

Interpréter autrui, est-ce le trahir ?

Le problème de l'indétermination de la traduction chez Quine¹

Besançon, le 2 février 2007

[Philosophe du *linguistic turn*, Quine a longtemps été considéré comme le plus grand philosophe américain, en s'inscrivant dans une tradition, la philosophie analytique, qu'il a d'une certaine façon menée à son terme, pour lui permettre de se transformer profondément (Davidson, Rorty et les cognitivistes peuvent tous se réclamer de lui, étant donné qu'il a rendu possible cette diversité des courants en faisant « exploser » le cadre de l'empirisme logique). S'inscrivant néanmoins dans cette tradition de l'analyse logique (il est l'élève de Carnap), il aborde toute les questions philosophiques à partir de l'analyse du langage. Notre problématique s'articulera donc autour d'une question de langage, même si elle ne s'y réduit pas]

Philosophe-logicien, Quine est connu tant pour ses importants travaux en logique que pour le caractère provocateur de ses thèses philosophiques, telles la relativité de l'ontologie, l'inscrutabilité de la référence ou l'indétermination de la traduction, ou, tout aussi bien, l'idée selon laquelle la signification est un mythe. S'alliant en effet de manière inattendue avec des philosophes du langage ordinaire comme Austin², Quine va contester toute pertinence à la notion *philosophique* de signification, et la considérer comme un « mythe ». Cette thèse, à première vue surprenante, ne signifie naturellement pas que ce que nous disons ne signifie rien et, par conséquent, qu'autrui ne veut rien dire ou qu'on ne puisse pas l'interpréter, mais, plus simplement, qu'il n'y a pas d'entité indépendante des mots qui viendrait les « doubler » et qui les doterait d'un caractère signifiant, à la manière de Frege posant une « pensée » dans une sorte de troisième monde. Au contraire, pour Quine, si les mots signifient bel et bien quelque chose, ce sera plutôt en vertu de leur inclusion dans un système linguistique, déterminé à la fois par la communauté à laquelle le locuteur appartient et par un certain rapport au réel. Ce système linguistique, qui forme ce que Quine appelle un « schème conceptuel », règlera les usages possibles des énoncés dans cette communauté de langage, tout en déterminant l'ontologie du langage de cette communauté (les concepts au

¹. L'écriture de ce texte a bénéficié d'un soutien financier de la Région Picardie et de l'Union Européenne, dans le cadre d'un programme de recherche post-doctoral.

². Voir J.L. Austin, « The meaning of a word », in *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 55-75.

moyen desquels cette communauté appréhende le réel, et donc comment elle le pense).

Cette idée consistant à renoncer à une signification indépendante du langage dérive, chez Quine, de deux thèses fortes, toutes les deux motivées par son empirisme foncier : un béhaviorisme strict dans les considérations linguistiques ; une expérience de pensée forte, prenant appui sur ce béhaviorisme et communément appelée la « traduction radicale ». Cette expérience de pensée entend montrer qu'il est possible de traduire de plusieurs façons différentes un même énoncé d'un langage radicalement étranger. Ce qui est important, c'est que l'on obtient alors *plusieurs traductions incompatibles* entre elles, mais, pour autant, tout à fait *correctes*, en tant que traductions de la langue étrangère, c'est-à-dire en tant qu'elles nous permettent de communiquer avec les locuteurs de cette langue étrangère. Cette expérience de pensée est liée à cette autre thèse quinienne, l'inscrutabilité (ou indétermination) de la référence, qui semble elle-même faire peser un risque certain d'incompréhension entre deux locuteurs de langue différente. Il semble en effet suivre de cette expérience de pensée que nous ne puissions jamais connaître ce que veut vraiment dire le locuteur d'une langue étrangère et que, à terme, nous ne puissions jamais saisir de quoi il parle, puisque nous ne pourrions pas déterminer la référence de ses mots indépendamment du schème conceptuel dans lequel ils s'incrivent et que nous ne connaissons pas toujours. D'où le fait que la compréhension est toujours finalement une *interprétation* au sens d'une *traduction* : il s'agit en effet toujours de traduire le langage de l'autre dans le mien pour pouvoir le comprendre. Mais, d'une certaine façon, cela pourrait signifier également que chaque fois qu'on interpréterait les propos d'autrui, on le trahirait, puisqu'on imposerait sur ses mots notre propre interprétation/compréhension, relative à notre propre schème conceptuel. La relativité linguistique, sinon culturelle, menace – d'autant plus que, selon Quine, ce phénomène d'indétermination joue également « *at home* », au sein d'une même langue, lorsqu'on veut comprendre ses compagnons linguistiques, dont on ne peut jamais être sûr d'adopter le même schème conceptuel (on ne sait jamais s'ils vivent dans le même monde linguistique que soi). Toute la question est donc bien de savoir si l'on peut comprendre autrui – saisir de quoi il parle –, c'est-à-dire le comprendre sans le trahir ?

Il conviendra de montrer qu'en toute rigueur, ce risque de trahison, en tant que tel, n'est pas réel, car il se dissout dès lors que l'on a compris que la signification est un mythe et qu'il n'y a rien à propos de quoi se tromper quand on traduit une langue étrangère ou quand on interprète un interlocuteur. Toute traduction relève en effet d'un processus de projection de notre propre langue dans la langue indigène ou commune, c'est-à-dire dans

l'usage linguistique de l'autre, qui, dès lors, est *toujours* atteignable. Bref, la signification se réduisant à des comportements verbaux dont le critère de réussite est la communication, il doit être possible de comprendre comment la multiplicité possible du rendu des comportements verbaux étranger n'est en rien une trahison du langage étranger (langage objet de la traduction), puisqu'il n'y a rien à trahir – ou rien d'autre à atteindre qu'une communication aisée avec les étrangers linguistiques, critère de réussite identique à celui qui prévaut au sein de notre propre communauté linguistique.

