

**HOLISME MODÉRÉ?**  
**Paradoxe holiste et énoncés d'observation**  
di Maurizio Candiotta

*Aux personnes exquises de mes années genevoises*  
*Theodora l'Anglo-saxonne, Benedetta*  
*l'italienne, Meryem du Maroc, Hiroyuki*  
*du Japon, Maria Rosa d'Italie*  
*Dorotea d'Australie, Benedikt de Lucerne*  
*Mariana d'Argentine, Christine la campagnarde*  
*Inge de Constance, ange zwinglien, Oriana*  
*des Flandres tessinoises, du Tessin Andrea,*  
*Valérie la Bovary, puis du Liban*  
*Sa Légèreté Myrna la rigolotte*

**Abstract**

Semantic holism makes incomprehensible how communication is possible, since it implies that, in order to understand someone, one should know his/her whole language – and, with that, the totality of his/her beliefs (Dummett). Quine's strategy to escape this paradox hinges on the allegedly autonomous meaning of observational sentences, which should allow one to interpret a speaker's utterances step by step. Holism becomes thereby moderate, for it tolerates a class of sentences out of its own so far-reaching network. However, this strategy is not coherent with the very doctrine it is intended to defend. Holism is recalcitrant to any attempt to moderate it: in fact, the holistic interconnection of sentences has an undesired rear-impact even on observational sentences. So, semantic holism seems not to find the hoped way out of Dummett's objection.

43

Le holisme sémantique rend incompréhensible comment l'on puisse communiquer, car il implique que, pour pouvoir comprendre quelqu'un, l'on devrait connaître la totalité de son langage (idiolecte) – et, par là, de ses croyances (Dummett). La stratégie de Quine pour échapper à ce paradoxe est axée sur la signification prétendument autonome des énoncés d'observation, qui sont censés permettre d'apprendre à interpréter un locuteur pas après pas. Le holisme devient par là modéré, car il tolère une classe d'énoncés hors de son réseau tentaculaire. Cependant, cette stratégie n'est pas cohérente avec la doctrine qu'elle veut défendre ! Le holisme refuse par sa nature de se modérer, car la connexion holiste des énoncés a un indésirable effet en retour sur les énoncés d'observation eux-mêmes. L'objection dummettienne demeure donc entière.

L'olismo semantico rende incomprensibile la comunicazione perché implica che per capire un parlante si debba conoscere la totalità della sua lingua (idioletto) – e, con ciò, anche delle sue credenze (Dummett). La strategia di Quine per sfuggire a questo paradosso è incentrata sul presunto significato autonomo degli enunciati d'osservazione, che permetterebbero di interpretare un parlante passo dopo passo. L'olismo diventa così moderato, perché tollera una classe di enunciati estranei alla sua pervasiva rete. Questa strategia è però incoerente con la dottrina stessa che vorrebbe difendere: l'olismo è recalcitrante a lasciarsi moderare, perché la connessione olistica degli enunciati ha un (indesiderato) effetto retroattivo sugli stessi enunciati osservativi. L'obiezione dummettiana resta perciò intatta: il moderatismo non offre all'olista alcuna via di scampo.

### *Deux modèles et deux approches*

La comparaison entre des paradigmes philosophiques rivaux, et plus encore la confrontation active que ceux-ci entreprennent eux-mêmes, bref l'exercice de ce qu'on a appelé dia-philosophie, permet souvent de mettre à jour les raisons profondes des thèses qui structurent chacun des paradigmes impliqués. Dans sa confrontation avec son autre, un modèle de théorie s'offre à une meilleure compréhension : les thèses internes à un paradigme se comprennent par une comparaison se faisant à l'extérieur de lui avec d'autres paradigmes, et ce d'autant plus si la comparaison est issue d'une confrontation engagée directement par le modèle de théorie en question, autrement dit si le regard vers l'extérieur vient de l'intérieur. Or, les secrets que décèle cette démarche s'enracinent souvent dans l'approche qui a commandé son élaboration. Une *thèse* philosophique, en fait le paradigme tout entier où elle s'insère, laisse alors comprendre sa raison d'être lorsqu'on la reconduit à l'*approche* par laquelle on l'a élaboré.

Tel est le cas du holisme de Quine et du molécularisme de Dummett : ces deux modèles philosophiques de théorie du langage sont redevables de leur force et de leurs faiblesses à l'approche à cette théorie qu'adoptent respectivement les deux philosophes. Les deux paradigmes de philosophie du langage qui se laissent peut-être résumer dans les thèses suivantes :

H) L'unité de signification minimale n'est pas l'énoncé mais le langage tout entier, soit la totalité des énoncés passés présents et futurs d'un locuteur (qu'il les profère ou pas, pourvu qu'il ait une disposition à les croire).

M) Chaque énoncé doit sa signification à son appartenance à un réseau considérablement ramifié d'énoncés, qui pourtant, tout en étant vaste et complexe, ne coïncide pas avec la totalité d'un langage.

La définition M) de 'molécularsime' est issue de Dummett (1976) ; elle ne mentionne pas le caractère compositionnel de la signification moléculaire, que Dummett rend explicite ailleurs (1973c). Il ne s'agit pourtant que d'un déplacement d'accent, car la notion de théorie moléculaire de la signification est une seule dans les deux textes, le caractère compositionnel ne faisant jamais défaut tout au long de sa pensée. C'est que les énoncés appartenant à chacun des 'blocs' que le molécularisme découpe, ou plutôt à chacune des filières qu'il démêle, sont renoués entre eux par certains liens inférentiels qui, à la différence de nombre d'autres, sont constitutifs pour leur signification (puisqu'ils affèrent aux procédures canoniques de vérification ou de falsification). Cela différencie nettement le molécularisme – invariablement, dans chacune des présentations que Dummett en donne – du holisme, fût-ce modéré. Celui-ci en effet voudrait détacher du réseau de l'implication intégrale les seuls énoncés d'observation, mais pas du tout des énoncés théoriques. S'il reconnaissait l'indépendance réciproque de filières d'énoncés y compris théoriques, alors le théoricien du langage qui se veut holiste modéré aurait tout simplement abandonné le holisme (au lieu de le modérer) en faveur du molécularisme. Bien loin que la définition de molécularisme donnée ci-dessus ne l'assimile au holisme modéré, la différence entre les deux positions demeure nette. Or, il est vrai que parfois Quine ne cache pas son penchant pour un octroi d'indépendance réciproque à des « blocs » d'énoncés formant des théories, le contexte étant alors, par ailleurs, plutôt épistémologique que langagier<sup>33</sup>. Cependant, s'il se résolvait sans faute à emprunter cette voie, il aurait alors accueilli, lui, le molécularisme – et non pas l'envers. Dans ce cas, le moléculariste aurait gagné le défi par retrait de l'adversaire.

La stratégie quinienne de défense par la modération reviendrait alors à une reddition plus ou moins inconditionnée. Par ailleurs, que Quine soit parfois tenté de s'écarter de son propre holisme sémantique, cela date déjà de 1951 : l'image du langage comme ayant un centre et une périphérie est en tout cas en tension avec le holisme, comme Dummett (1973b) le remarque, et pourrait même suggérer des tendances molécularistes avant lettre. Cependant, ce qui est en question ici est bien le holisme sémantique qui est le sien, encore que lui-même, de son côté, ne lui soit pas tout le temps entièrement fidèle. Ici on s'intéresse au sort d'un modèle de théorie davantage qu'au philosophe qui l'a élaboré : les oscillations de celui-ci n'ôtent pas à sa créature ses faiblesses.

