

Quine, entre Lévy-Bruhl et Malinowski

Sandra Laugier
Université d'Amiens / IUF

Résumé : L'article présente la pertinence anthropologique de la thèse d'indétermination de la traduction de Quine, en suggérant qu'elle joue contre le relativisme, mais aussi contre une certaine forme d'universalisme : c'est ce que montrerait une analyse de la notion de prélogicité, critiqu e par Quine qui invente à ce propos le « principe de charité » repris ensuite par Davidson. L'examen des usages et de la portée d'un tel principe, et sa confrontation aux thèses de Lévy-Bruhl, permet, au-delà de Quine, de repenser l'invocation devenue trop indéterminée d'une anthropologie en philosophie.

Abstract: The article examines the anthropological relevance of Quine's indeterminacy of translation thesis, and shows how this thesis questions relativism, but also a species of universalism. This is demonstrated through an analysis of Quine's critique of the idea of prelogicity, in connection with which he specifically devised the principle of charity, which was later taken over by Davidson. Examining the uses and scope of this principle, as well as comparing it to the claims of Lévy-Bruhl, may help us to define more precisely what a philosophical anthropology (an idea too often invoked nowadays) should be.

Le but du présent travail est de reprendre la thèse d'indétermination de la traduction de Quine, thèse célèbre et maintes fois discutée, afin d'en montrer le contenu philosophique propre, qui est, selon nous, *anthropologique*. C'est par sa thèse d'indétermination que la philosophie de Quine devient, en quelque sorte, de l'anthropologie.

Notre point de départ sera la notion de *mythe de la signification*, puisque c'est sous cette forme que la question de la traduction a d'abord été exprimée chez Quine. L'indétermination de la traduction, qui est une critique radicale de la signification, est une critique particulière : elle porte sur le problème de la synonymie et sur l'idée d'un noyau d'invariance commun aux langues et aux cultures (en ce sens, on peut dire avec Quine que le mythe de la signification a été inventé par Frege et Carnap). Le véritable problème posé par Quine n'est — contrairement à ce que disent de nombreuses interprétations de sa thèse — ni ontologique, ni épistémologique, mais anthropologique : c'est celui d'un *fact of the matter* de la traduction. Quine montre le caractère arbitraire de la projection qu'effectue un linguiste ou un ethnologue à la recherche des catégories d'une langue étrangère. Sa conclusion est devenue célèbre : la traduction commence *at home*, et l'argument de la traduction porte, paradoxalement, contre l'idée de prélogicité et en général contre les fantasmes de différences culturelles. On peut même l'utiliser dans une perspective antirelativiste. Or la thèse de Quine peut jouer aussi, on l'oublie parfois, en sens inverse, *contre* les interprétations trop unifiantes et la «charité» au sens de Davidson. Car il est peut-être tout aussi arbitraire de rechercher un accord maximal des croyances, ou d'inventer des structures cognitives invariantes, que de fabriquer des différences radicales entre schèmes conceptuels.

La tâche de l'anthropologie serait alors de trouver une voie, dans un esprit qu'on pourrait appeler (pour reprendre une expression de Clifford Geertz) «anti antirelativiste», entre l'incommensurabilité et l'accord artificiel. C'est en confrontant Quine à deux figures bien différentes de l'anthropologie — Lévy-Bruhl et Malinowski, auxquels il fait référence à plusieurs reprises — que nous allons tenter de mettre en évidence la nature de son «anthropologie».

1. Du mythe de la signification à la traduction radicale

Le problème posé par Quine dans sa thèse d'indétermination n'est ni ontologique, ni épistémologique, mais anthropologique : c'est celui d'un *fact of the matter* de la traduction radicale. Quine montre le caractère arbitraire de la projection qu'effectue un linguiste ou un ethnologue à

la recherche des catégories d'une langue étrangère. Sa conclusion est devenue célèbre : la traduction commence *at home*, et l'argument de la traduction porte, paradoxalement, contre l'idée de prélogicité et en général les fantasmes de différences culturelles.

Quine l'a souvent dit : la thèse d'indétermination de la traduction est une machine de guerre contre la notion de *signification*. La première occurrence de l'exemple de la traduction radicale se trouve dans *From a Logical Point of View* (1953) : «Supposez que notre grammairien travaille sur un langage non étudié jusqu'ici, et que son propre contact avec le langage se soit limité à son travail sur le terrain» [Quine 1953, 49]. Dans ce texte, dix ans avant *Word and Object*, Quine veut attaquer l'idée de signification et, par là, la linguistique.

La lexicographie s'occupe de l'identification des significations, et l'investigation du changement sémantique s'occupe du changement de signification. A défaut d'une explication satisfaisante de la notion de signification, les linguistes qui opèrent dans le domaine sémantique sont en situation de ne pas connaître ce dont ils parlent [Quine 1953, 47].

Sur quoi porte exactement la critique de la signification ? Quine a fait une nouvelle mise au point, dans une préface rédigée pour la dernière édition de *From a Logical Point of View* en 1980, notant que les essais «Two dogmas» et «The problem of meaning in linguistics» ont suscité des critiques indues.

Une réponse décourageante provenant en quelque sorte des marges de la philosophie a consisté à dire que mon problème venait de ce que je prenais les mots pour de simples suites de phonèmes au lieu de voir que ce sont des suites douées de significations. Une suite simple et identique de phonèmes peut avoir une signification, ou plusieurs [Quine 1953, VIII].

Quine ne souscrit pas à l'idée (qui lui est souvent attribuée) que nous ne «signifions» pas ce que nous disons. Il est évident pour lui que nos énoncés «signifient» (*mean*), *veulent dire*. Dans «Le mythe de la signification», Quine affirme d'emblée : «Il n'entre pas dans mon intention de démontrer que le langage ne présente aucune signification. Que les mots et les phrases dont on se sert, au sens courant d'«avoir un sens», aient un sens, je n'en disconviens pas» [Quine 1962, 139]. Mais il vaudrait mieux pour Quine considérer le verbe «*mean* » comme intransitif : les énoncés veulent dire, signifient (et pas besoin de dire qu'ils signifient quelque chose).

Une expression signifie ; *signifier* (*meaning*), c'est ce qu'elle fait, ou ce que font certaines expressions. (...) Il est significatif que lorsque nous demandons la signification d'une expression nous nous contentons d'une autre

expression qui vaut la première — qui signifie de même. Nous ne demandons pas *quelque chose* que ces deux expressions signifient. L'expression française convient mieux : *cela veut dire*¹ [Quine 1981, 45].

On pourrait alors poser des objets qui soient signifiés en commun par les énoncés qui «signifient de même».

Une fois que nous comprenons en quoi consiste, pour des expressions, signifier de même (*mean alike*), il est facile et commode d'invoquer de manière arbitraire des objets spéciaux, et de les laisser être signifiés (...) Si nous y parvenons, nous pouvons alors dire sans problème que des expressions qui signifient de même ont la même signification [Quine 1981, 45].

Relisons le début du «Mythe de la signification». «Je me propose de démontrer que la notion de signification d'une façon générale est à la fois mal fondée et superflue». C'est bien la signification des philosophes qui est visée. Quine, dans la discussion qui suit, affirme : «Mes objections s'adressent principalement à Church, Carnap, Frege». Il dit à Ryle :

C'est bien aux théories que j'en ai : aux théories des philosophes sur la signification. Tout ce que j'ai dit là-dessus a un aspect surtout négatif [Cahiers de Royaumont 1962, 171, 181].

La critique de la signification est une critique, «négative» et destructrice, de la philosophie. Comme dit Quine, un «point de philosophie», qui deviendra un point *anthropologique*.

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 [Quine 1962, 139].

Le problème de l'existence des significations est effacé pour faire place à une nouvelle question : la synonymie. Dès lors qu'on dépasse les limites d'une communauté linguistique ou culturelle, la synonymie est opaque : c'est, dans le prolongement de la critique des «Deux dogmes» une manière de formuler la thèse d'indétermination.

Ce qui est visé dans cette question de la synonymie, c'est l'idée d'un noyau commun à plusieurs langages. Et ici, on retrouve peut-être le véritable mythe, qui, pour Quine, n'est pas linguistique, mais philosophique : un mythe de la *pensée*. C'est précisément sur la *traduction* et la synonymie qu'achoppe la notion frégéenne de pensée (*Gedanke*). La difficulté est perçue dans un passage de l'essai «La logique» où Frege expose par avance le problème posé par la thèse d'indétermination de Quine, et en détermine l'enjeu : la logique.

1. En français dans le texte.

Il y a là une difficulté, qui tient à ce que nous pensons dans une certaine langue, et que la grammaire, qui a pour la langue une signification comparable à celle de la logique pour l'activité de juger, mêle ce qui est psychologique et ce qui est logique. Sans doute la même pensée peut-elle être exprimée dans différentes langues ; mais le harnachement psychologique, l'habillement de la pensée, seront souvent différents. C'est ce qui fait la valeur de l'apprentissage de langues étrangères pour l'éducation logique. En voyant que le vêtement linguistique de la pensée n'est pas constant, nous apprenons à mieux distinguer l'écorce verbale du noyau avec lequel il paraît s'être développé dans une langue déterminée. C'est ainsi que la diversité des langues facilite notre saisie de ce qui est logique [Frege 1999, 169]

Voilà exactement, à première vue, le *mythe de la signification* : la croyance en un noyau commun à toutes les langues, dont chacune ne serait qu'une «expression» différente. Pour Quine, il n'y a pas de langage prébabélien dont les langues seraient la «verbalisation». La thèse d'indétermination de la traduction est donc une critique de l'idée de *noyau* linguistique, critique énoncée en termes de traduction radicale, mais qui vise un autre point : l'universalité du logique.

