Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 51 (1992)

Artikel: Schèmes conceptuels : l'"idée même"?

Autor: Marconi, Diego

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883022

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 51/92

DIEGO MARCONI

Schèmes conceptuels: L'«idée même»?*

On parle depuis longtemps de schèmes conceptuels, et on en parle encore, malgré Davidson: il y avait une fois les jeux de langage imaginaires de Wittgenstein, les paradigmes de Kuhn et les programmes de recherche de Lakatos; aujourd'hui nous avons les vocabulaires de Rorty[1], tandis que les vieilles incarnations du concept sont encore là. *Les schèmes conceptuels ont souvent été perçus comme les ennemis de la raison.* Pourquoi? Parce qu'ils semblent menacer notre assurance rationnelle, et cela de deux points de vue différents:

a) Si d'autres schèmes conceptuels sont possibles (ou même actuels), notre schème n'est pas le seul, du moins en principe: par exemple, notre science n'est qu'une façon d'envisager les choses, notre technologie n'est qu'une façon d'arranger les choses, notre politique n'est qu'une façon d'arranger les gens. Et on ne peut même pas espérer pouvoir démontrer qu'elles sont en tous cas les meilleures dans leur genre, car toute preuve se déroulerait à l'intérieur de notre schème conceptuel: «les autres» n'en tiendraient aucun compte. Si nous ne sommes pas seuls, nous ne pouvons pas prendre nos raisons pour des raisons tout court.

b) Si d'autres schèmes sont possibles, il n'y a aucune garantie que le nôtre soit définitif, le schème final. Il est probable qu'il sera dépassé par un autre, qui serait meilleur par rapport à ses propres critères[2]. Mais quelle autorité peut être reconnue à un schème (une science, par exemple) qui, nous le savons

* Je remercie Alberto Voltolini et Maurizio Sciuto pour leurs observations et critiques au sujet d'une version précédente de cet article.

1 Rorty n'accepterait pas l'identification de ses vocabulaires avec les schèmes conceptuels, car il rejette comme Davidson la dichotomie de schème et contenu (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, pp. 295, 299 etc.) et semble être sceptique au sujet de l'«idée même» (p. 272 etc.). Probablement, il insisterait que les vocabulaires n'importent aucune distinction entre schème et contenu. De l'autre côté, il serait probablement d'accord que ses vocabulaires jouent à peu près le même rôle théorique que les paradigmes de Kuhn (bien sûr, dans sa propre interprétation; voir p. 302, n.35). Ici je n'ai pas la possibilité de donner une discussion approfondie de ce sujet; si on a l'impression que les vocabulaires de Rorty soient un cas différent, qu'on les écarte.

2 C'est la «désastreuse méta-induction» dont parle Putnam, What is Realism? (1976), dans: *Meaning and the Moral Sciences*, London 1978, p. 194).

– ou en tous cas nous en avons l'impression – sera considéré tout à fait faux d'ici quelques siècles?

Il faut dire que les deux menaces ne sont pas également inquiétantes. La seconde devient facilement une «idle wheel», une roue qui tourne à vide. Bien sûr, on peut difficilement nier qu'il soit *possible* qu'il nous arrive un jour d'envisager les choses d'une façon tout à fait différente. Eh bien? Il est tout à fait possible, et même probable (car les systèmes politiques ne durent pas indéfiniment) que le système juridique de la Suisse ne soit plus en vigueur dans ce pays d'ici cinq cents ans, disons; mais cette possibilité ne diminue aucunement l'autorité présente de ses normes. La pensée de la non-ultimité de notre schème conceptuel présent tend à s'identifier à la pensée de la mortalité de toute chose: une pensée qui, comme l'a remarqué Hegel[3], entraîne de la tristesse avec elle, mais ne semble pas avoir d'autres conséquences pour la philosophie, ou la science, ou la politique.

L'autre cas est différent. Car si les compétiteurs sont effectivement là, il nous faut accepter leur défi ou bien nous soumettre à une *deminutio capitis* radicale. Mais de l'autre côté nous ne pouvons pas l'accepter, car cela demanderait que nous puissions monter à un point de vue supérieur, d'où notre schème serait comparé (favorablement, on l'espère) à ses compétiteurs. Mais – l'argument se poursuit – il n'y a pas de point de vue suprême, et cela par définition: donc, il faut se résigner à l'humiliation de n'être qu'une parmi plusieurs possibilités.

L'argument n'est peut-être pas tout à fait convaincant; mais il est difficile de nier que les schèmes conceptuels (dans la forme de vagues allusions aux paradigmes kuhniens ou aux théories incommensurables de Feyerabend) ont été employés, surtout au sein de la philosophie continentale, pour discréditer toute prétention à l'autorité rationnelle de la part de la science, ou du langage ordinaire, ou de l'argumentation rationnelle. Chacun de ceux-ci a été censé «n'être qu'un» jeu de langage, ou paradigme, ou style de raisonnement, sur le même plan que la magie, la religion (orientale ou occidentale), la littérature, la poésie, la science-fiction, la psychanalyse, la médecine alternative, la pensée primitive ou n'importe quelle autre formation intellectuelle.

