



HAL
open science

Aspects du sujet dans la philosophie du langage ordinaire

Valérie Boutevin Boutevin-Bonnet

► **To cite this version:**

Valérie Boutevin Boutevin-Bonnet. Aspects du sujet dans la philosophie du langage ordinaire. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012. Français. NNT : 2012BOR30022 . tel-00748536

HAL Id: tel-00748536

<https://theses.hal.science/tel-00748536>

Submitted on 5 Nov 2012

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.

Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3

École Doctorale 480 Montaigne Humanités

Équipe d'Accueil 4574 SPH (Sciences, Philosophie, Humanités)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Aspects du sujet dans la philosophie du langage ordinaire

Présentée et soutenue publiquement le 28 juin 2012 par

Valérie BOUTEVIN-BONNET

Sous la direction de Charles RAMOND

Membres du jury :

Bruno AMBROISE, Chargé de Recherche, UMR 6054 CURAPP (Centre Universitaire de Recherches sur l'Action Publique et le Politique, Université de Picardie – Jules Verne / CNRS).

Jean-Philippe NARBOUX, Maître de Conférences, Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3 / EA 4574 SPH (Sciences, Philosophie, Humanités, Bordeaux 3 / Bordeaux 1).

Charles RAMOND, Professeur des Universités, Université de Paris 8 – Vincennes-Saint Denis / EA 4574 SPH (Sciences, Philosophie, Humanités, Bordeaux 3 / Bordeaux 1).

Jean-Michel ROY, Professeur des Universités, ENS de Lyon / UMR 5037 IHPC (Institut d'Histoire de la Pensée Classique, CNRS / ENS Lyon / Université de Clermont / Université de Lyon 2 / Université de Saint-Étienne, Équipe CERPHI).

Alain SÉGUY-DUCLOT, Maître de Conférences HDR, Université de Tours / EA 1451 CHSPM (Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne).

à ma mère

à mon père

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	6
PREMIÈRE PARTIE : UNE PENSÉE SANS SUJET PSYCHOLOGIQUE.....	19
Introduction.....	20
I.1 Sens, référence et vérité.....	23
I.1.1 La distinction frégréenne du sens et de la référence.....	24
I.1.1.1 <i>La primauté du sens sur la vérité.....</i>	25
I.1.1.2 <i>Des noms propres sans référence.....</i>	29
I.1.1.3 <i>Prédication et référence</i>	32
I.1.1.4 <i>Domaine du sens et domaine de la vérité.....</i>	34
I.1.2 Critique russellienne de la distinction du sens et de la référence.....	36
I.1.2.1 <i>Les noms propres russelliens.....</i>	37
I.1.2.2 <i>Sens et référence chez Russell.....</i>	43
I.1.2.3 <i>Rasoir d'Occam et vérification.....</i>	46

I.2. L’assertion de la vérité ou l’ébauche des actes de parole	52
I.2.1 Pensée et vérité.....	52
I.2.2 Pensée, parole et acte.....	57
I.2.3 Le sérieux ou l’importance du contexte.....	61
I.2.4 Les effets de l’assertion.....	65
I.2.5 Pensée, parole et marqueurs contextuels.....	67
I.3. Pensée et représentation et sujet	72
I.3.1 La conception frégréenne de la pensée.....	73
I.3.1.1 <i>Les quatre caractéristiques de la représentation</i>	73
I.3.1.2 <i>Représentation et vérité</i>	78
I.3.1.3 <i>Représentation et solipsisme</i>	84
I.3.1.4 <i>Sujet et représentation</i>	90
I.3.2 Pensée, sens et non sens chez Wittgenstein.....	104
I.3.2.1 <i>Une nouvelle conception de la relation</i>	105
I.3.2.2 <i>La proposition comme image de la réalité</i>	106
I.3.2.3 <i>Proposition et vérité</i>	110
I.3.2.4 <i>Philosophie, solipsisme et non-sens</i>	113
Conclusion	121
DEUXIÈME PARTIE : SUJET INTENTIONNEL ET PERFORMATIVITÉ	123
Introduction	124
II.1 Parole, performativité, intentionnalité	125
II.1.1 Première approche des performatifs.....	126
II.1.1.1 <i>Performativité et rhétorique</i>	126
II.1.1.2 <i>Des performatifs aux actes de parole</i>	131
II.1.2 Le sens comme saisie de l’intention.....	135
II.1.2.1 <i>L’interprétation pragmatique de la convention</i>	137
II.1.2.2 <i>Searle : recherche des règles et intention</i>	143
II.1.3 De l’intention à l’intentionnalité.....	158
II.1.4 Quelques difficultés.....	166
II.1.4.1 <i>La critique de la causalité intentionnelle par Ryle</i>	166
II.1.4.2 <i>La critique de l’internalisme par Putnam</i>	175
II.2 Retour à la performativité austinienne	182
II.2.1 Classification des échecs.....	182
II.2.2 L’importance des conventions.....	189
II.2.3 Le rôle de l’intention.....	200
II.2.4 La recherche de critères linguistiques.....	212
Conclusion	224