Pour mieux comprendre cet enjeu, il faut revenir aux origines des thèses de Quine. Dès 1937, dans les années qui suivent son retour à Harvard après sa rencontre avec Carnap, l'une de ses premières communications («Is Logic a Matter of Words ?» [Quine 1937]²) posait le problème du statut de la logique en rapport avec la traduction, mentionnant (pour la première fois) la traduction radicale.

L'enjeu est bien déjà le fondement de la logique : si elle est fondée dans le langage, et, dit Quine, «affaire de décision linguistique», cela règle son caractère *a priori*. Telle est la difficulté à laquelle se heurte, Quine le note, toute doctrine linguistique de la logique : c'est aussi le problème posé dans «Truth by convention» (1935). Dans les années 30, l'argument qu'on peut appeler de la «logique sauvage» est mentionné à l'appui de cette doctrine : on ne peut faire autrement qu'attribuer aux mots logiques de la langue étrangère des significations similaires aux nôtres.

Une des principales vertus de cette doctrine est la clarté avec laquelle elle explique le caractère *a priori* de la logique. De plus, le fait que la logique soit inséparable du langage est indiquée par la difficulté à décider si certains sauvages partagent notre logique : car nous leur imposons notre logique à travers les critères utilisés dans la construction d'un dictionnaire de traduction.

2. Il s'agit d'un bref abstract.

La difficulté, qui va s'installer au centre de l'œuvre de Quine, est bien dans l'idée d'isoler une *signification* des connecteurs logiques :

Cependant, dès lors que les faits ne sont pas exprimables sans l'aide de connecteurs logiques impliquant des lois logiques, on peut s'inquiéter de la restriction des lois logiques à la syntaxe.

La critique de la signification qu'entreprend Quine à partir des années 50 s'inscrit dans cette perspective ouverte en 1937 : avec la signification, ce seront les doctrines linguistiques de la logique qui se trouvent rejetées. La question devient alors celle de la possibilité de fonder la logique autrement que dans le langage, ou plutôt, que dans la syntaxe : donc celle (des «Deux dogmes») d'une redéfinition de l'empirisme, redéfinition conçue par Quine en 1937 comme une radicalisation plutôt qu'une révision.

Une telle reconstruction donnerait substance à la doctrine linguistique de la logique — et pourrait, incidemment, rejoindre le programme empiriste de retracer les liens à l'observation de tous les énoncés.

On retrouve l'argument de la «logique sauvage» quasiment à l'ouverture de l'article «Carnap and Logical Truth», où Quine achève sa critique de la théorie linguistique. Quine est conscient très tôt des enjeux conjointement logiques et anthropologiques de la traduction radicale, comme le montre l'allusion à Lévy-Bruhl que l'on trouve dans ce texte : la question de la vérité logique s'avère être celle de l'identification du logique dans le cadre d'un langage ou d'une culture différents. En abandonnant, avec l'héritage de Carnap, la théorie linguistique ou conventionaliste des vérités logiques, Quine, paradoxalement, ne renonce pas pour autant à son argument contre la prélogicité. Il le revendique au contraire comme centre de sa thèse d'indétermination. L'argument de la prélogicité, renouvelé dans *Word and Object*, serait comme la survivance d'un noyau carnapien chez Quine. Mais Quine a alors élaboré sa perspective sur la traduction, et va associer, à l'argument de la logique sauvage, celui du *fact of the matter*. Le principe de charité va être le produit d'un mélange explosif — de la critique du mythe de la signification et de la question du logique : d'où la difficulté à en déterminer le sens anthropologique de manière univoque.

Dans «Carnap and Logical truth», l'exemple de la prélogicité était donné comme argument à l'appui de la théorie linguistique des vérités logiques (critiqu e dans la suite du texte), comme preuve de «l'impossibilité de séparer les vérités de la logique des significations du vocabulaire logique». L'interrogation sur la traduction de la logique est bien le point de départ de la réflexion de Quine sur la traduction radicale, et pas un cas

particulier ou une étape du processus. Quine formule ensuite sa thèse de manière plus générale. La traduction «est indéterminée en ce sens : deux traducteurs pourraient développer des manuels de traduction indépendants, les deux étant compatibles avec tout le comportement verbal (...), et pourtant l'un proposerait des traductions que l'autre rejetterait». L'indétermination réside dans la multiplicité des traductions possibles, non dans l'impossibilité ou la difficulté de la traduction.

La traduction demeure, et est indispensable. L'indétermination signifie, non pas qu'il n'y a pas de traduction acceptable, mais qu'il y en a beaucoup.

La thèse d'indétermination signifie qu'on traduit toujours *dans* sa propre langue, de l'intérieur (*from within*). «La méthode des hypothèses analytiques consiste à se catapulte dans le langage étranger avec la force acquise de la langue d'origine» [Quine 1960, 70]. Ce point, radical, se résume pour Quine par le mot «*ex pede Herculem*».

En projetant Hercule à partir du pied, il y a risque d'erreur, mais nous pouvons nous consoler avec le fait qu'il y a quelque chose sur quoi avoir tort. Dans le cas du lexique, nous n'avons pas d'énoncé du problème ; nous n'avons *rien* sur quoi le lexicographe puisse avoir tort ou raison [Quine 1953, 63].

Il n'y a pas, dit Quine, de *fact of the matter* de la traduction. Cette idée de «*fact of the matter*» est au centre de la thèse d'indétermination [Davidson & Hintikka 1969, 303]. Là où le linguiste croit découvrir quelque chose, il ne fait que se «projeter» dans la langue indigène avec les catégories de sa langue. «Le lexicographe en vient à dépendre de manière croissante d'une projection de lui-même, avec sa *Weltanschauung* indo-européenne, dans les sandales de son informateur» [Quine 1953, 63]. Les catégories de la langue indigène ne sont pas découvertes, mais *inventées* par le linguiste.

Il n'y a pas moyen de dire dans quelle mesure le succès des hypothèses analytiques est dû à une réelle parenté de conceptions entre les indigènes et nous, et dans quelle mesure il est dû à de l'ingéniosité linguistique ou à d'heureuses coïncidences. Je ne suis même pas sûr qu'il y ait un sens à poser la question [Quine 1960, 77].

Il n'y a pas de sens, ou plutôt pas de *fact of the matter* à la question, puisque le traducteur «lit» sa propre langue à l'intérieur de la langue indigène. Tel est le «point philosophique», mais aussi anthropologique, de la thèse de Quine : la traduction demeure interne, «immanente» à notre langue. Il n'y a pas plus d'exil hors de la langue apprise, ou du schème conceptuel qu'il n'existe de «point de vue angélique». L'un et l'autre relèvent de la même illusion, dénoncée par Quine après Wittgenstein :

On croit parfois que le meilleur moyen, pour apprécier à sa juste valeur notre manière provinciale de poser (*positing*) des objets et de concevoir la nature, serait de se tenir au dehors, et de les confronter à un arrière-plan cosmopolite de cultures étrangères ; mais cette croyance est réduite à néant, car il n'y a pas de *poû stô* [Quine 1969, 6].

Le «mythe de la signification» est peut-être le mythe de l'exil hors de sa culture. La traduction (*at home*) ne permet pas de contempler sa propre langue et son propre schème conceptuel «du dehors».

C'est alors que revient, dans une perspective nouvelle, la question du logique. La traduction de la logique, devenue dans *Word and Object* une étape dans le processus de la traduction radicale, propose une sorte de «modèle réduit» d'indétermination : les données du comportement ne permettent pas de décider la traduction des connecteurs logiques de la langue indigène. Or Quine affirme à plusieurs reprises que la traduction préserve les lois logiques :

Pour prendre le cas extrême, supposons que l'on dise de certains indigènes qu'ils acceptent comme vrais des énoncés traduisibles dans la forme « p et non- p ». A présent l'affirmation est absurde dans le cadre de nos critères sémantiques [Quine 1960, 58].

On a, sous une forme renouvelée, l'argument de «Carnap and Logical Truth». Si l'on trouve, dans le manuel de traduction, un énoncé de la forme « p et non- p », c'est que le connecteur de négation a été mal traduit. A la différence de «Carnap and Logical Truth», *Word and Object* propose des critères comportementaux de traduction des connecteurs, qui seront repris et précisés dans *Roots of Reference*. Mais le problème demeure, et les données empiriques ne suffisent pas. Les critères de traduction de la logique ne sont finalement pas fondés sur le seul comportement indigène, mais sur notre logique, nos critères. «Et, sans vouloir être dogmatique à leur propos, quels critères pourrait-on leur préférer?» [Quine 1960, 58].

La logique échappe à l'indétermination. Il ne s'agit plus alors pour Quine de fonder la logique sur des critères de comportement, mais de la constituer elle-même en critère de traduction. Il enfonce le clou dans *Philosophy of Logic*. «Une bonne traduction impose notre logique aux indigènes» [Quine 1969, 82]. Nous ne pouvons faire autrement qu'interpréter la logique de l'indigène sur le modèle de la nôtre.

