



**HAL**  
open science

[Traduction française, notes et présentation] Michael  
Dummett, "Que connaît-on quand on connaît un  
langage?"

Fabrice Pataut

► To cite this version:

Fabrice Pataut. [Traduction française, notes et présentation] Michael Dummett, "Que connaît-on quand on connaît un langage?". Philosophie du langage, vol. 1 : Signification, vérité et réalité, textes réunis par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, 2009, pp.215-241. halshs-00792093

**HAL Id: halshs-00792093**

**<https://shs.hal.science/halshs-00792093>**

Submitted on 28 Jan 2021

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

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

[Seule la présentation de l'article de Michael Dummett diffère du texte paru in *Philosophie du langage*, Vol. 1 : *Signification, vérité et réalité*, Textes réunis par Bruno Ambroise et Sandra Laugier, Librairie Philosophique Jean Vrin, Coll. "Textes clés", Paris, 2009, pp. 215-241. La traduction et les notes n'ont pas été modifiées. La pagination indiquée entre crochets renvoie à la pagination de l'article tel qu'il apparaît in *The Seas of Language* (Oxford UP, Clarendon Press, 1993).]

## **Que connaît-on lorsqu'on connaît un langage?**

Michael Dummett

Traduction française, présentation et notes : Fabrice Pataut

## PRÉSENTATION

La thèse défendue par Michael Dummett dans cet article est que la notion de signification ne peut être analysée indépendamment de la notion de connaissance. La signification des mots et des phrases d'un langage fait l'objet d'une connaissance de la part des usagers qui communiquent à l'aide de ce langage. La philosophie du langage, en tant qu'elle a pour tâche de construire une théorie de la signification, ne peut se passer de considérations épistémologiques [p. 105]. Dummett va ici jusqu'à envisager l'étude de la pensée, des contenus, ou des propositions, comme dépendant entièrement de l'analyse du langage qui les véhicule ou les exprime. Le langage ne code pas nos mots et nos concepts : il nous permet de transmettre leur signification ou leur contenu de manière entièrement ouverte et transparente sans qu'aucun processus de décodage soit nécessaire au recouvrement (supposé) du sens (p. [99]).

De quelle nature est cette connaissance? La question est envisagée en termes de manifestabilité exhaustive, autrement dit en termes de connaissance pratique ou de savoir-faire, et non pas en termes de contenu psychologique ou d'événement mental. La théorie de la signification du genre envisagé ici n'est *pas* une hypothèse psychologique (voir sur ce point, *Dummett [1976] 1993*) ; elle ne consiste pas pour autant en une description fidèle d'une pratique observée de l'extérieur (p. [100]).

Toute la difficulté est de distinguer cette capacité pratique d'autres capacités qui pourraient lui ressembler, mais qui sont en réalité hétérogènes, comme par exemple savoir nager ou savoir faire du vélo. Il est donc essentiel que la manifestation de la connaissance implicite comporte deux aspects, qu'elle consiste pour une part dans l'exercice même de la capacité, et pour une

autre part dans une reconnaissance de la correction des principes qui règlent la pratique linguistique et dont le locuteur pourrait être amené à prendre connaissance (p. [96]). La connaissance pratique, dans le cas du vélo ou de la natation, est un pur savoir-faire. Savoir, dans ce genre de cas, consiste *uniquement* en savoir comment faire, ou comment s'y prendre (p. [95]).

Dans le cas de la saisie de la signification, nous avons affaire à une connaissance qui est partiellement propositionnelle, au sens où la capacité pratique peut être convertie en une connaissance concernant la manière dont certaines opérations doivent être exécutées conformément à des règles (p. [96]). Comme dans le cas des jeux de société, il est impossible de savoir jouer *et d'être incapable de reconnaître une formulation correcte des règles.*

Dummett s'oppose donc ici aussi bien au cognitivisme de Chomsky (voir *Chomsky 1988*) qu'au néo-béhaviorisme de Quine et à la sémantique vériconditionnelle de Davidson (pour un bon aperçu introductif, voir *Passmore 1985* : ch. 4). La notion de connaissance en jeu a une valeur explicative : la meilleure explication que nous possédons du fait qu'une séquence de sons ou d'inscriptions appartient à un langage, et n'est donc pas une simple suite de bruits ou de marques vides, est qu'elle peut faire l'objet d'une compréhension (p. [97]). Il n'y a pas, selon Dummett, de valeur explicative à supposer qu'on saisisse un concept avant le saisir le sens du mot qui l'exprime (p. [99]). Plus qu'une *thèse*, l'idée qu'il n'y a pas de concept sans langage, et pas d'attribution de concept sans attribution d'un langage à un locuteur (p. [97]), a ici une valeur essentiellement méthodologique.

On ne peut passer ici entièrement sous silence le projet révisionniste de Dummett, son rejet de la logique classique en faveur de la logique intuitionniste. Supposons avec Dummett que comprendre un langage consiste à connaître implicitement sa théorie de la signification (p. [100]), notamment

pour la partie du langage qui comporte les constantes logiques. Une théorie de la signification, en tant qu'elle est – littéralement – l'objet d'une connaissance implicite, doit pouvoir être critiquée et révisée, de manière à justifier *et* à codifier une pratique en tout point différente de la pratique déductive classique (voir *Dummett 1991* : chapitres 14 et 15).

## **RÉFÉRENCES**

- Chomsky (Noam), 1988, *Language and Problems of Knowledge*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Dummett (Michael), 1991, *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, Londres.
- [1976] 1993, « What is a Theory of Meaning? (II) », *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford UP, Oxford, pp. 34-93.
- Passmore (John), 1985, *Recent Philosophers*, Duckworth, Londres.

