



HAL
open science

”Ce qu’on n’aurait pas voulu dire. Lapsus et Gaffes -des insuccès freudiens aux infélicités austiniennes”

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. ”Ce qu’on n’aurait pas voulu dire. Lapsus et Gaffes -des insuccès freudiens aux infélicités austiniennes”. Journée d’études ”Austin, les actes de langage et la psychanalyse”, Paris 1 / Nosophi ; Resp. Raoul Moati., Oct 2007, Paris, France. halshs-00922972

HAL Id: halshs-00922972

<https://shs.hal.science/halshs-00922972>

Submitted on 6 Jan 2014

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.

Ce qu'on n'aurait pas voulu dire

***–lapsus et gaffes,
des insuccès freudiens aux infélicités austiniennes***

Charles RAMOND
Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis / EA 4008 LLCP
charles.ramond@univ-paris8.fr

Les lapsus et les gaffes sont des dérapages ordinaires de nos discours. À ce titre, ils relèvent légitimement des théories ou des méthodes qui, pour étudier et comprendre l'acte d'énonciation en général, commencent par en scruter les différents échecs. Le lien entre la psychanalyse et la théorie des actes de parole se fait donc ici tout naturellement, puisque nos deux doctrines s'intéressent également, pour les comprendre, aux échecs, aux ratés, aux « insuccès » ou aux « infélicités » de nos discours : à toute la dimension involontaire, ou non-intentionnelle, du discours. En effet, tandis que Freud, comme on sait, voit dans le lapsus, petite « psychopathologie de la vie quotidienne », une confirmation de sa doctrine de l'inconscient, les distinctions élaborées par Austin dans *Quand dire c'est faire* sembleraient de leur côté tout particulièrement confirmées par cette autre pathologie de la vie ordinaire que sont les gaffes, même si Austin lui-même (à l'exception de quelques

remarques, dans les *Écrits Philosophiques*, sur la question de la « maladresse ») n'a pas consacré de texte ni même d'analyse à cette question précise : étonnamment d'ailleurs, car les gaffes pourraient bien être l'illustration la plus éclatante de la nécessité de distinguer entre « l'illocutoire » et le « perlocutoire ». En disant par exemple l'autre jour à mon ami Othello que j'avais croisé son épouse la veille au soir avec le jeune Cassio, j'ai gaffé, je le sais maintenant, parce que, alors que ma seule intention était d'informer mon ami (niveau illocutoire), j'ai malencontreusement déclenché une crise dans son couple (niveau perlocutoire).

...Évidemment, ça commence mal : à m'en tenir aux termes même de cette distinction, en effet, je suis maintenant contraint de tenir pour une « gaffe » le fait d'avoir choisi pour illustrer mon propos les noms « Othello » et « Cassio » : car ce choix, je le crains, loin de provoquer l'adhésion du lecteur à la distinction que je propose, loin de produire sur lui l'effet que je comptais *intentionnellement* obtenir, va produire, je ne m'en rends compte que trop tard, un résultat tout différent (ce qui serait d'ailleurs, paradoxalement, une confirmation de mon propos par son infirmation même –mais ne nous laissons pas tout de suite enfermer dans un tel piège) : parce que, va-t-il me dire, lorsque tu as « informé » ton « ami » Othello du fait que la veille au soir son épouse était avec Cassio, il ne s'agissait bien évidemment pas là d'une « gaffe » de la part du Iago scélérat que tu es, c'est-à-dire, d'une « action » neutre aux conséquences non-intentionnelles, ou involontaires, mais, nous le savons aussi bien que toi, il s'agissait d'un piège délibérément tendu par toi à ton prétendu « ami » Othello. Re commençons donc, avec d'autres prénoms, plus neutres, plus ordinaires, si l'on veut, plus courants dans les analyses du langage ordinaire. En disant à mon ami Jean que j'ai croisé son épouse hier soir avec Pierre, j'ai fait une gaffe, c'est-à-dire que j'ai créé, si cette information l'a affecté et fâché, une distorsion *involontaire* et *non-intentionnelle*, entre le niveau illocutoire de l'information que je communique, et le niveau perlocutoire de l'effet produit par cette information. La gaffe serait

donc, dans les cas « normaux », l'illustration éclatante de la nécessité de distinguer entre l'illocutoire et le perlocutoire.

Mais ici, je crains de voir mes amis freudiens sourire encore dans leur barbe, d'un air entendu. Et nous savons tous pourquoi, parce que nous sommes tous, en fait, un peu freudiens. Or, bien loin de repousser un tel soupçon, j'aimerais aujourd'hui le prolonger, le mettre à l'épreuve, en tentant de voir jusqu'où l'on pourrait replier l'aspect intentionnel du lapsus tel que le définit Freud (intention ou désir « inconscients », sans doute, ce qui ne va pas sans difficultés logiques, mais qui autorisent néanmoins les analystes, et chacun d'entre nous, à affirmer que ce que nous disons dans un lapsus, bien loin d'être *ce que nous ne voulions pas dire*, était au contraire *ce que nous voulions véritablement dire* –comme dans l'extraordinaire lapsus de Lionel Jospin, en pleine polémique sur l'âge de Jacques Chirac, en 2002, déclarant le premier janvier à la télévision : « je vous fais tous mes vieux » !!!) ; en tentant, donc, de voir jusqu'où l'on pourrait replier cet aspect intentionnel, jamais tout à fait absent de notre compréhension des lapsus, sur les gaffes, c'est-à-dire sur ces effets involontaires et prévisibles de nos discours, qu'Austin regroupe sous le nom « d'actes perlocutoires ». Nos gaffes sont-elles au fond intentionnelles comme des lapsus (et dans ce cas, de quel inconscient seraient-elles la marque) ? Ou sont-elles véritablement non-intentionnelles comme des maladresses, ou comme les conséquences perlocutoires de nos illocutions ? S'il était possible en effet de trouver des arguments en faveur d'un rapprochement entre « insuccès freudiens » et « infélicités austiniennes » ou entre gaffes et lapsus ; autrement dit, s'il était possible de remettre en question la distinction entre la dimension intentionnelle et la dimension non-intentionnelle de nos actes de discours, d'énonciation ou de parole, nous nous serions peut-être donnés, par le rapprochement de la théorie des actes de parole et de la psychanalyse, les moyens de questionner à nouveaux frais la pertinence de la fameuse distinction entre illocutoire et perlocutoire, et, par là, de réexaminer assez en

profondeur la nature même des « actes de parole ». Voyons donc jusqu'où il serait possible d'avancer dans une telle direction.