Nous lui imputons notre logique orthodoxe, ou la lui imposons, en traduisant son langage de manière adéquate. Nous intégrons la logique à (*build the logic into*) notre manuel de traduction. Et il n'y a pas là raison de

s'excuser. Il faut bien asseoir la traduction sur quelque espèce de preuve, et laquelle serait meilleure ? [Quine 1969, 82].

Ici précisément se renverse l'argument de «Carnap and Logical Truth» : ce n'est plus l'«imputation» nécessaire de la logique à l'indigène qui est un argument pour le caractère *a priori* de la logique, mais, à l'inverse, cette imputation même qui s'avère à justifier. C'est alors qu'intervient le principe de charité. Si nous imputons nos lois logiques à l'indigène, c'est en obéissant à un «impératif», à une «maxime». Les données du comportement laissant une marge quant au choix de la logique à imputer ainsi — «une traduction perverse peut rendre les indigènes aussi étranges que l'on voudra» — il faut bien un principe pour décider, en l'absence de *fact of the matter*. Car il est toujours possible de traduire les énoncés de la langue indigène de manière à ce qu'ils soient «illogiques».

Considérez, à ce propos, l'Espagnol avec son 'No hay nada'. Les amateurs de paradoxe peuvent le représenter comme défiant la loi de la double négation. Des traducteurs plus modérés peuvent compter 'no' et 'nada', dans ce contexte, pour les deux moitiés d'une même négation [Quine 1960, 59].

La « mentalité prélogique » étant « une caractéristique injectée par de mauvais traducteurs », n'est pas la découverte d'une autre logique, mais une projection malencontreuse de notre logique. C'était déjà la structure de l'argument de «Carnap and Logical Truth» :

On peut mettre ce point en évidence en évoquant une caricature d'une doctrine de Lévy-Bruhl, selon laquelle il y a des peuples pré-logiques qui acceptent comme vrais certains énoncés auto-contradictaires. Supposons qu'elle affirme que ces indigènes tiennent pour vrai un certain énoncé de la forme '*p* et non *p*'. Ou — pour ne pas trop simplifier — qu'ils tiennent pour vrai un certain énoncé indigène de la forme '*q* ka bu *q*' dont la traduction en anglais a la forme '*p* et non *p*'. Mais qu'est-ce que c'est que cette traduction ? Quelle a pu être la méthode du lexicographe ? [Quine 1969, 109].

La référence anthropologique (ici à Lévy-Bruhl) change de sens à partir des années 60, et deviendra la recherche chez Quine, et surtout ses successeurs, d'un principe d'attribution de la logique : principe *anthropologique* donc, qu'il s'agira alors de justifier, éventuellement en s'appuyant sur des thèses ou des méthodes anthropologiques.

Le caractère anthropologique de la pensée de Quine se marque par l'emploi fréquent, dans son œuvre, du terme de *mythe*. On connaît la célèbre remarque de «Two dogmas of empiricism» sur le mythe des objets physiques. Il y a aussi (c'est même le second mythe, pour Quine)

le mythe de la signification. La question du statut des significations est donc un point central de la philosophie de Quine, le plus souvent mal interprété. Car il n'est pas aisé de déterminer la position de Quine. On ne sait jamais très bien si son objection est commandée par des raisons d'économie ontologique, de behaviorisme antimentaliste, de naturalisme épistémologique, ou d'autres. Quine emploie en effet tous ces types d'arguments suivant le contexte, pour des raisons, encore, de simple opportunité. Soit la signification fait partie des «*entia non grata* » [Quine 1960, 243], et doit être éliminée en tant qu'entité inutile dans le paysage ontologique, que Quine préfère voir désertique. Soit la signification fait partie des «entités mentales» qui sont naturellement à rejeter d'un point de vue behavioriste. «Les significations, étant les modèles mêmes de l'entité mentale, finissent comme grain au moulin du behavioriste» [Quine 1969, 26]. Soit enfin la signification fait partie d'un discours qui dépasse largement les données que nous avons à notre disposition pour parler du langage — «Pour le naturalisme, la question de savoir si deux expressions ont la même signification ou pas n'a pas de réponse déterminée, connue ou inconnue, sauf dans la mesure où la réponse est décidée par les dispositions de parole, connues ou inconnues, des locuteurs» [Quine 1969, 29]. Ces trois points de vue sont présents dans la philosophie de Quine, et il semble jouer des trois argumentations, qui ne sont d'ailleurs pas contradictoires. On peut cependant en esquisser la hiérarchie, et tenter d'en mesurer l'importance respective, afin de déterminer le « point de vue » adopté par Quine.

L'argument ontologique, souvent mentionné, n'est en réalité guère employé par Quine, et ce, pour des raisons qui sont clairement d'ordre philosophique. Quine avoue volontiers son goût pour les « paysages déserts », et pour l'économie ontologique. Mais cette économie austère ne justifie pas forcément l'exclusion des significations. Il n'y a pas de sens pour Quine à dire, sans explication ni contexte préalables, « la signification n'existe pas ». Dans l'ontologie de Quine, telle qu'elle est développée depuis *From a Logical Point of View* et son premier chapitre « On what there is », publié dès 1948, une telle affirmation est dépourvue d'intérêt philosophique ; le problème pour Quine n'étant pas de savoir « ce qui existe », mais ce qu'on « dit existe[r] » [Quine 1953, 15]. Les questions ontologiques n'ont pas de sens si elles sont posées d'un point de vue général. « J'ai entrepris de montrer que certains arguments en faveur d'ontologies données sont fallacieux ». De plus, un argument « ontologique » effacerait en partie l'intérêt de la thèse de Quine, et la question de l'indétermination de la traduction serait résolue avant même d'être posée, perdant toute valeur polémique et argumentative, puisqu'elle n'aurait plus à nier

quoi que ce soit. Elle ne serait alors qu'une nouvelle version du « rasoir d'Occam », alors que Quine rappelle qu'il « ne (s)'inspire pas d'Occam, mais de Hume » [Cahiers de Royaumont 1962, 187]. Enfin, on peut ajouter qu'une telle affirmation risque d'être de peu de conséquence : exclure les significations du domaine de l'être n'empêche pas forcément d'en parler, ni de développer un « mythe de la signification ».

On pourrait penser alors que la notion de « mythe de la signification » renvoie à un mythe plus général, qu'on pourrait appeler « mythe de l'intériorité », le mythe d'un langage privé ou « mental » qui serait au-delà ou en deçà de la parole. C'est vrai, mais insuffisant. Vrai parce que Quine semble parfois dire que le mythe de la signification est équivalent au mythe de « l'idée d'idée » et affirme dans « The problem of meaning... », que « les linguistes modernes s'accordent largement pour dire que l'idée d'idée, l'idée d'une contrepartie mentale de la forme linguistique, est pis qu'inutile pour la science linguistique. Je pense que les behavioristes ont raison de considérer que le discours sur les idées est une mauvaise affaire même pour la psychologie. Le mal, dans l'idée d'idée, est que son usage engendre l'illusion d'avoir expliqué quelque chose » [Quine 1953, 47-48].

La perspective semble ici antimentaliste. Mais après tout, pourquoi ? Pour reprendre encore Wittgenstein, « qu'est-ce qui donne l'impression que nous voulons nier quoi que ce soit » (§ 305) ? Quine, pas plus que Wittgenstein, ne nie l'existence de « processus mentaux » (des phénomènes mentaux, dirait Vincent Descombes). Mais la question n'offre pas pour lui d'intérêt philosophique. Il y a eu, par ailleurs, un certain nombre de fluctuations de la part de Quine sur ce point : il semble hésiter entre une attitude tolérante ou plus strictement naturaliste. Par exemple, dans la réponse à Harman dans *Words and Objections* : « Une force de la défense proposée par Harman de ma thèse est qu'il y fait preuve d'un souci de tolérance envers le statut des entités mentales » [Davidson & Hintikka 1969, 296], Quine semble avoir une attitude plus ouverte que dans « Ontological Relativity », dédié à Dewey, dont il cite *Experience and Nature* :

Si nous reconnaissons avec Dewey que 'la signification est d'abord une propriété du comportement', nous reconnaissons qu'il n'y a pas de significations (...) au-delà de celles qui sont implicites dans les dispositions des gens au comportement public [Quine 1969, 29].

Pour Quine, ni l'antimentalisme ni même le behaviorisme n'offrent un traitement adéquat du problème de la signification. La logique des arguments avancés dans « Ontological Relativity » contre la théorie de la

signification ne se fonde pas sur l'antimentalisme : « L'objection première du naturaliste contre cette conception n'est pas une objection aux significations en tant qu'entités mentales, quoique ce puisse être une objection suffisante ».

Il ne paraît guère vraisemblable, par ailleurs, que Quine veuille rejeter des notions aussi centrales, dans le langage ordinaire, que celle de «vouloir-dire». Quine, dans tous les essais qu'il consacre à cette notion, fait usage d'expressions comme «il est significatif que», «dénué de sens», «ne signifie rien».

la compréhension philosophique a tout à gagner d'une limitation de l'usage que nous ferons de cette notion de signification aux seuls cas ou contextes dans lesquels nous pouvons lui attribuer un sens [Quine 1962, 169].