\*\*\*\*\*

Notre manière habituelle de concevoir la maîtrise d'un langage, ou tel ou tel de ses éléments, est imprégnée de la conception selon laquelle cette maîtrise consiste en une *connaissance*. Comprendre une expression consiste à connaître sa signification. Nous disons que nous savons ce qu'est une autruche, que nous savons ce que veut dire « crédule » et, mieux encore, que nous connaissons le suédois ou l'espagnol. Devons-nous prendre ici au sérieux l'usage des verbes « savoir » et « connaître »? La capacité à parler une langue est-elle vraiment une connaissance?

Les verbes « savoir » et « connaître » sont utilisés à propos de nombreuses capacités pratiques. En anglais, nous disons que nous « *savons* nager/faire de la bicyclette » ; en français, on dit, par exemple, « Il *sait* nager », plutôt que « Il *peut* nager ». Mais la connaissance – la connaissance pratique – impliquée ici *explique-t-elle* la capacité pratique ; ou bien n'est-ce pas plutôt que la connaissance en cause n'est rien de plus que la capacité pratique elle-même, et que notre recours au concept de connaissance est une simple manière de parler que nous ne devons pas prendre au sérieux? Si cela est bien le cas, la même chose n'est-elle pas également vraie de la maîtrise d'un langage, qui, du coup, n'est elle aussi rien d'autre qu'une capacité pratique?

Le personnage d'un des romans de l'humoriste P. G. Wodehouse, à qui l'on demande si il sait parler l'espagnol, répond : « Je n'en sais rien. Je n'ai jamais essayé ». En quoi consiste l'absurdité de sa réponse? Y aurait-il une absurdité comparable si l'on donnait la même réponse à la question « Savez-vous nager? ». La suggestion selon laquelle nous aurions affaire à la même absurdité dans les deux cas, revient à avancer que notre usage du verbe « savoir » – dans le cas de « savoir l'espagnol » comme dans celui de « savoir nager » - est tributaire du fait empirique que parler espagnol et nager sont des

choses que personne ne peut faire à moins de les avoir apprises, autrement dit à moins d'avoir reçu un certain entraînement. « Savoir », dans un cas comme dans l'autre, signifie « avoir appris ». Cela est-il correct? Le fait que nous ne puissions nager à moins qu'on ne nous l'ait appris n'est *rien de plus* qu'un fait empirique. Il n'y aurait rien de magique à ce que quelqu'un – nous dirions, instinctivement – fasse les bons mouvements la première fois qu'il se trouve dans l'eau. J'ai d'ailleurs entendu dire que c'est exactement ce qui se passe lorsque les nouveaux-nés sont immergés. Mais il semble naturel de penser que, si quelqu'un dont l'éducation ne comportait pas de cours d'espagnol, et [p. 95] qui ne l'a jamais appris par la suite, se mettait soudainement à le parler, cela relèverait de la magie. Si l'on nous demandait d'expliquer en quoi consiste la différence, nous serions enclins à dire que, pour être capable de parler espagnol, il y a de nombreuses choses que nous devons *connaître*, de même qu'il y a de nombreuses choses que nous devons connaître pour pouvoir jouer aux échecs.

La différence entre les deux cas réside dans le fait que parler un langage est un processus conscient. Nous pouvons concevoir que quelqu'un qui se trouve plongé dans l'eau pour la première fois se mette tout simplement à nager. Une telle personne n'a nullement besoin, en aucun sens que ce soit, de savoir ce qu'elle fait. Elle n'a même pas besoin de savoir qu'elle nage. Mais qu'imaginons-nous lorsque nous imaginons une personne qui, arrivant pour la première fois de sa vie dans un pays hispanophone, commencerait à parler l'espagnol? Il faut considérer deux cas de figure différents, suivant que nous supposons qu'elle sait ce qu'elle dit, ou bien qu'elle entend simplement les mots sortir de sa bouche sans savoir ce qu'ils signifient. Il s'agit bien de magie dans les deux cas, mais dans le deuxième, bien qu'une telle personne *puisse* miraculeusement parler l'espagnol, elle ne *connaît* pas pour autant l'espagnol.

Connaître l'espagnol, ou savoir le parler, ne peut après tout être comparé à savoir nager. Nous pouvons parler de capacités pratiques dans les deux cas, mais toutes les capacités pratiques ne sont pas du même genre.

Quelle connaissance nous fait défaut si nous n'avons pas appris à nager? Nous savons ce qu'est nager, mais nous ne savons pas *comment* le faire. Et si nous nous trouvons dans l'eau, il se peut très bien que nous y parvenions quand même, sans que nous sachions pour autant comment nous y sommes parvenus. Nous savons ce que c'est que nager. Nous pouvons, par exemple, déterminer si quelqu'un d'autre nage ou non. C'est pourquoi, si nous y étions obligés, nous pourrions essayer de nager, et nous pourrions éventuellement découvrir que nous en sommes capables. Mais, si nous n'avons pas appris l'espagnol, nous ne savons même pas ce que c'est que parler espagnol. Nous serions incapable de dire (tout au moins avec certitude) si quelqu'un d'autre est en train de le parler ou non. C'est pourquoi nous ne pouvons même pas essayer de parler l'espagnol. En réalité, lorsque nous apprenons l'espagnol, nous n'apprenons pas une technique qui nous permet d'atteindre le but déjà connu consistant à parler espagnol. Il n'y a aucun écart entre savoir ce que c'est que parler espagnol, et savoir comment le faire (exception faite des cas particuliers d'inhibition psychologique, ou des cas apparentés). Nous ne commençons pas par apprendre ce qu'est parler espagnol, avant d'apprendre les moyens à l'aide desquels cette tâche bien difficile peut être exécutée.