Il est hautement important de renouer les thèses H) et M) aux approches qui les sous-tendent et par lesquelles elles sont 'mises en place'. L'approche de celui qui les conçoit et élabore est, respectivement, celle de l'observateur qui décrit de l'extérieur l'usage d'un langage – soit en se faisant traducteur radical sur le champ, soit (cf. dessous n. 10) en occupant un point de vue panoramique – chez Quine ; et, chez Dummett, celle du locuteur qui décrit l'usage qu'il fait lui-même de sa langue en puisant à sa propre compétence linguistique. Le théoricien du langage esquissé dans le modèle quinién de théorie a à sa disposition, bien évidemment, une tout autre panoplie d'instruments par rapport à son 'collègue' dummettien : c'est l'approche que chacun des deux adopte qui détermine les thèses qui définissent finalement chacun des deux modèles de théorie du langage. Plutôt que dire que chaque paradigme esquisse un théoricien différent, il conviendrait de dire que chaque théoricien du langage esquissé au préalable par un philosophe détermine le modèle de théorie où s'articule sa conception philosophique de ce qu'est parler<sup>34</sup>.

Si tel est le cas, les difficultés et les impasses d'une thèse constituent alors une objection contre l'approche elle-même qui la sous-tend, voire contre un modèle de théorie dont cette thèse fait partie ; ainsi, l'objection que Dummett fait à Quine, d'après laquelle le holisme linguistique rend incompréhensible le phénomène de la communication, cette objection risque de valoir, en dernière analyse comme une objection contre l'adoption de la posture de l'observateur dans la description du langage<sup>35</sup>.

Le modèle quinién, cependant, a beaucoup de ressources : avec quelques modifications, il peut espérer dépasser l'objection dummettienne sans changer, si non la totalité de ses thèses, en tout cas l'approche qui les sous-tend. La dia-philosophie continue.

### 1. *Se modérer pour parer les coups*

Michael Dummett met en relief un paradoxe formidable découlant de la thèse holiste de Quine: si la totalité de la langue d'un locuteur est pertinente à la signification de chacun de ses énoncés, alors il faudrait la connaître en entier pour le comprendre. Bien entendu, chaque locuteur est porteur, en principe, d'une langue à lui (d'un idiolecte), qu'il s'agit justement de reconstituer ; d'où le slogan «la traduction radicale commence chez soi». Or, la 'théorie' que tout locuteur a (implicitement) de sa propre langue ne se distingue pas, d'après le holisme sémantique<sup>36</sup>, de sa théorie totale du monde. Il s'ensuit qu'interpréter une seule de ses proférations demanderait la connaissance de toute sa langue-théorie du monde<sup>37</sup>.

La même difficulté surgit en relation à l'apprentissage d'une langue. Les deux problèmes ont par ailleurs tendance à fusionner, si l'on accepte le point de vue du holiste lui-même – ce que l'on a d'ailleurs intérêt à faire dans une certaine mesure, afin de pouvoir discuter avec lui. Pour le holiste, en effet, interpréter les énoncés d'autrui est ni plus ni moins qu'apprendre sa langue (son idiolecte) tout entière, et tout entière sa théorie du monde : de la sorte, lorsqu'on *communique* avec quelqu'un, on est tout le temps en train d'*apprendre* une 'langue'.

Le philosophe américain, pourtant, pourrait protester que cette critique s'attaque à un version beaucoup trop rudimentaire de la conception holiste du langage. Bien sûr, le holisme sémantique qui découle du holisme épistémologique en conjonction avec le vérificationnisme sémantique<sup>38</sup> est intégral – et donc directement exposé au paradoxe de l'incommunicabilité ; néanmoins, dans *Word and Object* on trouve un modèle de théorie du langage plus sophistiqué : on y admet des énoncés, dits d'observation, qui sont exclus de cette 'implication intégrale' qui renoue tous les (autres) énoncés du langage entre eux. Des pareils énoncés peuvent servir de base pour apprendre le restant du langage<sup>39</sup>, soit pour traduire les énoncés que profère un locuteur donné sans connaître déjà le restant de son langage-théorie du monde. Les énoncés d'observation sont des énoncés qu'un locuteur (voire une communauté linguistique entière) accepte sans faute lorsqu'il (on) observe certains phénomènes<sup>40</sup>. En leur octroyant le droit de posséder une fraction d'évidence à eux, soit une condition d'assertion – une signification – qu'ils posséderaient en propre, le holisme de Quine s'affine, devenant un holisme modéré<sup>41</sup>.

Plus encore : l'expérience de pensée de la traduction radicale qui étaye la thèse holiste<sup>42</sup> est elle-même une façon d'illustrer comment on parviendrait à comprendre quelqu'un dont on ne connaît pas la langue, soit un standard auquel se conformerait l'usage qu'il fait des mots qu'il prononce. Le traducteur radical, en effet, n'a à sa disposition que cet usage lui-même, à savoir des proférations qu'il a écoutées. Les énoncés d'observation sont la base qui permet de comprendre les énonciations du locuteur<sup>43</sup> sans connaître la totalité des énoncés auxquels le locuteur est prêt à donner son consentement, moins encore leur interprétation (et donc ses croyances). En dépit du fait que seule leur totalité donne à chacun des énoncés la *significance* qu'il a, la traduction peut avancer sans une connaissance préalable de cette totalité, et se rapprocher (indéfiniment) de cette totalité sur la base justement de ces premiers résultats 'fragmentaires'. Le problème de concilier la cohésion holiste de tous les énoncés d'un langage entre eux avec la possibilité d'apprendre ce langage par petits pas ne surprend pas le holiste comme un voleur la nuit.

## 2. Du holisme récalcitrant à la modération

Une telle défense du modèle quinién est-elle convaincante? Avant de nous avancer dans la discussion, énonçons d'ores et déjà un point très important et souvent mal compris, sur laquelle on reviendra plus en bas. L'objection dummettienne est une objection de principe contre *une prise de position* de principe, à savoir contre le holisme en tant que prise de position et donc comme modèle philosophique de théorie du langage. La description quiniénne de l'interprétation des proférations d'un locuteur, puisqu'elle implique le holisme, rend incompréhensible, dans ses résultats, son propre fonctionnement en tant que description de la communication linguistique, de sorte que ce résultat efface la valeur éventuelle de la démarche quiniénne de la traduction ou interprétation radicale *en tant que modèle philosophiquement pertinent*. Avant d'examiner plus à fond la réponse quiniénne puis d'essayer de la déjouer, soulignons d'avance que l'objection dummettienne est davantage subtile qu'on ne le croit, qu'elle contient déjà ce qu'il faut pour répondre à la contre-objection axée sur le holisme modéré. De la sorte, la mise en question qu'on fera de la cohérence de ce dernier, ne sera au fond qu'une expansion de l'objection originale de Dummett, qui pourtant ne s'y adresse pas explicitement. Malgré cela, elle se défend très bien d'elle-même.

On pourrait par contre songer à rejeter tout simplement l'objection dummettienne, de la déclarer irrécevable : afin de défendre Quine par toute autre voie qu'en modérant le holisme, on contesterait alors ceci que le philosophe américain s'intéresse du tout au problème de la communication, seules étant de son ressort les relations d'équivalence entre les énoncés dans leur indifférence à leur 'sens' présumé ; ce qui va avec l'indifférence aussi bien à l'apprentissage qu'à la communication, celle-ci étant un thème plutôt davidsonien que quinién. Pourtant, ceci est un luxe que Quine ne peut pas s'offrir : même si son *but* n'est pas de rendre raison de la communication, il n'est pas pour autant dispensé de la *contrainte* de ne pas la rendre incompréhensible. De plus, les instruments qu'il utilise, lorsqu'il procède par le bas, pour mener son entreprise théorique le rendent directement responsable vis-à-vis du problème de la communication en tout cas. L'emploi de l'expérience de pensée de la traduction radicale l'oblige à 'se salir les mains' avec ce qui se passe sur le terrain que piétinent les locuteurs ; si les résultats de son explication des relations entre les énoncés rendent incompréhensible la communication, on n'a pas le droit de le tirer d'affaire en protestant que ce n'est pas la question. Cela questionne tout philosophe du langage, qu'il le veuille ou non ; à plus fort raison s'il est descendu de sa propre volonté sur le terrain sub-lunaire afin d'utiliser la

scène, sans doute primitive, de la communication pour étayer le modèle holiste du langage. D'ailleurs, Quine reconnaît lui-même (cf. Quine 1999) que sa propre traduction radicale et l'interprétation radicale davidsonienne (qui, elle, vise évidemment à comprendre autrui) se valent. Certes, dans les deux cas le but final n'est pas de rendre raison de la communication, pas plus que de l'apprentissage de la langue ; portant, se passer la (les) rendre incompréhensible(s) est une condition que le modèle du langage qu'on met à point doit bien remplir.