TROISIÈME PARTIE :QUEL SUJET POUR LES ACTES DE PAROLE ?.....	226
Introduction.....	227
III.1 Sujet parlant et sujet pensant.....	228
III.1.1 Le passage du phatique au phonétique.....	229
III.1.2 Une conception non mentaliste de l'esprit.....	239
III.1.2.1 <i>La confusion des catégories mentales et physiques.....</i>	<i>239</i>
III.1.2.2 <i>La connaissance comme lumière intérieure.....</i>	<i>246</i>
III.1.2.3 <i>Connaissance de soi et connaissance d'autrui.....</i>	<i>251</i>
III.1.3 L'intentionnalité comme mode de description.....	255
III.2 Sujet et responsabilité.....	271
III.2.1 Illocution, perlocution et responsabilité.....	271
III.2.2 Pourquoi des actes de parole.....	280
III.2.2.1 <i>Faut-il généraliser la performativité ?.....</i>	<i>281</i>
III.2.2.2 <i>Performativité et réflexivité.....</i>	<i>290</i>
III.2.2.3 <i>La métaphysique de l'acte.....</i>	<i>295</i>
III.2.3 Le sérieux de l'acte.....	305
III.2.3.1 <i>Sérieux et mentalisme.....</i>	<i>305</i>
III.2.3.2 <i>Littérature et sujet polyphonique.....</i>	<i>311</i>
III.2.3.3 <i>Un sujet vulnérable.....</i>	<i>318</i>
Conclusion.....	324
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	326
BIBLIOGRAPHIE.....	332
INDEX NOMINUM.....	343
INDEX RERUM.....	345

Introduction générale

Le terme « sujet » est un terme polysémique dont le sens varie selon le domaine où il est utilisé. Par sujet, on peut entendre le sujet logique de la prédication, mais aussi une subjectivité, un être conscient de soi comme le cogito cartésien. Cette polysémie n'empêche pas une certaine unité car lorsque le sujet logique est aussi un sujet d'action, il semble bien que ce sujet doive être conscient de ce qu'il fait et poursuit. On pourrait alors penser que seule une subjectivité est pleinement un sujet. Au sens premier et général du terme, le sujet se définit comme « ce dont on prédique quelque chose ». Sur le plan logique, le sujet est en effet ce à quoi on rapporte les prédicats. La forme de base de la proposition dans la logique classique est alors la suivante : s est p, où « s » représente le sujet, « est » le verbe et « p » le prédicat. Cependant un sujet n'est pas seulement une catégorie logique. La proposition de type « s est p » décrit la réalité et renvoie ainsi à un être réel dont on affirme des qualités, qui peuvent se révéler vraies ou fausses. La proposition « la porte est rouge » est en effet vraie ou fausse selon que la porte de mon bureau dans la réalité est rouge, ou a été peinte en noir dans un accès de désespoir. La définition logique du sujet invite à s'interroger sur sa définition ontologique ou métaphysique.

Ainsi, pour Aristote dans *La Physique*¹, si le sujet logique est ce à quoi on attribue des prédicats, il doit être puissance des contraires, il doit pouvoir recevoir différentes qualités, propriétés, être le support d'accidents. Le sujet est bien, comme le confirme son étymologie latine, *subjectum*, ce qui est jeté dessous, en l'occurrence sous les qualités dont il constitue le support. C'est aussi le sens du terme grec *hypokeimenon* que traduit le terme sujet. Le sujet est ce qui reste identique sous le changement, c'est donc le support de l'identité, ce qui permet à un être de rester le même dans le temps quels que soient les changements accidentels qui l'affectent. La porte de mon bureau reste une porte, et reste même la porte de mon bureau, qu'elle soit rouge, noire ou blanche. Par conséquent, le sujet est aussi une substance, terme qui vient lui du latin *substare*, se tenir dessous. Une substance est ce qui existe par soi-même, ce qui n'a pas besoin d'un support pour exister. Ainsi la porte existe par elle-même, alors que la couleur rouge est forcément la couleur de quelque chose – une porte, une robe de mariée, un piment. En ce sens, on appelle substance le sujet servant de support aux qualités changeantes. Ce sujet doit être puissance des contraires, note Aristote, sans quoi il ne permettrait pas le changement. Par