Un individu peut exécuter une opération requérant une certaine adresse avec différents degrés de conscience. À l'un de deux extrêmes, l'individu formulera pour lui-même l'action qui doit être réalisée à chaque étape, et la manière dont elle doit l'être ; c'est le cas lorsque quelqu'un doit mémoriser les instructions pour cuisiner un plat, ou assembler les différentes parties d'une machine. Nous sommes ici dans un cas de figure où la personne possède une



connaissance explicite de la manière dont l'opération doit être réalisée, et recourt à cette connaissance au cours de son effectuation. À l'autre extrême, il se peut que la personne soit tout simplement incapable de dire ce qu'elle est en train de faire, même si elle y réfléchit, ou s'observe elle-même avec beaucoup d'attention. Il est notoire que ceux qui ont acquis des capacités physiques peuvent être tout à fait incapables d'expliquer aux autres comment exécuter des tâches qui relèvent parfois de l'exploit. Nous sommes ici dans le cas où, si nous parlons de cette personne comme sachant de quelle manière l'opération [p. 96] doit être exécutée (par exemple nager, ou conduire une bicyclette), l'expression « savoir comment le faire » a seulement la force de « pouvoir le faire en conséquence d'avoir appris à le faire ». Il y a également des cas intermédiaires. Dans de tels cas, une personne peut être incapable de formuler à sa propre intention les principes conformément auxquels elle agit, tout en étant capable de reconnaître, et même de vouloir reconnaître, la correction d'un énoncé de ces principes lorsqu'il lui est présenté.

Dans ce genre de cas intermédiaires, il me semble qu'il faut prendre plus au sérieux l'attribution d'une connaissance à quelqu'un qui possède la capacité pratique en question : « savoir comment le faire » n'est pas un simple équivalent idiomatique de « peut le faire ». Nous pouvons dire de l'agent qu'il sait *que* certaines choses sont le cas, qu'il connaît certaines propositions concernant la manière dont l'opération doit être exécutée. Mais il nous faut nuancer cela en concédant que sa connaissance n'est pas une connaissance *explicite*, autrement dit une connaissance qui peut être immédiatement mise à jour ou exposée sur simple demande. Il s'agit plutôt d'une connaissance *implicite* : une connaissance qui se dévoile en partie par la manifestation de la capacité pratique, et en partie par une promptitude à reconnaître qu'une formulation de ce qui est connu est correcte lorsqu'elle est présentée.

Considérons par exemple le cas de savoir comment jouer aux échecs. En réalité, personne n'apprend les échecs sans recevoir une information explicite, par exemple qu'aucune pièce, mis à part le roi, ne peut sauter par dessus une autre. Je ne vois pourtant aucune raison de penser qu'il est en principe inconcevable que quelqu'un apprenne le même jeu sans qu'on lui *dise* jamais rien, et même sans que la personne se représente les règles pour son propre compte, simplement par le fait qu'on la corrige à chaque fois qu'elle déplace une pièce d'une manière qui n'est pas conforme aux règles. Si nous voulons dire qu'une telle personne sait jouer aux échecs, devons-nous utiliser le verbe « savoir » seulement au sens impliqué lorsque nous disons de quelqu'un qu'il sait nager? Il me semble que non. La raison est que, une fois qu'elle a appris à obéir aux règles du jeu d'échec, il *serait* impensable qu'elle ne soit pas capable de reconnaître d'elle-même les règles comme étant correctes si on les lui présentait, par exemple de tomber d'accord, éventuellement après y avoir réfléchi un certain temps, que seul le roi peut sauter par dessus une autre pièce. Nous pourrions légitimement dire que quelqu'un qui aurait appris le jeu de cette manière en connaît les règles *implicitement*. Nous pourrions faire valoir cela en disant qu'une telle personne ne suit pas seulement les règles sans savoir ce qu'elle fait : ces règles la *guident*.

Une autre question se pose à présent, qu'il est difficile de résoudre, et même de formuler. La tâche primordiale du philosophe du langage est d'expliquer ce qu'est la *signification*, autrement dit ce qui fait qu'un langage est un *langage*. Considérons deux locuteurs engagés dans une conversation. À première vue, des sons d'un certain genre sortent de leur bouche à tour de rôle, rien de plus.

Nous savons pourtant que quelque chose de plus significatif est en jeu : les locuteurs expriment des pensées, proposent des arguments, énoncent des

conjectures, posent des questions, etc... La philosophie du langage doit expliquer ce qui confère cette caractéristique aux sons qu'ils produisent : qu'est-ce qui fait que leurs élocutions expriment des pensées, et toutes ces autres choses?

La réponse naturelle est que ce qui fait la différence, est que les deux [p. 97] locuteurs *comprennent* ou *connaissent* le langage. Chaque locuteur possède, si l'on peut s'exprimer ainsi, le même outillage interne (mental), qui lui permet d'interpréter les élocutions de l'autre comme l'expression d'une pensée, et de convertir ses propres pensées en phrases que l'autre locuteur peut comprendre grâce au même processus. Il semble donc que la clé de l'explication de la puissance expressive qui fait qu'un langage est un langage, réside dans la maîtrise qu'un locuteur individuel possède de ce langage. Comme nous l'avons déjà vu, il faut recourir à la notion de connaissance pour expliquer cette maîtrise.