* * *

Malgré des différences bien perceptibles (dont la plus sensible est sans doute que le lapsus est généralement comique, alors que les gaffes, tout au contraire, installent un malaise, quand elles ne déclenchent pas des drames ; et que, dans le même ordre de choses, le lapsus sera toujours accueilli avec bienveillance, comme chose de peu de conséquence finalement, aussi bien par celui qui le commet que par ceux qui en sont témoins, alors que la gaffe sera souvent accueillie avec consternation par l'entourage, et vécue sous le mode de la honte par celui qui la commet –honte qui met parfois des années à s'adoucir, tant peut être brûlant le souvenir d'une gaffe), malgré des différences bien perceptibles, donc, les gaffes et les lapsus semblent tout de même, *grosso modo*, appartenir à une même famille d'échecs ou d'infélicités de nos d'actions (ici, je m'en tiendrai aux actes de langage), à savoir, à la famille des « maladresses », des « actes qui nous échappent », de « ce qu'on n'a pas fait intentionnellement » ou qu'on a fait « malgré soi ». De ce point de vue, la différence d'impact et de perception des lapsus et des gaffes serait assez facile à expliquer, sans qu'on soit obligé d'introduire entre ces deux phénomènes des différences de nature, et d'abord tout simplement par la différence de destinataire. Le lapsus concerne le plus souvent celui qui parle, qui est donc le premier châtié de son propre lapsus. Une gaffe en revanche atteint la personne à qui l'on s'adresse, et ressemble de ce fait à une sorte d'agression, ce qui explique pourquoi elle est rarement drôle. Mais cette différence de destinataire ne fait pas une différence de nature. De même, la distinction entre le comique du lapsus et le tragique de la gaffe reste assez superficielle. Le lapsus en effet est comique en grande partie parce qu'il correspond assez exactement à la définition bergsonienne du comique, comme mécanique plaqué sur du vivant : la langue fourche (*lapsus linguae*), les syllabes s'entrechoquent, il y a de ce fait, souvent, création verbale : autant

d'éléments de comique. Une gaffe en revanche ne suppose aucun glissement mécanique de la part de celui qui la commet. Elle peut être le résultat d'une question parfaitement formulée, ou d'une remarque qui, en d'autres circonstances, aurait pu être pertinente. On n'a donc pas le spectacle, dans la gaffe, du pantin qui apparaît dans le lapsus. Mais cette opposition pourrait être nuancée : certains lapsus peuvent devenir des gaffes, lorsque le mot qu'il ne fallait surtout pas prononcer jaillit comme malgré lui dans la conversation. Et inversement, certaines gaffes, qui sont faites par étourderie, laissent bien voir une sorte de mécanique à l'œuvre dans celui qui les commet, donc une sorte de glissement, ou de lapsus. Donc, pour l'essentiel, et sans négliger la perception contrastée que nous en avons le plus souvent, les deux phénomènes semblent bien pouvoir être considérées comme deux espèces du même genre de maladroitures.

Si l'on regarde la chose d'un peu plus près, il s'agit d'ailleurs d'un genre de maladroitures plutôt inattendu : à savoir, des maladroitures qui ne donnent, ni l'une ni l'autre, matière ou prétextes à excuses. Or ce simple trait contribuerait non seulement à rapprocher gaffes et lapsus, mais à les éloigner tous deux, assez paradoxalement, de ce qu'on appelle généralement les « maladroitures », c'est-à-dire des actes faits non-intentionnellement. Les demandes d'excuses, Austin y a suffisamment insisté, reposent en effet le plus souvent (pour ne pas dire toujours) sur la production d'une justification reposant sur le caractère non-intentionnel de ce au sujet de quoi on demande d'être excusé : on est arrivé en retard « parce que le train était en panne », ou « parce qu'un pneu de la voiture avait crevé », ce n'est pas de notre faute, c'est pour cela précisément que nous demandons à être excusés. De même, si j'écrase par mégarde le pied de mon voisin dans le bus, je le prie de bien vouloir m'excuser « parce que je ne l'ai pas fait exprès », ou en évoquant le fait qu'il y a des secousses et des cahots qui m'ont fait « perdre l'équilibre », etc. C'est la fameuse évocation du « cas de force majeure », qui produit des « circonstances atténuantes », et donc des « justifications » qui à leur tour permettent de demander à être « excusé ».

Sans doute la question des excuses déborde-t-elle au fond celle de la justification et de la non-intentionnalité de l'acte commis. La demande d'excuses (« excusez-moi », « veuillez m'excuser »), peut obéir en réalité à deux logiques très différentes. D'une part, celle de l'action non-intentionnelle, qui sera d'autant plus excusable qu'elle sera moins intentionnelle : c'est la logique de la justification, qui consiste, une fois placé en face d'une accusation ou d'une faute dont on souhaite être excusé, à refuser de reconnaître, soit qu'on l'a vraiment commise, soit qu'elle était mauvaise, et donc, qui consiste à dire, soit « *ce n'était pas moi* », soit « *ce n'était pas mal* ». À côté de cette logique de la justification, qui consiste, on le voit, en un refus partiel ou total de reconnaissance de l'acte qui nous est imputé, il existe cependant une deuxième logique conduisant à la demande d'excuses, et qui, assez étonnamment, repose sur le mécanisme exactement inverse, à savoir sur la reconnaissance pleine et entière *et* du fait qu'on a bien commis ce dont on nous accuse, *et* du fait que c'était répréhensible : « *c'était moi, c'était mal, excusez-moi* »¹. On voit ce type de demandes d'excuses dans les cas de crimes ou de fautes très graves, dans lesquels la « demande d'excuses » ressemble à une demande de pardon bien plus qu'à une justification. Et on ne se hâtera pas de conclure qu'il s'agit de deux cas distincts, et que le second nous éloignerait des excuses à proprement parler : car la logique de la reconnaissance est en réalité tout aussi rigoureuse, sinon plus, que la logique du refus de reconnaissance, dans la production de demandes d'excuses. En effet, si je pouvais me justifier, et montrer que ce qu'on me reproche, ou bien « ce n'est pas moi » qui l'ai fait, ou bien « ce n'est pas mal », je n'aurais en réalité plus aucune raison de demander à être excusé ; tandis que si je reconnais à la fois que « c'était moi » et que « c'était mal », si donc je n'ai « aucune justification » à apporter pour me désengager de mon acte, c'est

¹ J'ai développé et argumenté ce point in « Ces mots qui nous engagent, ces mots qui nous dégagent -promesses et excuses d'une vie humaine (Spinoza-Austin) », in « *Une vie humaine...* » *Récits biographiques et anthropologie philosophique*, Charles RAMOND éd., Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux (Publications du Centre de Recherches *Lumières, Nature, Sociétés*), 2009, p. 145-164.

précisément là, paradoxalement, que la « demande d'être excusé » trouve son sens et sa véritable légitimité.