Je voudrais qu'il soit clair qu'il y a un sens où je suis d'accord avec tout ça: je ne crois pas que notre science, par exemple, soit en principe soustraite à la compétition avec des formations intellectuelles alternatives, ou que la notion de fondation absolue ait un sens. Mais cela n'implique pas que nous n'ayons aucune raison de dire que, par exemple, la médecine occidentale est plus

3 *Wissenschaft der Logik*, I,I, 2B c.

efficace que telle ou telle pratique alternative, ou que la physiologie moderne est plus vraie que la physiologie galénique.

Il y a presque vingt ans, Donald Davidson porta une attaque vigoureuse contre les schèmes conceptuels: il essaya de démontrer que l'«idée même» de schème conceptuel est inintelligible. Plusieurs philosophes ont pensé que Davidson avait raison, et son article est souvent cité avec le respect qu'on réserve à la théorie russellienne des descriptions définies ou à la critique de Quine de la distinction entre analytique et synthétique. Au contraire, je trouve que l'attaque de Davidson n'a pas réussi. Il y a des pas dans son argument que je trouve tout à fait incompréhensibles, et d'autres qui me semblent simplement faux. Mais surtout, je trouve que son argument est un cas d'*ignoratio elenchi*: l'idée qu'il attaque n'est pas l'idée de schème conceptuel telle qu'elle a été employée dans les discussions philosophiques où elle l'a été; plus précisément, il n'y a aucune raison d'attribuer aux défenseurs de l'idée les thèses – très fortes – dont Davidson a besoin pour sa réfutation.

Mais, deuxièmement, même si (malgré Davidson) l'idée de schème conceptuel est intelligible, elle n'a pas les conséquences qu'on redoute (et dont la crainte est probablement à la base des tentatives de réfutation): les schèmes conceptuels sont des tigres de papier, comme on le disait autrefois. Les conséquences qu'on perçoit comme menaçantes dépendent d'une chaîne d'inférences qui va de «alternatif» à «non-évaluable», et d'ici à «également légitime». J'essayerai de montrer, même si c'est très brièvement, que ces inférences ne sont pas valables. La mesure du danger posé par un schème conceptuel alternatif dépend strictement – et uniquement – de la force de nos arguments pour ne pas l'accepter: elle est en effet une fonction inverse de cette force.

2. L'expression ‹schèmes conceptuels alternatifs› a été employée pour souligner toute sorte de différences, comme par exemple:

(a) dans le cas des théories scientifiques qui diffèrent «profondément» (la physique d'Aristote par rapport à la physique newtonienne, ou la physique newtonienne par rapport à celle de Einstein, ou la médecine galénique par rapport à la physiologie moderne);
(b) les différents systèmes (ou sous-systèmes) de taxonomie ou catégorisation: les termes de couleur, les relations de parenté;
(c) les différentes pratiques, et spécialement les pratiques cognitives: Wittgenstein a parlé des tribus qui mesureraient par des barres non-rigides, ou qui vendraient le bois par la hauteur des piles, sans considérer le poids ou le volume;

(d) les attitudes différentes à l'égard du monde, comme l'attitude religieuse par rapport à la non-religieuse;
(e) les différentes sphères d'activité ou domaines d'évaluation, comme l'art ou la littérature par rapport à la science;
(f) et même les différences entre des conceptions éthiques ou politiques, à condition qu'elles soient suffisamment sérieuses: la conception Islamique par rapport à l'occidentale, par exemple; ou les différences entre les philosophies, ou même les époques (l'époque classique par rapport à l'époque chrétienne). C'est là l'emploi le plus vague peut-être, mais pas du tout le plus rare. On pourrait même penser – je ne sais pas si cela a été fait – employer la notion dans le cas des formes de vie différentes au sens strict, comme les lions de Wittgenstein ou les chauve-souris de Nagel.

Au premier abord, il semble qu'il y ait peu en commun entre toutes ces différences. On peut trouver tout au plus des ressemblances de famille. Par exemple, dans plusieurs cas des mots sont employés à l'intérieur d'un «schème» qui n'ont pas d'application dans un autre (mais cela n'est pas vrai dans le cas (c), des différentes pratiques, ou dans le cas (d), des différentes *Weltanschauungen*). Aussi dans pas mal de cas des propositions sont affirmées dans un schème qui seraient fausses ou dépourvues de sens dans un autre: mais dans les cas (c) et (e) – celui des différentes sphères d'activité – une telle description serait pour le moins forcée, et dans le cas (e) les affirmations dont il s'agit ne seraient en tout cas pas des affirmations de fait. On pourrait peut-être dire, en général, que ceux qui adhèrent à un schème trouvent naturel de faire ce que les adhérents d'un autre schème ne feraient pas: mais cela est, d'un côté, terriblement vague, et de l'autre côté ne caractérise pas une différence en tant que différence entre schèmes conceptuels plutôt qu'entre styles de vie: par exemple, je ne trouve pas naturel de me lever à six heures du matin pour aller courir dans la ville, mais il y a des millions de personnes qui trouvent ça tout-à-fait naturel.