Cela induit donc une deuxième question : le propre du langage doit-il être expliqué en termes de la connaissance qu'un locuteur a de son langage? Avant Frege, les philosophes ont assumé que c'était bien le cas, et, de plus, que ce que les locuteurs connaissent est un genre de code. Les concepts sont codés dans des mots et des pensées, et les pensées sont elles-mêmes composées à partir de concepts, de manière à former des phrases dont la structure reflète en général la complexité des pensées. Selon cette conception, nous avons besoin du langage seulement parce que nous ne possédons pas la faculté de télépathie, c'est-à-dire de transmission directe des pensées. La communication est donc essentiellement semblable à l'usage du téléphone : le locuteur code ses pensées dans un intermédiaire transmissible, qui est ensuite décodé par celui qui l'écoute.

L'école analytique dans son ensemble est fondée sur le rejet de cette

conception, que Frege a été le premier à repousser clairement. La conception du langage comme code requiert que nous puissions attribuer des concepts et des pensées aux personnes indépendamment de leur connaissance d'un langage. Une forme d'objection consiste à faire valoir que, exception faite des concepts les plus simples, nous ne pouvons expliquer ce que c'est que saisir un concept indépendamment de la capacité à l'exprimer dans un langage. Comme Frege l'a fait remarquer, il est certain qu'un chien fera la différence entre être attaqué par plusieurs chiens et être attaqué par un seul, mais il est peu plausible qu'il ait la moindre conscience qu'il y a quelque chose en commun entre être mordu par un seul chien plus gros, et courir après un chat ; et il faudrait effectivement qu'il ait conscience de cela pour que nous puissions lui attribuer une saisie du concept que nous exprimons par le mot « un ». Ou encore, comme Wittgenstein l'a fait remarquer, un chien peut s'attendre à ce que son maître revienne à la maison, mais il ne peut s'attendre à ce qu'il revienne à la maison la semaine prochaine. La raison est qu'il n'y a rien que le chien puisse faire pour *manifester* l'attente que son maître revienne à la maison la semaine prochaine. Cela n'a aucun sens d'attribuer à une créature sans langage une saisie du concept exprimé par les mots « semaine prochaine ».

Nous ferions néanmoins une erreur considérable en supposant que c'est là l'objection principale à la conception du langage comme code. Cette conception implique la comparaison de la maîtrise d'une langue maternelle avec la maîtrise d'une seconde langue. Nous pouvons représenter la maîtrise qu'une certaine personne a d'une seconde langue, comme la saisie d'une méthode de traduction de cette langue vers sa langue maternelle. À l'aide de cette méthode, la personne peut associer des expressions de la deuxième langue avec des expressions de sa langue maternelle. De la même manière,

selon cette conception, la maîtrise d'une langue maternelle est conçue comme une capacité à associer à chacun de ses mots le concept correspondant, et donc, à chaque phrase du langage, une pensée composée à partir de tels concepts.

[p. 98] L'objection fondamentale à cette conception du langage est que l'analogie à laquelle elle recourt échoue. Si nous expliquons la connaissance qu'a une certaine personne d'une seconde langue, comme consistant en une saisie d'une méthode de traduction de cette langue vers sa langue maternelle, nous présupposons tacitement qu'elle connaît sa langue maternelle. Il nous faut donc expliquer en quoi consiste cette compréhension. Conformément à ce modèle, nous pouvons procéder à une explication de sa compréhension de la deuxième langue en deux étapes : premièrement, par sa capacité à la traduire dans sa langue maternelle, et deuxièmement par sa compréhension de sa langue maternelle, précisément parce que, en principe, la capacité à traduire n'implique pas la capacité à comprendre. Nous pouvons en principe imaginer quelqu'un, ou un ordinateur très habilement programmé, qui soit capable de traduire d'une langue vers une autre sans en comprendre aucune. C'est pourquoi, lorsque nous expliquons la connaissance d'une seconde langue comme une capacité à la traduire dans une langue maternelle, nous n'offrons pas une explication circulaire. La capacité à traduire ne présuppose pas en elle-même une connaissance de la seconde langue qui soit semblable à la connaissance d'une langue maternelle. Il en est tout autrement lorsque nous tentons d'expliquer la compréhension d'une langue maternelle selon le même modèle, c'est-à-dire comme consistant en une association de certains concepts à des mots. Car la question se pose alors de savoir ce que *c'est* qu'« associer un concept à un mot ». Nous savons ce que c'est qu'associer un mot d'une langue au mot d'une autre langue : lorsqu'on nous demande de traduire le mot en question, nous prononçons l'autre, ou nous l'écrivons. Mais

il n'y a pas de représentation intermédiaire qui s'interpose entre un concept et son expression verbale ; et s'il y en avait, il nous resterait la question de savoir ce qui en fait une représentation de *ce* concept. Nous ne pouvons dire que l'association qu'une certaine personne fait entre un concept particulier et un mot donné consiste dans le fait que, lorsqu'elle entend ce mot, le concept lui vient à l'esprit, car cela n'a vraiment aucun sens de parler d'un concept qui arrive dans l'esprit de quelqu'un. Une certaine image qui vient à l'esprit est tout ce à quoi nous pouvons penser, image dont nous considérons que, d'une manière ou d'une autre, elle représente le concept. Nous ne sommes pas plus avancés pour autant. Il faut maintenant nous demander en quoi consiste l'association de ce concept à cette image.

