de ce dernier chapitre, la position de Montminy vis-à-vis de l'empirisme de Quine est peu claire. Il accepte son cadre de pensée sans le remettre en question au risque d'endosser un certain dogmatisme alors que les multiples critiques qu'il adresse à ses thèses semblent saper ce cadre même. En définitive, l'on peut douter de ce que Montminy entend par fondements empiriques de la signification et ce qui reste d'empiriste dans sa position.

En premier lieu, Montminy offre un excellent ouvrage d'introduction et de discussion des vues de Quine, à condition d'accepter ses prémisses. L'empirisme y apparaît d'emblée comme la seule option philosophique et épistémologique envisageable, sans que l'on sache à quelle théorie il s'oppose. C'est pourquoi Van Frassen s'en prend au projet épistémologique de détermination des données empiriques confirmant ou infirmant certaines croyances en notant que « cette esquisse d'investigation n'est pas de la science, elle ne mérite pas de un sou de subvention. Elle ne nous donnera pas d'hypothèse empirique significative » du genre de celles dont nous avons besoin pour être empiriste<sup>iii</sup>. Supposons que, selon ce prétendu programme scientifique, on étudie les croyances de Peter sur les éléphants et le rapport entre données perceptives et croyances. Si l'on enferme Peter dans la cage à éléphants et que l'en sortant quelques heures plus tard, on le retrouve dégoûté, abattu et rempli d'opinions peu fiables sur les éléphants, quoique ayant été en contact sensoriel direct avec eux, cela ne constituerait certainement pas une découverte révolutionnaire, comme le note Van Frassen. Que les observateurs ne sont pas fiables jusqu'à un certain point et que les données brutes qu'ils fournissent doivent être traitées pour en extraire les informations significatives est un fait bien connu et appliqué largement aux observations astronomiques depuis deux siècles. Aussi, pour justifier l'empirisme, Quine en vient-il à s'enfermer dans des alternatives stériles comme celle de l'empirisme ou de l'irrationalisme parascientifique<sup>iv</sup>, « et il semble que la mise en garde contre les télépathes et les voyants est tout ce qu'il reste pour Quine de l'empirisme »<sup>v</sup>.

Par conséquent, il est dommage que Montminy n'interroge pas le caractère situé et daté du projet de Quine qui s'épuise, selon Van Frassen, à enterrer en grande pompe une cause déjà perdue, celle de l'empirisme logique de Carnap dont le programme est mort, avec ou sans une réfutation logique absolument sans faille<sup>vi</sup>. En replaçant avec précision l'indétermination de la traduction dans l'opposition à Carnap, Montminy rappelle d'ailleurs avec honnêteté le caractère très limité du propos de Quine : nul

besoin des postulats de signification de Carnap pour comprendre un langage (cf. p. 37). Il est dès lors discutabile qu'avec sa critique de la DAS, Quine s'attaque à l'épistémologie traditionnelle, comme le pense Montminy<sup>vii</sup> à la suite de Quine, à moins de supposer que celle-ci se réduise au projet du cercle de Vienne, que l'on puisse rabattre la question traditionnelle depuis Kant de la connaissance *a priori* sur l'analyticité et que le rationalisme sous diverses formes n'ait jamais été une option épistémologique<sup>viii</sup>. On peut douter que la DAS reste encore une question épistémologiquement importante dès lors que l'on n'attend plus de l'analyticité qu'elle rende compte des mathématiques et des lois logiques et que le statut des lois scientifiques reste en suspens, n'étant sous forme d'énoncés universels ni analytiques ni empiriquement vérifiables. Cette objection, que Popper adresse au cercle de Vienne et que Montminy rappelle à propos de Dummett (p. 70), se pose avec d'autant plus d'acuité pour Quine que la traduction radicale ne permet ni de distinguer entre énoncés factuels et énoncés nomologiques, ni de déterminer quelle est la théorie d'un locuteur.