En fait, Quine se soucie bel et bien de cela – du moins, il essaye. La démarche de mettre en place un holisme modéré a sa motivation précisément dans ce souci. Dans cette perspective, il concède qu'il faut bien se donner une théorie (des « hypothèses analytiques ») pour isoler des *termes* observationnels dans un énoncé d'observation<sup>44</sup>. Il nie pourtant que pour le comprendre en tant qu'énoncé il faille se munir du même appareil théorique qu'exige justement sa segmentation en termes (et, le cas échéant, en constantes logiques). La théorie étant toujours porteuse de liens avec le restant du langage, son intervention briserait l'isolement sémantique de ces énoncés, effaçant par là leur utilité explicative en relation à l'apprentissage d'une langue.

La traduction radicale aurait donc expliqué la communication. Peu importe si après coup les énoncés d'observations s'avèrent eux-mêmes susceptibles d'être retirés sur la base de considérations théoriques, et donc après tout chargés de théorie. D'après le vérificationnisme que Quine adopte, en effet, toute évidence pertinente de quelle façon que ce soit à la vérification d'un énoncé – fût-ce la négation d'un énoncé d'observation – est pertinente à sa 'signification' (et donc à celle de l'énoncé dont il est éventuellement la négation). Or, une fois le holisme établi, tout énoncé est susceptible d'être pertinent à la vérification de tout autre énoncé. Ces liens entre les énoncés affectent naturellement l'évidence qui leur est, chaque fois, associée (cette interprétation se faisant d'ailleurs à son tour sur le mode holiste). Les énoncés d'observations ne sont donc chargés de théorie qu'en tant qu'on veut les segmenter en termes ; la traduction radicale, cependant, aura expliqué la communication avant que le holisme – qu'elle établit<sup>45</sup> – ne vienne l'en empêcher. La traduction radicale utilise en effet une base d'évidence minimale (l'observationnelle) dont on a le droit de faire usage sans pour autant être *obligé* d'y débiter tout ce que le holisme finalement *autorise*. Tout ce qui est permis n'est pas pour autant obligatoire.

Il est fort douteux, pourtant, que l'on puisse éviter aussi aisément le contrecoup holiste : comment la conscience du lien entre tous les énoncés du langage ne réagirait-elle pas sur la compréhension initiale des énoncés d'observation ? Sachant que tout énoncé d'observation peut être énoncé ou

retiré sur la base d'un nombre indéfini de raisons, le holiste ne saurait pas se passer de reconsidérer la première traduction, a-théorique, des énoncés d'observation d'où le traducteur radical est parti – et par là tout ce qui s'ensuivit, soit la traduction des énoncés autres que ceux d'observation. Dans cette reconsidération il est moins question de douter de la correction de cette première traduction que de la compréhension à laquelle elle était censée nous donner accès. En tant que holiste *je n'ai plus raison de croire*, comme je le faisais en tant que traducteur radical, à un lien entre l'énoncé supposé d'observation et ce qui se passait sur la 'scène primitive' de la profération. En particulier, avec quel *élément* déterminé que ce soit que le traducteur ait pu *isoler* dans cette scène<sup>46</sup>.

Le problème n'est pas que l'hypothèse qu'il y ait un tel lien soit faillible : cela était bien connu d'entrée de jeu, sans besoin d'attendre que l'on parvienne au holisme ; et pourtant, cette faillibilité, n'infirme pas la validité de l'expérience de pensée de la traduction radicale. Le problème est plutôt que *je ne suis plus dans la position de pouvoir poser, ou retenir, aucun lien de ce genre*. La seule signification de chaque énoncé est désormais donnée par le complexe global des liaisons entre les énoncés et de ceux-ci avec l'évidence globale<sup>47</sup>. Le holiste, lorsqu'il relève les résultats du travail du traducteur radical, ne saurait se passer de vider sa théorie du contenu spécifique qu'on croyait pouvoir lui rattacher : la renouant à une interprétation globale de la théorie-langage du traducteur, on dissout le contenu de la théorie même que l'on vient de traduire. Peu importe que la traduction radicale m'ait permis, entre-temps, d'interpréter les énoncés que j'ai classés comme énoncés d'observation, puis les autres : il est désormais venu en question précisément ceci qu'une pareille traduction ou interprétation puisse en donner une... interprétation leur assignant un contenu défini, susceptible d'être compris. C'est que la seule interprétation capable de donner aux énoncés (dont ceux) d'observation une signification est la globale. La seule façon de leur donner un contenu est, paradoxalement, de les renouer tous, ce qui par ailleurs est fatal au contenu lui-même ; à moins de cela, pourtant, il ne reste que des *énoncés* toujours en quête d'une saturation totale de leurs liens entre eux et avec l'évidence.

En tant que holiste je ne sais plus quelle base d'évidence ma traduction rattache à l'énoncé proféré. Ses liens avec le restant du langage et l'évidence totale ont désormais révoqué le droit d'interprétation : personne, y compris le traducteur lui-même, ne saurait plus dire, pour un énoncé donné, quelle traduction le rattache à quelle évidence. Toute ré-interprétation de la traduction de départ est désormais licite, pourvu qu'elle s'accorde avec l'évidence globale. Je n'ai donc plus raison de croire à un lien d'évidence entre cet énoncé et quel *élément* que ce soit de la scène qu'ont sous les



yeux le locuteur et le traducteur. Découper, dans celle-ci, quelque chose qui justifierait son assertion est une démarche qui demande que l'on déploie une théorie. Et cela, sans besoin d'en arriver jusqu'à la segmentation de l'énoncé en termes et de la scène en objets : même si l'on en reste au niveau («holophrastique») des énoncés entiers, isoler dans la scène quelque chose qui vaille comme évidence en soutien d'un énoncé c'est déjà une démarche partisane, soit supposant une théorie parmi les autres et – bien que dépourvue d'hypothèses analytiques – incompatible avec d'autres<sup>48</sup>. Le holisme, cependant, suspend ces théories 'de la signification' à l'interprétation globale du langage. A moins d'une pareille implication intégrale, la théorie suivie pour traduire ne serait-ce que les énoncés d'observation n'est pas elle-même interprétée. Que nous ferait comprendre, alors, une traduction qui suivrait cette théorie ?

Certes, l'interdépendance qui rend total, voire immodéré, le holisme s'étend aux énoncés d'observation en vertu de leur segmentation en termes bien sûr, mais une fois s'étant insinuée en eux, on ne saurait plus les en purger pour revenir à la lecture holophrastique *tout court*. Cette interdépendance, une fois qu'elle a atteint les énoncés d'observation, ne se laisse plus effacer ; c'est bien sûr *en vertu* de leur lecture analytique qu'elle les aura atteint, mais non pas *dans* cette lecture uniquement – comme si, à côté, l'holophrastique pouvait continuer à s'y soustraire comme 'avant', voire l'ignorer dédaigneusement. Certes, l'interprète radical a toujours la faculté d'y revenir afin de comparer les deux lectures ou d'envisager des segmentations analytiques différentes de l'énoncé (de même que le locuteur natif peut le faire, comme on fait un pas en arrière pour avancer ensuite dans une autre direction) ; il va pouvoir alors superposer la silhouette holophrastique au corps articulé de l'énoncé analysé. Mais il ne saurait plus dire – il ne saurait le croire ! – que *l'énoncé* lui-même est libre des implications qu'il lui connaît : désormais, il en sait trop. En effet, l'implication holistique, une fois déclenchée, ne touche pas aux énoncés d'observation *dans* leur lecture analytique, comme s'ils pouvaient s'y soustraire, en parallèle, dans une autre lecture, mais bien plutôt à *ces énoncés* eux-mêmes. Autrement dit, elle a une valeur 'extensionnelle' dans ceci qu'elle concerne les énoncés *eux-mêmes* et non pas dans une certaine lecture ; c'est l'énoncé, et non pas sa lecture (son 'mode de présentation'), que je comprends comme étant connecté au réseau holiste. Une fois perdue l'innocence holophrastique, on ne la récupère plus. Pour le théoricien, en interprète ou en locuteur, l'énoncé d'observation a *désormais* un caractère théorique – et donc holiste, les deux traits étant inséparables d'après le holisme lui-même. Lorsqu'il s'écoute le prononcer nu de toute armure analytique, il sait qu'il est nu.