Quel mal y a-t-il d'employer le même mot – la même notion – dans des cas si variés? Je ne le sais pas; mais il s'agit sans doute d'un problème pour tout argument qui déclare s'appliquer à «l'idée même» de schème conceptuel. Car il serait surprenant qu'il y ait un argument – pour ou contre les schèmes – qui s'appliquerait également à tous les emplois qu'on vient de recenser. En effet, Davidson n'envisage que les emplois de type (a) – les théories scientifiques – et (b) – les systèmes de catégories – qui sont effectivement fréquents dans la littérature philosophique (le premier à cause de Kuhn, le deuxième à cause de Whorf-Sapir); fréquents, mais non pas exclusifs. Il suffit de penser aux jeux de

langage de Wittgenstein, dont on parlera plus tard. Et il est en tout cas surprenant que Davidson accorde si peu d'attention aux *motivations* qui ont conduit plusieurs philosophes à employer la notion de schème conceptuel.

3. L'argument de Davidson commence en proposant l'identification des schèmes conceptuels alternatifs avec des langages qui ne pourraient pas se traduire l'un dans l'autre. On peut se demander si cette notion même a un sens. Davidson pense qu'elle n'en a pas, mais il ne veut pas faire de la «traduisibilité ... un critère de linguisticité». Une telle thèse ne peut pas, à son avis, être présupposée; elle doit se dégager d'un argument[4]. Ensuite, au moyen d'un raisonnement que je n'arrive pas à comprendre[5], Davidson atteint la persuasion qu'au moins certains parmi les philosophes qui ont parlé de schèmes conceptuels – Kuhn, par exemple – semblent présupposer une distinction entre le schème et le contenu. Kuhn dit que les savants qui travaillent au sein de différentes traditions «vivent dans des mondes différents». Cela veut dire qu'ils envisagent le même contenu – le monde unique que nous habitons tous – sous des schèmes différents, à savoir en tant que conceptualisé au moyen de langages différents.

Quelle est, dans cette conception, la relation exacte entre le schème et le contenu, à savoir entre le langage et l'expérience? On a employé à ce sujet les métaphores de l'«organisation» de l'expérience et de l'«adaptation» [fit] à l'expérience. La métaphore de l'organisation ne va pas loin, selon Davidson, parce que nous n'arrivons pas à donner un sens à l'idée d'organiser une

4 Comme l'a remarqué Bruce Aune, un tel argument n'est jamais formulé explicitement par Davidson; en plus, «la conclusion que l'argument [de Davidson] supporte ne coïncide pas avec ... cette thèse particulière» [c'est-à-dire la thèse que quelque chose est un langage seulement si on peut le traduire en notre langage] (Aune 1987, p. 271).

5 Aune a raison d'observer que l'argument de Davidson «is developed in a somewhat casual way, with various twists, turns and off-the-cuff remarks» (1987, p. 271). Dans The Myth of the Subjective (dans: H. Krausz (éd.), *Relativism – Interpretation and Confrontation*, Notre Dame Univ.Press 1989) Davidson affirme, plus clairement, que la notion de schème conceptuel a été défendue en postulant «un élément dans l'esprit qui ne serait pas touché par l'interprétation conceptuelle» (p. 160); cet élément commun (le «donné») jouerait le rôle d'un point de repère commun par rapport auquel les différents schèmes sont identifiés. Donc, la notion de schème conceptuel impliquerait la dichotomie de schème et contenu dans le sens suivant: il doit y avoir un «absolu» par rapport auquel les différents schèmes sont identifiés comme relatifs; le contenu commun auquel les schèmes s'appliqueraient joue le rôle d'un tel absolu. Je ne trouve pas, dans l'article de 1973 ou dans celui de 1989, un argument qui montre que l'idée d'une variété de schèmes présuppose nécessairement un point de vue absolu (même s'il y a sans doute des formes de relativisme qui le présupposent: voir mon livre *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza 1987, p. 151).

totalité indifférenciée[6]: mais le contenu à organiser doit être conçu d'une pareille façon (c'est-à-dire comme indifférencié), sans quoi il serait déjà organisé.