Quine sait que le jeu de langage sur la signification est au centre de notre discours ordinaire. La question est donc pour lui de savoir si ce jeu de langage, cette pratique linguistique affirment vraiment, comme le voudraient nombre de philosophes et de linguistes, l'existence de significations. Notre discours « veut dire », mais quoi ? Est-il nécessaire, pour savoir ce que nous «voulons dire», de poser des entités déterminées qui seraient les significations ? Ainsi peut-on exprimer le questionnement de Quine sur la signification.

L'indétermination de la traduction, déjà présente dans les années trente dans les premiers écrits de Quine, prendra sa force lorsque Quine retournera, dans *From a Logical point of View* puis dans *Word and Object*, l'argument contre la signification, puis la référence. L'argument anthropologique de la traduction devient ainsi le lieu d'une rupture philosophique de la même portée que les thèses exprimées par Kuhn dans *La Structure des révolutions scientifiques*. Les deux ouvrages, celui de Quine (1960) et de Kuhn (1962) sont en effet parus à peu près en même temps, et malgré leurs différences, attaquent tous deux, non pas la notion de vérité (même chez Kuhn), mais, dit Quine, « une assurance de détermination » – celle du mythe de la signification. Ce que Davidson a désigné du nom de «l'idée même de schème conceptuel», c'est bien la critique simultanée, chez Quine et Kuhn, d'un mythe «sens» «commun». Le fait que dans un texte postérieur (*Reflections on my critics*) Kuhn revendique l'indétermination de la traduction, et construise un parallèle (problématique) entre indétermination et incommensurabilité, et que plus tard encore Quine et Kuhn aient été conjointement critiqués par Davidson sous le chef de «l'idée de schème conceptuel», semble confirmer, malgré leurs différences, la proximité de leurs thèses –au moins au plan anthropologique.

2. Indétermination et anthropologie

La thèse d'indétermination peut s'énoncer à la limite de la trivialité. Elle signifie, en fait, qu'on traduit toujours *dans* sa propre langue (*at home*). Et l'illusion — le mythe de la signification — est de prendre la traduction comme un exercice qui nous fait sortir de notre langue, des jeux de langage de notre langue ordinaire. La traduction, en un sens, ne nous fait rien découvrir sur la langue étrangère. L'activité elle-même de traduire fait partie des pratiques internes à notre langage ordinaire (Wittgenstein la cite dans ses exemples de « la multiplicité des jeux de langage » inhérente à notre « forme de vie »). Quine ne cesse de qualifier son exemple d'« artificiel » [Quine 1969, 30], voire de « pervers ». Il dit ne pouvoir donner d'exemple d'indétermination de la traduction. Mais cela ne l'empêche pas de revendiquer la validité générale de sa thèse, notamment pour le cas de la prélogicité, et de citer, en note, Malinowski, qui aurait évité aux habitants des  les Trobriand l'imputation de prélogicité, « en variant sa traduction des termes (...) de façon à éviter la contradiction » [Quine 1960, 58]. Quine renvoie ici aux *Jardins de Corail*, et au chapitre intitulé « Une théorie ethnographique du langage ». L'enjeu est toujours le même : choisir entre sauver la logique ou la signification. Lorsque le linguiste ou l'ethnologue, comme c'est fréquemment le cas, a le choix entre une modification de la signification et un changement dans la logique, il doit renoncer à changer la logique. Citons Malinowski :

Notre conclusion est donc que (...) la multiplicité des usages de chaque mot n'est pas due à quelque phénomène négatif comme la confusion mentale, la pauvreté du langage, un usage pervers ou insouciant [Malinowski 1935, 72].

La perversité est du côté du traducteur, pas de l'indigène : ce principe méthodologique de Quine résumerait le préalable théorique indispensable, pour Malinowski, à toute recherche ethnographique. L'on en retrouve un écho classique chez Lévi-Strauss, qui met en garde contre toute projection d'irrationalité dans la pensée indigène :

L'ethnographie se dissoudrait alors dans une phénoménologie verbeuse, mélange faussement naïf où les obscurités apparentes de la pensée indigène ne seraient mises en avant que pour couvrir les confusions, autrement trop manifestes, de celle de l'ethnologue [Lévi-Strauss 1950, 46].

Et plus récemment chez Dan Sperber, qui accuse les anthropologues de créer artificiellement la différence et l'irrationalité en décrivant leur travail sur le terrain *a posteriori* :

En en retraçant les étapes, les anthropologues transforment en gouffres insurmontables les frontières culturelles vagues et irrégulières qu'ils n'avaient pas trouvées si difficiles à traverser, protégeant ainsi leur propre sens de l'identité et offrant à leur public juste ce qu'il a envie d'entendre [Sperber 1982, 180].

Il est donc clair que la thèse sceptique de Quine va contre certaines formes de différentialisme, qui consistent à attribuer des formes de pensée radicalement différentes aux cultures primitives. On a parfois utilisé Lévy-Bruhl en ce sens, l'idée du prélogique accreditant, comme le dit bien Bruno Karsenti dans sa présentation des *Carnets*, «une version plus pernicieuse encore de l'ethnocentrisme — celle d'une ethnologie différentialiste pour laquelle la différence ne serait en définitive que l'alibi d'une expulsion». La thèse de Quine serait alors un argument définitif contre ce différentialisme, et s'inscrirait contre une lignée ethnologique, représentée par ex. par ce que Lévi-Strauss a appelé «l'illusion totémique». Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, il démontrait que le totémisme n'était qu'un artifice, une caractéristique «injectée», pour reprendre le mot de Quine, par des hypothèses de traduction malencontreuses. «Le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors» [Lévi-Strauss 1962a, 14]. Cette critique se prolonge naturellement dans *La Pensée sauvage*, où Lévi-Strauss critique d'emblée l'illusion selon laquelle les primitifs seraient inaptes à la pensée abstraite. On se retrouve, apparemment, loin de Lévy-Bruhl, qui semblait ainsi réfuté dès 1949, année — la même que les *Carnets* — où paraissent les *Structures élémentaires de la parenté*.

Au départ, la thèse de Quine (notamment dans «Le mythe de la signification») visait les thèses issues du relativisme linguistique sur les différences de *Weltanschauung*, et spécifiquement l'idée, que l'on trouve chez E. Sapir et B. L. Whorf, selon laquelle certains peuples, de par leur langage, auraient une vision du monde complètement différente de la nôtre, au point qu'il faudrait renoncer à nos catégories de pensée pour les comprendre ou en rendre compte.

B. L. Whorf a récemment souligné que les profondes différences qui séparent les langues reflètent en fin de compte les différences qui séparent les manières de penser, de concevoir le monde (...) Ce qui se présente, en réalité, c'est la difficulté d'établir une corrélation quelconque entre ces deux cultures, ou le caractère indéterminé de cette corrélation [Quine 1962, 158].

Ce que critique Quine, c'est précisément l'illusion d'avoir *découvert quelque chose* lorsque, comme Whorf, on attribue, à partir d'une analyse arbitraire de leur langue, certaines conceptions par ex. aux Indiens Hopi. Il

s'agit toujours d'une projection de nos propres catégories. «Il faut savoir si nous comparons des réalités culturelles, ou seulement des fantasmes, issus de nos modes logiques de classification», disait Lévi-Strauss, citant Löwie [Lévi-Strauss 1962a, 14]. A quoi on peut là encore comparer un passage sceptique de *Word and Object* :

Nous pouvons alternativement nous étonner de l'inscrutabilité de la pensée indigène et nous étonner 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 parole indigène [Quine 1960, 77].

Mais précisément, comme on va le voir maintenant : il y a bien *deux* cas parallèles, et la thèse de Quine pourrait porter autant contre les prétentions universalistes de certains usages de la charité, que contre les illusions différentialistes. C'est ici qu'il peut être utile de revenir sur un point de départ de la thèse de Quine : Lévy-Bruhl et la prélogicité, qui ont constitué la première occasion pour Quine d'énoncer le principe de charité.

Quine formule parfois sa thèse de manière plus générale. La traduction « est indéterminée en ce sens : deux traducteurs pourraient développer des manuels de traduction indépendants, les deux étant compatibles avec tout le comportement verbal (...), et pourtant l'un proposerait des traductions que l'autre rejetterait ». Il peut exister des traductions divergentes d'un même comportement verbal. L'indétermination réside dans la multiplicité des traductions possibles : « des systèmes rivaux d'hypothèses analytiques peuvent convenir parfaitement à la totalité du comportement verbal, et pourtant spécifier des traductions, incompatibles entre elles, de nombreux énoncés non susceptibles de contrôle indépendant » [Quine 1960, 72]. La traduction est indéterminée, pas impossible ; elle est indéterminée parce que possible. Quine est loin de dire (comme on l'imagine parfois) que le traducteur n'arrivera jamais à traduire la langue indigène ; ce ne sont pas les traductions qui manquent. «La traduction demeure, et est indispensable. L'indétermination signifie, non pas qu'il n'y a pas de traduction acceptable, mais qu'il y en a beaucoup».

«La méthode des hypothèses analytiques», écrit Quine, «consiste à se catapulte dans le langage étranger avec la force acquise de la langue d'origine» [Quine 1960, 70], ou encore à «greffer des pousses exotiques sur le vieil arbuste familial». La traduction ne fait pas sortir du «familier».

Là où s'applique l'indétermination de la traduction, il n'est pas réellement question de choix correct ; il n'y a pas de réalité de la question, même

à l'intérieur de la sous-détermination reconnue de la théorie de la nature [Davidson & Hintikka 1969, 303].