La théorie suivie pour interpréter ou traduire n'importe quel énoncé

d'observation ne se laisse donc pas elle-même interpréter (en tant que corpus d'énoncés) à moins de sa connexion avec la totalité du langage. La conséquence de tout cela pour la communication est désastreuse : la compréhension que je croyais avoir de l'énoncé que j'ai traduit m'échappe. Ce n'est pas une remise en doute de la correction de ma traduction : c'est que je ne sais plus ce que pourrait bien vouloir dire le traduire comme je l'ai fait. Je ne le saurais plus moi-même, à moins de renouer cette traduction à une interprétation globale – cette fois – de mon propre langage, soit à une considération exhaustive de ma propre théorie du monde. C'est là une théorie qu'auparavant je croyais 'comprendre' (maîtriser), bien entendu ; mais désormais je ne suis plus en position de pouvoir le croire de bonne foi, ma propre maîtrise ayant été évincée par le théoricien holiste du langage qu'a enfanté le traducteur que j'étais. Ce théoricien-là, loin de s'adresser à l'idiolecte d'un locuteur donné comme le faisait le traducteur sur le champ, exerce sa juridiction sur tout langage éventuel et possible, donc indifféremment sur celui du locuteur comme sur celui de son traducteur. Ce faisant, il met à la distance... l'idiolecte du traducteur, ouvrant de ce fait la voie à une question telle 'que veut bien dire traduire "gavagai" par "lapin"?. C'est là un effet de l'invasion holiste de tout énoncé de la part de la totalité du langage : il est vrai que le théoricien holiste du langage doit lui aussi, tout comme le traducteur radical, *utiliser* une langue (un idiolecte) qu'il est censé connaître ; mais il ne peut pas s'en tenir là, il est poussé par sa propre démarche à *attribuer à ses propres mots une 'signification' holiste* – qu'il ne saurait lui-même connaître ni maîtriser, pas plus que qui que ce soit.

Autrement dit, la traduction radicale voit sa valeur d'instrument de compréhension révoquée, le droit d'exercer l'interprétation, jadis exercé par le traducteur, ayant été confisqué par le théoricien holiste; l'interprétation holiste, cependant, n'est pas maîtrisable par un locuteur fini. Celui-ci ne souhaite que revenir en arrière, mais – en droit – il ne le peut plus. Seule une interprétation finie ferait son affaire ; et pourtant, la seule interprétation ayant éventuellement droit à un contenu défini en serait une indéfiniment étendue et ramifiée, à la quelle il ne saurait en rattacher aucun. Le holiste, tel l'apprenti sorcier, a déchaîné quelque chose qui ne se laisse plus modérer.

### 3. *Radicaliser autrement*

Interpréter les énoncés d'observation implique donc ou bien que l'on suive une théorie totale ou bien qu'on leur assigne un sens qui ne dépend

pas de l'interprétation globale du langage. Dans les deux cas ils sont tout aussi demandeurs que les énoncés théoriques. La première branche de l'alternative, contre ce qu'en dit Quine, est la seule position que le holiste puisse tenir avec cohérence, la seconde est la seule façon cohérente d'expliquer la communication. Il convient de préciser que l'intervention d'une théorie de l'une ou de l'autre sorte est requise déjà au niveau holophrastique, avant toute distinction, à l'intérieur des énoncés d'observation, de termes et variables ; néanmoins, toute théorie globale dans laquelle le holiste insérerait le manuel qu'il a suivi en tant que traducteur radical est une théorie à part entière, soit inclusive d'hypothèses analytiques exprimant un contenu indéterminé par rapport à l'observation. Le sens qu'attribue aux énoncés, par contre, une théorie de la signification dummettienne, est, si l'on veut, tout aussi indéterminé par rapport à l'observation – bien qu'une telle théorie ne se bâtit ni se formule en termes d'observation et de conjecture, et qu'elle ne soit donc, proprement, ni déterminée ni indéterminée. Disons que, en tout cas, son contenu n'est pas indifférent aux différences entre théories de la signification équivalentes mais alternatives. Les hypothèses analytiques du traducteur radical sont par ailleurs tout aussi peu indifférentes à ce qui, intuitivement, les distingue : c'est pourquoi on peut parler de manuels de traduction équivalents mais alternatifs.

Quel que soit le modèle de théorie qu'on adopte, partant, on n'échappe pas à l'indétermination : en tant qu'outil de travail, un contenu 'intensionnel' indéterminé par rapport à l'observation est en tout cas indispensable à l'interprétation (sur le champ ou non) des énoncés. Le traducteur radical et le théoricien dummettien ont tous deux recours, d'une façon ou d'une autre, à un contenu de ce genre. Ils en font usage sans pour autant le poser, ni l'un ni l'autre, en tant qu'entité. *Meaning is use...*

La débâcle holiste de l'explication de la communication par traduction radicale, au bout du compte, réhabilite *a contrario* ce que nous croyons savoir alors même que nous le faisons. Le rôle qu'ont, dans la compréhension, des théories indéterminées par rapport à l'observation n'a rien de surprenant, après tout : en fait, la saisie de ce qu'autrui veut dire inclut l'appréhension de pas mal de contenu 'intensionnel', soit de quelque chose que nous reconstruisons par une théorie indéterminée par rapport à l'observation. Dans notre pratique communicative on ne se borne d'ailleurs pas à *utiliser* un appareil théorique de ce genre, on cherche carrément à *appréhender* son objet ; du moins, c'est ce que nous croyons faire. Pour nous faire changer d'avis, Quine devrait nous fournir une explication de la communication qui ne la rende pas incompréhensible.

Croire à effort d'appréhender le sens, croire qu'il a un 'objet' ne comporte d'ailleurs aucun engagement à la réification du sens, au point de

vue dummettien. La thèse de l'indétermination de la traduction, en revanche, nous invite à nous passer carrément de parler de quelque chose comme la saisie du sens que le locuteur lui-même 'entend'. L'équivalence extensionnelle, empiriquement constatable, entre la théorie qui *guide* le traducteur et celle à laquelle se *conforme* le locuteur natif<sup>49</sup>, est censée nous suffire. De plus, d'après Quine l'admission de quelque chose comme la signification est inséparable de sa réification, en fait elle se laissent à peine distinguer : il serait donc vain d'espérer pouvoir larguer l'une pour retenir l'autre. La réification est, pour le sens, le gage et la charge de toute objectivité à laquelle il pourrait éventuellement prétendre<sup>50</sup>. Pour le philosophe américain, seule serait respectable la signification qui se laisserait réifier. Autant dire qu'une bonne signification est une signification morte.