Quoi qu'il en soit, nous attachons le plus souvent les demandes d'excuses à la logique de la justification, c'est-à-dire au refus de reconnaître ou d'assumer pleinement ce qui pourrait nous être reproché, ou encore à la non-intentionnalité de ce que nous avons fait ou dit. Et c'est pourquoi la maladresse est souvent utilisée comme une forme de justification : quelque chose nous a échappé, s'est produit malgré nous, etc. Or, de ce point de vue, il est assez frappant que les lapsus et les gaffes ne donnent pas lieu à des excuses, ni même à des demandes d'excuses –comme si au fond, c'est là que je voulais en venir, ils et elles n'étaient pas vraiment des maladresses. Le lapsus, d'abord, a beau être involontaire, et ressembler beaucoup à une maladresse, jamais l'auteur d'un lapsus ne s'en excuse, ou ne demande à en être excusé. C'est peut-être étrange, mais c'est ainsi. On serait surpris d'entendre quelqu'un qui vient de faire un lapsus essayer de se justifier, de donner des explications sur ce qu'il voulait vraiment dire, rectifier son propos etc. Personne n'aurait vraiment envie de l'écouter : ce qui est dit est dit. Au fond, on n'excuse pas plus le lapsus qu'une glissade dans la rue, ou que le fait de tacher sa chemise en mangeant, parce que d'une part ce sont des maladresses trop légères et qui contiennent en elle-même leur châtiment, et d'autre part parce que nous avons tendance, plus de cent ans après Freud, à trouver que les lapsus ont au moins autant de sens et d'intentionnalité que les paroles que l'on souhaitait dire, ce qui nous fait tenir pour presque rien les exercices de rationalisations secondaires par lesquels nous chercherions à nous en détacher. Mais, fait notable, on n'excuse jamais non plus les gaffes, ce qui en fait encore une fois un type tout de même très singulier de « maladresses » ou « d'actions non-intentionnelles ». Généralement, lorsqu'une gaffe est produite, la seule possibilité pour qu'elle ne fasse pas vraiment le mal qu'elle peut faire, chacun en a l'intuition immédiate, y compris en général celui qui l'a faite, est de poursuivre la discussion *comme si rien ne s'était passé*. De cette façon, c'est-à-dire, si chacun reste absolument

imperturbable, l'ensemble de la société peut s'imaginer avec une certaine plausibilité que l'offense ou la catastrophe enveloppées dans la gaffe n'ont pas eu lieu. C'est généralement la seule solution, pratiquée par les convives les plus habiles. Mais imaginez, au contraire, que celui qui a gaffé, ou quelqu'un d'autre dans l'assistance, cherche à se justifier, en évoquant telle ou telle circonstance qui, dans une certaine mesure expliquerait, voire excuserait, la gaffe qui vient d'être lâchée, et aussitôt la gaffe existe, on ne peut plus la nier, l'offensé est offensé, la révélation que personne ne souhaitait entendre a bien eu lieu, etc. Les dégâts sont alors irréparables, et les justifications, bien loin d'atténuer les choses, n'ont fait que les envenimer. Voilà pourquoi les gaffes, bien qu'on les déclare volontiers appartenir à la classe des maladresses et des actions non-intentionnelles, ne peuvent entrer pas plus que les lapsus dans une logique de la justification et de l'excuse.

Nous en voulons toujours un peu à quelqu'un qui gaffe. Nous pouvons oublier, mais nous excusons rarement, comme si au fond celui qui commet un tel impair en était toujours, partiellement ou totalement, responsable. Une gaffe laisse des traces, elle est toujours considérée comme quelque chose de violent, parfois d'irréparable, elle témoigne donc d'assez graves défauts : inattention, étourderie, mais aussi bêtise, et évidemment méchanceté ; souvent les deux sont liées, ce qui fait qu'on hésitera le plus souvent à considérer une gaffe comme complètement dépourvue d'intentionnalité. En fait, on la décrypte presque spontanément, comme le lapsus, comme une conduite, sinon intentionnelle, du moins imputable à autrui, et à ce titre pourvue de signification. Mais, c'est toute la question, a-t-on raison de voir les choses de la sorte ?

Gaffes et maladresses sont depuis toujours, on le sait, une méthode de gouvernement : on fait semblant de laisser échapper une confidence, une révélation, un projet, officieusement, et on voit ensuite comment réagit l'opinion. Cette forme de gestion prudente par fausses imprudences pourrait inciter à penser que bien des discours que l'on croit non-intentionnels sont en réalité intentionnels. Revenons à nos deux amis, Pierre et Jean. Peut-on

véritablement être assez bête pour donner un certain type « d'informations » à un ami, en toute « naïveté », sans penser que cela pourra lui faire du mal ? En réalité, lorsque je dis à Pierre que j'ai vu récemment sa femme avec Jean, contrairement à ce que j'aimerais penser, je ne lui délivre pas, à un premier niveau (illocutoire) une simple information qui, à un second niveau (perlocutoire) s'avèrerait avoir des effets imprévisibles et parfois malheureux - et surtout, comme dit Austin, « non-conventionnels ». C'est là une description tout à fait fautive de ce qui se passe. En réalité, je sais très bien que ce genre d'information n'est pas une information (qu'« informer » n'est donc pas une description exacte de l'acte que j'accomplis), mais est directement une agression à l'égard de mon ami : je veux lui faire peur, le rendre jaloux, etc. Donc je m'installe directement au niveau perlocutoire, un perlocutoire parfaitement calculé et prévisible, et la distinction que je voulais faire m'apparaît rétroactivement comme un mensonge à moi-même, comme une rationalisation secondaire, par laquelle j'essaie de ne pas voir ce que je suis exactement en train de faire, de ne pas voir qu'il n'y a guère de différence entre ce que je fais et ce que fait le Iago de Shakespeare.

Tout cela provient sans doute du fait que nous ne prêtons pas assez attention, peut-être, au degré exact de pression du contexte sur nos paroles, et inversement du degré extrêmement fin d'insertion de nos paroles dans les usages. En réalité, nous avons très peu de marge de parole par rapport à une situation donnée. Le contexte détermine presque inexorablement ce qui est gaffe et ce qui ne l'est pas, même si on peut être surpris par la violence de certaines gaffes. Dans une situation mondaine, d'amitié, dans un dîner, dans une soirée, le jour d'un mariage, d'un enterrement, chacun d'entre nous *sait très bien* ce qui est « simple information », parole adroite, ou inversement « gaffe ». L'éducation ne sert pratiquement qu'à cela, comme le cinéma, la télévision, la littérature : les innombrables processus de conjectures et de réfutations auxquels nous sommes sans cesse confrontés n'ont pratiquement pas d'autre but que de nous désigner, explicitement ou implicitement, mais le

plus souvent très explicitement, ce qui est gaffe et ce qui ne l'est pas. « On ne parle pas de cordes dans la maison d'un pendu », comme on sait. Mais en réalité nous en savons bien plus. On ne dit pas à un ami, si c'est un ami, qu'on a vu sa femme avec un autre le soir. Tout le monde sait que cela n'est en rien une « information », mais une gaffe –quelque chose qu'il ne faudrait pas dire à cette personne à ce moment là. Et quand on ne sait vraiment pas que dire ou ne pas dire (car on peut toujours essayer d'imaginer des cas limites), l'éducation est constante sur le point : être prudent, agir avec précautions, *caute*, ne pas parler de politique chez des gens qu'on ne connaît pas, ne pas poser de questions, jamais, ne jamais contredire, être toujours d'accord avec votre interlocuteur, même sur les sujets les plus mineurs (par exemple, sur le temps qu'il fait), etc. Nous *savons* très bien que dès que nous nous écartons de ces cadres extrêmement stricts, nous risquons la gaffe, la méchanceté, la blessure. On ne peut pas dire que nous l'ignorons, puisqu'on ne nous dit pratiquement que cela à la maison, à l'école, en société, dans tous les livres que nous lisons et dans tous les spectacles que nous voyons.