En second lieu, cette absence de mise en perspective laisse parfois le lecteur sur sa faim dans la mesure où Montminy semble tenir pour acquise l'impertinence philosophique d'autres problématiques. D'une part, il écarte les objections de Fodor contre l'improbabilité de la méthode du traducteur radical eu égard aux pratiques réelles des interprètes, en arguant du fait que Quine ne vise pas à une reconstruction réaliste du travail des traducteurs, mais à une délimitation de l'apport empirique de la signification (p. 105). D'autre part, il défend le principe de charité en raison de sa conformité avec nos pratiques d'interprétation (p. 128), ce dont il n'avait pas fait crédit à Fodor. Mais si tel est le critère des principes d'interprétation adéquats, il est délicat de s'en tenir à une théorie vériconditionnelle de la signification dont la conformité à nos pratiques est douteuse (langage sans question et traitant difficilement des contrefactuels, des ordres et des promesses et autres performatifs), et qui néglige la pragmatique et les maximes conversationnelles de Grice<sup>ix</sup>. De plus, la contrainte de communauté prônée par Montminy ne revient-elle pas à réhabiliter la notion d'usage selon Wittgenstein et donc à remettre en question une approche de la signification en termes strictement vériconditionnels ? Si cette contrainte réintroduit la notion de langue comme structure sociale partagée, elle aurait gagné en clarté à être confrontée aux critiques d'une approche idiolectale. Ainsi, selon Dummett repris par Bouveresse, la notion d'idiolecte et de langue transitoire, qui caractérise l'herméneutique mais aussi l'approche de Davidson, est illusoire et inconsistante, revenant à « l'aptitude à traduire une langue qu'on ne connaît déjà plus dans une langue qu'on ne connaît pas encore » (J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, p. 45, cf. p. 43)<sup>x</sup>. A vouloir combiner contrainte de communauté et principe de charité, Montminy tente de concilier la chèvre

et le chou (p. 206) sans mesurer à quel point la contrainte de communauté nous dispense de la charité<sup>xi</sup>.

En troisième lieu, on peut s'étonner que ses critiques envers la notion d'énoncé d'observation et de contenu empirique ne l'amènent pas à une remise en cause du cadre initial de réflexion et que ses conclusions apparaissent plus timides que son argumentation. Le titre de l'ouvrage *Les Fondements empiriques de la signification* se révèle problématique, le naturalisme vidant l'idée de fondement de sa pertinence et l'empirisme apparaissant *in fine* marginal, ce que manifeste l'éviction de la fonction normative des énoncés d'observation et du tribunal de l'expérience.

En refusant l'idée d'un tribunal de l'expérience au nom du naturalisme, Montminy reprend l'argumentation de Davidson contre le dualisme du schème et du contenu, troisième dogme de l'empirisme selon ce dernier. A supposer le bien fondé des critiques de Davidson et de Montminy contre la notion d'énoncé d'observation et de contenu empirique (p. 191) dont ils contestent le caractère normatif et déterminé, la difficulté est de voir ce qui reste de l'empirisme si l'on abandonne la notion de contenu et d'évidence empiriques, comme le souligne Quine en réponse à Davidson (cf. « On the very idea of a third dogma »<sup>xii</sup>). Or la question des fondements empiriques de la signification est au cœur de la pensée de Quine à travers l'articulation entre énoncés d'observation et détermination de l'ontologie par les hypothèses analytiques. Cette relégation des interrogations empiristes de Quine s'opère à différents niveaux dans l'argumentation de Montminy :

- par la soumission des énoncés d'observation à un principe de charité et non à l'empathie ce qui a pour effet de soumettre une théorie de l'évidence empirique à une théorie de la vérité pour laquelle la divergence de point de vue perceptif n'est pas pertinente (cf. *infra*). Autrement dit, la question du passage entre point de vue perceptif et conceptualisation se trouve évincée. L'empirisme comme idée que « rien n'est dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens » n'est plus qu'une enveloppe vide si l'inférence des sensations (ou énoncés d'observation) au contenu de pensée disparaît.

- par le choix d'une théorie distale de la signification qui correspond à l'éviction de la relativité de l'ontologie de la perspective de Montminy : en choisissant une théorie distale plutôt que proximale de la référence, soit on se donne une ontologie de situation dont Quine critique le vague à juste titre, soit on se donne d'emblée une ontologie d'objets, en considérant comme déjà résolu le choix d'une ontologie physicaliste, donc la question de la conceptualisation du donné empirique<sup>xiii</sup>. Par le rejet de la distinction du schème et du contenu et par une théorie distale de la signification, il s'agit pour Davidson de retrouver un contact immédiat avec nos objets familiers<sup>xiv</sup> qui évince l'inscrutabilité de la référence.

Considérer que « la connaissance de la signification stimulus n'est ni nécessaire ni suffisante pour l'interprétation d'autrui » (p. 113) équivaut à se donner déjà une ontologie et la catégorisation du réel en unité ou pluralité. Car tel est le problème du passage des énoncés d'observation, conçus holophrastiquement, aux hypothèses analytiques qui déterminent ce qui compte comme termes, comme terminaisons de singulier ou de pluriel dans la langue indigène.