La métaphore de «l'adaptation» nous conduit des mots aux énoncés: car ce sont les énoncés dont on peut dire qu'ils s'adaptent à l'expérience, ou au monde[7]. Mais l'adaptation, quand il s'agit d'énoncés, n'est autre chose que la simple vérité. Dire qu'un schème conceptuel s'adapte à l'expérience, ou au monde, c'est dire d'un ensemble d'énoncés – d'une théorie – qu'il est vrai. Donc les schèmes conceptuels ont été réduits à des théories vraies, dont on affirme qu'elles ne sont pas traduisibles l'une en l'autre. A ce point il est aisé pour Davidson d'utiliser Tarski pour démontrer que la notion de «théorie vraie intraduisible» ne se laisse pas comprendre. C'est là son point fort, et peut-être le seul que je ne vais pas contester. Sa conclusion, bien sûr, c'est que la notion de schèmes conceptuels qui seraient radicalement alternatifs n'a pas de sens.

Que dire de la notion, apparemment moins ambitieuse, de schèmes conceptuels qui seraient partiellement alternatifs, c'est-à-dire de théories qui seraient partiellement intraduisibles l'une dans l'autre? Davidson remarque que, étant donné le rôle que le principe de charité joue nécessairement dans la traduction, les divergences entre nos propres croyances et celles que nous attribuons à la communauté étrangère dont nous sommes en train d'interpréter le langage ne peuvent être que petites. Et, même dans le peu de cas où nous serions tentés de les rendre considérables, nous ne serions pas obligés de les concevoir comme des différences de concepts plutôt que comme des divergences d'opinion. En d'autres mots, il n'arrive jamais qu'une théorie différente de la nôtre *doive* être considérée comme un *schème conceptuel* plus ou moins divergent. Voilà donc tout l'argument de Davidson: afin de rendre le discours des schèmes conceptuels intelligible, nous les avons identifiés avec des *langages intraduisibles*; mais, si ces langages doivent entretenir avec l'expérience le type

6 «La notion d'organisation ne s'applique qu'à des pluralités», p. 14; le projet d'organiser l'océan Pacifique n'aurait pas de sens.

7 «Ce sont les énoncés qui prévoient ... les énoncés qui ont à faire avec ou traitent des choses, qui peuvent être comparés avec l'évidence», p. 15. Il faut remarquer que Davidson a besoin de remplacer les mots par les énoncés pour réduire le «fitting» à la vérité. En soi, la métaphore du «fitting» s'applique bien aux mots ou aux concepts: on peut dire qu'un ensemble de mots ou concepts (on pourrait penser par exemple aux mots d'espèce et de substance naturelle) «fits» le monde (s'adapte au monde) si les objets dans le monde sont aisément classifiés par les mots ou les concepts de l'ensemble. La célèbre métaphore du réseau qu'emploie Wittgenstein dans le *Tractatus* (6342) ne semble pas impliquer des énoncés plutôt que ou mieux que des mots ou des concepts.

de relation qui intéresse les «amis des schèmes», ils doivent être des théories, et des théories vraies. Mais des *théories vraies* ne peuvent pas être totalement intraduisibles, et des théories partiellement divergentes ne doivent pas nécessairement être conçues comme des *schèmes conceptuels* différents: il n'y a rien, dans leur différence, qui soit intrinsèquement conceptuel.

4. Contre cet argument, plusieurs critiques ont été portées. Il y a sans doute des intersections entre ces critiques et celles que je vais présenter (surtout dans le cas de Bruce Aune et de Robert Kraut); mais il me semble que les points sur lesquels je vais insister ne sont pas ceux qui ont été soulignés par la critique. La plupart des critiques ont accepté l'identification des schèmes avec des langages, ou des théories; au contraire, il me semble que cette identification n'est pas nécessaire, et qu'il y a des emplois de la notion où elle est tout à fait artificielle. Deuxièmement, les critiques ont essayé de montrer qu'il peut y avoir des langages intraduisibles l'un dans l'autre (Rescher, Aune), ce qui présuppose qu'on accepte qu'il y ait une relation stricte entre intraduisibilité et divergence conceptuelle. Je trouve qu'il n'en est rien: même si l'on identifie les schèmes avec des langages ou des théories (ce qui n'est pas nécessaire, comme je viens de le dire), ce qu'on veut souligner par la notion de schème conceptuel peut être mis en évidence sans présupposer l'intraduisibilité au sens de Davidson.

En premier lieu, il n'est pas nécessaire de concevoir les schèmes conceptuels comme des langages. Cela veut dire qu'il y a eu des emplois de la notion qui ne se laissent pas naturellement capturer par l'identification des schèmes avec des langages, et que ces emplois ne sont pas moins plausibles que les autres, qui pourraient s'expliquer par l'identification avec des langages ou des théories. Pensez par exemple aux jeux de langage imaginaires de Wittgenstein[8]. Une façon radicalement différente de mesurer (comme mesurer par des barres non-rigides, ou mesurer des tas de bois par la seule hauteur de la pile) pourrait *se fonder sur* une théorie formulée dans un langage, et elle – la pratique – pourrait donner lieu, ou être accompagnée par des affirmations formulées dans un langage; mais elle n'est pas en elle-même un langage, même si elle utilise essentiellement des unités linguistiques, des numéraux par exemple (Chanter n'est pas un langage, même si l'on utilise des mots et des énoncés). Il est plus naturel d'en parler comme d'une façon structurée de manipuler des