À bien y regarder, le phénomène des gaffes nous montre ainsi, je crois, que les contextes dans lesquels nous parlons sont bien plus conventionnels (conventionnants / conventionnés) qu'on ne pourrait le croire, si bien que la distinction entre un acte de parole conventionnel et un acte de parole non conventionnel y est aussi difficile à établir que la distinction entre un acte intentionnel et un acte non-intentionnel. Permettez-moi de m'arrêter un moment sur ce point, dont je mesure le côté paradoxal, et qui doit donc se voir autant que possible justifié et légitimé.

Dans un passage de la sixième conférence de *Quand dire c'est faire* (p. 91 de la traduction française), Austin argumente, comme c'est souvent le cas chez lui, pour une certaine opacité, dirais-je, des contextes, et, de ce fait, pour une certaine indépendance des actes de parole à l'égard des contextes. Comme je vais ici, pour l'essentiel, essayer de défendre une thèse inverse, il vaut la peine de citer le passage. Austin s'y intéresse à des actions « non linguistiques », mais, précise-t-il immédiatement, « ressemblant à des

énonciations performatives, en ce qu'elles effectuent un acte conventionnel (ici un rite, ou une cérémonie) » ; et il poursuit :

« Supposons donc que je m'incline profondément devant vous ; il se peut qu'on ne sache pas très bien si je vous salue ou si je me penche pour examiner la flore, ou encore pour soulager un malaise... D'une manière générale, pour spécifier clairement *qu'il s'agit d'un acte conventionnel* et en l'occurrence de *tel* acte, le dit acte –saluer, par exemple- devra presque toujours inclure un autre trait particulier : ainsi je devrai soulever mon chapeau, toucher du front la terre, poser ma seconde main sur la poitrine, ou même, très probablement, faire entendre un son ou un mot - par exemple, « Salaam ». Or prononcer « Salaam » n'est pas plus décrire mon action, ou affirmer que j'exécute un salut, que ne l'est le fait de soulever son chapeau. De même [...], dire « je vous salue » n'est pas plus décrire mon acte que ne l'est de dire « Salaam ». Faire ou dire ces choses, c'est indiquer clairement comment il faut interpréter ou comprendre l'action, et de quelle action il s'agit » *<to do or to say these things is to make plain how the action is to be taken or understood, what action it is>* ».

Austin soutient donc ici une relative étanchéité du contexte et de l'acte : le contexte ne détermine pas clairement la signification d'un acte même très conventionnel comme un salut, et de ce fait, cet acte, pour être « clairement » interprété, aura besoin d'une sorte de redoublement, ou de supplément de signification apporté par un deuxième acte. Comme toujours, chez Austin, cette remarque semble à première vue juste et fine, du moins à l'intelligence : car, sauf erreur, et si j'en juge par moi-même, le lecteur n'aura pas manqué de sourire en relisant le début, pourtant bien connu, de ce passage : « Supposons donc que je m'incline profondément devant vous ; il se peut qu'on ne sache pas très bien si je vous salue ou si je me penche pour examiner la flore, ou encore pour soulager un malaise... ». Chacun le sent, nous sommes ici dans le registre, non pas du vraisemblable, mais au contraire de l'invraisemblable, de la comédie de situation, presque de la farce (on pense à la scène du *Bourgeois Gentilhomme* dans laquelle Monsieur Jourdain apprend à faire la révérence, puis la fait de façon grotesque devant celle qu'il aime, en lui demandant à la fin de reculer pour qu'il ait bien la place de la saluer). Ce sourire que laisse flotter Austin donne je pense la véritable signification du passage, qui va *contre* sa thèse explicite. A savoir : lorsque je

m'incline profondément devant vous, et surtout dans certains contextes hiérarchiques, etc., il *n'y a en réalité aucun doute* sur le fait que je suis en train de vous saluer, et toute autre hypothèse (il n'est pas indifférent que Austin évoque ici l'idée de « soulager un malaise » <en anglais *to ease my indigestion*>) relève en réalité du comique, voire de la farce grossière –en un mot, est ridicule (ce qui donne d'ailleurs à l'ensemble du passage, dans le contexte du salut accompagné de « Salaam », une dimension très irrévérencieuse, c'est le cas de le dire). Et donc Austin laisse ici entendre inconsciemment le contraire de ce qu'il dit explicitement, et laisse la porte ouverte pour la thèse que j'aurais tendance à soutenir, à savoir qu'il *n'y a* généralement *pas* d'étanchéité du contexte à l'acte de parole, et que le contexte, pourvu qu'on le prenne dans toute son ampleur, toutes ses nuances, et toute son épaisseur, détermine parfaitement la nature des actes qu'on y accomplit, ce qui efface de fait presque complètement, me semble-t-il, la distinction entre actes conventionnels et actes non-conventionnels.

Sans doute, et Austin le fait remarquer très justement, la plupart de nos énonciations sont structurellement ambiguës : « un 'impératif' » (je cite encore *Quand dire c'est faire*, sixième conférence, p. 96 de la traduction française) « peut être un ordre, une permission, une demande, un désir, une supplication, une suggestion, une recommandation, un avertissement [...] ; ou encore il peut exprimer une condition, une concession, une définition [...], etc ». Mais cette ambiguïté par rapport au contexte n'atteint pas nécessairement la thèse que je voudrais soutenir, selon laquelle un savoir des conventions propres à tout contexte (conventions le plus souvent implicites, je le reconnais volontiers –mais au fond, lesquelles de nos conventions sont explicites ?) est présupposé ou enveloppé, de façon tout à fait intime, dans toute énonciation. Sans doute il y a ambiguïté dans la plupart des énoncés, plus ou moins, selon les cas. Mais justement, selon le contexte, l'ambiguïté de certains énoncés sera requise et appréciée (phrase à double sens, équivoques, etc.), parfois indifférente, parfois condamnée (dans un autre genre de société). La gaffe ne se produit que par un franchissement de la fine

limite du système de conventions qu'impose chaque contexte à nos énonciations, limite en réalité toujours très serrée, très ajustée, puisqu'il ne faut s'écarter que de très peu pour la franchir : une intonation déplacée peut suffire, un clin d'œil ou une mimique inappropriés, un registre de langue un peu bas, et le malaise s'installe. Ce malaise-même, par conséquent, fait partie des *pourvoyeurs de signification* contenus dans le contexte : j'apprends immédiatement, par le malaise résultant d'une gaffe, ou par le rire engendré par un lapsus, que ce contexte précis attribue à mes paroles *telle* signification, tandis qu'un autre contexte leur en aurait attribué une autre. Et je ne suis pas le maître, ici, du jeu de l'ambiguïté : on me présuppose au courant des règles, et on ne m'excusera pas de les avoir franchies ou ignorées, ce qui sera considéré comme deux fautes également graves, ou du moins répréhensibles. Il n'y a pas que dans la politique, et dans la vie publique : même -et surtout- dans la conversation familière, « nul n'est censé ignorer la loi ».