Ce qu'il faut plutôt dire, est qu'une analyse de ce en quoi consiste l'association d'un concept avec un mot, devrait fournir une explication de ce qui pourrait constituer une saisie du concept. Par exemple, qu'est-ce que saisir le concept de *carré*? C'est, au minimum, la capacité à distinguer les choses qui sont carrées des choses qui ne le sont pas. Une telle capacité ne peut être attribuée qu'à ceux qui, dans des circonstances appropriées, traiteront les choses carrées différemment de celles qui ne le sont pas. Une manière de faire cela parmi beaucoup d'autres possibles, est d'appliquer le mot « carré » aux choses carrées et pas aux autres. Ce ne peut être que par référence à un tel usage du mot « carré », ou tout au moins à une certaine connaissance *concernant* le mot « carré », qui justifierait cet usage, que nous pouvons expliquer ce que c'est qu'associer le concept *carré* avec ce mot. Une capacité à utiliser le mot de cette manière, ou une connaissance adéquate concernant le mot *suffirait*, en elle-même, à manifester une saisie du concept. Même si nous tombons d'accord qu'il n'y a aucune [p. 99] difficulté à supposer que quelqu'un saisisse le concept, et le manifeste, avant de comprendre le mot,

nous ne pouvons *recourir* à cette supposition pour expliquer en quoi consiste la compréhension du mot. Nous ne pouvons nous en remettre à la saisie antécédante du concept par le locuteur pour expliquer en quoi consiste son association du concept au mot. La question de savoir si la saisie des concepts exprimables dans un langage pourrait précéder une connaissance de tout langage disparaît jusqu'à perdre toute pertinence.

Il nous faut donc remplacer la conception du langage comme code pour la pensée, par une analyse de la compréhension du langage qui ne recourt pas à la saisie antécédante des concepts que le langage peut exprimer. Une telle analyse présente le langage, non pas seulement comme un moyen d'exprimer la pensée, mais comme un *véhicule* pour la pensée. L'idée du langage comme code était devenue indéfendable parce que la conception selon laquelle un concept arrive dans l'esprit n'offrait pas, par elle-même, de description intelligible d'un événement mental : la pensée *requiert* un véhicule. Pour cette raison, l'étude philosophique du langage n'est pas seulement une branche de la philosophie : elle assume le rôle beaucoup plus important de fondement de la discipline dans la mesure où elle doit être en même temps une étude de la *pensée*. C'est seulement lorsque nous considérons que le langage est un code que nous pouvons espérer défaire la pensée de son habit linguistique, et pénétrer la pure pensée nue en-dessous : le seul moyen effectif d'étudier la pensée est d'étudier le langage, qui est son véhicule.

L'observation selon laquelle il n'y a pas d'événement tel que la venue d'un concept dans l'esprit, est à mettre en parallèle avec la remarque de Wittgenstein selon laquelle la compréhension n'est pas un processus mental. L'un des avantages de l'approche du langage comme véhicule de la pensée est que nous n'avons pas besoin de chercher d'*occurrence* autre que celle de l'expression de la pensée. Supposons que je marche dans la rue avec ma

femme et que je m'arrête soudainement en disant (en anglais) « J'ai oublié l'adresse à la maison ». Nous n'avons nullement besoin de considérer que ce qui constitue le fait que j'ai eu la pensée que j'ai exprimée à ce moment, est plus que le simple fait que je sache l'anglais et que j'ai dit ces mots. Il n'est pas nécessaire que quelque chose d'interne se soit passé en moi simultanément à mon élocution de la phrase. Wittgenstein disait « Comprendre la phrase, c'est comprendre le langage ». Il ne voulait pas dire (contrairement à ce que croient certains philosophes américains), que vous ne comprendriez pas la phrase de la même manière si vous connaissiez seulement un fragment du langage auquel elle appartient. Il voulait plutôt dire que, étant donné que vous *comprenez* le langage, vous êtes en quelque sorte dans un *état* de compréhension. Il n'est pas nécessaire qu'il se passe quoi que ce soit, qui constituerait votre compréhension de la phrase : aucun *acte* de compréhension autre que le fait d'entendre cette phrase.

Cette considération vient en fait à l'appui de notre idée initiale selon laquelle la clé de l'analyse du langage – et, semble-t-il maintenant, de la pensée elle-même – soit l'explication de ce en quoi consiste la maîtrise qu'un locuteur individuel possède de son langage. Conformément à la conception du langage comme véhicule de la pensée, cette explication doit fournir une analyse de ce que c'est que posséder les concepts exprimables dans le langage. Frege, qui est à l'origine de cette nouvelle approche, a donné les grandes lignes d'une explication [p. 100] de ce genre. Bien évidemment, je ne peux ici qu'indiquer ce qu'est sa théorie : elle implique une distinction entre trois types d'ingrédients dans la signification : le sens (*Sinn*), la force (*Kraft*) et la couleur (*Färbung*). L'idée fondamentale est celle de la primauté des phrases. Nous pouvons légitimement dire en première approximation que ce qu'un locuteur fait en prononçant une séquence de phrases, est la somme de ce qu'il pourrait



faire en prononçant chaque phrase isolément. Rien de semblable ne s'applique néanmoins aux mots qui composent une phrase individuelle. Certains contextes particuliers mis à part, rien n'est communiqué par l'élocution d'un mot isolé. Les mots ne constituent pas la phrase au sens où les phrases constituent le paragraphe. Nous comprenons parfaitement de nouvelles phrases que nous n'avons jamais entendues au préalable, parce que nous comprenons déjà les mots qui les composent, et les principes de construction des phrases en conformité avec lesquels ils sont combinés. Mais nous ne pouvons expliquer la signification des mots indépendamment de leur occurrence dans une phrase, pour ensuite expliquer la compréhension d'une phrase en termes des saisies successives de la signification de chaque mot. Il faut plutôt que nous ayons d'abord une conception de ce qui constitue en général la signification d'une phrase, et que nous expliquions ensuite la signification de chaque mot particulier en termes de sa contribution à la détermination de la signification de chaque phrase dans laquelle il peut figurer. En ce qui concerne l'ingrédient de la signification que Frege appelle le *sens*, et qui détermine le contenu spécifique d'une phrase, Frege proposait d'identifier la saisie du sens d'une phrase à une connaissance de ses conditions de vérité, le sens d'un mot consistant dans sa contribution à la détermination de la valeur de vérité de n'importe quelle phrase dont il fait partie. Frege a poursuivi dans cette voie en proposant une théorie détaillée de la manière dont le sens des mots appartenant à des catégories différentes est fixé, de manière à déterminer conjointement les conditions de vérité de n'importe quelle phrase donnée, la théorie dans son ensemble exposant ainsi la manière dont le sens d'une phrase est déterminé en accord avec la manière dont elle est composée à partir des mots qui la constituent.