8 Ici je ne considère pas la question si ces jeux de langage alternatifs sont réellement intelligibles, ni s'ils sont véritablement alternatifs. Voir sur ce point l'article bien connu de Barry Stroud, Wittgenstein on Logical Necessity, in: *Philosophical Review* 1965, pp. 504–518, et mon livre *L'eredità di Wittgenstein*, ch.7.

objets pour des buts déterminés (c'est ce qu'on pourrait dire de *notre* façon de mesurer). Elle est plutôt à comparer avec un jeu de cartes, comme le bridge ou le poker, qu'avec une langue naturelle comme l'anglais. A ces emplois de la notion de schème conceptuel, la métaphore de l'organisation s'applique: une façon de mesurer est une façon d'organiser des objets (on fait des distinctions, on classifie, on peut même faire matériellement des tas d'objets qui sont rangés ensemble par un système de mesure). Bien sûr, ici nous n'avons pas affaire à un tout indifférencié: mais – comme l'a montré Robert Kraut (1986, pp. 406–409) – il n'y a aucune raison pour que la notion de schème conceptuel ne s'applique que si ce qui est organisé par un schème se trouve être une telle totalité. Un schème peut être appliqué à la *ré*organisation d'une pluralité d'objets qui sont déjà organisés par un autre schème. Demander que les schèmes n'organisent qu'une totalité indifférenciée, c'est «place an unreasonably strong demand on the scheme idea» (Kraut p. 407), et une demande qui a peu à faire avec les motivations de certains au moins parmi ceux qui ont utilisé l'idée. Wittgenstein, par exemple, ne soutenait pas que ses mesureurs non-orthodoxes seraient dans l'impossibilité de communiquer avec nous sur n'importe quel sujet: il voulait souligner qu'ils trouveraient difficile d'avoir affaire avec nous dans plusieurs activités, comme vendre et acheter, ou bâtir une maison, ou partir en voyage[9]. Voilà donc un cas où un schème conceptuel s'identifie mieux à un *ensemble de règles* qu'à un langage, ou à une théorie. On pourrait ajouter pas mal de choses à ce sujet[10]; dans tous les cas, il est extraordinaire que Davidson ne fasse pas mention de l'ensemble de règles comme d'une explication possible de l'idée de schème conceptuel. Mais je préfère en venir à la question de la traduction entre langages ou théories.

5. Certaines objections qui ont été avancées contre Davidson au sujet de la traduisibilité sont assez faibles. Par exemple, Rescher (1980) a soutenu qu'il y a des langages qui sont en fait intraduisibles: Jules César n'était pas seulement ignorant au sujet de la demi-vie du Californium; «he could not have understood it if the Recording Angel had whispered it into his ear» (p. 330, 333). Eh

9 On peut avoir l'impression que les schèmes réorganisateurs de Kraut ne soient pas véritablement *alternatifs*, puisqu'ils s'approprient du découpage du monde effectué par un autre schème. Par exemple, un schème qui identifierait les personnes qui ont le même revenu – on ne pourrait pas faire distinction entre Dupont et Dulac s'ils ont le même revenu-doit quand même contenir la notion de «personne individuelle» quelque part. Mais où? Sûrement pas dans le langage.

10 Une question est la suivante: qu'advient-il de la relation de traduction lorsque les langages sont eux-mêmes conçus comme des systèmes de règles?

bien, c'est plausible. Mais ce qui est important, c'est de savoir si on aurait pu *expliquer* à César la demi-vie du Californium, et la physique atomique en général. Davidson pourrait bien demander ce qu'il y a de si extraordinaire dans le langage de César, ou dans sa vision du monde, qui nous empêcherait de définir les concepts de la physique moderne dans ce langage, l'un après l'autre, jusqu'à la demi-vie du Californium. Rescher se contente d'affirmer que la demi-vie du Californium «est au delà de la saisie conceptuelle» de César, mais il ne nous explique pas pourquoi.