La dimension intensionnelle de la signification linguistique (bref, le sens), tout en étant opérationnellement indispensable pour mettre en place une traduction, serait donc dépourvue de toute consistance. *Meaning is but in use*. Pour Quine, en effet, le *meaning* est une activité : il se réduit à ceci que nous émettons des sons de façon signifiante<sup>51</sup>. Quine est par ailleurs très cohérent dans son rejet : d'après lui, en effet, la traduction radicale (avec ce qui va avec) commence chez soi, ce qui revient à rejeter la pertinence du sens dans n'importe quelle circonstance, exotique ou domestique qu'elle soit. Ce serait suspect, d'ailleurs, s'il faisait autrement. Or, Quine a certainement raison d'égaliser toute situation communicationnelle : dans la mesure où la traduction radicale est pertinente – comme expérience de pensée, mais aussi comme instrument effectif d'interprétation – elle l'est partout. Le fait qu'elle soit valable partout n'implique pas, cependant, qu'elle n'ait pas... de limites. Il ne s'agit pas d'une limitation de domaine, mais de portée : la traduction radicale est insuffisante pour nous faire comprendre ce que l'autre dit dans sa pleine teneur intensionnelle, alors que cette dimension demeure pourtant incontournable – au niveau opératoire – pour quel interprète que soit. De l'insuffisance du schéma quinién de la communication il ne s'ensuit pas, cependant, que dans la communication réelle nous ne nous efforcions pas de *comprendre* ce que l'autre, proprement, *veut dire*. Alors même que nous interprétons radicalement – soit partout et à tout moment – nous allons plus loin que le théoricien quinién.

Quine, quant à lui, croit pouvoir se passer, dans son explication de la communication, de rendre compte de comment on parvient à comprendre le plein sens des proférations d'autrui ; sa tentative d'escamoter cette tâche, pourtant, échoue contre le paradoxe que dénonce Dummett. Si par ailleurs l'on pense que les locuteurs engagés dans la communication ne se passent pas du tout, de leur côté, de ce dont le théoricien quinién croit bon de se passer, alors son échec peut bien paraître comme une vengeance du

refoulé. La notion de sens, de toute manière, s'est avérée bien loin d'être superflue pour rendre compte du fonctionnement de la langue, tout aussi peu qu'elle l'est dans le vivant de son usage effectif dans la communication. La connaissance d'une langue, ou compétence linguistique, est en effet la connaissance de la possibilité qu'on a de 'dire une certaine chose' avec une certaine expression linguistique, soit *de l'utiliser d'une certaine façon* – et, par là, également d'utiliser de la même manière d'autres expressions<sup>52</sup>. Voilà ce qui fait le *sens* de ces *words, words, words* auxquels Quine réclame de pouvoir se borner<sup>53</sup>.

#### 4. *La part de l'interprétation radicale dans la communication et de la théorie dans l'interprétation*

Mais de quelle façon, exactement, se fait ce dépassement de la radicalité quinienne dans la radicalité effective de la communication réelle ? On a vu qu'on n'a pas le droit de rejeter comme superflue la tentative de comprendre le *sens* des préférences d'autrui. Pour le dire de façon plus tendancieuse: de comprendre la *théorie* que l'autre entretient et suit. Communiquer est-il comprendre quelque chose comme la théorie du langage de ses interlocuteurs ? Si on accepte que la communication n'implique rien de moins que cela, autrement dit que le défi que relève tout locuteur dans la communication atteigne le niveau de la *théorie de la signification suivie par l'interlocuteur*, alors les notions de signification et de théorie de la signification ne demeurent pas, comme chez Quine, des notions opératoires, mais acquièrent le statut de notions thématiques. Sans besoin de se faire réifier, la signification dont on a dû faire la théorie pour pouvoir interpréter un locuteur lui est finalement attribuée (certes, faiblement). Il s'agirait alors de reconstituer la théorie qui, quoi qu'en dise Quine, *guide* le locuteur natif – et par là d'y conformer *la nôtre*.

Certes, alléguer contre Quine l'insuffisance de son modèle en tant qu'incapable de rendre compte de la notion intuitive de sens et de l'idée de la communication comme traversée par l'effort de le saisir, cette allégation n'est pas une objection indépendante, qui s'ajouterait à celle de Dummett (ou alors à l'amplification qu'on a essayé d'en faire dessous en répondant à la contre-objection holiste). Le simple appel à la notion intuitive de sens n'as pas le pouvoir de contrer, de ses propres forces, la critique que Quine fait de cette notion : stigmatiser tout simplement l'insuffisance des manuels quiniens par rapport à celle-ci reviendrait à une pétition de principe, si l'on voulait par-là la restaurer dans ses droits. Mais il n'en est rien : c'est, bien plutôt, l'échec du

modèle quinien dénoncé par Dummett par rapport à *la communication* tout court qui suggère de revenir à la notion de sens telle qu'enracinée dans notre pratique communicative concrète et dans la compréhension intuitive que nous en avons (quitte à la raffiner).

Rappelons que l'objection de Dummett à la traduction radicale en est une *de principe*, soit une objection visant sa valeur en tant que modèle philosophiquement pertinent (cf. dessus § 2). Or, la débâcle que Dummett repère dans son résultat holiste est *déjà elle-même* un effet en retour du résultat su ce qui y a conduit. Ce n'est pas seulement le holisme *modéré* qui est frappé par un effet rétroactif du holisme final des énoncés théoriques sur les énoncés d'observation qui on a utilisé pour y parvenir ; cette objection visant spécifiquement le holisme modéré ne fait que préciser l'objection originale de Dummett en lui donnant une référence spécifique – plutôt qu'à la communication tout court entre deux locuteurs génériques – aux instruments de l'interprète ou traducteur radical. Il résulte alors que le holisme rend inutilisables tout aussi les énoncés d'observation que les hypothèses analytiques pour rendre compréhensible comment on se comprend<sup>54</sup>. Il serait donc vain de protester que ces outils font malgré tout l'affaire, *en cours de route*, pour rendre raison de comment on peut arriver à interpréter des proférations : *c'est le résultat auquel on arrive* qui n'est pas de la compréhension. Autrement dit, c'est la façon dont on fait utiliser ces outils à l'interprète radical qui le fait aboutir à quelque chose en quoi nous ne saurions reconnaître de la compréhension de sa part, car nous mêmes ne comprenons plus.

Pour confirmer l'objection dummettienne et en défendre l'efficacité il faut donc la réitérer : c'est sur le même effet en retour qui joue contre le holisme modéré et contre le holisme tout court (présumablement immodéré). Dummett ne consacre pas une critique spécifique au holisme modéré<sup>55</sup>. Et pourtant la critique de ce dernier s'appuie sur un effet en retour qui n'est pas simplement l'homologue de celui que dénonce Dummett<sup>56</sup>, mais qui lui est carrément identique ; seulement, cette fois on précise qu'il touche notamment à ce par quoi on croyait pouvoir s'échapper à la difficulté de l'holisme immodéré. Dans ce second argument on nie d'ailleurs qu'il existe un holisme autre que l'intégral, le modéré précisément étant incohérent.

L'effet en retour dont on fait ici un second emploi – ne serait-ce que pour mettre en claire que, de droit, il ne saurait en être qu'un – est numériquement identique au dessous des deux arguments, car il ne peut y avoir qu'une seule invasion holiste du corps du langage : étant totale, on a du mal à en imaginer deux. L'objection dummettienne se retrouve dans la défense qu'on vient d'en faire en réponse à la stratégie holiste de la modération : ce qui, chez le holisme, rend incompréhensibles les énoncés en

général est encore ce qui rend incompréhensibles, en particulier, les énoncés d'observation – car c'est quelque chose qui ne peut pas se produire deux fois.