Sera tout d'abord exposée la compréhension quinienne du fonctionnement linguistique, qui explique en quoi la langue maternelle n'acquiert un sens pour ceux qui la parlent qu'en étant liée à des stimulations sensorielles situées dans des situations partagées. Nous verrons ainsi la signification se réduire, dans notre propre langue, à l'usage de certains comportements verbaux face à certaines situations, usage lui-même contrôlé par la communauté des locuteurs. Nous comprendrons ensuite comment, la signification se réduisant à la synonymie des énoncés servant à parler d'une chose donnée, il est possible de trouver des énoncés synonymes d'une langue à une autre, et donc comment procéder à l'exercice de la traduction. Cela nous prouvera qu'il est impossible de trouver une véritable synonymie, et devrait nous enlever définitivement l'illusion d'une unité de sens objective. Toutefois, cette ruine de l'idée de signification indépendante ne conduira pas à une incompréhension de l'autre, mais bien plutôt à une sorte d'éthique de ou dans la traduction.

I- Le mythe de la signification : une thèse behavioriste ?

Se fondant sur sa conception de l'épistémologie naturalisée³, Quine considère que la seule méthode admise par la science est celle de l'empirisme. Considérant alors que la philosophie est en relation de continuité avec la science, puisque la philosophie se réduit à l'épistémologie naturalisée et qu'elle consiste ainsi en une sorte de réflexion de la science sur elle-même, il légitime par là l'application d'une stricte méthode empiriste en philosophie. Or cette méthode enjoint de ne partir que de ce qui est observable pour construire les théories (l'empirisme classique voulant « fonder » la connaissance « théorique » à partir des données sensibles) – et cela vaut tout autant pour ce qui concerne la philosophie du langage ou la linguistique : il convient, pour construire une théorie du langage correspondant à notre schème conceptuel qui permet la maîtrise du langage, de montrer comment ce schème conceptuel se bâtit en chacun de nous à partir des données sensibles à notre disposition⁴.

³. Voir W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, revised edition : 1992 ; trad. fr. de M. Clavelin, *La poursuite de la vérité*, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1993, chap. I,8.

⁴. Voir W.V.O. Quine, « Le problème de la signification en linguistique », in *Du point de vue logique*, trad. sous

De telle sorte que, pour bâtir une théorie correcte du langage, l'on ne peut naturellement pas partir de la notion de signification telle qu'elle est traditionnellement conçue par les philosophes, depuis Frege et Husserl, comme entité idéale indépendante, ou comme contenu propositionnel. Il s'agira plutôt de partir des faits linguistiques observables : les comportements linguistiques (énoncés + gestes + situations d'énonciation).

Pourquoi ne pas admettre qu'une théorie linguistique s'appuie sur la notion de signification ? Par signification, en effet, on entend généralement « des réalités d'un type particulier : la signification d'une expression est l'idée qu'elle exprime »⁵. Ou encore, c'est l'unité de sens exprimée par une expression donnée, mais qui est indépendante de cette expression en tant que forme linguistique, puisqu'elle peut être portée, par exemple, dans une autre langue, par une expression d'une autre forme linguistique : je peux ainsi vouloir dire (*to mean*) que le chat est sur le tapis en disant (*in saying*) aussi bien « Le chat est sur le tapis » et « The cat is on the mat », puisque ces deux expressions expriment la même signification de type idéale, ce qu'on appelle la « proposition » portée par ces deux phrases.

Il s'agit pour Quine de montrer que « la notion de signification, d'une façon générale, est à la fois mal fondée et superflue ⁶ » – ce qui n'est pas dire que le langage n'a pas de signification. « Ce contre quoi je m'insurge tout particulièrement, c'est l'idée d'une identité ou d'une communauté de sens sous le signe, ou d'une théorie de la signification qui en ferait une sorte d'abstraction supralinguistique, dont les formes du langage seraient le pendant, ou l'expression ⁷. » Il refuse notamment à cette idée toute qualité explicative et, suivant en cela les linguistes, considère que « l'idée de la contrepartie mentale d'une forme linguistique est absolument dénuée de toute valeur pour la linguistique en tant que science ⁸. » Ce refus ne dérive pas, comme on le croit souvent, d'une volonté de restriction ontologique : Quine ne dit pas que, appliquant le principe du rasoir d'Occam, il refuse de poser des entités qui lui paraissent fictives. Son argumentation prend plutôt un tour épistémologique : on ne peut pas comprendre comment des énoncés signifient, si on veut l'expliquer en posant une contrepartie mentale à ces énoncés. Il s'agit bel et bien de contester le caractère explicatif de l'appel à des réalités mentales ou idéales.

Comme il l'explique, « la sémantique est viciée par un mentalisme pernicieux, tant que nous considérons la sémantique d'un homme comme étant en quelque sorte déterminée dans son esprit, au-delà de ce qui est

la direction de S. Laugier, Vrin, Paris, 2003, p. 81.

⁵. W.V.O. Quine, *Ibid.*

⁶. W.V.O. Quine, « le mythe de la signification », in *La philosophie analytique*, Minuit, Paris, 1962, p. 139.

⁷. « Le mythe de la signification », *art. cit.*, p. 139.

⁸. « Le problème de la signification en linguistique », *art. cit.*, p. 51.

implicite dans ses dispositions au comportement public. Ce sont précisément les faits qui concernent la signification, et non les entités signifiées, qui doivent être conçus en termes de comportement »⁹. Car les supposés faits mentaux censés apporter la signification et fonder la compréhension sont inaccessibles, inaccessibles à l'observation et donc inaccessibles à la science, et, par conséquent, totalement dénués d'objectivité. Par conséquent, nous devons nous concentrer, en linguistique, sur les comportements verbaux, puisque ce sont les seules données accessibles (et les seules données à expliquer), les seuls éléments dont on puisse partir pour élaborer des hypothèses explicatives. On le voit, chez Quine, le béhaviorisme résulte tout autant de l'empirisme que de l'approche naturaliste faisant de la science le seul discours nous donnant les objets, ainsi que les méthodes d'étude, admissibles dans notre explication du monde.