Le point, ce n'est pas qu'il y a des langages intraduisibles au sens de Davidson; le point c'est plutôt que le sens de «traduisible» que Davidson exploite n'est pas pertinent. C'est ce qui a été vu, dans une certaine mesure, par Bruce Aune[11]. Aune note que pour Davidson, comme pour Quine, la traduction est un concept 0/1: ou bien on a une théorie de la vérité pour un langage (et par conséquent une traduction), ou bien on ne l'a pas. Mais dans la vie, la traduction et la traduisibilité ont des degrés: par exemple, dans le cas des langages dont Whorf s'occupait (comme le Nootka) il est rare qu'on obtienne plus qu'une «vague» ou «grossière» paraphrase en anglais (par exemple) de l'expression originale; tandis que les choses sont bien différentes dans le cas d'une traduction du français en anglais. Il y a donc deux concepts de traduction: un concept faible, correspondant à l'usage de Quine et Davidson, et un concept fort, selon lequel le Nootka par exemple n'est pas traduisible en anglais (il ne peut qu'être vaguement paraphrasé). Aune essaye de rendre sa distinction précise en faisant appel aux concepts goodmaniens d'extension primaire et secondaire[12], mais ni cela, ni la formulation exacte de sa distinction ne sont importants pour nos buts. Ce qui est important, c'est d'avoir remarqué que le concept («Tarskien») de traduction que Davidson utilise efface la différence, intuitivement significative, entre les cas où une traduction est facile et même immédiate pour un locuteur compétent dans les deux langues, et les cas (comme celui du Nootka ou de la langue mélanésienne citée par Rescher) où elle est si difficile qu'elle est perçue comme impossible.

Là, nous avons à faire, dans les deux cas, à la traduction au sens linguistique du mot. Mais il y a une autre différence qui est cachée par Davidson: celle qui passe entre la traduction linguistique proprement dite et la tâche de formuler la physique moderne dans le latin de César de façon que César, étant l'homme intelligent qu'il était, puisse la comprendre. Est-ce que nous avons

11 Et dans une certaine mesure par Rescher lui-même, voir son exemple à la p. 327.

12 «Dans le cas des couples de langues comme l'Anglais et le Nootka ... il est rare qu'on puisse trouver des expressions dont même les extensions primaires se superposent [*overlap*]» (p. 277).

là, à proprement parler, un problème de *traduction*? Observez que la tâche de «traduire» la physique d'Aristote en langue moderne n'est pas rendue spécialement difficile par le fait qu'Aristote a écrit en grec (classique): cela est aussi un problème, bien sûr, mais ce n'est pas le problème principal. Ceux qui trouvent que la tâche est difficile ou même impossible ne la trouveraient pas (beaucoup) plus facile si Aristote avait écrit en italien. Il n'y a rien de spécialement *linguistique* dans la tâche. Donc, il se peut que le mot de traduction soit fourvoyant dans ce contexte: «réduction», ou «reformulation» ou «redéfinition» seraient peut-être plus en place.

Bien sûr, dans la perspective tarskienne de Davidson ces différences sont annulées, car dans tous les cas il ne s'agit que d'écrire les biconditionnels appropriés, de la forme

A est vrai (en L) si et seulement si p.

La généralisation a ses propres vertus, que je ne nierais pas. Mais elle nous fait perdre les phénomènes que les partisans des schèmes voulaient signaler. Il y a des cas (celui du Nootka et non pas de l'anglais) où souvent nous ne savons pas bien quel p écrire, même s'il serait idiot de nier que L soit un langage. Et il y a d'autres cas – celui de César ou (de l'autre côté) d'Aristote – où L n'est pas forcément autre que le métalangage auquel p appartient, *et pourtant la «traduction homophone» ne ferait pas l'affaire*: car, en réalité, ce n'est pas une traduction qu'on cherche, mais plutôt une reformulation, et il peut être très difficile d'en donner une qui serait satisfaisante. C'est dans ces cas que la notion de «schème conceptuel» est en place.

Mais la différence majeure qui est cachée par la généralisation de Davidson et par son emploi du principe de charité est une autre, à savoir la différence entre une traduction par des propositions vraies de L2 et une traduction par des propositions de L2 qui sont fausses, et même fausses d'une façon éclatante. Ce n'est certainement pas le cas qu'on ne puisse pas traduire la physique d'Aristote (je ne crois pas que Kuhn le dise); elle peut être traduite, et elle l'a été. Mais le fait est que les traductions des énoncés de la physique d'Aristote *ne sont pas des propositions de notre physique*: ces traductions (ou la plupart d'entre elles) ne sont pas dans le langage de la physique (un sous-langage de l'anglais); plusieurs d'entre elles sont des énoncés faux; d'autres, ayant des présuppositions fausses, sont aussi fausses (si on est de l'avis de Russell) ou bien elles n'ont pas de valeur de vérité. Mais, le principe de charité ne demande-t-il pas qu'on maximise l'accord – c'est-à-dire l'accord des valeurs de vérité des énoncés – quand on traduit du grec classique en anglais?

Bien sûr; mais – sans compter le fait que le grec classique n'y entre pas essentiellement – cela s'applique au *grec classique*, et non pas à la physique d'Aristote, en tant que théorie qui fut jadis formulée en grec. Aucun principe ne peut demander que nous traduisions une théorie fausse par une théorie vraie[13].