De fait, Montminy fait fort peu de cas des hypothèses analytiques et de la relativité de l'ontologie pour rendre compte de l'indétermination de la traduction. Même s'il souligne que l'inscrutabilité de la référence n'est pas nécessaire à l'indétermination de la traduction, dans la mesure où elle concerne les termes (p. 198) et non les phrases, c'est bien le choix des hypothèses analytiques qui décide de l'existence de termes dans la langue étrangère. Dès lors, le passage de l'énoncé d'observation « lapin » au terme « lapin » relève déjà d'une hypothèse selon laquelle il y a des termes et non uniquement des phrases nominales<sup>xv</sup> dans la langue indigène. Or, le choix des hypothèses analytiques en spécifiant ce qui compte comme terme, ce qui est terme de masse ou terme singulier et pluralisable, détermine plusieurs manuels possibles et aboutit aussi à l'indétermination de la traduction. Dans « Ontological Relativity », Quine donne l'exemple des classificateurs japonais pour lesquels il est impossible de déterminer si un terme donné est un terme de masse pour « bétail » ou un terme singulier pour « tête de bétail » selon qu'en jouant de manière compensatoire on applique les classificateurs aux nombres ou à l'individuation d'un terme de masse. Une telle indétermination de la référence se répercute sur l'ensemble de la phrase. De même, selon les différences d'ontologie et de catégories grammaticales supposées par Whorf entre le Hopi et le Français et critiquées par Quine, la question de la référence des termes temporels et des termes indiquant la différence contenant/contenu rejaille sur l'ensemble de la langue hopi. L'inscrutabilité de la référence et la relativité de l'ontologie sont d'autant moins séparables de l'indétermination de la traduction que Quine à travers l'indétermination vise la question des rapports entre physicalisme et phénoménalisme.

Il est donc difficile de qualifier d'inacceptable l'imposition de l'ontologie comme le fait Montminy (p. 163). Les critères que Quine propose de la différence de catégorisation et d'ontologie peuvent être jugés insatisfaisants, comme celui de la longueur des phrases ; il reste que l'imposition de l'ontologie n'est qu'hypothétique et conditionnelle, à la différence de celle des connecteurs logiques. Quine envisage même la possibilité d'une langue pour laquelle nous ne parviendrions pas à trouver d'équivalent acceptable de notre quantification existentielle<sup>xvi</sup> ; de possibles différences d'ontologie sont envisageables par le biais de critères indirects relevant de la difficulté ou de la simplicité de la traduction. Certes, l'imposition de notre ontologie d'objets,



s'opérant faute de mieux et à défaut de preuve du contraire, se trouve *de facto* inévitable. Mais elle ne reflète que le caractère contestable de l'usage de la charité au sens où ironiquement Quine la définit dans l'article « Communication » de *Quiddités* : « Pas de nouvelles, bonnes nouvelles. Nous déchiffrons l'esprit d'autrui selon ce qui fut baptisé par N. Wilson le principe de charité. Notre impression d'avoir été bien compris est exagérée tout simplement parce que nous manquons de points de contrôle indiquant le contraire ». Refuser cette transformation d'un pis aller en imposition unilatérale de notre point de vue est assurément possible, mais c'est alors la charité dans son ensemble qui doit être abandonnée.

A supposer qu'une théorie distale de la signification ne relève pas d'une telle imposition mais d'une triangulation qui limite la marge d'arbitraire dans l'imposition de l'ontologie, elle s'écarte d'autant de l'empirisme. D'une part, la théorie proximale n'est que la reprise en termes non subjectivistes de la question des données des sens. D'autre part, la théorie distale évince la question du rapport entre sensation et objectivation en raison du rôle qu'elle accorde à « des critères de similitude innés », pour le dire plus clairement à un système de conceptualisation inné. L'objectivation et la détermination des objets dans le monde relevant d'un appareil conceptuel inné, l'empirisme n'est plus que marginal<sup>xvii</sup>. Par exemple, les travaux d'E. Spelke sur les principes innés de catégorisation des objets par les enfants visent à réfuter les vues de Quine sur l'inscrutabilité de la référence et sur la construction linguistique de l'objectivité, mais s'inscrivent clairement dans l'école chomskyenne qui refuse l'empirisme de Quine. Au total, comme il l'exprime lui-même, Montminy veut montrer que les concepts sémantiques doivent pouvoir être rapportés à l'expérience et lui sont liés, mais ce sont là des contraintes trop lâches pour formuler une théorie empiriste. Il resterait encore à montrer que la théorie de la signification non seulement commence avec l'expérience mais aussi qu'elle en dérive ou peut en être inférée.