Dans ce cadre, dénoncer l'insuffisance du modèle quinién, dans son écart par rapport à l'idée intuitive du sens linguistique et de sa saisie dans la communication, n'est pas un appel fruste à ce que nous tous, au départ, croyons savoir, soit que chaque locuteur sait très bien, lui au moins, ce qu'il veut dire. Ce n'est pas une simple revendication des droits de l'intuition contre les démarches modélisantes qui se passent de lui être fidèles, ce qui comporterait un cercle vicieux, car en l'occurrence l'idée intuitive reçue est précisément ce que Quine a mis en question. On risquerait alors de défendre dogmatiquement un préjugé ; si la traduction radicale nous faisait réellement comprendre la communication, elle aurait pleinement le droit de se passer de la notion de sens. En effet, l'ambition de Quine est précisément d'en rendre raison sans faire appel à ce qu'un locuteur a ou croit avoir à l'esprit, mais en se basant sur la seule évidence disponible à un observateur ; soit d'expliquer comment l'un comprend ce que l'autre *dit*, sans passer par ce qu'il *veut* peut-être dire – par ce qu'il croit pouvoir vouloir dire ! Ce qu'on reproche à la démarche modélisante quiniénne n'est pas d'ignorer une notion intuitive centrale, mais d'échouer dans son propre but de s'en passer avec succès. La charge de la preuve demeure donc sur lui. La notion intuitive de sens, que le modèle dummétien accepte pour l'articuler (certes, en ébauche) au niveau théorique, est alors valorisée comme ce qui évite à ce modèle l'échec qu'encourt son rival. Cet échec paraît donc une conséquence de son caractère contre-intuitif ; c'est pour cette raison qu'on le lui a reproché.

Et c'est encore cet échec, et non pas un parti pris contre l'approche externaliste en théorie du langage, qui témoigne contre cette approche, d'après laquelle c'est l'interprète qui donne une signification aux proférations du locuteur en projetant ses propres croyances sur celui-ci, quitte à se corriger parfois. Nul ne conteste qu'il ait le droit et le devoir de le faire, ou plutôt que l'externalisme ait en principe le droit de modéliser ainsi la communication ; pourvue qu'il ait succès. S'il n'escomptait pas l'échec holiste, l'approche externaliste pourrait revendiquer d'avoir insinué l'indétermination non seulement dans l'interprétation des énoncés mais, d'un seul geste, dans les proférations du locuteur elles-mêmes : il serait alors vain de protester que le locuteur, lui au moins, *sait* ce qu'il *veut* dire, qui dépasse l'observable. En effet, d'après l'externalisme, la posture de l'interprète qui écoute et observe est la canonique en théorie du langage : c'est l'interprétation de la part d'un autre qui donne 'une' signification aux proférations d'un locuteur. L'indétermination de la signification qui découle de la démarche de l'interprétation radicale (cf. dessus n. 13) pénètre donc dans

les proférations elles-mêmes, car la seule signification qu'elles peuvent avoir ne saurait justement leur venir que de l'interprétation de la part d'un autre. Le paradoxe holiste que dénonce Dummett est donc, à la fois, un argument contre l'approche externaliste observationnelle.

Sur la même ligne, on rejettera la tentative de défendre le holisme de Quine en faisant appel à son béhaviorisme non pas parce que le béhaviorisme se passe de faire usage de certaines notions reçues, mais en raison de l'échec qu'encourt la tentative de sauver sa reconstruction de la communication – qui conduit au holisme – en misant sur sa tenue 'de surface'. Certes, malgré toute objection de principe l'enchaînement des reparties entre locuteurs natif et interprète devenu compétent peut très bien continuer à se dérouler avec l'allure d'une communication réussite ; d'ailleurs, la traduction radicale commence chez soi. La reconstruction quinenne de la communication, donc, si d'un côté elle mène au holisme, de l'autre, selon toute apparence, marche assez bien pour reconstituer son propre objet, soit le déroulement de la communication : quelle meilleure preuve de la compatibilité du holisme avec celle-ci ? Et pourtant, l'entrave vient du holisme *lui-même* une fois établi, et non pas des moyens employés pour l'établir. C'est en réfléchissant sur le résultat qu'on constate l'incompatibilité en question, et partant également celle entre le résultat et le bon usage de ces moyens. Peu importe si par ailleurs la communication reconstruite selon l'interprétation radicale continue à paraître bien portante : l'objection de Dummett est que le holisme rend incompréhensible comment elle *puisse* réussir, et non pas qu'il nous fasse croire qu'elle échoue.

Mais si vraiment il faut essayer de saisir le *sens* dans la communication, et le sens *dans la communication*, a-t-on encore le droit, en théoricien, de rendre compte de celle-ci tout en se tenant tout simplement en deçà de la détermination objective de la théorie du langage ? Aura-t-on encore le droit de se refuser à cette requête, de la déclarer non-pertinente – et donc aussi d'ignorer l'indétermination éventuelle de cette théorie ? Les locuteurs engagés dans la communication, en tout cas, font-ils cela, ou alors ne s'efforcent-ils pas plutôt de se saisir de quelque chose de réel chez l'autre ? Quitte à découvrir finalement leurs tentatives comme des échecs une fois qu'ils auront lu du Quine ; cependant, c'est précisément parce qu'ils auront ambitionné une théorie objectivement déterminée que son indétermination les concernera. La reconnaissance du rôle du sens dans la communication réelle serait-elle alors l'occasion d'une très adroite contre-attaque quinenne ? La vengeance du refoulé ne serait-elle pas plutôt celle de la détermination et de l'indétermination objectives ? Le passage du sens de notion opératoire à notion thématique serait alors, de façon assez inattendue, le cheval de Troie de son invasion par l'ambition à la



détermination objective, puis de sa réification éventuelle – fût-ce au prix de l'échec final des deux.

La tâche s'impose, de toute façon, de comprendre comment la connaissance que nous avons de notre langue s'intègre avec l'activité, que nous menons chaque jour, d'interpréter les proférations d'autrui. Il faudra de même intégrer la description menée de l'intérieur de la compétence linguistique du locuteur avec celle, très différente, que met en place et utilise, de l'extérieur, cette activité d'interprétation. On peut bien sûr se demander dans quelle mesure la *communication* se fait par *interprétation* ; et deuxièmement, quelle est la part de la *théorie* du langage dans la *pratique* de l'interprétation elle-même. Ce sont là les deux grandes questions qui restent ouvertes même si l'on accorde à Dummett que seule une théorie isolant la signification de la théorie totale du monde permet au traducteur radical de comprendre son interlocuteur sans connaître la totalité de ses croyances, soit d'être dispensé du fardeaux holiste. Le pouvoir d'habiliter à ce faire, voire d'octroyer une si précieuse exonération, revient-il à la théorie du langage en tant que telle, ou bien à une compétence que nous *reconstruisons* en termes théoriques, mais qui n'*opère* pas, dans la pratique interprétative courante, en tant que théorie, ou pas entièrement? Tout aussi radicale qu'on la veuille (même chez soi, bien sûr), cette pratique met-elle en oeuvre une connaissance théorique, ou bien une compétence pré-théorique ? Ou alors les deux, dans une interaction coopérative ?

Autrement dit : dans quelle mesure les locuteurs engagés dans la communication *suivent*-ils une *théorie* du sens ? Dummett déclare que celle-ci est la description théorique d'une habileté pratique, mais pas de n'importe quelle habileté pratique ; car la compétence linguistique contient elle-même un élément de connaissance propositionnelle<sup>57</sup>. Or, quel est le rapport entre cette connaissance et celle que le théoricien du langage a de sa propre *théorie* du sens ? Quelle est la relation exacte entre la théorie qui explicite la connaissance implicite que nous avons de notre langue et cette connaissance elle-même ? Cette question approfondit la précédente, qui demande dans quelle mesure la communication se fait par *interprétation* des proférations d'autrui. Les deux questions sont d'ailleurs enchevêtrées, dans ce sens que la plausibilité de la réponse que l'on donnera à l'une dépend de celle qu'on donnera à l'autre. Un paradigme convaincant de théorie du langage doit dire à *la fois* comment on communique : avec combien d'interprétation ? et comment on interprète : avec combien de théorie ?