Cela, à vrai dire, n'est pas demandé par Davidson lui-même[14]. Et pourtant, son emploi du principe de charité fait naître l'impression que des «théories entières» ne peuvent pas être fausses, que le désaccord ne puisse concerner que les détails. Une théorie de L1 ne peut pas être traduite par un ensemble d'énoncés faux de L2. Mais elle le peut, et elle l'a été. Et bien sûr, c'est ce qu'on veut dire quand on dit que le schème conceptuel d'Aristote était différent, qu'il «vivait dans un autre monde». Il n'était pas simplement en désaccord avec nous au sujet de tel ou tel fait physique, de la valeur de vérité de tel ou tel énoncé. Avant tout, sa théorie est entièrement fausse par nos critères; deuxièmement, sa physique n'est pas même une *physique* pour nous (les traductions des énoncés qui composent sa théorie physique n'appartiennent pas au langage de notre physique). Est-ce qu'il serait hors de propos d'appeler une telle différence une différence de schèmes conceptuels en ce qui concerne la physique?

Bien sûr, même une différence si profonde pourrait être décrite comme «une disparité entre la classe des énoncés que nous considérons vrais, et la classe des énoncés qu'il considérait vrais» (Kraut p. 404). A l'avis de Kraut (et de Davidson), cela gâche tout, «takes out all the excitement»: «le partisan des schèmes veut plus que la simple disparité entre les classes d'énoncés qui sont considérés comme vrais» (ib.). Mais – j'observe – rien ne peut être plus qu'une telle disparité: *n'importe quelle divergence cognitive* peut être décrite comme une disparité entre les classes d'énoncés qu'on tient pour vrais. Même la différence cognitive entre les chats et les humains peut être décrite en ces

13 Cette position pourrait être accusée d'être naïve et pré-quinienne, dans la mesure où on y parle de *la* traduction de la physique d'Aristote, comme si elle était univoquement déterminée: qu'est-ce qui nous oblige – on pourrait objecter – de donner une traduction si peu charitable? Mais l'objection est elle-même naïve. La traduction dont on parle est celle qui est déterminée par le meilleur manuel de traduction compatible avec l'ensemble du langage (le grec classique) dans lequel la théorie d'Aristote est formulée. Ceux qui pensent, ou impliquent (voir par exemple M. Sciuto, *La scienza come sistema culturale*, dissertation de doctorat, Pisa 1991), qu'une traduction acceptable de la physique d'Aristote doive forcément attribuer un sens non-standard à ses termes théoriques (sans quoi, justement, la théorie serait traduite par des énoncés faux) ont le problème d'expliquer comment se passe-t-il que ces mêmes termes ont, dans leurs emplois ordinaires, leur sens usuel. Il ne faut jamais oublier qu'on ne traduit pas une *théorie*, on traduit un *langage*.

14 «La méthode ne se propose pas d'éliminer le désaccord, et elle ne le peut pas», p.19.

termes, si l'on est prêt à en donner une description tout à fait artificielle. Donc, en premier lieu, pourquoi faudrait-il attribuer au partisan des schèmes une demande si absurde? En deuxième lieu, pourquoi voudrait-on effacer les distinctions que le partisan des schèmes souligne? A savoir la distinction entre «rough paraphrase» et traduction (Aune), entre traduction et réduction, entre traduction par une théorie vraie et par une théorie fausse. Rien que pour l'amour de la réduction au schéma Tarskien? Ce serait faire d'une généralisation utile une nuit où toutes les vaches sont noires.

7. On a vu que la raison principale pour laquelle les schèmes conceptuels incompatibles – sous n'importe quel nom – sont considérés dangereux, c'est qu'ils nous communiquent un sens d'impuissance. Nous ne pouvons pas véritablement les rejeter par des arguments, car «nos» raisons, même si bonnes pour nous, ne sont pas «leurs» raisons. Nous ne pouvons pas persuader les Azande que les sorcières n'existent pas, parce que les prémisses sur la base desquelles nous rejeterions leur existence, et la forme même de nos arguments ne seraient pas acceptées par les Azande.

Supposez que cela soit vrai; c'est-à-dire, supposez que nos arguments ne soient pas regardés comme corrects et valides par ceux qui adoptent un système étranger; nos raisons ne seraient pas considérées par eux comme de bonnes raisons. Bien sûr, cela n'entraîne pas que *nous* ne voudrions pas, ou ne devrions pas les considérer comme valables: car cela équivaudrait à prendre leur point de vue comme ayant de l'autorité sur nous. Mais on ne pourrait pas dire non plus que nos arguments, même s'ils sont corrects *pour nous*, ne le seraient pas *pour eux*. Car cela serait une confusion de l'acceptation et de la validité. On peut sans doute reconnaître qu'il est improbable qu'une communauté étrangère accepte nos raisons: il est improbable que nous réussissions à convaincre les Azande qu'il n'y a pas de sorcières. Mais si nous étions persuadés que nos raisons ne sont pas des raisons pour eux aussi, pourquoi les prendrions-nous pour des raisons *pour nous*? Par hypothèse, ce n'est pas la position objective des étrangers dans le monde qui leur fait rejeter nos arguments: ce sont plutôt leurs croyances, leurs habitudes etc. Ces croyances et habitudes peuvent bien expliquer leur rejet de nos arguments, mais elles ne représentent pas une justification de ce rejet: en effet, nous rejetons à notre tour ces croyances et habitudes, et par conséquent nous ne pouvons pas les considérer comme des justifications.