#### **LA CHARITE INUTILE ET INCERTAINE**

Cet éloignement de l'empirisme et de l'idée d'un tribunal de l'expérience est corrélatif, de même que chez Davidson, d'une inflation normative de principes et de contraintes dans l'interprétation. Le paradoxe de la traduction et de l'interprétation radicales est qu'une « approche naturaliste de la signification est dépourvue de tout caractère normatif et n'est pas associée à un ensemble de règles gouvernant notre discours » (p. 97), mais réintroduit un ensemble de règles gouvernant la compréhension. Par un jeu de contrepoids caractéristique du principe de charité, la chasse à toute forme de normativité dans la signification est contrebalancée par la détermination de conditions normatives de l'interprétation. Montminy souligne d'ailleurs fort justement

que les arguments transcendants de Davidson ne sont guère formulables sans supposer une conception analytique de l'interprétation, autrement dit que les justifications *a priori* de la charité suppose une réintroduction de la DAS. Or Montminy tend à restreindre la portée des déclarations transcendantales de Davidson et ne tire pas toutes les conséquences de la critique de l'analyticité qu'elles requièrent implicitement. Ne devrait-on pas pousser la critique plus loin encore ? Ce ne sont pas seulement les justifications *a priori* de la charité par des arguments comme celui de l'interprète omniscient qui pèchent par « analyticité », mais l'idée même de contrainte de traduction. Malgré ses réserves envers une telle justification *a priori* de la charité, Montminy n'en laisse pas moins de la qualifier d'infalsifiable et de « préalable » (p. 124) à l'interprétation par opposition à un principe d'humanité (cf. supra), sans que l'on comprenne en quoi une contrainte infalsifiable et préalable n'est pas précisément *a priori*, sauf à jouer sur les mots. Parler de conditions et de principes d'interprétation, c'est dire qu'il faut appliquer ces règles, qu'il n'y a pas d'interprétation acceptable sans elles. C'est soit directement supposer une essence ou une signification fixe de l'interprétation, soit supposer que des énoncés tels que « la charité est une condition ou une contrainte de l'interprétation » sont analytiques et ne dépendent pas d'un état du monde susceptible de les rendre caduques.

Montminy est conscient de cette difficulté et, pour l'éviter, propose de donner au principe de charité un statut simplement central dans notre système conceptuel, car profondément ancré dans nos pratiques d'interprétation (p. 122), à l'instar des énoncés logiques dans le holisme de Quine. La solution est ingénieuse et assurément plus cohérente pour un détracteur de l'analyticité que les positions de principe tranchantes de Davidson. Mais est-elle satisfaisante ? C'est ce dont je doute. D'une part, cette difficulté à formuler le caractère principal des contraintes d'interprétation laisse perplexes sur leur multiplication par Montminy: non seulement celui-ci étend la charité à l'ensemble du processus de traduction, à la différence de Quine, mais aussi il ajoute une contrainte de communauté (p. 146). Toutefois, ces deux contraintes s'équilibrent et s'opposent si bien qu'il vaudrait mieux parler de simples hypothèses ou de méthodes pouvant aider le traducteur dans son travail, mais n'ayant rien de constitutif ou de principal. Le sentiment qu'il ne s'agit là que de méthodes optionnelles est renforcé par le choix que laisse Montminy d'utiliser celle de Quine ou celle de Davidson selon les circonstances (p. 152). En faisant du principe de charité selon Davidson une simple question de préférence et en combinant diverses contraintes, Montminy cherche certes à atténuer ce qu'il y a d'inacceptable dans la justification ou l'application exclusive de la charité. Cependant il en vient à gommer les prétentions de Davidson à réfuter à la fois le scepticisme et le relativisme conceptuel pour en offrir une version plus défendable, mais aussi affadie. Dans ces conditions, le vocabulaire de la contrainte ou du principe

apparaît superfétatoire et éliminable. La solution plus économique qui reviendrait à parler simplement de méthodes et non de principes ne peut néanmoins satisfaire ceux qui tentent de pallier les objections adressées à un holisme déstructuré en cherchant des critères et des normes, non plus dans l'objet à interpréter (la signification), mais dans l'activité d'interprétation.