Je ne m'intéresse pas ici aux caractéristiques particulières de la théorie de

Frege, mais seulement à l'approche générale de la philosophie du langage dont il a fourni le premier exemple. La théorie de Frege a été le premier cas d'une conception qui continue à dominer la philosophie du langage, à savoir la conception selon laquelle la tâche du philosophe du langage est de donner une théorie de la signification pour un langage spécifique. Une telle théorie expose tout ce qui est impliqué dans l'assignation d'une signification aux mots et aux phrases d'un langage. L'expression « théorie de la signification » peut être utilisée d'une manière très générale, de manière à s'appliquer à n'importe quelle théorie qui projette de faire cela pour un langage particulier. J'utiliserai néanmoins cette expression dans un sens plus restreint. Au vu de la manière dont j'ai présenté ici les idées de Frege, et comme je pense qu'il est naturel de le faire à partir de ce qu'il en dit, une théorie de la signification n'est pas une description extérieure de la pratique consistant à faire usage d'un langage ; elle est conçue comme un objet de *connaissance* de la part des locuteurs. Selon cette conception, la maîtrise qu'un locuteur a de son langage consiste dans sa connaissance d'une théorie de la signification pour ce langage. C'est cela qui confère à ses élocutions la signification qu'elles ont ; et c'est parce que [p. 101] deux locuteurs considèrent qu'un langage est régi par la même théorie de la signification, ou presque la même, qu'ils peuvent communiquer l'un avec l'autre à l'aide de ce langage. Je réserve l'expression « théorie de la signification » à une théorie ainsi conçue comme ce qui fait l'objet d'une connaissance des locuteurs. On ne peut considérer qu'une telle connaissance est explicite pour deux raisons. Premièrement, il est évident que les locuteurs n'ont pas en règle générale une connaissance explicite d'une théorie de la signification pour leur langage. Si ils en avaient une, la construction d'une telle théorie ne poserait aucun problème. Deuxièmement, même si nous pouvions attribuer à un locuteur la connaissance explicite d'une théorie de la

signification pour un langage, nous n'aurions pas pour autant accompli la tâche philosophique consistant à expliquer sa maîtrise du langage en nous contentant d'énoncer la théorie, et en lui en attribuant une connaissance explicite. Une connaissance explicite est manifestée par la capacité à *énoncer* le contenu de la connaissance. Nous avons là une condition suffisante pour dire que quelqu'un possède cette connaissance, uniquement au cas où nous supposons que la personne comprend pleinement l'énoncé qu'elle avance ; et même si nous supposons cela, sa capacité à dire ce qu'elle connaît ne peut être invoquée comme explication adéquate de ce que c'est pour elle d'avoir cette connaissance, que si nous pouvons également considérer que sa compréhension de l'énonciation de son contenu n'est pas problématique. Nous pouvons légitimement procéder ainsi dans de nombreux contextes philosophiques. Mais lorsque notre tâche est précisément d'expliquer en quoi consiste, en règle générale, la compréhension du langage, une telle analyse est bien évidemment circulaire. Si nous disons qu'elle consiste dans la connaissance d'une théorie de la signification pour le langage, nous ne pouvons par la suite expliquer la possession d'une telle connaissance en termes d'une capacité à être énoncée. Nous présupposerions que le langage dans lequel la théorie est énoncée est déjà compris. Pour cette raison, la tâche philosophique consistant à expliquer en quoi consiste la maîtrise d'un langage n'est pas achevée une fois que nous avons construit sa théorie de la signification. Que nous considérions que la connaissance qu'en possède un locuteur est explicite, ou au contraire seulement implicite, il nous reste à expliquer ce que c'est que posséder cette connaissance. Une telle analyse ne peut être donnée qu'en termes de la capacité pratique que le locuteur manifeste par son usage des phrases du langage. En règle générale, nous pouvons, et devons considérer que la connaissance manifestée par la capacité

pratique est seulement une connaissance implicite. J'ai déjà défendu cette conception de la connaissance implicite, et argumenté qu'il fallait y recourir pour expliquer certains types de capacités pratiques, mais pas toutes.

La conception de la maîtrise d'un langage comme connaissance implicite d'une théorie de la signification, est aussi bien en accord avec notre idée de départ selon laquelle ce qui fait que les déclarations d'un locuteur sont des expressions d'une pensée est qu'il possède un appareillage interne, autrement dit sa compréhension générale du langage, qu'avec la conception du langage comme code. Quiconque connaît les écrits de Frege objectera que je n'ai pas représenté fidèlement sa pensée sur ce sujet, ou que j'en ai au mieux exposé la moitié. Lorsque Frege parle, non pas des détails de la notion de sens, mais des principes généraux qui la gouvernent, il combat avec acharnement ce qu'il appelle le [p. 102] « psychologisme », c'est-à-dire l'explication du sens en termes d'un mécanisme interne des locuteurs. Il semble que cela soit en complète contradiction avec la conception de la théorie de la signification que j'ai présentée.