La phrase rappelle le passage de *From a Logical Point of View* cité plus haut : il n'y a rien sur quoi la traduction puisse se tromper. La traduction n'a pas de *fact of the matter*, elle ne traduit «rien». Là où le linguiste croit découvrir quelque chose, il ne fait que projeter, se «catapulter» dans la langue indigène avec les catégories de sa langue. Tel est le «point philosophique», mais aussi anthropologique, de la thèse de Quine : la traduction demeure interne, «immanente» à notre langue. Quine aime bien dire que la traduction radicale commence «à la maison» [Quine 1969, 46] entendant par là l'extension possible de sa thèse au domaine intralinguistique ; on peut aussi y comprendre l'idée que la traduction, de toute manière, a lieu *at home*, et ne permet donc pas de contempler sa propre langue et son propre schème conceptuel « du dehors ». L'illusion de l'empathie avec la culture étrangère, bien atteinte à la suite des publications de Lévi-Strauss puis du journal de Malinowski³, est bien un des objets visés par la thèse d'indétermination.

On pourrait objecter que les exemples de Quine sont plutôt limités, et qu'ils ne peuvent rendre compte de la complexité de l'entreprise de traduction. Quine lui-même ne cesse de qualifier son exemple d'« artificiel » [Quine 1969, 30], voire de « pervers ». Il dit également ne pouvoir donner d'exemple d'indétermination de la traduction. Mais cela ne l'empêche pas de revendiquer la validité générale de sa thèse, notamment pour le cas de la prélogicité, et de citer, en note [Quine 1960, 58], Malinowski, qui aurait évité aux habitants des  les Trobriand l'imputation de prélogicité, « en variant sa traduction des termes (...) de façon à éviter la contradiction ». Dans *Les Jardins de Corail*, au chapitre IV intitulé « Une théorie ethnographique du langage », Malinowski invoque l'homonymie, et la nécessité de distinguer les multiples usages d'un terme. « L'échec à distinguer les diverses significations dans un homonyme est l'une des sources les plus fertiles d'erreur en matière anthropologique » [Malinowski 1935, 68]. Malinowski, lorsqu'il établit par exemple que « *Ka'i* peut signifier n'importe quoi depuis 'arbre', 'plante', 'légume', 'bois', 'herbes magiques', 'feuilles', 'b ton', jusqu'au concept abstrait 'fait de bois' ou 'objet allongé' », et qu'il en est de même pour les célèbres termes *megwa* ou *mana* [Malinowski 1935, 68-69], annonce clairement le principe affirmé chez Quine, selon lequel la traduction doit éviter les contradictions ou absurdités flagrantes.

3. Par exemple aux pages 29, 33-34, et 67-71 de [Malinowski 1967].

On constatera ainsi que, très curieusement, la thèse d'indétermination de Quine, qui ressemble fort pour certains à un argument relativiste, peut aussi bien être utilisée dans une perspective inverse. En effet, s'il y a un arbitraire dans l'attribution des croyances à l'indigène, pourquoi lui attribuer des croyances différentes de la nôtre ? Le débat sur le relativisme induit par les thèses de Quine et de Kuhn (par exemple, dans *Rationality and Relativism* de Hollis et Lukes) est probablement un résultat de cette ambiguïté de la thèse de l'indétermination de la traduction. On pourrait en effet se dire que dans le doute (ou en l'absence de *fact of the matter*), mieux vaut traduire la pensée indigène de manière proche, ou, comme dirait Quine, «parochial». Le risque induit malgré tout par une telle attitude, on le voit chez Malinowski, et plus tard, sur un plan plus général, chez Davidson, est, par une «rationalisation» excessive, d'effacer tout contraste intéressant entre la pensée sauvage et notre pensée, ou entre la langue étrangère et notre langue. A vouloir «imposer» la logique bivalente à la langue étrangère, par exemple, ne va-t-on pas éliminer toute différence de pensée ? On peut en effet se demander s'il est si aisé de mettre sur le même plan, alors que Quine les a toujours bien distingués, les différents niveaux de la traduction radicale, la traduction (ou la surimposition) de la logique sur la langue étrangère et l'attribution de croyances à l'étranger. Plus généralement, on peut se demander si le risque n'est pas tout aussi grand d'éliminer tout contraste entre les cultures que d'attribuer des croyances fantaisistes. Quine a mentionné ce problème, dans le texte d'une conférence (non publiée⁴), prononcée en 1965 devant le département d'anthropologie de Wesleyan University, où il dit, du contraste qu'établirait la traduction radicale entre deux langues : « plus grand le contraste, plus suspect il est, plus superficiel le contraste, plus inintéressant ». La traduction ne saurait être un instrument d'« assimilation » intégrale de la langue indigène à la langue du traducteur : comme le fait remarquer Quine (et il est dommage que ce texte ne soit pas plus connu des apôtres de la «charité»), la «découverte» de catégories semblables aux nôtres chez les indigènes est aussi arbitraire que la thèse de la mentalité prélogique.

Quine conclut la conférence « Meaning and the Alien Mind » et le dilemme de la « charité » par l'étonnante revendication d'une «morale pratique» :

S'il y a dans tout cela, en attendant, une morale pratique pour nous guider, c'est qu'il nous faut être sceptique quant à tous les contrastes culturels fondés sur ce que disent les indigènes.

4. Cf. [Laugier 1992, 42-43].

Que le contraste soit total ou effacé, la méfiance est de règle. On peut remarquer que Quine critiquait ainsi, par avance, la fréquente invocation du principe de charité que l'on trouve, par exemple, chez certains interprètes de Davidson, qui en font le fondement même de toute interprétation radicale, et de sa théorie de la signification. Même si cette conception est conçue parfois comme un prolongement de celle de Quine (puisqu'elle est une réinterprétation de la thèse d'indétermination), elle s'en distingue : la recherche de l'accord à tout prix, de la rationalisation maximale n'est certainement pas chez Quine un *critère* de choix d'un manuel. Penser que la « charité » est une solution au problème posé par Quine ressemblerait alors à un refus de voir la radicalité de sa thèse, et notamment sa critique de la signification. Quine a bien vu qu'il était tout aussi impossible d'assimiler entièrement la pensée indigène que de la voir comme radicalement différente de la nôtre (ce qui est exactement le problème du relativisme). Et l'on peut encore le rapprocher ici de Lévi-Strauss :

Entre l'absurdité foncière des pratiques et des croyances primitives, proclamée par Frazer, et leur validation spécieuse par les évidences d'un prétendu sens commun, invoqué par Malinowski, il y a place pour toute une science et pour toute une philosophie [Lévi-Strauss 1962b, 99].

La thèse de Quine était un excellent argument contre ce que Lévi-Strauss a appelé « l'illusion totémique ». Dans *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), Lévi-Strauss démontrait que le totémisme n'était qu'un artifice, une caractéristique « injectée », pour reprendre le mot de Quine, par des hypothèses de traduction malencontreuses. « Le totémisme est une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au dehors » [Lévi-Strauss 1962a, 14]. Peu importe, sur le plan théorique, que le jugement porté sur les croyances étrangères soit favorable ou non : dans les deux cas, il n'est soutenu que par des hypothèses analytiques. Lévi-Strauss, au début de *La Pensée sauvage*, ouvrage explicitement inscrit dans le prolongement du *Totémisme aujourd'hui*, critique l'illusion selon laquelle les primitifs seraient inaptes à la pensée abstraite, et cite à l'appui un exemple de Boas :

Le chinook, langue du Nord-ouest de l'Amérique du Nord, fait usage de mots abstraits pour désigner beaucoup de propriétés et de qualités des êtres et des choses.(...) La proposition : le méchant homme a tué le pauvre enfant, se rend en chinook par : « la méchanceté de l'homme a tué la pauvreté de l'enfant » [Lévi-Strauss 1962b, 3].

L'argument est certes plus valable que celui selon lequel il n'existerait pas, dans les langues dites primitives, de mots ou d'expressions abstraits ;

mais Quine y objecterait que l'ethnologue se fonde, de toute façon, pour traduire par « la méchanceté de l'homme » et non « le méchant homme », sur des hypothèses arbitraires.

3. Anthropologie et histoire

La notion de *fact of the matter* et la thèse d'indétermination ainsi interprétée permet d'éviter — c'est une des causes, justifiées, de son succès — certaines formes fantasmatisques de relativisme, une pensée de la différence radicale. Cette forme de relativisme peut très bien non pas explicitement dévaloriser mais au contraire valoriser les modes de pensée étrangers — la thèse de Quine est peut-être liée au fantasme américain, inséparable d'une relation complexe et pleine de culpabilité aux Indiens, du « *going indian* », ou en général du « *going native* ». Au départ, la thèse de Quine (dans sa conférence sur « Le mythe de la signification ») visait les thèses issues du relativisme linguistique sur les différences de *Weltanschauung*, l'idée que l'on trouve, par ex. chez E. Sapir et B. L. Whorf, que certains indigènes ont une vision du monde complètement différentes de la nôtre au point qu'il faudrait renoncer complètement à nos catégories pour les comprendre. « Whorf a récemment souligné que les profondes différences qui séparent les langues reflètent en fin de compte les différences qui séparent les manières de penser, de concevoir le monde. . . Ce qui se présente, en réalité, c'est la difficulté d'établir une corrélation quelconque entre ces deux cultures, ou le caractère indéterminé de cette corrélation » (« Le mythe de la signification »). C'est Sapir, le philosophe du langage, qui est visé ici autant voire plus que Whorf. Citons un passage de Sapir, souvent cité dans la littérature antirelativiste pour faire peur aux petits enfants :

Les êtres humains ne vivent pas uniquement dans le monde objectif ni dans le monde des activités sociales, mais sont en grande partie conditionnés par la langue particulière qui est devenue le moyen d'expression de leur société. Il est tout à fait erroné de croire qu'on s'adapte à la société sans l'intermédiaire de la langue. La vérité est que le "monde réel" est dans une large mesure édifié inconsciemment sur les habitudes de langage du groupe. Les mondes où évoluent des sociétés différentes sont *des mondes différents*.