### Riferimenti bibliografici

- BARROTTA P. 1998 : *La dialettica scientifica*, Utet, Turin.
- COURTINE, J-FR. (éd.) 1996 : *Phénoménologie et logique*, PUF, Paris.
- COZZO, C. 2002 : *Olismo epistemologico senza olismo linguistico* dans Dell'Utri 2002.
- DAVIDSON, D. 1974 : *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* dans Davidson 1984.
- DAVIDSON, D. 1984 : *Inquiries into Truth and Interpretation* Claredon Press, Oxford.
- DELL'UTRI, M. 2002 : *Olismo*, Quodlibet, Macerata.
- DUMMETT, M. 1973a : *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, Londres.
- DUMMETT, M. 1973b : *The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis*, dans Dummett 1978.
- DUMMETT, M. 1973c : *The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic*, dans Dummett 1978.
- DUMMETT, M. 1976 : *What is a Theory of Meaning? II*, dans Dummett 1993a.
- DUMMETT, M. 1978 : *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Londres.
- DUMMETT, M. 1981 : *The Interpretations of Frege's Philosophy*, Duckworth, Londres.
- DUMMETT, M. 1993a : *The Seas of Language*, Oxford University Press.
- DUMMETT, M. 1993b : *Origins of Analytic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- FOSTER, L. and Swanson, J. W. 1970 : *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst (MA).
- GAUCHET, P. 1978 : *Quine en perspective*, Flammarion, Paris.
- HAHN, L. E. (1999) : *The Philosophy of Donald Davidson*, Open Court, La Salle (ILL.).
- LAUGIER, S. 1996 : *Quine et le mythe de la signification* dans Courtine 1996.
- LEONELLI, M. 1982 : *Aspetti della filosofia di Quine*, Vigo Corsi, Pise.
- QUINE, W. v. O. 1951 : *Two Dogmas of Empiricism*, dans Quine 1963.
- QUINE, W. v. O. 1960 : *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (MA).
- QUINE, W. v. O. 1963 : *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- QUINE, W. v. O. 1970a : *Grades of Theoreticity* dans Foster – Swanson 1970.
- QUINE, W. v. O. 1970b : *On the Reasons for Indeterminacy of Translation*, "Journal of Philosophy", 67, p. 178-83.
- QUINE, W. v. O. 1970c : *Methodological Reflexions on Current Linguistic Theory*, "Erkenntnis", 21 p. 386-98.
- QUINE, W. v. O. 1974 : *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle (ILL.).
- QUINE, W. v. O. 1975 : *On Empirically Equivalent Systems of the World*, "Erkenntnis", 9, p. 313-28.
- QUINE, W. v. O. 1977 : *Facts of the Matter* dans Quine 2008.
- QUINE, W. v. O. 1981a : *Five Milestones of Empiricism* dans Quine 1981b.
- QUINE, W. v. O. 1981b : *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- QUINE, W. v. O. 1992 : *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press,

Cambridge (MA).

QUINE, W. V. O. 1999 : *Where Do We Disagree?* in Lewis 1999.

QUINE, W. V. O. 2008 : *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

<sup>1</sup> Cfr. Quine 1981b.

<sup>2</sup> J'ai étayé ces affirmations dans mon article *La signification sous observation. Interpréter sur le champ ou comprendre à la source?* ("Esercizi filosofici", V/2, luglio-dicembre 2010).

<sup>3</sup> J'ai également étayé cette autre thèse dans l'article mentionné dessus et aussi dans *Indeterminatezza oggettiva e contenuto determinato. Fra Quine e Dummett* ("Epistemologia", XXXIII/2, luglio-dicembre 2010).

<sup>4</sup> On est, là, à l'interface du holisme sémantique et de l'épistémologique : cfr. Leonelli 1982 p. 74. Pour une tentative de les démêler cfr. Cozzo 2002.

<sup>5</sup> Cfr. Dummett 1973a p. 598-9 en relation à l'usage du langage dans la communication et p. 622 pour la même difficulté en relation à l'apprentissage d'une langue. Cfr. Dummett 1973a p. 598-9 en relation à l'usage du langage dans la communication et p. 622 pour la même difficulté en relation à l'apprentissage d'une langue. On a pourtant pu contester ceci même que Quine s'intéresse du tout au problème de la communication. Contre cela, en fait et en droit, cf. ci-dessous § 2.

<sup>6</sup> Cfr. Quine 1970b.

<sup>7</sup> Cfr. Leonelli 1982 p. 68-72. On a également remarqué (Penco 2002 p. 71 n. 10) que le holiste peut faire valoir que, l'apprentissage se faisant naturellement par étapes, chaque étape peut très bien correspondre à un élargissement du réseau des connections entre les énoncés, jusqu'au holisme total. Mais quand y parviendra-t-on *effectivement*? Et, partant, de quelle façon peut-on ne serait-ce que esquisser idéalement un résultat pareil comme étant effectivement atteignable?

<sup>8</sup> Pour les notions de holisme modéré et d'énoncé d'observation cfr. Quine 1975 p. 314, 1970a p. 3-5 et 1981a p. 71 (cf. aussi ci-dessous n. 23). Notons que cette définition d'énoncé d'observation est 'légère', dans ce sens qu'elle ne *présuppose* pas la notion de contenu empirique, ni donc ce «troisième dogme de l'empirisme» que Davidson 1974 dénonce chez Quine, soit la distinction entre le schéma conceptuel et le contenu empirique. Il est vrai par contre qu'on peu *utiliser* cette notion d'énoncé d'observation pour définir celle de contenu empirique, au point que l'on risque de se voir obligé d'accepter ce dogme – et que l'on est alors exposé à la critique qui le frappe. Il est parfois léger de s'en remettre à une définition légère.

<sup>9</sup> Cette 'indépendance sémantique' des énoncés d'observation doit en tout cas être relativisée par rapport au temps, dans ce sens qu'elle est caduque : l'acquisition de nouvelles connaissances peut transformer un énoncé d'observation dans un énoncé théorique. Barrotta 1998 p. 83-4 fait valoir ce point en faisant référence notamment à la notion intersubjective (soit impliquant les connaissances partagées d'une communauté linguistique) d'énoncé d'observation, mais ses remarques sont également valables en

référence à un idiolecte : même chez un locuteur isolé, en effet, le changement épistémique est susceptible d'entraîner un pareil changement de statut des énoncés.

<sup>10</sup> Cela vaut si l'on suit la voie « par le bas » (cfr. Quine 1970b), car il existe également un argument « par le haut » qui établit la thèse holiste sans faire usage de l'expérience de pensée de la traduction radicale ni, plus en général, de la thèse de l'indétermination de la traduction. Par ailleurs, le holisme peut tout aussi bien étayer l'indétermination de la traduction que s'en faire étayer : l'argument « par le haut », une fois le holisme établi, peut descendre encore jusqu'à la thèse afférant à la traduction. Tout comme d'en bas de la traduction sur le champ on peut remonter jusqu'au holisme, de même de la hauteur des thèses de Peirce (vérificationnisme sémantique) et de Duhem (holisme épistémologique) descend le holisme sémantique, et d'ici on peut même descendre encore jusqu'à l'indétermination de toute traduction, sans même pas besoin alors de faire intervenir un traducteur sur le champ (par ailleurs, cela est évidemment plus que ce qui puisse intéresser le philosophe du langage ; pour lui, l'indétermination de la traduction ou de l'interprétation est un moyen pour arriver à l'indétermination de la signification, et non pas vice-versa).

<sup>11</sup> Cfr. Quine 1960, ch. 2 (*Translation and Meaning*) et Leonelli 1982 p. 15-17.

<sup>12</sup> Qui peut très bien consister d'un seul mot : la différence entre son statut d'énoncé (lecture « holophrastique ») et son statut éventuel de terme n'en serait pas touchée. Un mot comme 'gavagai' peut, selon les contextes, valoir comme énoncé ou bien comme terme, mais chaque fois son usage sera différent. Cfr. Leonelli 1982 p. 70-1 et 81. Pour des critères établissant quand une expression est utilisée comme terme, cfr. aussi Dummett 1973a, ch. 4.