Ni l'extension de la charité à l'ensemble du processus d'interprétation, ni le fait de la considérer comme simplement centrale ne sont satisfaisants :

#### 1) L'extension de la charité : charité et analyticité

Concernant l'extension de la charité, Montminy admet qu'elle n'est pas indispensable pour les croyances *de re*, dont le contenu peut être causalement déterminé, et qu'elle trouve son application pour les croyances notionnelles où une croyance ne peut être identifiée que par sa relation avec d'autres. « Le fait d'avoir des croyances principalement vraies concernant un sujet constitue le critère pour la possession d'un concept portant sur le sujet » et « l'attribution de croyances pleinement conceptualisées doit être conforme au principe de charité puisque pour qu'un agent possède un certain concept, ses croyances faisant intervenir ce concept doivent être principalement vraies ». Il est regrettable que Montminy si attentif, par ailleurs, aux possibles objections n'envisage pas celle d'une pluralité de systèmes de croyances telle que les croyances vraies pour les uns seraient fausses pour d'autres. Or l'argument de Davidson dans « Sur l'idée même de schème conceptuel » repose sur une pétition de principe manifeste. Pour que le principe de charité puisse s'appliquer à l'interprétation des croyances notionnelles, c'est-à-dire pour que s'applique le modèle d'interprétation par simple divergence idiolectale par rapport à un fond de croyances vraies et partagées, donc pour que l'extrapolation du cas du lapsus à l'ensemble de la compréhension soit possible, il faut que n'existent pas de systèmes de croyances incommensurables. Mais l'argument pour réfuter une divergence de schèmes conceptuels ou de systèmes de croyances est la nécessité de la charité dans l'interprétation.

Il est d'autant plus difficile de comprendre la préséance que Montminy confère à la charité sur les autres règles de traduction, notamment le canon de traduction « Save the obvious » (p. 141). Ce dernier ne correspond pas à la charité : c'est un critère qui bannit toute traduction contraire à la logique classique et à l'évidence empirique. Il y a pour Quine deux pôles d'évidence qui sont l'évidence empirique et l'évidence logique, situés respectivement à la périphérie et au centre de notre théorie du monde. La charité n'est que secondaire par rapport à cet impératif de sauver l'évidence et n'est qu'une manière d'imposer notre logique dans la traduction de même que l'empathie est la méthode correspondant à la préservation de l'évidence empirique<sup>xviii</sup>. Alors que l'empathie est fondée sur un possible dédoublement de point de vue, la charité consiste

dans une imposition unilatérale de notre logique par ajustement compensatoire dans la traduction (cf. § 13)<sup>xix</sup>. Le degré d'application de la charité dépend du type d'évidence à préserver. Celle-ci est non seulement unilatérale mais inconditionnelle et critère de choix d'une traduction dans le cas des connecteurs logiques. Mais elle n'est qu'une méthode et un pis aller pour la détermination de l'ontologie de l'indigène en un double sens : 1. des ontologies différentes sont envisageables dans la traduction à la différence des logiques déviantes; 2. l'imposition unilatérale de notre appareil référentiel et de notre ontologie d'objets pourrait être remise en question, non par des données directes (la relativité de l'ontologie n'étant pas une question de fait), mais par des critères indirects comme la simplicité ou l'aisance de la traduction.

Même à négliger la différence entre charité et empathie, considérer la règle d'évidence comme dépendant de la charité, c'est retomber dans le travers qui était critiqué avec le rejet de la DAS. Faire dépendre le canon de traduction « save the obvious » du principe de charité revient à chercher une justification à l'évidence alors que la charité n'est que l'un des moyens de préserver cette évidence et en dépend donc. Vouloir justifier l'évidence par la charité c'est entrer dans le même cercle de justification inutile et circulaire que suppose l'analyticité, où l'on n'a rien dit d'une phrase quand on a dit qu'elle est analytique. De même que Quine reprochait à Carnap de vouloir justifier les lois logiques par l'analyticité en arguant que l'on n'a rien dit de plus de l'évidence logique quand on a dit qu'elle est analytique, de même l'on n'a rien dit de la règle de préservation de l'évidence lorsque l'on a dit qu'elle est charitable. De même que nous ne pouvons justifier nos pratiques linguistiques au moyen de quelque chose comme la signification, nous ne pouvons justifier nos pratiques interprétatives au moyen de quelque chose comme la charité.

Néanmoins, l'argument de Montminy concernant la préséance de la charité semble valide *prima facie* à propos de l'imposition charitable des connecteurs logiques dans la traduction. Quine stipule que la charité est à leur égard inconditionnelle et que, même à défaut de critères empiriques de la conjonction, de la disjonction et de la négation, ceux-ci devraient être imposés par principe dans la traduction (WO, § 13). D'autre part, Quine précise (*Roots of référence*) que les données empiriques ne permettent pas de distinguer entre une logique classique et une logique intuitionniste. Il y aurait là un cas où la charité prévaudrait sur la règle d'évidence puisque c'est par une situation anthropologique de communication et par le recours à la charité que Quine légitimerait son orthodoxie logique<sup>xx</sup> Mais la très bonne analyse des critères de reconnaissance de la logique indigène que Montminy joint en appendice sape cet argument : « la question de savoir si un locuteur utilise ou non les fonctions de vérité classiques a donc une réponse déterminée » (p. 215). Soit la charité sert à imposer la logique classique dans la traduction et elle sert bien à « sauver l'évidence » logique,

mais par une pétition de principe dogmatique, soit elle est inutile voire trompeuse s'il existe des critères empiriques de la logique indigène.