L'ignorance de l'une des *conventions du contexte*, en effet, n'est généralement pas du tout une raison d'excuser celui qui l'a enfreinte, au contraire –et je reviens par ce nouveau biais à l'explication de ce phénomène à première vue étrange selon lequel les gaffes étaient des maladresses qui pourtant s'avéraient inexcusables. Toute conversation, en effet, est soumise à un processus constant de reconnaissance, par lequel chacun des interlocuteurs doit sans cesse proclamer en sourdine (quoi qu'il dise par ailleurs à haute voix) : « je suis des vôtres, je connais les règles ». Le moindre faux-pas vous trahira : une seule faute de genre ou d'accent ou de prononciation ou d'intonation trahiront un espion ou un étranger. Dans tous ces cas, l'ignorance de la règle ne vaut pas absolution mais faute, puisque le langage était en réalité processus constant de vérification de la soumission de celui qui parle à la règle générale voulue par le contexte. Il y a là des mouvements extrêmement fins et subtils, qui demanderaient un ralenti à la Nathalie Sarraute, mais qui sont en réalité l'objet de notre attention la plus aiguë et la plus constante, et la source de la plupart de nos affects. Il n'y a pas, en effet, que la grosse gaffe qui tue, et qui installe un gros malaise,

pendant qu'un ange passe. Il y a les très nombreuses petites gaffes, petites maladresses, petites agressions, petits manquements au pacte jamais formulé de demande de reconnaissance qui constitue le langage en contexte et en conventions jamais dites mais toujours présentes : le mot plus haut que l'autre quand il ne faudrait pas, tout ce qui est déplacé, etc, et qui se paie instantanément d'une prise de distance, d'une froideur, d'un éloignement de celui qui écoute vis à vis de celui qui parle. Il y a ces constantes micro-blessures, micro-séparations, micro-réconciliations, micro-acceptations, micro-refus, micro-impairs, micro-gaffes, micro-complicités, sur chaque phrase, chaque mot, chaque syllabe, dirais-je, et même sur chaque intonation, dont la résultante fait qu'on est attiré par quelqu'un ou non, mais qui ne sont autre chose que le respect ou le non respect des innombrables micro-conventions dont est tissé tout contexte. Et l'on ne saurait objecter ici le cas d'ignorances manifestes des règles ou conventions du contexte, comme celle (peut-être légendaire ?) de ce fameux ambassadeur qui aurait bu l'eau de son rince-doigts à la cour d'Angleterre. Car, pour l'étranger qui est manifestement étranger à un contexte donné, et qui assume pleinement ce rôle, l'ignorance partielle des conventions du contexte, précisément, ne peut pas être considérée comme telle, c'est-à-dire comme une gaffe, comme l'a prouvé immédiatement la réaction du roi (ou de la reine) en cette occasion, buvant à son tour l'eau de son rince-doigt, et imité ensuite par toute l'assistance. Le sens de cette histoire irait donc bien dans le sens de ce que je cherche à établir ici, à savoir, qu'il est très difficile de mettre en évidence une action accomplie dans l'ignorance des conventions du contexte, puisque, lorsque l'ignorance risquerait d'être incontestable, instantanément on modifie les conditions du contexte pour qu'elle cesse d'y apparaître comme ignorance.

Mais, dira-t-on sans doute, il est tout de même possible d'agir de façon décalée par rapport à un certain contexte ! Nous voyons cela tous les jours. C'est même un des plus fameux exemples d'Austin : un simple soldat, ou un simple civil, peuvent bien se mettre à courir dans la rue en criant à la

mobilisation générale, cela n'aura aucun effet. Un acte de parole, pour être accompli avec succès, requiert la conjonction d'un certain contexte, propice (par exemple, posséder les titres réels à exercer une autorité : être général plutôt que civil dans l'exemple que je viens d'évoquer, ou véritablement prêtre pour marier deux personnes) ; et, sur ce fond en quelque sorte déjà préparé, l'acte de parole (le décret de mobilisation générale, ou le « je vous déclare unis par les liens du mariage ») permet d'accomplir en effet une nouvelle action. Inversement, la négligence ou l'ignorance du contexte retirent toute efficacité à l'acte de parole, et engendrent les « insuccès » ou les « infélicités » dont Austin dresse minutieusement (et génialement) la liste et les diverses catégories. Les infélicités des actes de parole viendraient donc, de ce point de vue, de l'ignorance, involontaire ou intentionnelle, des conventions du contexte. Ce ne sont évidemment pas les seuls cas examinés par Austin, mais ce sont ceux qui touchent directement à l'analyse que j'essaie de proposer ici, je m'en tiendrai donc à eux. Et puisque mon hypothèse est que le contexte est bien plus contraignant qu'on ne voudrait le croire, et qu'il n'arrive quasiment jamais qu'on agisse en dehors de la contrainte des conventions du contexte, conventions que de ce fait on ne peut jamais ignorer totalement (ce qui, encore une fois, a pour effet de replier, à propos des gaffes, le non-intentionnel sur de l'intentionnel, et, au-delà, de replier le perlocutoire sur l'illocutoire), il nous faut maintenant revenir sur ces cas et sur ces arguments.

Nous ne pouvons être mariés que par un vrai prêtre, ou un vrai maire, et la « mobilisation générale » ne peut être décrétée que par un vrai général, et non pas par un simple civil dans un moment d'exaltation. Cela semble aller de soi. Mais est-ce vrai ?

Supposons que lors du baptême d'un grand bateau, la marraine officielle ait été empêchée. On la remplace par un sosie, ou du moins par une femme qui lui ressemble suffisamment pour qu'on s'y trompe de loin. La sosie baptise. Le bateau devra-t-il être considéré comme non baptisé si la