¹ Aristote, *Physique*, III, 1, Paris, Flammarion, GF, 2000, traduction Pierre Pellegrin.

conséquent, le sujet est matière, puisque la matière est précisément cette puissance des contraires qui peut recevoir différentes formes. La forme aussi est substance au sens où elle individualise la matière, sans en être dépendante. La porte de mon bureau est une porte qu'elle soit en bois, en métal ou en verre². La matière est donc substance en tant qu'elle est sujet, mais elle est cependant moins substance que la forme puisque l'identité d'un être tient à sa forme, la forme constituant la définition d'un être, son essence, ce qui le distingue des autres êtres. Une porte n'est pas un bureau, même si les deux sont faits dans la même matière, le même bois. La seule véritable substance pour est cependant le composé de matière et de forme, autrement dit l'individu. Ce qui existe vraiment est la porte en bois de mon bureau et non le bois brut d'un côté et la forme de la porte flottant dans les airs à la recherche d'une matière de l'autre. C'est pourquoi la matière et la forme ne sont substances qu'en un sens, c'est-à-dire pour l'esprit qui analyse la réalité, mais non dans la réalité elle-même. Dans ce composé de matière et de forme qu'est la substance réelle, il est à noter que le sujet, qui est matière, est passif puisqu'il est potentialité de changement, c'est la forme qui est l'agent du changement, puisque c'est elle qui actualise l'un de ces contraires dont la matière est puissance.

Or, cette qualification du sujet comme patient et de la forme comme agent, va à l'encontre du sens grammatical du terme sujet dans les phrases d'action car le sujet se définit alors comme celui qui accomplit l'action. De même que le sujet logique, le sujet grammatical est ce à quoi on rapporte les prédicats. Mais si cette dernière définition est valable pour les verbes d'état, elle ne l'est pas pour les verbes d'action. Le sujet des verbes d'actions est un agent, et non un simple support passif de qualités. D'ailleurs, la transformation d'une phrase à la voix active en phrase à la voix passive transforme le sujet en complément d'agent, alors que le complément d'objet direct devient lui sujet passif, ou patient de l'action. Que Roméo aime Juliette ou que Juliette soit aimée de Roméo, il est évident dans les deux cas que celui qui aime est Roméo et que l'objet de sa flamme est Juliette. Le terme sujet devient alors ambivalent, d'autant plus que l'on peut distinguer le sujet réel du sujet apparent dans les phrases impersonnelles. Dans la phrase : il est sûr que Juliette aime aussi Roméo, « il » est en fait le sujet apparent alors que le sujet réel est constitué par la proposition complétive. Un être peut donc être un sujet logique dès lors

² La porte ne peut cependant pas être en n'importe quelle matière ; elle ne peut pas être liquide par exemple. C'est pourquoi Aristote considère qu'il n'existe pas de matière première, mais seulement des matières secondes, c'est-à-dire des matières qui ont déjà des potentialités déterminées.

qu'il est susceptible de recevoir des prédicats ; il peut être un sujet métaphysique s'il s'agit d'un support permanent de qualités, mais la grammaire des verbes d'action nous montre que ces deux descriptions du sujet ne sont pas suffisantes : le sujet réel d'une action doit être un agent, autrement dit un être capable d'agir de soi-même³. Cette prise en compte de la capacité d'action du sujet modifie la définition ontologique du sujet : un sujet d'action ne peut être qu'un être vivant, un être vivant capable de se donner un objet, donc un être doté d'une intentionnalité. Aristote remarque d'ailleurs que la prise en compte de l'intentionnalité, des buts, des raisons fait la différence entre une action et un mouvement⁴. Un mouvement peut être décrit d'un point de vue purement physique comme une séquence de faits consécutifs sans finalité intrinsèque, alors qu'on parle d'action lorsqu'une finalité intrinsèque est présente. On peut donc à bon droit se demander à quelle fin une personne est sortie de la pièce en claquant la porte, mais non à quelle fin le vent a fait claquer la même porte. Ainsi la question : « que fait A ? » peut recevoir – au moins – deux réponses :

1) A gratte les cordes d'une guitare.

2) A joue de la guitare.