Voyons donc d'abord comment nous apprenons à utiliser le langage signifiant, ou comment nous signifions au sein de notre propre langage, sachant que l'apprentissage du petit enfant est parallèle à la reconstruction que tente de faire la théorie linguistique. Celui-ci cherche en effet, pour apprendre, à comprendre comment les autres parlent, en n'ayant à sa disposition que le comportement linguistique de ceux qui lui apprennent, c'est-à-dire l'usage que les autres font du langage. La théorie, quant à elle, essaie de rendre compte de cet apprentissage en fonction des mêmes données. Et les seules données disponibles, du point de vue de l'observateur ignorant, ce sont bien les usages que ma communauté fait des énoncés d'une langue. Qu'est-ce que l'usage ? C'est l'emploi de certains mots dans certaines circonstances, et non pas seulement quelque chose s'appuyant, comme on a trop souvent la tentation de le croire à cause du naturalisme de Quine, sur l'identité des parcours stimulatoires contemporains aux énonciations. Ce ne sont pas, en effet, les stimulations sensorielles qui fondent l'objectivité des énoncés liés à ces stimulations, car ces stimulations sont totalement idiosyncrasiques, ou, pour reprendre une problématique de Wittgenstein, « privées ». C'est donc l'apprentissage d'une langue *commune* (et publique) qui, en accordant les occurrences de parcours stimulatoires propres à chacun, va bien plutôt fonder cette objectivité de l'usage, en permettant que, dans les mêmes circonstances observables, chacun dise le même *type* d'énoncés.

Le langage n'est qu'un complexe de dispositions verbales apprises. Autrement dit, parler une langue, c'est être disposé à prononcer les bons énoncés dans certaines circonstances, c'est être capable d'entrer dans ce que nous appellerons, en reprenant le terme à Wittgenstein, le même jeu de langage que jouent mes interlocuteurs, jeu qui consiste à prononcer des énoncés dans un certain ordre (grammatical, logique, syntaxique) et dans

⁹. W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York & Londres, 1969, p. 4.

certaines circonstances auxquelles ils sont appropriés. Il ne s'agit donc pas de mettre au jour une entité transcendante et absolue telle que la signification, qui se dévoilerait dans les mots, mais de répondre à un comportement verbal par un autre comportement verbal, de manière à donner lieu à une *conversation*. Et c'est parce que les différents énoncés ont ainsi un rôle dans l'ensemble des comportements verbaux formant un schème conceptuel ordonné, qu'ils ont un sens.

Mais cela n'est pas encore suffisant pour comprendre le tout de la signification. Le langage doit aussi être rattaché à la réalité extérieure, tout simplement parce qu'on l'apprend parallèlement à l'observation du monde, c'est-à-dire parallèlement à des stimulations sensorielles.

Ce qu'il faut ici bien comprendre, c'est que l'entrée dans le langage doit bien s'effectuer un jour ou l'autre, et que cette entrée n'est possible qu'à condition que certains énoncés correspondent, d'une certaine façon, directement au réel dont ils parlent. Autrement dit, pour rentrer dans le système linguistique, ou le « schème conceptuel », d'une communauté donnée, l'apprenti doit préalablement apprendre certains énoncés de base intimement liés à l'observation du réel, qu'il tiendra pour évidents, et qui formeront les fondements du schème conceptuel. Il est ainsi nécessaire que les premiers énoncés acquis renvoient directement à l'observable, ce sont les « énoncés observationnels », c'est-à-dire les énoncés qui possèdent une « signification-stimulus » ou un « parcours stimuloire »¹⁰. Qu'est-ce ?

La signification-stimulus d'un énoncé correspond aux stimulations sensorielles qui affectent un individu face à certains événements observables, et auxquelles on lui a appris à associer cet énoncé. Autrement dit, un énoncé possède une certaine signification en ce qu'il renvoie, ou correspond, également à certaines stimulations sensorielles (c'est-à-dire indirectement au monde extérieur), et en ce qu'il n'est ainsi prononcé qu'en rapport à ces stimulations, soit qu'on les ressent, soit qu'on les prévoit, soit encore qu'on veuille en parler, c'est-à-dire susciter chez l'interlocuteur la référence au parcours stimuloire correspondant. Les événements observables ne produisent en effet pas forcément chez tous les individus les mêmes impressions sensorielles, mais au moins provoquent-ils toujours le même parcours stimuloire chez un même individu, de telle façon qu'entre deux individus, il y a des parcours stimuloires chez chacun qui correspondent à des parcours stimuloires chez l'autre, lesquels la société, via l'apprentissage social, se charge de mettre en correspondance. Ici se joue une objectivité sociale des parcours stimuloires : je n'ai pas strictement le même parcours

¹⁰. Ce sont deux terminologies différentes pour exprimer la même chose ; Quine emploie la seconde depuis *Pursuit of truth*, *op. cit.*, se justifiant ainsi : « Føllesdal a estimé impropre le terme ancien, puisque les significations, à la différence des stimulations, relèvent du domaine public » (p. 14). Nous utiliserons quant à nous l'un ou l'autre terme en fonction du contexte, tout en sachant qu'ils sont équivalents.

stimulatoire qu'un autre dans une situation donnée, et n'associe donc pas le même énoncé au même parcours stimulant, mais, associant cet énoncé à la situation qui, chez l'autre, entraîne son propre parcours stimulant, nous mettons en correspondance nos parcours stimulants et les associons au même énoncé¹¹. Cette co-occurrence répétée des parcours stimulants permet ainsi d'utiliser les mêmes énoncés pour référer aux mêmes situations.

Aussi, la communication à propos de ces événements devient possible : quand l'un dit « il pleut », parce qu'il réagit à un certain parcours stimulant normalement causé par la pluie (uniquement, en fait, parce qu'il est disposé, par l'apprentissage, à dire « il pleut » lorsque ce parcours stimulant s'active par la présence de ce que nous avons appris à appeler de la pluie), l'interlocuteur comprend de quoi il parle, puisque l'énoncé « il pleut » est associé à son propre parcours stimulant, qui correspond au fait qu'il pleuve. Aussi le second peut vérifier le premier et inversement, puisqu'ils sont disposés à répondre pareillement en face du même événement observable – puisque les stimulations relatives à un événement extérieur sont « semblables [...] par la similitude des comportements qu'elles provoquent¹². »

Or tous les énoncés sont, à un degré ou à un autre, associés à des événements extérieurs via des parcours stimulants ; autrement dit, les énoncés les plus théoriques renvoient toujours (par des chaînes plus ou moins longues) à des parcours stimulants, sans quoi, d'une certaine façon, nos énoncés seraient invérifiables. Peut-être acquerraient-ils un sens par leur simple inscription dans la structure linguistique, mais, selon Quine, pour qu'un énoncé soit véritablement sensé, on doit pouvoir le rapporter en dernière instance (c'est-à-dire souvent par ses « conséquences empiriques », les énoncés observationnels qu'il induit ou qui le conditionnent) à un certain nombre de stimulations sensorielles partagées publiquement¹³.