<sup>13</sup> On a contesté ce lien entre la traduction radicale et le holisme en alléguant que le traducteur radical travaille avec des outils bien délimités (il doit isoler les pronoms, les marques du pluriel, le signe d'identité etc.). Ce n'est pourtant pas du côté des moyens qu'il utilise que serpente le holisme, mais bien plutôt dans les résultats de sa démarche – au point qu'on pourrait l'accuser de scier la branche sur laquelle il est assis. Seulement, il ne saurait pas se passer de le faire : c'est que, une fois établie l'indétermination de la signification sous les espèces de l'indétermination de la traduction, la voie est ouverte à l'implication totale, aucun lien entre des énoncés ne pouvant spécialement revendiquer de valoir en vertu de leur signification. Tout énoncé pouvant désormais se renouer à n'importe quel autre comme à son fondement (donc comme à ce qui en donne la 'signification') pourvu que l'on puisse tracer un parcours inférentiel menant de l'un à l'autre : à aucun lien, tout aussi indirecte qu'il soit, on ne pourrait refuser de valoir comme procédure de vérification, aucune n'étant privilégiée ou canonique. Si par contre une limitation était légitime, elle circonscrirait quelque chose comme le *sens* de l'énoncé, contre le holisme et, à la fois, contre l'indifférence au sens (entendu, *meant*) qu'affiche la traduction radicale ; celle-ci devrait alors *respecter* ce sens malgré qu'il ne se donne pas à voir dans le comportement observable – et ne serait donc plus aussi radicale qu'elle entendait l'être. C'est dans ce sens que la traduction radicale, pour autant qu'on la suive dans son entendement, nous conduit au holisme, avec l'indifférence qui est la sienne envers le sens comme critère démarquant les procédures canoniques de vérification des indirectes. La voie *from below* et celle *from above* d'ailleurs montent et descendent le long du même chemin (cf. dessus n. 10).

<sup>14</sup> Contre ceci on pu a objecter que le holisme sémantique *présuppose*, chez Quine, la distinction entre l'observationnel et le théorique (le troisième dogme de l'empirisme), ce qui légitimerait d'entrée de jeu sa version modérée s'appuyant justement sur les énoncés d'observation. Ces énoncés auraient leur indépendance sémantique sauvegardée par ceci même qu'elle joue un rôle fondamental dans la justification, voire la définition, du holisme. (Seul un holisme étayé sans faire appel à cette distinction, tel celui de Davidson, aurait le droit de mettre en cause le bien fondé de l'indépendance sémantique des énoncés d'observation.) Ce raisonnement me paraît pourtant fallacieux: s'il s'avère que cette indépendance est finalement incompatible avec le holisme, alors tant pis pour le holisme modéré – et ce d'autant plus si elle est essentielle (en tout cas chez Quine) à la justification du holisme tout court ! Celui-ci ne se sauve certes pas du seul fait d'avoir *besoin* de cette indépendance des énoncés d'observation pour pouvoir s'établir (par le bas). Au contraire, précisément ce besoin fait sa détresse, l'exposant à l'échec dès qu'échoue cette indépendance présumée sous le poids du holisme lui-même, soit de son propre résultat – mieux, de ce qui fait son résultat sur la voie de la traduction radicale.

<sup>15</sup> Il s'en suit que la distinction entre le holisme 'intra-théorique' et le 'inter-théorique' (lien de chaque énoncé avec la totalité des énoncés d'une seule théorie ou de toutes les théories, respectivement) n'est pas légitime. Il existe en fait, pour chaque locuteur, une seule théorie, sa théorie totale du monde. D'après le holisme, toute théorie partielle ne se définit qu'à l'intérieur de celle-ci; pareillement, toute totalité alternative ne peut que faire référence à cette théorie 'primitive' pour définir la 'signification' de ses énoncés. Les théories totales auxquelles on ne croit pas se laissent comprendre à partir de celle à laquelle l'on croit.

<sup>16</sup> On aurait donc ceci que, si la modération du holisme passe par la compréhension des énoncés d'observation, l'interprétation de ceux-ci demande de la théorie, qui elle est destinée, d'après le holisme (tout court) lui-même, à une interconnexion intégrale – soit qui est vouée holisme immodéré ! Certes, Quine a pu envisager d'autres manières de s'y prendre, sans emploi de théorie de la part du locuteur, avec les énoncés d'observation : leur caractère social, le rôle que joue l'empathie, ou même les mécanismes physiologiques et psychologiques expliquant la *saillance* de ce qu'il observe et qui interprète l'énoncé y relatif, soit lui assigne une 'évidence' pertinente (Quine 1974, 1992). Après tout cela, pourtant, pourvu que l'on parvienne néanmoins à les renouer à des énoncés théoriques, il y aura contrecoup holiste sur eux, tout aussi a-théorique qu'ait été leur première interprétation (cf. dessous). Concernant la dimension publique des énoncés d'observation : il est vrai que l'interprétation se faisait, chez Quine 1960, par rapport à l'idiolecte du locuteur isolé et que le résultat holiste de pareille démarche pourrait à présent se voir imposer des limitations venant justement de la rencontre de plusieurs locuteurs autour d'un énoncé d'observation qui sélectionne les croyances qu'ils partagent. C'est énoncé d'observation qui a la tâche d'« isoler ce sur quoi les témoins sont d'accord », quels que soient par ailleurs les états mentaux de ceux-ci. Par là, il sélectionne une quota d'évidence qui lui appartient en propre par rapport à eux (si l'on veut, sa propre interprétation 'chez eux') ; correspondemment, en termes de croyances, il limite celles qui lui sont pertinentes en croisant celles qu'ils partagent. Tout cela, cependant, ne change rien à l'effet en retour du holisme des énoncés théoriques aux énoncés d'observation – pourvu, bien évidemment, que l'on parvienne au holisme du tout ! Si l'on y parvient, par quelle voie

que ce soit, cet holisme revient aux énoncés d'observation ; et si l'on parvient à la théorie, alors on glisse dans le holisme – et cela, d'après le holisme lui-même. Evidemment, à défaut de holisme *du tout*, on n'est pas sur le bon terrain pour contester la cohérence du holisme *modéré*. Dans ce cas, cependant, la réfutation de ce dernier ne s'estompe que par abandon du camp de la part du défié.

<sup>17</sup> Pour la distinction entre *suivre* une règle et *s'y conformer*, cfr. Quine 1970c p. 386-7. Bien entendu, ce ne sont pas que les manuels de traduction guidant deux traducteurs qui peuvent être extensionnellement équivalents en dépit de toute incompatibilité intensionnelle. Pour Quine une telle équivalence peut et est censée subsister également entre la théorie qui guide un traducteur et celle à laquelle le locuteur se conforme.

<sup>18</sup> D'après Quine si le sens était quelque chose d'objectif, il le serait immédiatement, de ce fait même, dans le sens fort, impliquant sa position en tant qu'objet: cfr. Quine 1977 p. 182.

<sup>19</sup> Cfr. Laugier 1996 p. 178. Reste que d'habitude nous nous signifions beaucoup plus que ce à quoi un traducteur radical, qui pourtant y a *recours*, puisse avoir *accès* ; ou, pour suivre la façon adverbiale de s'exprimer que prône Quine, nous signifions l'un à l'autre bien autrement qu'il ne résulte d'une traduction radicale purgée des hypothèses analytiques que le traducteur a dû utiliser.

<sup>20</sup> Dans le cadre du modèle dummettien de théorie de la signification il est possible de mettre à point une notion de synonymie n'impliquant pas la 'réification' dénoncée par Quine (et refusée d'ailleurs par Dummett lui-même). Je me permets de renvoyer, pour cela, à mon article *Il significato come norma della sua conoscenza. La sinonimia come identità di norma* ("Epistemologia", XXXII/1, gennaio-giugno 2009).