substitution se découvre ? C'est peu probable. Il n'y a même aucune chance de voir le bateau remis en cale sèche, la cérémonie refaite avec la bonne personne, etc. On choisira donc de considérer le bateau comme baptisé, même s'il n'a pas été baptisé par la bonne personne. Qu'en sera-t-il maintenant si vous êtes mariés par un faux prêtre ? Êtes-vous certain que vous ne serez pas mariés, qu'il faudra recommencer le mariage ? Peut-être, si la supercherie est découverte très peu après le mariage. Mais si le faux prêtre vient à être démasqué au bout de vingt ans, non seulement vous ne recommencerez rien, mais vous aurez sans doute un sentiment d'affection et de reconnaissance pour ce faux prêtre qui vous a si bien et si durablement mariés. Et comment sait-on que la personne qui est en face de nous est un vrai prêtre ? Il ne nous vient jamais à l'esprit de lui demander ses papiers ni ses certificats. Il n'y aurait donc rien de plus facile que de tromper quelqu'un en cette matière. Et puis, il y a des « imposteurs », des gens qui se prétendent prêtres, voire évêques, et qui sont justement en conflit avec leur Église à ce sujet. J'ai eu la curiosité de faire une recherche sur « faux prêtres », et je n'ai pas été déçu. Sur le site http://www.virgo-maria.org/D-Faux-pretre/index_faux_pretres.htm, par exemple, se voient dénoncés vigoureusement, preuves à l'appui, comme « faux-prêtres », une liste assez impressionnante de prêtres actuellement en exercice dans diverses paroisses. Évidemment, dira-t-on, il s'agit d'un site Lefévrisme. Mais selon le sacrement de l'Ordre, justement, un Évêque ne peut pas être destitué. Ces conflits sont aussi vieux que l'Église. Les hommes de religion se sont toujours lancés des des anathèmes, ou des excommunications. Et pourtant, les gens mariés par ces faux prêtres se sentent certainement aussi bien mariés que les autres (puisque, outre ce que j'ai dit tout à l'heure, s'ils sont dénoncés comme faux prêtres par certains, ils sont pleinement reconnus comme vrais prêtres par d'autres). On voit bien, sur ces exemples, que le contexte et les conventions du contexte font presque le tout de l'acte de parole, ou, pour le dire autrement, que l'acte de parole ne se distingue quasiment pas, ou pour ainsi dire, se résorbe presque entièrement, dans les conventions du contexte.

Venons-en maintenant à l'exemple classique d'Austin : celui d'entre nous qui courrait les rues en décrétant la « mobilisation générale » ne serait pas écouté. Sans doute. Mais est-ce tout à fait certain ? Aussi invraisemblable que cela puisse apparaître, il y aurait d'assez bonnes raisons de mettre même cela en question. Il y a d'abord, parfois, la contagion des nouvelles : quelqu'un pourrait courir dans les rues en criant : « les voilà, aux armes » et, comme lorsque quelqu'un crie « au feu », entraîner des mouvements de foule ou de panique (les foules se prêtent à des mouvements violents sur une simple rumeur, ou un simple cri, comme « à mort »). Et que faire de l'épopée de Jeanne d'Arc ? De la résistance du général De Gaulle ? De l'appel de l'Abbé Pierre en 1954 ? Ces personnages avaient-ils les titres ou la légitimité *préalables* pour lancer leurs appels ? Pour que leurs appels soient de véritables appels, et de ce fait suivis d'effets ? De Gaulle était déjà général en 1940, sans doute. Mais il était condamné par sa hiérarchie, et n'avait donc à strictement parler aucun titre à être suivi ni à commander, ayant commis la plus grave faute possible pour un militaire, surtout en temps de guerre, qui était de désobéir à ses supérieurs. Nous devons d'ailleurs au Général de Gaulle, l'anecdote très significative, pour la présente démonstration, des « colonels de la Résistance », dans le Vercors. Se promenant entre les résistants, en voyant un grand nombre qui arboraient cinq galons (donc des colonels), et en avisant enfin un qui n'en portait que trois (donc un simple lieutenant), le Général aurait dit à ce dernier, avec bonhomie : « eh bien, mon ami, vous ne savez donc pas coudre ? » Comme on voit, la Résistance était pleine de « faux colonels », qui commandaient pourtant bel et bien, et qui ne manquaient sans doute pas de se faire appeler « Mon Colonel » ni de se faire obéir. Là encore, la légitimité et les titres étaient très étroitement dépendants du contexte.

Inversement, que dire du président fou ou du chef fou ? Quel acte de parole peut accomplir un tel individu, disposant pourtant de la pleine légitimité institutionnelle (tant qu'il n'est pas reconnu fou et envoyé à l'asile) ? Si le chef des *marines* ordonne de refaire son lit cinq fois de suite, il est dans son rôle

normal. Mais s'il le demande 30 fois de suite tous les jours, il arrivera un moment où même le soldat le plus obéissant tiquera. Certains ordres disqualifient ceux qui les donnent, de même que certains comportements disqualifient ceux qui les adoptent. Mais la limite est parfois très difficile à déterminer. Un commandant de sous-marin nucléaire qui reçoit l'ordre parfaitement codé et correct d'envoyer une bombe atomique sur une capitale étrangère le fera-t-il ? Il est entièrement formé pour obéir à un tel ordre ; mais il peut penser que le Président est devenu fou. On sait que le gouverneur allemand de Paris a désobéi à l'ordre de brûler la ville pendant la seconde guerre mondiale. Et l'on pourrait multiplier les exemples. Donc, en réalité, il existe toute une frange dans laquelle ceux qui n'ont pas les titres pour agir agissent quand même, et dans laquelle ceux qui ont les titres pour agir n'agissent pas. On écoute les ordres du faux colonel comme si c'étaient ceux d'un vrai, et on n'écoute pas les ordres du vrai général, comme s'il était devenu fou, c'est-à-dire comme si c'était un faux général. On voit donc que le succès ou l'insuccès de l'action n'est pas tant lié à la possession réelle de certains titres ou attributs de pouvoir, authentifiés, vérifiables, qu'à la perception, sans doute informulée, mais très puissante, de ce que j'appelle les « conventions du contexte », qui sont à ce point déterminantes que, ainsi que je viens de l'expliquer, on n'agit que sous leur contrainte, si bien qu'il y aurait quelque chose d'absurde à dire qu'on les ignore.

Pensons à la question des faux-prophètes, si importante et si difficile dans l'Ancien Testament ; pensons à toutes ces « impostures » (pour reprendre le titre fameux de l'humoriste Yves Lafesse) par lesquelles, d'une façon ou d'une autre, sont trahis les micro-contrats de confiance jamais énoncés, sans doute pas énonçables, mais parfaitement connus, présents et agissants qui tissent de façon très serrée entre eux tous les éléments de ce que nous appelons le contexte. Pensons à l'extraordinaire nouvelle d'Edgar Poe sur des fous qui ont pris le pouvoir dans un asile (et enfermés leurs anciens gardiens), renversement qui ne se découvre que peu à peu au visiteur au cours de la nouvelle, tant le directeur fou lui semble longtemps un directeur