On comprend donc bien, tout à la fois, que le schème conceptuel total est essentiel à la genèse d'une signification, puisqu'il attribue une fonction aux mots, relativement à leur place, mais que certains mots doivent également être directement associés (certes arbitrairement) par tous à certaines stimulations. Les énoncés possèdent alors une signification de par le rôle qu'ils jouent dans le jeu de langage *et* par leur référence (intrinsèquement plus ou moins lointaine) à la réalité extérieure via les stimulations sensorielles. On peut ainsi comprendre la signification d'un mot comme une double relation : à sa place ou à son rôle dans le schème conceptuel, et à sa référence observationnelle. Ainsi, l'énoncé « il pleut » sert à exprimer le temps qu'il fait et n'a de sens que dans cet usage (que l'on essaie, par exemple, de s'en servir en mathématiques

¹¹. Quine recourt ici à un procédé auquel recourait déjà Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain* pour penser la communication des idées.

¹². *Pursuit of Truth, op. cit.*, p. 24.

¹³. C'est ce qu'on appelle le holisme de Quine. Voir *Pursuit of Truth, op. cit.*, pp. 36-39.

pures), et renvoie normalement (dans notre culture du moins) au fait observationnel de la pluie, qui engendre, chez moi, un certain parcours stimuloire .

On explique alors de cette façon tout ce qu'il y a à comprendre du terme de « signification », qui se ramène donc à l'usage et au parcours stimuloire associé d'un énoncé, et il n'est plus besoin de poser une quelconque entité transcendante qui la conférerait aux mots. La signification d'un énoncé se définit donc entièrement en termes comportementaux ; elle correspond au comportement verbal d'un individu, lequel comportement exprime les dispositions de cet individu à jouer de telle manière avec tel énoncé, parce qu'il l'associe à tel parcours stimuloire, ou inversement, à associer tel énoncé à tel parcours stimuloire, parce qu'il joue avec de telle manière (dans les cas où l'on cherche à faire des prédictions). Il n'y a donc pas plus de signification, au sens philosophique, que de phlogistique ; il y a seulement des usages différenciés d'énoncés, dont l'agencement permet de renvoyer à certains parcours stimuloires, et donc au monde — ce qui nous garantit en retour que nous ne disons pas n'importe quoi. Quine écrit ainsi : « Le langage s'apprend ou s'acquiert par le montage d'une série indéfinie de réflexes conditionnés mettant en jeu les organes de la phonation en réponse à des excitations sensorielles. L'endroit où situer la signification, au seul sens intelligible du terme, c'est précisément dans ces habitudes acquises, reliant notre comportement verbal aux sollicitations externes. Mais ces relations elles-mêmes sont loin d'être nettement définies et elles sont complexes [...] Même si chacun d'entre nous ne connaît le langage que par suite d'une éducation de son comportement verbal qui relève de son expérience propre, il n'en est pas moins vrai que les choses auxquelles le langage se réfère de la manière la plus simple et la plus directe sont du domaine public. La raison en est que nous apprenons à nous servir du langage au contact des autres, en observant comment les mots se forment dans leur bouche¹⁴ », c'est-à-dire en fonction de l'usage qu'ils en font.

Par là se résout également le problème de la synonymie ; celle-ci n'est pas le fait qu'une signification indépendante, ou une proposition, soit partagée par deux énoncés, puisqu'il n'y a plus de signification indépendante. La seule conception de la synonymie qu'il nous reste consiste à la définir en termes de significations-stimuli identiques, c'est-à-dire encore en termes de comportements verbaux : deux énoncés sont synonymes seulement si les individus d'une même culture sont disposés à les prononcer dans les mêmes circonstances. Deux énoncés sont donc identiques si, tout à la fois, ils ont la même signification-stimulus et sont utilisés de la même façon dans le langage, si donc la communication réussit aussi bien avec l'un qu'avec l'autre, et si leur

¹⁴. « Le mythe de la signification », *art. cit.*, p. 142.

interchangeabilité n'affecte pas l'usage interpersonnel de la parole. Cela résout alors en toute objectivité le problème de la synonymie intralinguistique et la question de savoir quels mots ont la même signification.

Mais qu'en est-il alors dans le cas de la synonymie interlinguistique ? Peut-on associer de la même façon un énoncé d'une langue-cible avec un énoncé d'une langue source, en fonction d'un usage commun qu'ils auraient respectivement dans chaque système linguistique, puisque, comme il le dit et tout aussi bien, « la signification d'un énoncé dans une langue est ce qu'il partage avec ses traductions dans une autre langue¹⁵ » ? La réduction béhavioriste de la signification permet-elle la traduction et donc la compréhension de l'autre ? Peut-on avoir une juste interprétation de la langue d'autrui ?

II- Comportements linguistiques, inscrutabilité de la référence et indétermination de la traduction.

Comme l'explique Quine : « Afin de rendre le problème de la synonymie plus frappant, j'ai développé une expérience de pensée dans le domaine de la traduction radicale – à savoir dans la traduction d'un langage originairement inconnu, sur la seule force des données comportementales¹⁶. »

Dans ce cas, en effet, les données comportementales s'imposent, non plus à l'apprenti du langage, mais au linguiste radical, puisque ce sont les seules données qui lui soient accessibles – puisque, par définition, il ne connaît pas la signification des énoncés du langage étranger, ni leur propre schème conceptuel. Or l'expérience de pensée de la traduction radicale concerne uniquement une langue qui serait absolument inconnue – même si, une fois la démonstration admise, elle peut s'appliquer à tout langage connu, y compris au sien propre.