## 2) La charité comme centrale dans notre schème conceptuel

Si une justification de la charité ou l'énonciation de son statut de condition de l'interprétation est incompatible avec un rejet de la DAS, peut-elle être légitimée par sa place centrale dans notre système conceptuel ? Une première objection serait qu'étant données les exceptions possibles à la charité envisagées par Montminy, il est difficile de comprendre en quoi ce principe si profondément ancré dans nos pratiques interprétatives. Une objection plus fondamentale est la suivante : cette solution revient à donner à la charité le même type de justification qu'à la logique et aux mathématiques, dans la théorie du monde de Quine, qui ne seraient révisées qu'en dernière instance et qui sont préservées par une maxime de conservatisme ou de mutilation minimum. La difficulté de cette solution est néanmoins qu'elle place la charité sous la dépendance ou sur le même plan que les maximes de conservatisme et de simplicité régissant l'activité de la science selon Quine. Or, en dépit de la maxime de conservatisme, une révision de la logique n'est pas exclue *de jure* pour rendre compte de certains développements de la science (cf. « Two Dogmas »). Donc une telle centralité dans le schème conceptuel n'est pas une garantie infaillible contre toute révision. Cependant, une telle révision de la logique est par principe exclue en sémantique et en anthropologie, si bien que l'idée de mentalité prélogique et celle de déviance logique doivent être imputées plutôt à des erreurs de traduction qu'à une extravagance des indigènes. La fonction de la charité est précisément d'exclure par principe dans la traduction une révision qui ne serait que *de facto* mais non *de jure* impossible dans la théorie scientifique. Cette fonction n'est plus assurée dans la solution que propose Montminy.

En supposant que cette solution remplisse sa fonction, il s'ensuivrait que la charité serait inutile. En effet, cette position centrale dans notre schème conceptuel de la logique et des mathématiques est garantie par la maxime de conservatisme. Or, la définition assez lâche que Montminy donne de la charité est de « préserver autant que possible ces dispositions verbales » (p. 144). La charité remplirait donc une fonction de conservation et de modification minimum de notre schème conceptuel et ne se distinguerait plus de la maxime de conservatisme déjà présente dans les sciences physiques. Si l'on considère que la différence entre indétermination et sous-détermination, qui pourrait légitimer deux types de maximes différentes, est remise en cause par les objections de Montminy, la charité et le conservatisme ne se différencieraient même pas par des « domaines différents », celui des sciences exactes et celui des sciences humaines et de la linguistique<sup>xxi</sup>. La maxime de conservatisme remplissant les fonctions de la charité, selon le rasoir d'Occam, il convient de se

débarrasser d'un principe superflu. Mais, c'est alors toute l'inflation de contrainte et de principe d'interprétation qui apparaît aussi inutile qu'incertaine.

Ces remarques critiques portent autant sur Quine et Davidson que sur l'ouvrage de Montminy et elles ne sauraient donc faire oublier la grande qualité de ce dernier. Mais le lecteur ne peut que souhaiter que Montminy porte la critique sur le cadre qui lui a servi de référence avec la même clarté et la même pertinence dont fait preuve le présent ouvrage.

#### BIBLIOGRAPHIE

Liste des abréviations : pour Quine : **FLPV** : *From a logical point of view* ; **OR** : *Relativité de l'ontologie* ; **PL** : *Philosophie de la logique* ; **PT** : *Poursuite de la vérité* ; **Q** : *Quiddités* ; **WO** : *Le Mot et la chose*, **RR** : *Roots of reference*, **TT** : *Theories and things* ; **WP** : *Ways of Paradox*.

Pour Davidson : **ITI** : *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*

BOUVERESSE, J. : « Herméneutique et linguistique », Combas, L'éclat, 1991.

DAVIDSON, D. :

— *Inquiries into truth and interpretation* -noté ITI-, Clarendon Press, Oxford, 1984 ; tr. fr. P. Engel, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993.

— «A Nice Derangement of Epitaphs» (pp. 433-446), in *Truth and Interpretation*, Lepore. E, ed.