Le même type d'anxiété qui est à la base de l'observation que «nos raisons ne sont pas leurs raisons» peut s'exprimer par la remarque que «ce qui est une justification pour nous ne l'est pas pour eux; donc, il ne s'agit pas d'une

justification *absolue*». Ici, il est peut-être utile de distinguer encore une fois entre deux emplois de la notion de justification, à peu près correspondants aux deux notions de validité et de correction. Dans l'emploi qu'on pourrait dire «faible», nous avons une justification partout où nous avons une cohérence argumentative quelle qu'elle soit: n'importe quelle conclusion qui peut être présentée comme basée sur des prémisses est justifiée en ce sens. Le langage ordinaire offre quelque témoignage de cet emploi: par exemple, quand on dit que l'extermination des Juifs fut justifiée par la doctrine raciste de la supériorité arienne, on emploie (normalement) le mot dans le sens faible. Mais, de l'autre côté, on peut vouloir réserver le mot de ‹justification› aux procédés argumentatifs dont nous acceptons les bases (les prémisses et les règles): et dans ce sens – le sens fort – nous dirions plutôt que la justification des Nazis n'était pas du tout une justification. Donc, une justification étrangère (au sens faible) n'est pas nécessairement une justification au sens fort. Est-il possible de distinguer entre justification au sens fort et justification «pour nous»? Je ne le crois pas: car une justification au sens fort est justement un argument dont les bases sont acceptées par *nous-mêmes*. Quand on remarque – contre le fondationalisme – que n'importe quel argument a exactement la valeur des critères desquels il dépend, il ne faudrait pas oublier ce que Wittgenstein ajoutait[15], qu'on suppose justement qu'ils soient des bons critères, et que c'est exactement à cause de cela que nous choisissons d'utiliser ces critères plutôt que d'autres. Sans doute, on pourrait insister que nous avons souvent l'impression que les bases de nos arguments ne sont pas elles-mêmes justifiées, dans aucun sens. Cela ne va pas, n'est-ce pas? Eh bien, peut-être; mais cela n'est pas rendu *pire* par le fait qu'il y d'autres gens qui ne les acceptent pas – qui ne les voient pas non plus comme justifiées.

Je n'ai pas l'intention de dissoudre ou de «explain away» les systèmes de croyances alternatifs[16] ni de nier que leur existence même puisse être une source d'anxiété. Ce que je voudrais souligner c'est qu'ils ne sont pas une source *spéciale* d'anxiété: ils ne sont pas pires que n'importe quelle objection à nos croyances, quelle qu'en soit l'origine. Tout système de croyances – la «science moderne», par exemple – a ses propres tensions et conflits intérieurs: dans la plupart des champs de croyance on a des théories alternatives, et peu de thèses sont exemptes d'objections parfois très puissantes. Je ne vois pas qu'un système alternatif soit pire que ces objections «de dedans». La théorie

15 Voir les ‹Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik›, V, 9.

16 C'est l'expression de Bernard Williams, The Truth in Relativism (1975), dans: J.W. Meiland, M. Krausz (éds.), *Relativism – Cognitive and Moral*, Univ.of Notre Dame Press 1982.

des quanta est menacée par ses propres difficultés, plus que par la mythologie grecque ou la sorcellerie.

La raison pour laquelle les schèmes conceptuels sont perçus comme posant un problème spécialement sérieux est peut-être que dans leur cas «il est tout-à-fait impossible que nous puissions les convaincre»: nous ne disposons pas d'un terrain commun où les conflits seraient résolus par des arguments et les objections seraient évaluées. Cela montre que cette anxiété a sa source dans la nostalgie. On aspire à des arguments qui seraient acceptés au moment même où ils sont formulés, c'est-à-dire à des arguments *dont la validité entraînerait l'acceptation. Mais il n'y a pas de tels arguments, et il n'y en a jamais eu: l'idée même d'un tel argument (et l'idéal de raison auquel il s'attache) dérive d'une confusion de la validité et de l'acceptation.*

Références

B. Aune, Conceptual Relativism, dans: J. Tomberlin (éd.), *Philosophical Perspectives*, Ridgeview 1987, pp. 269–88.

D. Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: *Proceedings of the American Philosophical Association 1973/74*, pp. 5–20.

R.Kraut, The Third Dogma, dans: E. Le Pore (éd.), *Truth and Interpretation*, Blackwell 1986, pp. 398–416.

N.Rescher, Conceptual Schemes, in: *Midwest Studies in Philosophy* V, Univ. of Minnesota Press 1980, pp. 323–46.