Une première indétermination se manifeste au niveau de la référence, ce que Quine appelait « l'inscrutabilité de la référence » et qu'il a désormais tendance à désigner comme « indétermination de la référence »¹⁷. Voici, résumée par Donald Davidson, en quoi elle consiste : « La thèse de Quine sur l'inscrutabilité de la référence est qu'il n'y a aucun moyen de dire à quoi [précisément] font référence les termes singuliers d'un langage, ou de quoi sont vrais ses prédicats, du moins aucun moyen de le dire, à partir de l'ensemble des données empiriques comportementales, actuelles ou potentielles, et que ces données sont tout ce qui compte dans les questions de signification et de *communication*¹⁸. » Étant donnés les différents comportements

¹⁵. *Pursuit of Truth*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶. W.V.O. Quine, « Fact of the Matter », p. 167

¹⁷. Voir *Pursuit of Truth*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁸. D. Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. par P. Engel, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, p. 327. Le terme « communication » est ici très important.

linguistiques, nous ne pourrions pas, de « l'extérieur », identifier leur référence.

Pour mieux comprendre cela, reprenons l'exemple favori de Quine – lequel exemple est souvent tenu à tort, ou du moins trop rapidement, pour un argument en faveur de l'indétermination de la traduction. Imaginons que nous soyons dans la brousse et que nous voulions comprendre ce qu'un indigène désigne quand il prononce l'énoncé « Gavagai ». Pour le déterminer, nous n'avons à notre disposition que le comportement verbal de cet indigène et les circonstances observables dans lequel il intervient. Il semble alors que nous puissions identifier immédiatement certains énoncés, ceux qui sont également les premiers disponibles pour l'enfant lorsqu'il apprend une langue, à savoir les énoncés qualifiés d'observationnels, c'est-à-dire ceux qui sont immédiatement liés aux parcours stimulatoires. On a alors un parallélisme parfait entre la position de celui qui apprend une langue native et celui qui cherche à traduire une langue étrangère. Une fois cette position adoptée, on se rend compte que l'indigène observé semble apparemment prononcer « Gavagai » dans des circonstances où nous dirions « (Tiens, un) lapin ». Son énoncé observationnel « Gavagai » semble ainsi strictement correspondre à *mon* énoncé observationnel « (Tiens, un) lapin ». Et on peut s'en assurer en lui demandant son assentiment lorsque je l'emploie dans les circonstances où je suppose qu'il l'emploierait – comme une sorte de procédure de vérification de mes hypothèses d'interprétation.

Faut-il alors en conclure que l'indigène fait référence à un lapin par l'énoncé « Gavagai », ou que son énoncé « Gavagai » identifie un lapin ? Selon Quine, on ne peut tout simplement pas le dire, rien ne nous permet de le dire, parce que la référence de son énoncé est « inscrutable » : « Qui sait [en effet] si les objets auxquels le terme s'applique ne sont pas, après tout, autre chose que des lapins, et, par exemple, de simples phases, de brefs segments temporels de lapins ? Dans l'un et l'autre cas, en effet, les situations stimuli qui provoquent l'assentiment à 'Gavagai' seraient les mêmes que pour 'lapin'. Ou bien peut-être encore les objets auxquels 'Gavagai' s'applique sont-ils seulement les parties, les morceaux encore non-découpés de ces lapins : là encore la signification-stimulus serait la même¹⁹. » Autrement dit, comme la signification d'un terme se réduit à la performance de comportements verbaux dans certaines circonstances, nous ne pouvons pas identifier la référence précise d'un terme étranger, car les données comportementales admettent différentes références possibles, ou autant d'ontologies : un comportement verbal qui intervient dans des circonstances où il y a ce que nous appelons un lapin peut identifier tout aussi bien un objet ressortissant à la même ontologie (au même système référentiel) que la nôtre, ou un objet ressortissant à une

¹⁹. « Le mythe de la signification », *art. cit.*, pp. 147-148.

ontologie totalement différente. Si être, c'est être la valeur d'une variable, comme le rappelle Quine, rien ne précise pour autant, dans le langage étranger, sur quel domaine se définissent les variables²⁰. Pour le dire autrement, si l'ontologie d'un langage lui est immanente, en tant qu'elle dépend du schème conceptuel qui l'informe, elle ne s'extériorise pas et le langage, c'est-à-dire les différents comportements verbaux, ne l'exhibent pas ; elle est voilée, inscrutable.

Il convient d'ailleurs de noter que cette argumentation est transposable à notre propre langage : qu'est-ce qui nous garantit, dans le comportement d'autrui, que ce qu'il entend par « lapin » correspond à ce que j'entend par « lapin » ? Il n'y a proprement aucun moyen de le vérifier, puisque, à supposer que l'autre identifie en réalité des parties non-détachées de lapin, l'interaction linguistique n'en serait pas altérée pour autant²¹. Là encore, le seul comportement linguistique d'autrui n'exhibe pas l'ontologie qui lui est immanente.

Parce qu'un langage étranger se réduit pour nous au comportement verbal des membres d'une communauté linguistique, et que, comme tel, il ne renvoie pas à une signification individuée indépendante identifiant, ou correspondant à, une référence précise, il n'y a rien sur quoi se fonder pour deviner la référence d'un terme – Quine disant qu'il n'y a proprement rien à scruter, puisque qu'il n'y a là que des habitudes d'association de mots à certaines circonstances, lesquelles circonstances sont justement nommées par ces mots. C'est seulement parce qu'un groupe linguistique apprend à utiliser un langage de façon uniforme, qu'à l'intérieur de ce groupe, il n'y a pas de raison de douter que les membres réfèrent plus ou moins à la même chose par les mêmes mots, et que la compréhension s'effectue véritablement. Mais l'inscrutabilité est toujours présente, elle est seulement, si l'on peut dire, refoulée. Chacun reste enfermé dans son propre appareil référentiel et ne peut voir quel est celui de l'autre ; il présuppose seulement que le système référentiel d'autrui est le même que le sien, puisque, jusqu'ici, autrui lui a paru n'être pas complètement fou et parler des mêmes choses que lui, utiliser le même langage, et donc partager la même conception du monde²². Il n'empêche que les seules données comportementales – les seules à notre disposition dans l'étude et l'apprentissage du langage – ne permettent absolument pas de scruter ce à quoi les mots font référence. On ne peut observer que la

²⁰ . Voir « De ce qui est », in *Du point de vue logique*, *op. cit.*, notamment pp. 43-44.