— «The conditions of thought», dans *The Mind of Donald Davidson*, J. Brandl and W. Gombocz, éd., Amsterdam, Rodopi, 1989, pp. 193-200.

— « What is present to the mind », dans *The Mind of Donald Davidson*, J. Brandl and W. Gombocz, éd., Amsterdam, Rodopi, 1989, pp. 3-18.

— *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. fr. par P. Engel, Combas, L'éclat, 1991.

DELPLA, I. : *Quine, Davidson. Le principe de charité*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001.

EVNINE, S. : *Donald Davidson*, Stanford, Ca, Stanford University Press, 1991.

KRIPKE, S. : *La logique des noms propres*, trad. Fr. de P. Jacob et F. Récanatti, Paris, Minuit, 1982.

LAUGIER-RABATE, S. : *L'anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin, 1992.

LE PORE, E. (éd.) : *Truth and interpretation*, Oxford, Blackwell, 1986.

MONTMINY, M. : *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1998.

QUINE, W.V.O. : *From a logical point of view* - noté FLPV- (1953), New York, Harper and Row, 1963. Trad. fr. de « Les deux dogmes de l'empirisme » par P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*.

— *Word and object* -noté WO-, Cambridge, Ma., MIT Press, 1960 ; tr. fr. par J. Dopp et P. Gochet, *Le Mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.

— *Ontological Relativity and other essays* -noté OR-, New York, Columbia University Press, 1969 ; tr. fr. par J. Largeault, *Relativité de l'ontologie*, Paris, Aubier, 1997.

- *Philosophy of Logic* -noté PL-, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1970 ; tr. fr. par J. Largeault, *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975.
- *Roots of reference*, (RR) La Salle, Open court, 1973.
- *Theories and Things*, (TT), Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1981.
- *Quiddities - An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1987 ; tr. fr. par D. Goy-Blanquet et T. Marchaisse, *Quiddités - Dictionnaire philosophique par intermittence*, Paris, Seuil, 1992.
- *Pursuit of Truth* -noté PT-, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1990; tr. fr. par M. Clavelin, *La poursuite de de la vérité*, Paris, Seuil, 1992.

VAN FRASSEN, B. : « Against naturalized epistemology », dans *On Quine, New Essays*, P. Léonardi et M. Santambrogio (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

---

<sup>i</sup> Il est difficile de respecter la différence entre « langue » et « langage » puisque les thèses de Quine traitent aussi bien des langues naturelles que des langages scientifiques

<sup>ii</sup> Point souligné notamment par S. Eynine dans Donald Davidson, Stanford University Press, 1991, p. 150 et sq.

<sup>iii</sup> « Against naturalized epistemology », p. 74, dans *On Quine. New Essays*, éd. par P. Leonardi et M. Santambrogio, Cambridge University Press, 1995.

<sup>iv</sup> *Pursuit of Truth*, p. 19, et *Quiddités*, article « Anomalie ».

<sup>v</sup> Van Frassen, « Against naturalized epistemology », p. 75.

<sup>vi</sup> *Ibid.* p. 82

<sup>vii</sup> « Le rejet du concept normatif de signification constitue un rejet de l'épistémologie traditionnelle et de son objectif de justifier nos théories scientifiques, en s'appuyant en partie sur la signification des énoncés constituant ces théories », p. 203.

<sup>viii</sup> Il est difficile de respecter ici la distinction entre « épistémique » (relatif à la théorie de la connaissance) et « épistémologique » (relatif à la théorie de la science), non seulement parce que l'anglais « epistemology » regroupe les deux, mais aussi parce que la position de Quine passe indistinctement de l'un à l'autre, prétendant donner une théorie de la science alors qu'il ne traite souvent que de la question des données empiriques dans une théorie de la connaissance.

<sup>ix</sup> Le principe de charité est à l'origine dirigé par Wilson contre les vues de Grice et son principe de pertinence pour autant qu'il permet une communication non verbale (Cf. « Grice on Meaning : the ultimate counter example », *Nous*, vol 4, n°3, 1970) et cette perspective est reprise par Davidson (cf. « Radical interpretation » et « Belief and the basis of meaning » dans *Inquiries into Truth and Interpretation –ITI-*).