normal, et même excellent... Et d'ailleurs, bien des fous n'ont-ils pas régné, au XXème siècle autant qu'aux siècles précédents ? Mais on les écoutait, on les suivait, on massacrait même en leur nom. Et les malades ? Que valent les ordres d'un président qui serait un grand malade ? Faudrait-il obéir s'il disait de lancer les bombes ? Pourtant nous avons eu récemment le cas en France, avec George Pompidou et François Mitterrand, affaires dissimulées autant que possible, sans doute, mais bien réelles. Je veux dire, par tout cela, qu'il est bien plus difficile qu'on ne le croirait au premier abord de déterminer quelle est la bonne personne pourvue des bons titres dans les bonnes circonstances, et qu'en général, de ce fait, la performativité des énoncés repose très souvent (c'est très étrange) sur une sorte de « paresse », qui fait que nous ne voulons au fond pas trop savoir (ni encore moins chercher à savoir) si les gens sont habilités à décider ou à ordonner, pourvu *qu'il y ait* des décisions, des ordres, pourvu que les choses avancent et surtout qu'on n'en soit pas chargé soi-même. Il y a là cette idée vague, mais au fond facile à comprendre, que si nous faisons vraiment des enquêtes précises et approfondies sur la légitimité des sources de performativité, nous risquerions de tomber dans les difficultés que je viens de signaler, et que ce pourrait être le début du chaos. Comme disaient Pascal et Goethe, et comme on le pense très généralement, mieux vaut une injustice qu'un désordre. De là par exemple ces très choquantes campagnes d'amnistie (par exemple en Espagne, en Roumanie, en Argentine, mais aussi en France bien sûr), où on laisse en liberté et en activité, avec des pouvoirs de décision, et donc avec une certaine légitimité, des tortionnaires et des criminels avérés, parce que l'essentiel est qu'on ne se venge pas, qu'on ne cherche pas à remonter à la source du mal ou des mauvaises décisions, parce que l'on sent probablement que c'est impossible et même dangereux.

Au fond, qui est tout à fait légitimement nommé, autorisé, dans nos sociétés ? N'y a-t-il pas toujours au moins un doute ? Les titres de noblesse font l'objet de nombreux procès, mais même les nominations les plus régulières sont l'objet de vagues soupçons : copinage, népotisme, secrets, clans. Les hommes politiques disposent de financements occultes, agissent

sur les moyens de communication, parfois sur la justice elle-même. Les hommes d'affaires ne sont pas toujours honnêtes ni clairs dans leurs intentions (délits d'initiés). Les juges qui s'en prennent à eux peuvent également être soupçonnés de harcèlement, de revanche sociale, et le sont parfois en effet. Et que valent les reconnaissances et les légitimations universitaires ? Je suis très frappé que même entre les collègues de philosophie ayant subi des formations très semblables, existent des conflits profonds, non pas sur tel ou tel auteur, non pas sur tel ou tel thème (ce serait parfaitement normal), mais bien sur la nature même de la philosophie, et ses délimitations : Derrida, par exemple, est considéré par certains comme un imposteur, et entre les traditions analytiques et continentales, on conteste parfois, tout simplement, le titre même de « philosophe » à de nombreux auteurs de la tradition. Les qualificatifs d'imposteur, d'usurpateur, ou de charlatan ne sont pas rares dans notre milieu, alors même qu'il s'avère impossible de trouver un arbitre ou un juge de paix qui puisse trancher. Et j'ai été personnellement très frappé, réfléchissant à ces questions de la légitimation des énonciations, par l'affaire du lauréat du prix Nobel 1962, James Watson, à qui l'on doit (en 1953) la découverte de l'ADN, et qui, ayant fait des déclarations racistes, a déclenché en 2007 un tollé dans la presse, avant d'être suspendu des fonctions qu'il exerçait dans un laboratoire de l'Institut de recherches de Cold Spring Harbor. Et cependant, James Watson, qui a toute la légitimité scientifique voulue (prix Nobel pour une découverte capitale), s'exprimait dans son domaine et d'une certaine façon sur ses compétences, puisqu'il soutenait que des races ayant eu des évolutions séparées n'étaient pas nécessairement parvenues au même point. Or, le simple fait qu'il ait prononcé ces mots a délégitimé son opinion. On ne l'a pas seulement traité de réactionnaire, mais d'imbécile et de gâteux. Mais alors, à qui se fier ? Que peut bien encore signifier, dans ce cas comme dans tous ceux qui lui seraient comparables, l'idée d'une légitimité indépendante des conventions du contexte ? Ne voyons-nous pas, sur ce cas, clair comme le jour, que cette légitimité prétendue dépend en réalité de conventions de

contexte informées, selon lesquelles le racisme d'un propos le disqualifie quel qu'en soit l'auteur ? Bref, lorsque nous regardons les choses de près, nous ne trouvons presque jamais de légitimation stable, hors les conventions du contexte, des actes d'énonciation. Nous rions encore des médecins de Molière, à qui il suffisait d'avoir l'habit et de faire semblant de parler latin pour accomplir de superbes actes performatifs avec toute l'autorité possible. Mais que penser des publicités actuelles pour des aliments ou des produits de beauté, qui promettent des bienfaits invérifiables (maigrir, digérer, tendre la peau, rajeunir, séduire) ? Quel recours avons-nous devant un magazine féminin qui comprend 300 pages de publicité absolument affirmative et catégorique ? Devons-nous rejeter tout en bloc ? Impossible. Tout croire ? Absurde. Mais alors comment trier ? Comment ne pas penser qu'au fond nous croyons tout simplement le plus riche, celui dont nous sommes le plus habitués à lire et regarder les publicités ?

Évidemment un tel désarroi ne serait pas facile à vivre, c'est pourquoi nous nous abstenons soigneusement de le vivre, et même d'y penser. C'est pourquoi également nous nous astreignons à croire que la société comporte des lieux de vérité, des lieux d'expertise, des lieux de parole autorisée -parce qu'en ces matières, mieux vaut une légitimité imaginaire que pas de légitimité du tout. Mais, et c'est là sans doute un des traits qui rendent si attachante la philosophie d'Austin et plus généralement la méthode du langage ordinaire, nos relations et nos discours sont en réalité plus savants que nous, et tiennent compte de la réalité des choses plus que de l'imaginaire grossier que nous lui superposons. Le langage ordinaire, en effet, fonctionne (bien que théoriquement il ne devrait pas le faire) sans respecter les distinctions et les oppositions auxquelles nous voulons absolument croire. Ça marche même quand ça ne devrait pas marcher, et parfois, ça ne marche pas quand ça devrait marcher. L'ordre donné par la bonne personne pourvue des bons titres dans la bonne circonstance peut être considéré comme un non-ordre par celui qui le reçoit ; et inversement, l'appel lancé par la mauvaise personne, qui n'a

pas la légitimité pour le faire, peut être considéré comme un appel à suivre toutes affaires cessantes.

* * *

Que conclure de cela, sinon que les succès ou les insuccès des actes de parole dépendent très étroitement du contexte total, c'est-à-dire de règles ou de conventions non-dites et pourtant bien présentes et bien connues, qui dépassent et débordent très largement la description du contexte en termes de légitimité : règles de confiance, micro-contrats sociaux, auxquels en dernier ressort tout obéit. Et de ce point de vue, les gaffes et les lapsus seraient à comprendre comme les signaux indiquant les contours et les limites de ce contexte toujours très serré et jamais vraiment insu. Nous devrions donc dire que ce contexte n'est pas inconnu, mais inconscient ; et, mieux encore, que « l'inconscient, c'est le contexte », contexte que nos actes de parole ne font que révéler en creux, tant contexte et actes de parole sont dans une relation d'étroite invagination. De là cette douleur des gaffes ; de là aussi, ce plaisir si particulier à être parfaitement dans le contexte, dans la parfaite adaptation aux règles ou conventions du contexte, à prononcer des paroles aussi bien adaptées à leur contexte d'énonciation que la marche au pas, ou la danse, peuvent être adaptées au rythme d'une musique.