Le principe que Frege oppose au psychologisme est celui de la communicabilité du sens. Je peux dire à autrui ce qu'il en est d'une certaine expérience personnelle interne, par exemple d'une sensation ou d'une image mentale. Mais dans le cas d'une pensée, je n'ai pas à m'en tenir à un exposé de ce que c'est qu'avoir la pensée que j'ai eu. Je peux communiquer à autrui exactement cette pensée. Je fais cela en énonçant une phrase qui l'exprime, dont le sens est cette pensée, sans aucun contact auxiliaire entre un esprit et un autre à l'aide d'un intermédiaire non linguistique. Qui est plus, ce qui me permet d'exprimer ma pensée à l'aide de cette phrase, et qui permet à autrui de saisir la pensée ainsi exprimée, est exposé à tous, tout autant que l'élocution même de la phrase. L'objection à l'idée que la compréhension que

nous avons les uns des autres dépend de l'occurrence de certains processus internes qui, par exemple, ont provoqué mon élocution, et que l'écoute de cette élocution provoque à son tour des processus semblables chez vous, est que, si cela était bien le cas, le fait que le sens que vous assignez à mon élocution soit le sens que je voulais qu'elle possède, ne serait rien de plus qu'une *hypothèse*, à savoir l'hypothèse selon laquelle les mêmes processus internes ont eu lieu en chacun de nous. Si une telle hypothèse ne pouvait être vérifiée de manière concluante, si elle n'était en fin de compte qu'un acte de foi, les pensées ne seraient pas en principe communicables. Il se pourrait toujours que j'assigne systématiquement à mes mots un sens différent de celui que vous leur associez, et donc que les pensées que vous croyez que j'exprime, ne soient pas celles que je pensais, moi, exprimer. Une telle possibilité ne pourrait jamais être écartée. Si, au contraire, l'hypothèse pouvait être vérifiée de manière concluante, soit par un éclaircissement de mes mots que j'aurais moi-même fournis, soit au terme d'une attention particulière portée à l'usage que j'en fais en d'autres occasions, l'hypothèse serait inutile. Elle ne serait rien de plus que la supposition selon laquelle nous parlons le même langage, un langage que nous comprenons vous et moi. C'est là une hypothèse requise si nous sommes capables de communiquer à l'aide de nos élocutions, mais elle n'est alors rien d'autre que l'hypothèse selon laquelle notre compréhension du langage est exposée à tous par notre usage du langage, par notre participation à une pratique commune, comme Frege pensait que c'était effectivement le cas.

Cet argument peut être dirigé contre l'idée que la théorie de la signification fait l'objet d'une connaissance implicite de la part des locuteurs, tout autant que contre le genre d'analyse en termes de processus psychologiques qui est la cible directe de la critique de Frege. J'ai néanmoins déjà répondu à cette

objection. J'ai dit plus haut que la connaissance implicite attribuée aux locuteurs doit être manifestée par leur *usage* du langage, et que l'identification des caractéristiques spécifiques de l'usage qui manifestent la connaissance que possède un locuteur de chaque élément de la théorie de la signification, fait partie de la tâche du philosophe du langage. Un acte de foi est ici parfaitement inutile.

Il semble néanmoins que l'objection puisse être présentée différemment. Si la [p. 103] connaissance implicite du locuteur doit être manifestée par son usage effectif du langage, pourquoi ne pas décrire cet usage directement? Recourons à la comparaison connue et souvent très utile du langage à un jeu de société. À première vue, lorsque deux personnes jouent aux échecs, il ne se passe rien de plus que le fait que les joueurs bougent les pièces sur l'échiquier, et les retirent parfois. Un coup au jeu d'échecs revêt néanmoins une importance qui n'est pas immédiatement apparente, une importance saisie par les joueurs en vertu de leur connaissance des règles du jeu. La question de savoir en quoi consiste la maîtrise d'une règle par un joueur est une question philosophique parfaitement légitime. Peut-il s'agir d'une simple capacité pratique, ou la maîtrise doit-elle reposer sur une connaissance? Et si cette deuxième solution doit être retenue, la connaissance doit-elle être explicite, ou bien peut-elle être seulement implicite? Notons que nous n'essayons pas pour autant d'expliquer l'importance d'un coup, autrement dit de ce qui fait qu'un jeu est un jeu, en nous en remettant à la maîtrise des règles. Nous nous contentons d'énoncer les règles, autrement dit nous décrivons la *pratique* consistant à jouer aux échecs. Conformément à l'objection que nous sommes en train de considérer, c'est exactement ce que nous devrions faire dans le cas du langage. La question de savoir en quoi consiste la connaissance qu'un locuteur possède de son langage est une question philosophique légitime ; et il

se peut que nous devions invoquer la notion de connaissance implicite pour en donner une explication. Néanmoins, selon cette conception, nous n'avons nullement besoin de recourir à la notion de maîtrise du langage par un locuteur pour répondre à la question centrale de la philosophie du langage. Nous nous contentons de décrire la pratique sociale à laquelle sa maîtrise lui permet de participer, et n'avons par conséquent aucunement besoin d'invoquer la notion de connaissance.