²¹. La réponse est naturellement qu'il parle le même langage que vous, qu'il participe au même jeu et qu'il partage par conséquent le même schème conceptuel, la même ontologie immanente à ce langage – ce qui présuppose qu'il l'ait appris dans votre communauté linguistique. Mais ce n'est pas un argument dirimant : il est *en principe* impossible de savoir qu'elle est la référence des termes que l'autre utilise, surtout quand, comme dans le cas de la traduction, on sait que l'autre ne parle pas le même langage, autrement dit ne joue pas au même jeu, du moins pas de la même façon.

²². Nous allons approfondir plus loin le problème de la constitution de la conception du monde, qui permet en partie de résoudre cette inscrutabilité.

concomitance de certains comportements verbaux avec certaines circonstances et nullement la référence de ces comportements verbaux . Et la question de la référence ne se pose même pas, n'a pas à se poser, tant que l'interaction linguistique fonctionne ou que nous ne voulons pas traduire une langue.

Par où l'on voit que l'ontologie propre à un langage est d'une importance plus que relative, puisque un même langage pourrait référer à des types d'objets différents, renvoyer à une ontologie différente sans que l'on puisse le voir de l'extérieur ; ce pourquoi Quine tend de plus en plus à identifier l'inscrutabilité de la référence et la relativité de l'ontologie. Car, comme il le dit, « alors que nous pourrions avoir déterminé avec suffisamment de clarté qu'un mot donné d'une langue étrangère sert à attester la présence de rouge, cela nous laisserait encore de la marge pour déterminer à quelle chose ou quelles choses, abstraite(s) ou concrète(s), ce mot pourrait référer, s'il référerait²³. » C'est dire que la référence d'un terme est elle-même le résultat d'une construction théorique (elle dépend en fait du schème conceptuel total, c'est-à-dire de la totalité du langage).

Or l'inscrutabilité de la référence entraîne une conséquence importante : l'indétermination de la traduction, qui est, peut-on dire, une version forte de l'indétermination de la référence – plus exactement sa généralisation au niveau global d'une langue²⁴. Car une fois posé que les références des termes des langages étrangers sont impossibles à déterminer, puisqu'il est certain que les dispositions dont ils résultent ne sont pas les mêmes que celles qui génèrent notre langage, il est possible, d'une certaine façon, de généraliser cette indétermination. L'inscrutabilité de la référence, en effet, concerne les termes : on ne sait pas à quoi réfère un terme, quel est l'objet qu'il identifie dans cette langue ; mais il est tout autant impossible de discerner ce à quoi réfèrent les énoncés, ou de quoi ils parlent, notamment quand ceux-ci ne sont plus observationnels et s'éloignent donc des circonstances observables dans lesquels ils sont énoncés, ainsi que des parcours stimulatoires auxquels sont associés les énoncés observationnels. Plus exactement, il est alors possible de traduire un langage étranger de plusieurs façons différentes. Examinons cela.

La thèse de l'indétermination de la traduction s'énonce ainsi : « [...] deux traducteurs radicaux, travaillant indépendamment sur la langue [inconnue] de la jungle [c'est-à-dire sur le seul comportement verbal des indigènes],

²³. *The Roots of Reference*, Open Court , La Salle, Ill., 1973, p. 82.

²⁴. Précisons que, sur ce point, les interprétations divergent, certaines faisant de l'indétermination de la référence la cause de l'indétermination de la traduction (D. Davidson, par exemple), d'autres expliquant au contraire que c'est l'indétermination de la traduction qui est la cause de l'inscrutabilité de la référence (S. Laugier parfois) ; nous suivons ici D. Davidson, mais pas pour les mêmes raisons que lui. Il nous semble que, de toutes façons, il est effectivement possible d'inverser la relation de causalité — puisqu'il est très simple de rendre la référence inscrutable à partir de l'indétermination de la traduction —, et Quine se sert effectivement alternativement des deux implications en fonction des circonstances, préférant souvent, dans l'ordre d'exposition, commencer par traiter l'indétermination de la traduction. Aussi peut-on considérer que c'est essentiellement — mais pas seulement — pour des raisons de commodité que nous adoptons la première conception.

aboutiront à des manuels interchangeables. Leurs manuels pourraient être indiscernables quant aux comportements indigènes qu'ils donnent de bonnes raisons d'attendre, et néanmoins chaque manuel pourrait recommander des traductions que l'autre rejetterait²⁵. » Autrement dit, nous avons toujours le choix de traduire une langue indigène d'une manière ou d'une autre, sans qu'aucun fait décisif ne puisse trancher en faveur de l'une ou l'autre traduction, et cela pour une raison bien simple, c'est qu'il n'y a, d'une certaine façon, *rien* à traduire. En effet, nous l'avons vu, la signification, en tant que réalité indépendante, est un mythe. Elle ne peut donc pas être traduite. Il n'y a plus que des comportements verbaux, que, tout au plus, on peut corrélérer. Il ne s'agit donc pas, dans l'exercice de la traduction, de rendre la signification d'un terme étranger par un terme de sa propre langue, qui véhiculerait lui aussi cette signification, auquel cas l'exercice de traduction serait un travail d'observation ; il s'agit uniquement de faire coïncider le comportement verbal indigène avec le sien de manière harmonieuse, c'est-à-dire de faire correspondre certains comportements verbaux avec certains autres comportements verbaux, ou encore, de mettre en correspondance un usage de la langue avec un autre, et cela de manière à ce que la conversation avec l'indigène soit aisée. Tout simplement parce que le caractère aisé de la conversation avec l'indigène est le seul *critère* de la réussite de notre traduction. Nous ne pouvons pas aller au-delà du comportement, et la conversation est donc comme la preuve comportementale que nous comprenons la langue de l'autre, que nous l'interprétons correctement.