<sup>x</sup> On peut remarquer une absence dans la bibliographie des travaux français sur Quine et Davidson qui par leur qualité auraient pu éclairer des aspects délicats du principe de charité ou du holisme, qu'il s'agisse de l'ouvrage de S. Laugier *L'Anthropologie logique de Quine*, de *Davidson et la philosophie du langage* de P. Engel, ainsi que des réflexions sur le holisme quiniens de V. Descombes dans *Les Institutions du sens* ou de J. Bouveresse dans *Linguistique et herméneutique* entre autres ; pas plus que n'apparaissent les travaux de P. Gochet, par exemple ses remarques, pertinentes dans la perspective de Montminy, sur le rapport entre usage et détermination de la signification dans « L'empirisme relatif de Quine », dans *La Philosophie anglo-saxonne*, éd M. Meyer, PUF, 1994.

<sup>xi</sup> Je suis en désaccord avec Montminy sur le fait que la charité ne serait qu'un préalable ou une voie d'entrée dans l'interprétation qui donc ne s'appliquerait pas tout le temps. En effet, l'interprétation, comme la traduction radicale, commence à la maison, et Davidson souligne que, puisque la même phrase n'a pas le même sens dans la bouche de deux personnes différentes, toute interprétation des paroles d'autrui implique une interprétation radicale (ITI, p. 125), ce qu'exemplifie l'idée de « passing theory » et le rejet de toute structure linguistique dans « A Nice Derangement of Epitaphs ».

<sup>xii</sup> Quine note ainsi que « si l'empirisme est compris comme une théorie de la vérité, alors ce que Davidson lui impute comme étant un troisième dogme lui est imputé à juste titre et éliminé à juste titre. L'empirisme comme théorie de la vérité passe donc par dessus bord et bon débarras. En tant que théorie de l'évidence, toutefois, l'empirisme nous reste, délesté bien sûr des deux vieux dogmes. Le prétendu troisième dogme, compris maintenant en relation non avec la vérité mais avec la croyance justifiée, demeure intact », « On the very idea of a third dogma », *Theories and Things*, p. 39.

<sup>xiii</sup> Voir à ce propos « The conditions of thought » où Davidson décrit la triangulation en parlant des relations entre une personne, un enfant apprenant à parler et prononçant le mot "table" et constatant que « les choses dans le monde que naturellement nous classons ensemble et qui accompagnent ces paroles sont des tables » ; voir aussi « What is present to the mind ? » où Davidson considère que « quelqu'un qui attribue une pensée à quelqu'un d'autre doit mettre cette personne en relation avec un objet ».

<sup>xiv</sup> « On the very idea of a conceptual scheme », ITI, p. 198.

<sup>xv</sup> Voir à ce sujet Benveniste, « La phrase nominale », *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, 1966.

<sup>xvi</sup> *From a Logical Point of View*, p. 107, pp.154-155, *Ontological Relativity*, pp. 5-6, *Pursuit of Truth*, p. 28.

<sup>xvii</sup> Cet éloignement de Davidson de l'empirisme est particulièrement souligné dans une autre perspective par S. Eynine dans *Donald Davidson* : « En rejetant ce dogme [de la distinction du schème et du contenu], à la suite des deux premiers, Davidson considère avec raison qu'il n'y a désormais plus rien de distinctement empiriste dans sa position », p. 147 ; « Ces problèmes... nous obligent à nous rendre compte à quel point sa philosophie est métaphysique... comme j'ai essayé de le montrer, Davidson est maintenant entièrement sorti de cette tradition empiriste », pp. 153-154.

<sup>xviii</sup> *Philosophy of Logic*, p. 82 ; le rôle de l'empathie est particulièrement souligné dans *La Poursuite de la vérité* où Quine ne parle plus de charité.

Sur les relations respectives entre les différents principes, méthodes et critères de traduction, par souci d'économie, je renvoie à mon ouvrage *Quine, Davidson. Le principe de charité*, PUF, 2001. Certains des points



---

qui restent elliptiques dans mon argumentation y sont plus longuement développés concernant notamment le lien entre holisme et charité, entre maximes conservatrices et charité, entre les différentes contraintes de traduction ou concernant la critique du principe de charité selon Davidson.

<sup>xix</sup> Je suis sur ce point en désaccord avec Montminy sur le rapport entre charité et holisme. Il note (p. 192) que « la possibilité d'assigner une signification non standard aux mots d'un locuteur n'a en soi aucun rapport avec le holisme ». Cela ne peut être possible que de manière marginale, mais de manière généralisée, l'application du principe de charité n'est possible que par le holisme dans la mesure où la charité consiste en ajustements compensatoires à l'intérieur de la traduction.

<sup>xx</sup> Cf. pour cette interprétation la thèse défendue par S. Laugier, *L'Anthropologie logique de Quine*, Vrin, 1992.

<sup>xxi</sup> Il est d'ailleurs notable que Montminy parle de charité à propos de la sous-détermination, ce qui me paraît inexact.