Quine considère que toute attribution de croyances de ce type risque d'être de l'ordre de la projection fantasmatisque. Ce que critique Quine, c'est précisément l'illusion d'avoir *découvert quelque chose* lorsque, comme le fait Whorf, on attribue, à partir d'une analyse arbitraire de leur langue, aux Indiens Hopi des vues relativistes (cette fois, au sens d'Einstein) sur la physique et le temps. « Il faut savoir si nous comparons des réalités

culturelles, ou seulement des fantasmes, issus de nos modes logiques de classification », disait Lévi-Strauss, citant R. Löwie [Lévi-Strauss 1962a, 14]. A quoi on peut confronter un passage sceptique de *Word and Object* :

Nous pouvons alternativement nous étonner de l'inscrutabilité de la pensée indigène et nous étonner 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 parole indigène [Quine 1960, 77].

Quine ajoute : « la question de savoir si l'indigène croit réellement A ou B est une question dont je douterais qu'elle ait véritablement un sens ». Car il n'y a *rien*, dans la traduction, à découvrir. « Le caractère arbitraire de notre lecture de nos objectifications dans le discours étranger reflète moins l'inscrutabilité de la pensée étrangère, que le fait qu'il n'y a rien à scruter » [Quine 1969, 5]. L'argument anthropologique est bien plus fort qu'une négation de l'existence des significations ; il met en doute notre capacité à concevoir des modes de pensée autres, à nous abstraire du schème conceptuel.

Mais le scepticisme de Quine est à double tranchant, et il me semble qu'à force d'insister sur le premier aspect (contre les hypothèses dites de Sapir-Whorf), on a oublié le second, la critique réciproque d'une assimilation intégrale du schème conceptuel extérieur au nôtre.

Le problème est donc celui, anthropologique mais aussi plus général, d'une pensée ou d'un contenu qui puisse être commun aux hommes, ou aux cultures, bref aux différents schèmes conceptuels. Le problème de la pluralité des schèmes conceptuels, et de leur accès mutuel, est posé de manière radicale chez Quine, et se résout non dans une interprétation à la Davidson, mais dans une anthropologie qui, dès lors, dépasse le cadre de la traduction radicale, exactement comme les thèses de Kuhn dépassent celui de l'histoire des sciences. Il est remarquable que Kuhn reprenne lui-même ce thème de la traduction dans ses « Reflections on my critics » [Kuhn 1970, 267], montrant la parenté de ses thèses avec celle de Quine. Il répond d'ailleurs à une objection de Popper, qui avant Davidson critiqua le « Myth of the framework » [Popper 1970, 56], le « dogme suivant lequel les différents cadres de pensée sont comme des langages intraduisibles mutuellement », alors que « le fait est que même des langages totalement différents, comme l'anglais ou le Hopi ou le chinois ne sont pas intraduisibles ».

Selon Kuhn, Quine a exactement énoncé le problème de l'incommensurabilité des paradigmes, même s'il ne l'exprimerait pas dans ces termes.

Nous devons examiner les paradigmes à partir du nôtre, mais cela n'empêche pas de les examiner : c'est même ce qu'a toujours fait Kuhn dans l'essentiel de son travail d'historien des sciences, justement pour faire comprendre les différences et l'incommensurabilité. Faire l'histoire d'une science, c'est traduire ses discours dans nos termes. On traduit «les anciennes théories dans des termes modernes», et ainsi on apprend par exemple à lire autrement les documents. «Apprendre à traduire un langage, c'est aussi apprendre à décrire le monde avec lequel le langage et la théorie fonctionnent» [Kuhn 1970, 270]. Connaître un paradigme, c'est mesurer son éloignement, «acquérir la connaissance de la nature qui est inscrite dans le langage». Cet apprentissage est comme l'apprentissage d'une langue étrangère, et on peut apprendre, comme en traduction radicale, «avec le temps et l'entraînement», à prédire les réactions de l'autre, à connaître, non pas son monde, mais le rapport de notre monde au sien, «chose que l'historien apprend (ou devrait apprendre) toujours à faire lorsqu'il a affaire à des théories anciennes» [Kuhn 1970, 277]. Cette tâche de réinterprétation – redonner un sens aux mots et objets du passé en en saisissant les différences et incommensurabilités aux nôtres – c'est celle que Hacking examine dans son texte «Five Parables» [Hacking 1987], et qui selon lui est commune à Kuhn et à Foucault. De ce point de vue, l'examen des théories anciennes a surtout à nous apprendre, *par* l'incommensurabilité (et non pas à cause d'elle) sur notre culture présente. C'est ce que montre Geertz, comme on va le voir, mais c'est aussi la tâche qu'un historien comme Quentin Skinner assigne à l'histoire dans la perspective de Kuhn :

L'étude de l'histoire s'est avérée de plus en plus une source d'inspiration et de données. Les écrits de Foucault cherchent constamment à confronter notre idée de la manière dont il faut concevoir le monde avec les traces très différentes de la manière dont il a été effectivement conçu à des époques différentes. Kuhn de manière similaire se présente comme un historien, cherchant à examiner le comportement actuel des communautés scientifiques de manière à ébranler, par référence aux traces historiques, certains des principes a priori des philosophes des sciences contemporains [Skinner 1985, 10-11].

Selon Skinner, c'est à la suite de ces développements théoriques que les historiens et les anthropologues se sont au premier chef intéressés aux cultures éloignées ou étrangères. Comme l'a dit Geertz, l'anthropologie est utile «en fournissant des cas hors du commun, elle met ceux qui nous sont proches dans un contexte modifié» [Geertz 1983, 98], de même qu'elle examine, mêlant les voix du présent et du passé, «la contribution idéologique de la politique du passé à celle du présent».

Pour Quine, on est toujours *at home*. C'est là moins une restriction qu'une définition d'un projet, anthropologique autant qu'historique : donner un sens, non au schème étranger ou éloigné, mais à la différence qu'il peut constituer avec le nôtre. Mais cela veut dire aussi autre chose : l'exemple de la traduction radicale, comme le montre sa proximité avec l'exemple, plus quotidien, de l'apprentissage enfantin, n'est peut-être qu'un détour. Dans un des rares passages un peu intéressants de son autobiographie, Quine raconte son premier souvenir d'enfance : lors d'une visite chez son oncle Dan, à quelques miles de chez lui, il « joua à creuser un tunnel vers l'Europe », puis le soir, *homesick*, dut être ramené à la maison. Quine analyse cela comme la présence chez lui d'une « tension entre la séduction du lointain et l'attrait du familier » — qu'il a souvent tenté de reproduire : « je suis en un lieu inhabituel et choisis un chemin inhabituel vers le territoire familier, pour voir précisément où ils se rejoignent » [Quine 1985, 8-9]. Prendre un chemin inhabituel pour se retrouver *at home* : Quine appelle cela *the strange way home*, et l'expression pourrait résumer sa démarche philosophique. Le détour par la traduction, le voyage en contrée étrangère nous ramène à la maison. Ainsi se définit pour l'anthropologie un but exactement inverse de l'interprétation davidsonienne : non pas rendre l'étranger aussi proche de nous que possible, mais nous rendre le familier aussi étranger que possible. Notre culture n'a rien de plus immédiat et reconnaissable pour nous que la culture étrangère — c'est en ce sens qu'on pourrait interpréter de nombreuses remarques de Wittgenstein dans les *Recherches Philosophiques*. Je peux très bien, avec un membre de ma communauté, avoir l'impression que « nous vivons dans des mondes différents », considérer l'autre comme une « énigme complète ». Notre culture pourrait elle-même être soumise à exploration ethnographique, comme l'a fait Geertz dans *Local knowledge*. Attribuer à l'étranger des croyances ou vérités similaires aux nôtres nécessiterait que nous connaissions, ou qu'il y ait un sens à vouloir connaître, ce que sont les nôtres.

« Radical translation begins at home » [Quine 1969, 46]. Voilà peut-être, en fin de compte, ce que veut dire le point anthropologique de Quine. La projection de nos objectifications, de notre monde, dans le discours d'un autre locuteur de notre langue n'est, du point de vue philosophique, pas moins arbitraire que celle qui s'effectue dans la traduction. « Même nous qui avons grandi ensemble et avons appris l'anglais sur les mêmes genoux, ou des genoux adjacents, nous ne parlons de manière semblable que parce que la société nous a semblablement entraînés » [Quine 1969, 5]. Lorsque je « traduis » le discours d'un co-locuteur de ma langue, je néglige l'inscrutabilité, c'est-à-dire des différences insondables. La limite

de ce raisonnement, rarement évoquée par Quine, mais particulièrement explicite à la fin de son article «Speaking of objects», est la traduction à moi-même de mon discours : sais-je à quels objets je faisais référence dans mon discours passé ? Y a-t-il même un sens à le demander ?