Le problème qui réside dans la traduction radicale, c'est que, comme tout comportement verbal, un comportement verbal indigène est arbitraire et socialement déterminé, autrement dit n'a de sens qu'à l'intérieur du système comportemental, ou du jeu de langage, indigène ; aussi, la traduction d'un énoncé est une sorte de jeu de construction : il s'agit de construire les significations de la langue de l'indigène à partir de ses comportements verbaux. Tel est l'objet des hypothèses analytiques du traducteur radical. Il faut que celui-ci fasse un certain nombre d'hypothèses de base posant des équivalences entre certains comportements linguistiques indigènes et certains énoncés, à partir desquelles il (re-)construira la langue indigène. Mais un comportement verbal, en tant que tel, ne dit pas comment il faut le traduire, puisqu'il n'a de sens qu'inséré dans le *système* des comportements verbaux. Dès lors, la marge d'interprétation est énorme et ne dépend que des traductions données des autres énoncés. Pour la même raison, il suffit de traduire de manière cohérente avec le premier choix de traduction d'autres comportements verbaux du même jeu vis-à-vis desquels il prendra sens pour établir une signification globale. Mais ces traductions sont totalement

²⁵. *Pursuit of Truth, op. cit.*, p. 78.

arbitraires de la part du traducteur : il a traduit un ensemble de comportements de façon à leur donner un sens selon une certaine orientation ; un autre traducteur pourrait les traduire différemment tout en conservant la structure générale du langage, en préservant une cohérence de la totalité des comportements verbaux, tout en conservant comme bases de sa traduction les mêmes énoncés observationnels, cela en procédant à des compensations au sein des hypothèses analytiques.

Prenons un exemple, qui illustre à la fois l'indétermination de la traduction et l'inscrutabilité de la référence. Il existe deux façons contradictoires de traduire les classificateurs de langue japonaise : « Le japonais a certaines particules appelées 'classificateurs', qui sont définissables [ou traduisibles] de deux façons. Communément, on les définit comme s'attachant à des noms de nombre composés, de statuts différents [...] Or une autre conception des classificateurs est de les regarder non pas comme des parties constituantes du nom du nombre, mais comme des parties constituantes du terme – du terme pour 'baguette', du terme pour 'bœuf', etc. Avec cette seconde conception, le classificateur exécute le travail d'individuation que le français confie à 'bûche de', appliqué à 'bois', terme de masse, ou à 'tête de', appliqué à 'bétail', terme de masse²⁶. » Il y a donc deux traductions possibles et pourtant incompatibles d'un même énoncé japonais selon la traduction du classificateur, c'est-à-dire en fait, selon le rôle que l'on préfère lui voir jouer dans la langue japonaise – choix qui se répercute sur l'ensemble de la langue japonaise – : soit on décide, de manière totalement arbitraire, que le terme en question sert à énumérer les animaux, auquel cas on n'a plus qu'à traduire le nom de l'animal qui lui est accolé ; soit, tout aussi arbitrairement, on décide que ce terme individue des éléments dans une masse d'éléments. Ainsi, on peut traduire la même expression, respectivement, par « cinq bœufs » ou par « cinq têtes de bétail ». Il y a alors un « traitement différent » du terme individuant, une traduction différente – qui, il est vrai, dans ce cas, ne porte pas à conséquence, puisque, dans *notre* langue, sur l'arrière-plan de *notre* schème conceptuel, les deux expressions différentes obtenues sont synonymes ; mais elles peuvent toutefois être l'expression de deux conceptions du monde différentes : l'une en termes d'individus, l'autre en termes de masse.

Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'une langue signifiante étant un système, un tout, ce que Quine appelle le « schème conceptuel » (dont les liens avec la réalité extérieure sont lâches et eux-mêmes relatifs à ce tout, puisqu'appris avec ce tout), il suffit de faire des ajustements compensatoires à l'intérieur de ce tout pour qu'il reste cohérent, malgré les traductions différentes de chacun des énoncés qui le composent. Autrement dit, il existe de

²⁶. *Ontological Relativity and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 48-49.

multiples façons de rendre un ensemble de phrases cohérent : toutes les façons qui permettent une discussion aisée avec l'indigène.

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

III- Peut-on comprendre une langue étrangère ? L'impossible trahison.

Il semble à première vue que, puisque nous choisissons irrémédiablement la manière dont nous traduisons le langage indigène et que nous n'avons d'autres critères de sa bonne traduction que la réussite communicationnelle, nous ne le respectons jamais en son essence et n'arrivons en fait jamais à le traduire véritablement – ou que son interprétation soit toujours une trahison. Nous pouvons même avoir l'impression de sombrer dans le relativisme culturel le plus aigu, puisque, de la manière dont nous allons traduire, va dépendre la façon dont les indigènes conçoivent le monde – comme si, donc, nous ne pouvions jamais savoir comment ils appréhendent et disent *vraiment* le monde.

Laissons de côté le problème du relativisme culturel²⁷ pour nous attacher au problème de la véritable traduction – qui revient à poser la question de savoir si nous parvenons jamais à savoir ce qu'est *vraiment* la

²⁷. Auquel a parfaitement répondu Sandra Laugier in « Relativité linguistique, relativité anthropologique », *Histoire Epistémologie Langage*, 18/II, P.U.F., Paris, 1996.

signification des énoncés indigènes.

En réalité, il faut comprendre que, si le système des comportements traduits est cohérent en fonction de notre langage, il ne sera cohérent que vis-à-vis de nos propres critères – ce pourquoi Quine parle souvent du principe de charité, qui consiste à ne pas imputer des croyances trop absurdes aux indigènes. C'est donc nous qui décidons de la rationalité des indigènes, qui les rendons, ou non, cohérents, compréhensibles. Mais il faut bien voir que, dans ce cas, contrairement à la théorie de Davidson, le fait d'imputer aux indigènes des croyances raisonnables n'est en fait pas tellement un choix qu'un biais inextinguible de la traduction. Puisque, en effet, il s'agit, dans la traduction, de comprendre un autre langage, il est nécessaire que celui-ci soit relativement compatible avec notre schème conceptuel, c'est-à-dire avec notre système du langage, pour que nous puissions seulement le comprendre – c'est-à-dire qu'il faut qu'il soit avant tout compatible avec notre logique. Car un langage qui ne répondrait pas aux canons de notre logique nous serait tout simplement incompréhensible, totalement étranger, même s'il était formé avec des termes de notre propre langue. Ou encore, nous ne réussirions alors pas à communiquer avec les étrangers linguistiques, car il ne respecterait alors pas les normes fondamentales de notre langage. Nous ne pourrions tout simplement pas comprendre un langage a-logique : ce serait pour nous un langage dénué de sens. Dès lors, nous n'avons pas le choix et devons traduire le langage étranger comme respectant notre logique, ne serait-ce que pour considérer que c'est un langage²⁸. (Il s'avère là très proche de la philosophie du 2nd Wittgenstein, selon laquelle on ne peut pas sortir de notre schème conceptuel, ou de notre « forme de vie », pour la regarder de l'extérieur et porter sur elle un jugement critique.)