Faudrait-il aller, à partir de là, jusqu'à replier strictement le perlocutoire sur l'illocutoire, ce qui semblerait la conséquence logique de ces analyses (puisqu'en effet, dans la description que j'ai faite des relations extrêmement serrées entre les conventions du contexte et l'acte d'énonciation, il semble n'y avoir plus vraiment place pour des énonciations que l'on ferait non-intentionnellement, ou en ignorance de cause) ? Je ne le crois pas, mais je verrais entre les deux une coupure d'une nature assez différente de celle qu'y place Austin. Pour le dire d'un mot, là où Austin sépare l'illocutoire du perlocutoire à la fois comme le conventionnel du non-conventionnel, et l'intentionnel du non-intentionnel, il me semble qu'on devrait plutôt écraser toutes ces catégories les unes sur les autres (c'était le sens général de mon exposé, dont les gaffes et les lapsus étaient le point d'appui), mais réserver

tout de même une coupure, dans nos discours, entre ce qui mérite d'être appelé « acte » et ce qui logiquement ne devrait pas l'être.

Pour être plus précis, et donner quelques indications sur ce sujet difficile : nous pouvons, par la parole, effectuer un certain nombre d'actes, et en revanche il nous est impossible d'en effectuer d'autres. Les actes de parole que nous pouvons effectuer sont d'abord les actes propres à l'activité de discours : soutenir une thèse, poser une définition, argumenter, définir, donner des exemples, réfuter, par exemple, et encore promettre, ordonner, défendre. Nous pouvons en outre, tout en effectuant les mêmes actes de parole, faire d'autres actes, qui pourraient être faits autrement (c'est-à-dire sans paroles), mais que la parole permet aussi de faire. Et, point remarquable, il est impossible que nous ne fassions pas ces actes au moment même où nous faisons les premiers. Par exemple, lorsque je soutiens une thèse (acte de parole de la première catégorie), je peux être en train de flatter quelqu'un d'autre, qui soutient la même thèse, et à qui j'ai envie de faire plaisir. Je peux au contraire être en train de m'opposer à quelqu'un dont les idées ou la personnalité me déplaisent. Je peux tout simplement, si je soutiens cette thèse par oral, avoir coupé la parole à quelqu'un, et donc, d'une certaine façon, l'avoir agressé ; ou encore parler trop longuement, et me déconsidérer, etc. En un mot, quel que soit le discours que l'on tient, on est obligé, pour le tenir, d'accomplir un geste social qui n'a aucun rapport avec le contenu de ce discours : flatter, contrer, interrompre, persifler, etc. Telles sont les deux catégories d'actes obligatoirement présentes dans toute énonciation.

En revanche, deux autres catégories « d'actes » (je mets le terme entre guillemets, car nous allons voir que l'une d'entre elles, précisément, n'est pas un acte, mais j'emploie le terme pour l'instant faute de mieux), deux autres catégories « d'actes », donc, ne sont pas accessibles aux actes de parole : la première, parce qu'il s'agit d'actes que la parole ne peut pas réaliser, par définition ; la seconde, parce qu'au fond il ne s'agit pas d'actes, et que par conséquent, il s'agit de choses que l'on ne peut pas faire, que ce soit par la parole ou par tout autre moyen. La première de ces deux dernières catégories

comprend les actes physiques. Je peux sans doute interrompre quelqu'un en prenant la parole, je peux également me moquer, provoquer un certain nombre de réactions physiquement déterminées ; en revanche, je ne peux pas planter un clou avec un acte de parole, ni déplacer le moindre objet, ni par conséquent couper du bois, lever un poids, etc. Cela va de soi, dira-t-on. Sans doute, mais on ne le dit pas très souvent, peut-être pas assez souvent, parce qu'il y a bien des tentations ou bien des motifs pour oublier cette impuissance propre des actes de parole. Toute la mythologie et toute la magie sont peuplées de poètes, de mages et de sorciers, qui par leur parole font bouger les objets, ou s'ouvrir les portes. Mais nous ne devons pas oublier, justement, qu'il s'agit là de magie, donc d'imagination, et non pas de la réalité.

L'autre catégorie « d'actes » que le langage ne peut pas faire regroupe ce qu'Austin appelle, justement, les « perlocutoires » : par exemple « convaincre », « effrayer », « séduire », ou « offenser ». Je peux « argumenter » par mon discours, mais il ne dépend pas de mon discours de vous « convaincre », pas plus que de vous « séduire » (chacun connaît « il n'a rien dit mais il me plaît »). De même, je peux crier très fort, ou agiter doucement un gros bâton, mais il ne dépend pas de moi que vous soyez « effrayé » : vous pouvez très bien ne pas être effrayé du tout par mon manège, et en revanche être très effrayé par la simple présence de quelqu'un qui ne dit rien et qui est simplement là (comme on le voit dans la description de l'état de nature chez Hobbes). Les verbes « convaincre », « effrayer », « séduire », « offenser », bien qu'Austin les appelle très souvent des « actes perlocutoires », ne sont donc pas des « actes » à proprement parler, on le voit, parce qu'ils ne dépendent en rien d'une initiative que je pourrais prendre, en adaptant correctement les fins aux moyens, et que je pourrais décrire. S'il y avait un mode d'emploi de la séduction, personne ne serait seul. Mais ce mode d'emploi n'existe pas, et personne ne sait quoi faire ou comment faire pour séduire. Ce n'est donc pas un « acte » que l'on pourrait entreprendre, ni même décrire, même si c'est un effet qui se produit et s'atteste sans cesse et partout.

Austin cependant, on le sait, estime qu'on peut négliger cette impossibilité, et, par des moyens appropriés qu'enseigne la coutume, parvenir à « effrayer » quelqu'un, par exemple, de la même manière qu'on peut le « menacer ». Il a donc tendance à considérer les « effets perlocutoires » de nos discours comme de véritables « actes perlocutoires », ce qui lui permet évidemment de maintenir sa distinction entre « actes illocutoires » et « actes perlocutoires ». Si je voulais résumer ma démarche, par contraste, je dirais que, d'une part, les effets perlocutoires ne peuvent jamais être ramenés à des actes perlocutoires ; que, d'autre part, ces effets perlocutoires existent et ne peuvent être niés ; que, par conséquent, ils doivent être rattachés à la seule catégorie des actes de parole consistante, celle des actes illocutoires ; et que, enfin, comme le montre l'analyse des gaffes et des lapsus, mais comme l'aurait aussi bien montré sans doute l'analyse d'autres effets perlocutoires de nos énonciations, ces effets perlocutoires ne sont jamais des conséquences lointaines ou imprévisibles de nos discours, mais font immédiatement partie du contexte de conventions inconscientes qui rend possible et détermine nos actes de paroles.