La traduction de notre discours d'un lointain passé ou du futur dans les termes que nous connaissons à présent pourrait être une projection aussi ténue et arbitraire que la traduction de la langue étrangère» [Quine 1969, 27].

C'est en fin de compte, et au delà des différences des relativismes, le problème de l'incommensurabilité épistémologique de Kuhn. Hacking a bien vu ce point : le prétendu problème de la rationalité et du relativisme, c'est aussi bien celui de la traduction possible des énoncés passés (loin dans le temps) que de ceux qui sont géographiquement ou linguistiquement éloignés. Autrement dit, le travail de l'anthropologie serait le même que celui de l'histoire. Le point de vue de l'historicité est ainsi pour Hacking un moyen de dédramatiser la «crise de la rationalité» issue des thèses de Quine et de Kuhn. Au début de *Concevoir et expérimenter*, Hacking semble dire que la crise communément attribuée au relativisme est peut-être due à quelque chose de plus banal et plus important à la fois, la découverte du caractère historique de la connaissance. «Longtemps les philosophes ont fait de la science une momie. Lorsqu'ils se décidèrent à déballer le cadavre, leur apparurent les restes d'un processus historique de découverte et de devenir. Ils décrétèrent alors de leur propre chef qu'il y avait crise de la rationalité. Cela se passait au début des années soixante» [Hacking 1983, 21].

Hacking a une position intéressante sur le relativisme : pour lui, ce qui rend difficilement accessibles des schèmes antérieurs (ou étrangers), c'est moins l'incommensurabilité des vérités qu'ils admettent (là dessus, il est sceptique) que celle des modes de raisonnement, qui décident du type de problèmes posés, de ce qui compte comme devant être, non pas *vrai*, mais *vrai-ou-faux*. C'est une position à la fois plus faible que le relativisme classique (elle ne porte pas sur la vérité), mais aussi plus forte : «les candidats même à la vérité et à la fausseté n'ont pas d'existence indépendamment des styles de raisonnement qui décident de ce qui peut être vrai ou faux dans leur domaine» [Hacking 1982, 49]. Même si l'on parvient à établir une traduction, le problème demeure de savoir raisonner de façon à comprendre le texte. Le seul moyen de dépasser l'indétermination (elle est dépassable, selon Hacking, qui ne croit pas à la thèse de Quine) c'est de reconstruire les modes de raisonnement étrangers, d'essayer de les comprendre par un travail de re-création [Hacking

1982, 60]. Il s'agit, non pas de traduire, mais de comprendre les modes de raisonnement d'autrui, et pour cela intégrer son *style* de raisonnement. Mais cela ne revient pas du tout à rendre le plus grand nombre possible de ses propositions vraies, ou rationnelles. Au contraire. C'est là, on aurait envie d'ajouter, la tâche de l'anthropologue, qui ne diffère pas de celle de l'historien des sciences, ou de l'historien tout court. Et la charité, dans l'un ou l'autre domaine, est un principe moins erroné que vain.

4. Les limites de la charité : lectures de Lévy-Bruhl

On voit en tout cas le risque qu'il y aurait à utiliser la thèse d'indétermination de Quine, et son corrélatif, le principe de charité, contre l'idée de différence culturelle ou de «mondes différents», et pour renforcer une conception universaliste de l'esprit. La leçon de Quine est essentiellement sceptique. La «découverte» de catégories semblables aux nôtres chez les indigènes est aussi arbitraire que celle d'une mentalité prélogique. Dans «Meaning and the alien mind», on l'a vu, Quine ironisait sur l'invocation devenue depuis rituelle du principe de charité, précisant :

La charité, dans le domaine linguistique comme dans le domaine économique, ne doit pas être poussée à l'extrême.

C'est peut-être une confrontation avec Lévy-Bruhl qui permettra de mettre ce point plus clairement en évidence. L'argument de Quine, dans «Carnap and Logical Truth», voulait «enlever toute signification à la doctrine selon laquelle il y aurait des peuples prélogiques» [Quine 1976, 109]. A cette occasion, Quine parle de «*caricature* des doctrines de Lévy-Bruhl». Il prend garde (précaution qui n'a pas été toujours celle de ses successeurs) de ne pas attribuer à Lévy-Bruhl l'idée que précisément il vise dans le passage, selon laquelle certains peuples n'auraient aucune logique, ou une logique radicalement différente de la nôtre. Or, il semble que ce ne soit pas un hasard : Quine, assez au fait de la culture européenne avant et pendant son séjour en Europe des années 30, connaît sans doute le débat autour de Lévy-Bruhl et de la mentalité prélogique. L'enjeu de l'idée de prélogique, pour Lévy-Bruhl, n'est pas seulement culturel, mais épistémologique : la question qu'il pose, exactement comme, à la même époque, dans le champ de l'histoire des sciences, Meyerson (autre référence de Quine), est bien celle de la diversité des chemins de l'activité logique, et de l'unité du logique. Il semble donc que ce soit ce problème qui est repris par Quine en 1937, puis en 1954, pour ensuite acquérir sa forme définitive, bien différente, en 1960 dans le cadre de la thèse d'indétermination de *Word and Object*.

Il est donc fourvoyant de voir l'usage par Quine du prélogique, à travers le prisme de la «charité» et des débats actuels, comme une arme dans le juste combat du rationalisme contre le relativisme (emblématisé ici par Lévy-Bruhl). D'abord parce que Quine ne parle quasiment jamais de rationalité ; ensuite, plus précisément, parce qu'il connaît bien la complexité des positions de Lévy-Bruhl, comme le montrent certaines de ses références à l'auteur. *Word and Object*. (contrairement à «Carnap and Logical Truth») renvoie de manière précise aux *Carnets*, pp. 130 sq., en signalant en note l'abandon de la prélogicité par Lévy-Bruhl. P. Engel a bien dissipé [Engel 1989], le malentendu qui pourrait faire croire que Lévy-Bruhl est un tenant du relativisme. Dans les *Carnets*, Lévy-Bruhl revient de manière remarquable sur le caractère prélogique, qu'il nomme une «hypothèse mal fondée» (p.60), avec des arguments qui annoncent ceux de Quine.

En essayant de mieux définir la caractéristique de la mentalité primitive au point de vue logique, c'est-à-dire en quoi précisément elle diffère de la nôtre à ce point de vue, je comprends pourquoi le mot prélogique a soulevé tant d'objections, en partie justifiées. Je n'ai pas été suffisamment prudent en parlant de «contradiction» [Lévy-Bruhl 1949].

Le tournant le plus important a lieu p.131, au moment où Lévy-Bruhl renverse les termes du problème anthropologique. Il ne s'agit pas de montrer, par l'examen de l'esprit primitif, la multiplicité contre l'unité — ou l'inverse — des formes de penser humaines. Vers la fin, Lévy-Bruhl énonce d'ailleurs comme une évidence :

Les esprits des primitifs ont la même capacité de penser que les nôtres, et quand ils pensent en effet, ils pensent comme nous : ils sont hommes comme nous [Lévy-Bruhl 1949, 229].

Le problème n'est plus de savoir comment pensent les primitifs. Il est plutôt, pour citer Bruno Karsenti, «de savoir si nous ne pensons pas *comme les primitifs*». Ainsi, dans le passage des *Carnets* auquel précisément renvoie Quine dans *Word and Object*, Lévy-Bruhl note :

Il n'y a pas une mentalité primitive qui se distingue de l'autre par deux caractères qui lui sont propres (mystique et prélogique). Il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les «primitifs» que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain [Lévy-Bruhl 1949, 131].

La conclusion ultérieure de Quine — que l'indétermination commence, ou revient, *at home*, qu'elle affecte notre propre langue et culture, et

qu'en définitive, la multiplicité des traductions est interne à notre interprétation de nous-mêmes — semble faire écho à cette pensée du dernier Lévy-Bruhl, qui n'affirme pas tant l'unité de l'esprit humain que la complexité de toute mentalité collective.

La radicalité avec laquelle Lévy-Bruhl revient sur ses positions dans les *Carnets* ne doit cependant pas faire oublier celle de ses œuvres antérieures, qui furent probablement la première source anthropologique de Quine (avant les théories américaines), et ont tout aussi bien contribué à l'élaboration, chez lui, du problème de la traduction radicale. Dès *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Lévy-Bruhl précisait :

Faut-il en inférer que ces représentations [des primitifs] obéissent à une logique autre que celle de notre entendement ? Ce serait trop dire, et l'hypothèse dépasserait ce que les faits permettent d'affirmer. (...) En outre, l'idée d'une logique autre que celle de notre entendement ne saurait être pour nous qu'un concept négatif et vide [Lévy-Bruhl 1910, 28].

Certes, la mentalité prélogique se définit comme n'évitant pas systématiquement la contradiction ; mais pas comme illogique.

Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'être humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons : en tout cas, c'est peu vraisemblable. Du moins, la mentalité que j'appelle prélogique, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique* [Lévy-Bruhl 1910, 79].