Aussi l'on voit bien que l'on ne traduit jamais un langage étranger en le rendant dans notre propre langue, mais qu'il est nécessaire que l'on projette toujours le sien propre dans celui-là : considérant un comportement verbal étranger, c'est-à-dire un énoncé de langue étrangère, on va monter des hypothèses de traduction, puis essayer de traduire cet énoncé par une de *nos* phrases, qui a une signification *pour nous*, c'est-à-dire qu'on va faire correspondre à cet énoncé étranger un énoncé de notre propre langue, dont l'énonciation serait compatible avec les circonstances dans lesquelles l'énoncé étranger est prononcé. Mais absolument rien ne garantit que le système de la langue étrangère fasse correspondre à ces circonstances la même compréhension que la nôtre. Le schème conceptuel du langage étranger pourrait très bien déterminer une autre compréhension de l'énoncé que celle que nous lui avons donnée en fonction de nos choix de traduction. Aussi, la traduction de cet énoncé est en fait presque totalement laissée au choix du

²⁸. Sur ce point précis, voir S. Laugier, *L'anthropologie logique de Quine*, Vrin, Paris, 1992, notamment pp. 21-57.

traducteur, du moment qu'il nous rend cet énoncé compréhensible, c'est-à-dire compatible avec les catégories de notre langage, avec notre manière profonde d'appréhender le monde, donc, en dernière instance, avec notre logique. Par conséquent, il est plus qu'improbable qu'on traduise jamais « Gavagai » par « tranches temporelles de lapinité », puisque cet énoncé n'a pas vraiment de sens dans notre schème conceptuel ; et il est totalement insensé, parce que *pour nous impensable*, de traduire des énoncés étrangers par des phrases de notre langage qui ne respecteraient pas le principe de non-contradiction, base même de *notre* langage.

Mais il est possible et tout aussi légitime que nous le fassions, et rien dans le langage étranger ne nous en empêche. « Nous pouvons alternativement nous étonner de l'inscrutabilité de la pensée indigène et de voir combien l'indigène nous est semblable, alors que dans un cas nous avons simplement raté la meilleure traduction et que dans l'autre nous nous sommes mieux appliqués à lire nos propres modes provinciaux dans la pensée indigène (...) La question de savoir si l'indigène croit réellement A ou B est une question dont je douterais qu'elle ait vraiment un sens²⁹.» Ainsi, certains zéloteurs de Lévy-Bruhl ont pu attribuer une mentalité pré-logique à certaines communautés humaines. Mais pour Quine, le fait de rendre un langage étranger a-logique est tout autant arbitraire que le fait de le rendre logique : dans les deux cas, le caractère logique ou illogique du langage étranger ne dépend que de nos choix de traduction. C'est pourquoi Quine est fondé à dire qu'une traduction non-logique d'un langage étranger résulte en fait d'un choix de traduction pervers, qui ne veut pas mettre de logique dans le langage étranger.

Autrement dit, les multiples traductions possibles d'un langage étranger ne sont toutes que des tentatives illusoire de rendre la signification supposée immuable du langage indigène, entreprise viciée par la pratique même de la traduction qui empêche une telle projection dans l'étranger, qui ne permet à tout jamais que les retrouvailles avec le connu. Traduire, c'est donc bien au sens propre rendre familier l'étranger — mais c'est le faire en permettant une communication aisée et donc rendre possible l'échange et la compréhension avec les étrangers linguistique et n'est-ce pas tout ce qu'on peut demander à une traduction. Peut-il y avoir d'autre critère que la communication réussie ? C'est l'impossibilité de l'appel à d'autres critères que révèle l'indétermination de la traduction : *réduisant à néant la notion de signification, elle empêche le scepticisme dans la compréhension des autres, puisqu'il n'y a plus à craindre que quelque chose d'essentiel échappe à la traduction*. Comprendre les autres, c'est suffisant pour déterminer qu'on a bien traduit leur langage – car il n'y a rien d'autre à traduire. La traduction n'a rien sur quoi elle puisse se tromper, car

²⁹. W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1960, p. 77.

elle ne traduit « rien », mais met simplement en correspondance des comportements linguistiques et des situations. Tel est l'enjeu du mythe de la signification : montrer que, si la traduction est indéterminée, elle ne conduit pas pour autant à l'incompréhension des autres.

Conclusion.

Le choix d'une traduction est ainsi indécidable par rapport au seul langage étranger : on ne sait pas laquelle est meilleure que l'autre, sauf relativement à nos propres objectifs. Tout simplement parce que dans la cas de la traduction, il n'y a pas de « *fact of the matter* » et donc rien à trahir, simplement des pratiques linguistiques particulières que nous essayons de coordonner à nos propres pratiques de manière à ce qu'elles s'engrènent harmonieusement les unes sur les autres. Mais comme il n'y a pas de « *fact of the matter* », il n'y a rien non plus à trahir : il n'y a pas de signification idéale sur laquelle le traducteur pourrait se tromper. Par conséquent, la possibilité de l'indétermination de la traduction est aussi, chez Quine, l'impossibilité de la trahison du langage d'autrui et le fondement de sa bonne interprétation au travers de la communication.

Le critère de *l'interprétation* correcte devient ainsi la communication aisée, quelle que soit la construction théorique (le « schème conceptuel » de chacun des locuteurs) qui permet d'y parvenir. Ce qui est dire que la compréhension d'autrui ne se fonde pas sur la théorie que nous construisons à propos de ses croyances, mais sur notre pratique cherchant à discuter avec lui pour le comprendre – et finalement sur notre « bonne volonté » : comme Quine le dit, il ne dépend que de nous de rendre la langue d'un indigène compréhensible ou incompréhensible, logique ou illogique, humaine ou barbare. L'interprétation est donc toujours un retour chez soi en même temps qu'une projection chez l'autre, qui n'est plus une trahison, mais plutôt, si l'on veut bien s'en donner les moyens, un accueil. A chacun de prendre ses responsabilités donc, dans la volonté de communiquer avec celui qui lui semble radicalement étranger.

*Bruno AMBROISE,
Université de Picardie - CURAPP*