Nous pourrions exprimer cet argument de la manière suivante. Imaginons que quelqu'un souhaite représenter une capacité pratique, disons celle de faire de la bicyclette, comme consistant en une connaissance pratique. Cette personne dira, par exemple, que lorsque le conducteur de la bicyclette prend un virage, il sait qu'il doit s'incliner selon un angle qui est une fonction de sa vitesse et du rayon de la courbe. Nous sommes bien sûr ici dans le genre de cas pour lequel j'ai déjà dit que nous n'avons *pas* besoin de recourir à la notion de connaissance implicite. La représentation de la capacité en termes de connaissance n'induit néanmoins aucune perplexité. Nous pouvons aisément transformer l'analyse de ce que le conducteur est censé savoir en une description de ce qu'il *fait*, notamment qu'il s'incline selon tel ou tel angle lorsqu'il prend son virage. Nous pouvons maintenant représenter l'objection formulée à l'encontre de la théorie de la signification à l'aide du dilemme suivant. Si la théorie de la signification doit être transformée en une description directe d'une pratique linguistique attestée, il vaut mieux qu'elle le soit, et nous avons alors éliminé tout recours à la notion de connaissance. Si, en revanche, nous ne pouvons la transformer en une telle description, l'idée que nous avons donné une représentation adéquate de la capacité pratique que possède un locuteur de parler une langue, en lui attribuant une connaissance implicite de sa théorie de la signification, perd toute sa plausibilité. Le recours

à la notion de connaissance est donc, soit redondant, soit catégoriquement incorrect.

Je pense que cette objection, malgré sa force, est erronée. La meilleure façon de s'en rendre compte est de considérer à nouveau l'analogie avec un jeu. L'erreur que nous avons faite [p. 104] en discutant cette analogie, est d'avoir supposé que la notion de *règles* du jeu allait de soi. Ce que sont ces règles n'est pas non plus quelque chose qui s'offre à l'inspection immédiate ; en particulier, certaines régularités observables leur échappent. Imaginons un Martien qui observe des êtres humains jouant à un jeu de société, les échecs, ou n'importe quel autre. Supposons, de plus, qu'il ne reconnaisse pas que le jeu consiste en une activité rationnelle, ni que les joueurs soient des créatures rationnelles. Peut-être le concept de jeu lui fait-il défaut. Il peut néanmoins développer une théorie scientifique puissante du jeu conçu comme un aspect particulier du comportement humain. Il se peut qu'après avoir testé les joueurs, il soit à même de prédire dans le détail leurs coups respectifs. Parvenu à ce point, notre Martien en sait beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour pouvoir jouer. Mais il en sait également beaucoup *moins* : il est incapable de dire ce que sont les règles du jeu, ou quel est le but du jeu. Il ne possède même pas le concept de coup légitime, ou de ce que c'est que gagner ou perdre. Il pourrait simuler le jeu d'un être humain, mais malgré toute l'intelligence supérieure que nous lui attribuons, il ne pourrait pas mieux jouer qu'un être humain : il ne sait ni ce qu'est un coup légitime, ni ce qu'est une bonne stratégie.

Une analyse philosophique adéquate du langage doit décrire le langage comme une activité rationnelle de créatures auxquelles nous pouvons attribuer des *intentions* et des *desseins*. L'usage du langage est très certainement la manifestation primordiale de notre rationalité : c'est l'activité rationnelle *par*



*excellence*. Lorsque nous cherchons à expliquer ce qui confère à une certaine activité le caractère d'un jeu, nous nous mettons dans la position de quelqu'un qui essaye de comprendre un jeu inconnu et qui, pour une raison ou une autre, ne peut communiquer avec les joueurs. Nous n'exigeons pas une théorie qui nous permettra de prédire les coups de chaque joueur, quand bien même nous pourrions l'obtenir. Nous avons simplement besoin de comprendre en quoi la pratique du jeu est une activité rationnelle. Nous voulons savoir ce qu'il faut savoir pour pouvoir jouer, et par conséquent, ce en quoi jouer à ce jeu consiste. L'analyse du langage proposée par une théorie causale du genre que Quine semble envisager, en termes d'un ensemble complexe de réponses conditionnées, n'est pas le genre de théorie dont nous avons besoin, ou que nous devrions chercher, même si nous savions comment l'obtenir. Pour représenter la parole comme une activité rationnelle, nous devons la décrire comme quelque chose qui est soumis aux procédures ordinaires d'évaluation des motivations et des intentions déclarées. Une place doit donc être réservée à la distinction, essentielle à la compréhension d'une élocution, entre les raisons qu'a un locuteur de dire ce qu'il dit, et ce qu'il dit effectivement, autrement dit ce que ses mots signifient de par les conventions linguistiques que tout locuteur doit connaître. Une théorie purement causale ne laisse aucune place à une telle distinction. Le concept d'intention ne peut à son tour être appliqué que sur la base d'une distinction entre les régularités dont un locuteur qui se conduit comme un agent rationnel engagé dans une action consciente qui est le produit de sa volonté, *fait usage*, et celles qui peuvent lui rester cachées, et qu'un psychologue ou un neurologue pourrait dévoiler. Seules les régularités dont le locuteur fait usage en parlant caractérisent le langage [p. 105] en tant que tel. Un locuteur ne peut faire usage que des régularités dont nous pouvons dire qu'il a pris conscience, à plus ou moins

grand degré, autrement dit, celles dont il a, au minimum, une connaissance implicite.

Si ce que je viens d'avancer est correct, il s'ensuit que la notion de connaissance ne peut, après tout, être exclue de la philosophie du langage. Il y a également une deuxième conséquence, qui concerne la question de savoir à quelles conditions le projet de construction d'une théorie de la signification pour un langage peut aboutir. Il s'ensuit en effet qu'une telle théorie ne peut être évaluée comme une théorie empirique ordinaire. Nous ne pouvons juger de sa correction du seul fait qu'elle s'accorde de manière satisfaisante avec le comportement linguistique observé. Le seul critère concluant pour sa correction tient plutôt dans le fait que les locuteurs, après y avoir réfléchi, sont prêts à reconnaître qu'elle est correcte, c'est-à-dire qu'elle incarne les principes qui les guident effectivement. Nous ne pouvons obtenir une telle théorie en nous en tenant à la seule observation. Nous avons besoin de la réflexion, et c'est seulement à l'aide de la réflexion que nous déciderons si elle réussit, ou si elle échoue.