Dans *Les Fonctions mentales*, il s'agissait moins pour Lévy-Bruhl de promouvoir l'idée de prélogique en elle-même que de poser de manière nouvelle le problème du *logique* : de renoncer, contre l'école anthropologique anglaise (cf. son introduction, §IV), à rendre compte du fonctionnement mental par l'unicité (psychologique) de l'esprit humain, et à «ramener d'avance les opérations mentales à un type unique, et à expliquer toutes les représentations collectives par un mécanisme psychologique et logique toujours le même» (p. 20). La question du *logique* va donc se poser, non à partir de la psychologie individuelle, mais de «l'étude *comparée* de divers types de mentalité collective». C'est ce comparatisme qui détermine la méthode de Lévy-Bruhl, et il n'a rien de différentialiste : il s'agit bien plutôt de montrer, comme le diront les *Carnets*, la difficulté d'une définition du *logique*, dès lors qu'on renonce à le fonder ou le définir par un fonctionnement univoque de l'esprit humain.

Je ne soutiens pas (aujourd’hui moins que jamais) qu’il existe une mentalité propre aux «primitifs». Il y a dans leur mentalité une partie considérable qui leur est commune avec la nôtre. Pareillement, il y a dans la mentalité de nos sociétés une partie (plus ou moins considérable) qui lui est commune avec celle des «primitifs». On peut, pour la commodité de l’exposé, séparer cette partie du reste, et pour la décrire et l’analyser plus aisément, la considérer de préférence chez les «sauvages», en lui laissant l’appellation de mentalité primitive — étant bien entendu que c’est quelque chose d’humain et qui ne se rencontre pas exclusivement dans les sociétés dites primitives, et qu’on la rencontre aussi chez les autres [Lévy-Bruhl 1949, 165].

On serait encore tenté de rapprocher ce point de la thèse de Quine : l’ethnographie, comme la traduction radicale, n’a pour but ni de mettre en évidence des différences radicales du penser, ni de démontrer à l’inverse l’unité psychologique de l’espèce humaine. Elle veut faire surgir, par l’affirmation de la communauté du primitif et du non-primitif, une *pluralité immanente* de la pensée. Ce qui revient, en quelque sorte, pour citer Quine, à nous reconduire *at home*, et nous rendre notre culture étrangère à nous-mêmes.

Qu’il n’y ait là rien de *relativiste*, au sens actuel et polémique du terme, on peut le constater en associant Lévy-Bruhl et un philosophe des sciences dont il fut très proche, Émile Meyerson. Tout un chapitre du *Cheminement de la pensée* est consacré au rapport entre «Le physicien et l’homme primitif» [Meyerson 1931, 49-88], où Meyerson compare sa démarche à celle de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, suggérant que l’homme de science du passé, comme le primitif, «ne sort pas pour cela du moule général de notre intellect» [Meyerson 1931, 83]. Lorsque nous attribuons au primitif (comme à l’homme de science du passé) une pensée radicalement différente de la nôtre, nous ne voulons pas voir qu’il pense comme nous, ou plutôt que nous pensons comme lui :

Le primitif a mal jugé, mais il n’en a pas moins pensé comme nous avons l’habitude de le faire, et l’on ne peut prétendre qu’il est illogique qu’en l’affirmant en même temps de notre pensée à nous [Meyerson 1931, 84]⁵.

L’ethnologue va alors procéder comme l’historien des sciences, en montrant comment l’unité de la pensée se donne précisément sous l’aspect du divers.

C’est là que l’histoire des sciences est susceptible de nous tirer d’embarras, car elle nous montre une pensée dont le progrès s’opère selon les principes mêmes qui dirigent la nôtre, alors que les conclusions auxquelles elle aboutit sont si différentes de celles dont nous avons l’habitude [Meyerson 1931, 85].

5. Voir aussi les remarques de B. Karsenti *in* [Karsenti 1998, XIII].

Cette problématique de Meyerson, s'appropriant ainsi les thèses de Lévy-Bruhl, associe de manière novatrice l'anthropologique et l'épistémologique, pour faire de l'identité du logique une condition de la *diversité* conceptuelle. Cette similitude entre la pensée de Meyerson et celle de Lévy-Bruhl a été relevée dès 1926 par Koyré [Koyré 1926, 462-468], et s'est en quelque sorte confirmée par la suite, lors de l'émergence, dans les années 1960, de deux épistémologies anthropologiques : celle de Quine bien sûr, qui cite Meyerson dans «Les deux dogmes» ; et celle de Kuhn, qui cite *Identité et réalité* comme un des livres qui l'a le plus influencé avec *Word and Object*. Kuhn reprend ainsi le thème de la traduction radicale dans «Reflections on My Critics» [Kuhn 1970, 267], où il identifie la tâche de l'historien des sciences et celle du traducteur. L'habitude est plutôt de rapprocher Quine et Kuhn sous l'accusation commune de relativisme ou, au mieux, de «schème conceptuel». Mais il semble plus pertinent de relever cet héritage commun, qui montre peut-être quelque chose de la difficulté théorique qu'il y a à se fonder sur Quine, et sur un principe de charité, pour en tirer des «conséquences» pour l'anthropologie ou les sciences humaines aujourd'hui. C'est, en réalité, que la thèse de Quine s'enracine elle-même dans une problématique anthropologique : la question, ouverte au début du siècle, d'un fondement anthropologique et en tout cas non psychologique du logique — inséparable de l'idée, qui émerge alors, que la diversité même des voies de l'activité logique pourrait faire surgir son unité, et si l'on ose reprendre ici l'expression de Frege, « faciliter notre saisie de ce qui est logique » [Frege 1999, 167].

Bibliographie

BOUVERESSE, J.

1976 *Le Mythe de l'intériorité*, Paris : Minuit, 1976.

CAHIERS DE ROYAUMONT

1962 *La Philosophie analytique*, Paris : Minuit, 1962.

DAVIDSON, D.

1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press,

1984. Cité d'après la traduction par Pascal Engel : *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Nîmes : J. Chambon, 1994.

DAVIDSON, D. & HINTIKKA, J. (ÉDS.)

1969 *Words and Objections*, Dordrecht : Reidel, 1969.

ENGEL, P.

1989 Interprétation et mentalité prélogique, *Revue philosophique*, 4, : 543-558.

1994 *Davidson et la philosophie du langage*, Paris : PUF, 1994.

FREGE, G.

1999 *Ecrits posthumes*, tr. fr. sous la direction de Ph. de Rouilhan et C. Tiercelin, Nîmes : ed. J. Chambon.

GEERTZ, C.

1983 *Savoir local, savoir global*, Paris : PUF.

1984 Anti anti-relativism, *American anthropologist*, 86 : 263-278.

HACKING, I.

1982 Language, Truth, and Reason, in [Hollis & Lukes 1982, 48-66]

1983 *Representing and Intervening*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983. Cité d'après la traduction française par Christian Bourgeois : *Concevoir et expérimenter*, Paris : Payot, 1989.

1987 Five Parables, in [Rorty, Schneewind & Skinner 1987, 103-124].

HOLLIS, M. & LUKES, S.

1982 *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell, 1982.

KARSENTI, B.

1997 *L'Homme total*, Paris : PUF, 1997.

1998 Présentation des *Carnets* de L. Lévy-Bruhl, Quadrige, Paris : PUF, 1998.

KOYRÉ, A.

1926 compte-rendu de *La Scolastique et le Thomisme*, par L. Rougier, Gauthier-Villars, 1925, *Revue philosophique*, 462-468.

KUHN, T.

1970 Reflections on My Critics, in [Lakatos & Musgrave 1970, 231-278].

LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A.

1970 *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge : Cambridge U Press, 1970.

LAUGIER, S.

1992 *L'Anthropologie logique de Quine*, Paris : Vrin, 1992.

1995 Une ou deux indéterminations, *Archives de Philosophie*, 58.

LÉVI-STRAUSS, C.

1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris : PUF, 1950.

1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris : PUF, 1962.

1962b *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962.

LÉVY-BRUHL, L.

1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : Alcan, 1910.

1949 *Carnets*, Paris : PUF, rééd. Quadrige, 1998.

MALINOWSKI, B.

1935 *Coral Gardens and Their Magic*, Londres : Dover, vol. II, 1978.

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Londres : Routledge & Kegan Paul, 1967. Cité d'après la traduction par Tina Jolas *Journal*

d'ethnographie, Paris : Seuil, 1985.

MEYERSON, E.

1912 *Identité et réalité*, Paris : Alcan.

1931 *Le Cheminement de la pensée*, Paris : Alcan.

POPPER, K.

1970 Normal Science and its Dangers, in [Lakatos & Musgrave, 51-58].

QUINE, W.V

1937 Is Logic a Matter of Words? (abstract), *Journal of Philosophy*, 34 : 674.

1953 *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1980.

1960 *Word and Object*, Cambridge, Mass. : M.I.T. Press, 1960.

1962 Le Mythe de la signification (suivi de discussion), in [Cahiers de Royaumont 1962, 139-169].

1969a *Ontological Relativity*, New York : Columbia University Press, 1969.

1969b *Philosophy of Logic*, La Salle, Illinois : Prentice-Hall.

1970 On the reasons for indeterminacy of translation, *Journal of Philosophy*.

1976 *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1976.

1981 *Theories and Things*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981.

1985 *The Time of my Life*, Cambridge, Mass. : M.I.T. Press.

RORTY, R., SCHNEEWIND R. & SKINNER, Q. (ÉDS.)

1987 *Philosophy in History*, Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

SKINNER, Q. (ÉD.)

1985 *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

SPERBER, D.

1982 Apparently Irrational Beliefs, in [Hollis & Lukes 1982,].