Dans le cas n° 2, il s'agit clairement de la description d'une action. A gratte les cordes de la guitare pour jouer de la musique, et non pour l'accorder, pour passer le temps, pour voir l'effet que cela fait... Le cas n°1 peut être considéré comme une description physique puisque le but du mouvement n'est pas nommé. Bien entendu, il n'est pas si facile de délimiter clairement un mouvement et une action. Il est même assez difficile, dans le cas des êtres vivants, de produire une description purement physique, dont toute intentionnalité soit absente. En effet si je dis que A gratte les cordes d'une guitare, on peut considérer, qu'il s'agit d'une description d'action, puisque j'ai utilisé le terme « guitare », à savoir un instrument fait pour jouer de la musique. Par conséquent, la phrase (1) est peut-être moins une description physique qu'un moyen d'exprimer un sous-entendu. Supposons que j'espionne A à travers une vitre sans pouvoir l'entendre et que je rapporte ses mouvements à une tierce personne. Dans ce cas, je pourrais choisir la

³ C'est la thèse de Vincent Descombes dans *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, nrf essais, 2004. Son analyse très précise du concept de sujet, à laquelle cette introduction doit beaucoup, a pour but de montrer que pour décrire l'action, nous avons besoin de concevoir le sujet comme un agent capable d'agir de soi-même, mais pas comme une subjectivité de type cartésien.

⁴ « seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est une action », Aristote, *La Métaphysique*, Θ, 6, 1048b, 20, Paris, Vrin, 1991, traduction J. Tricot, tome 2, p.40.

description la plus physique possible, celle qui ne mentionne pas le but de l'action – jouer de la guitare – précisément parce que, en l'absence de son, je ne peux être sûr que A joue de la guitare ; peut-être en effet l'accorde-t-il ou encore s'amuse-t-il avec pour passer le temps sans savoir en jouer etc... Mais si je suis dans la pièce même et que j'entends le son, je peux avoir néanmoins utilisé la phrase n°1 tout en décrivant une action. Ainsi je peux dire « A gratte les cordes de sa guitare » parce que c'est bien ce que fait A, manipuler distraitemment les cordes pour passer le temps sans jouer de la musique. Il s'agit bien d'une action dont le but est de passer le temps et non de jouer de la musique. On peut aussi imaginer que la phrase n°1 soit choisie par le locuteur, non par souci d'objectivité, mais pour exprimer l'écart entre le but visé par A et le résultat obtenu. En d'autres termes, je peux dire « A gratte les cordes de sa guitare » car je refuse de qualifier de musique le son produit, quoique j'ai parfaitement conscience que l'intention de A soit de faire de la musique à l'aide d'une guitare. Il est donc aisé de distinguer un pur mouvement d'une action si l'on veut opposer la façon dont les corps inanimés d'un côté et les êtres vivants de l'autre se comportent. Un corps inanimé est seulement capable de mouvement et non d'action alors qu'un vivant est capable des deux. L'analyse de l'action par opposition au simple mouvement montre ainsi que seul un être animé est capable d'agir puisque seul ; il a ses fins propres⁵. Dans la réalité comme en grammaire, le sujet de l'action doit être un agent capable d'agir de soi-même. Mais alors, le sujet en tant qu'agent ne doit-il pas nécessairement être défini comme un être conscient ? En effet, cela aurait-il un sens de dire que A fait une action, i.e. accomplit un mouvement dans un but particulier, si A n'est pas conscient de ce qu'il fait ? Supposons que A soit un singe, qu'il se saisisse d'une guitare perdue dans sa savane et en gratte les cordes. À supposer qu'il parvienne à produire un son mélodieux, nous hésiterions tout de même à dire qu'il joue de la musique puisqu'il produit ces sons par hasard et ne sait même pas ce que signifie jouer de la musique. Prenons maintenant un musicien, mais somnambule : dirons-nous qu'il joue de la guitare s'il se lève au milieu de la nuit et se met à interpréter inconsciemment un morceau ? Ici, A sait jouer de la musique et le son qu'il produit est bel et bien de la musique. Là encore, si nous disons, médusés devant un tel spectacle, « A joue de la

⁵ La catégorie grammaticale des verbes d'action recouvre tous les verbes qui signifient un changement et non une action au sens proposé par Aristote. D'un point de vue grammatical dans les phrases, (1) « un coup de vent ouvre la porte » et (2) « un homme ouvre la porte », le verbe « ouvrir » est un verbe d'action. Mais si l'on distingue philosophiquement action et mouvement : (1) décrit un mouvement, seul (2) peut être une description d'action.

guitare », voulons-nous dire la même chose que lorsque nous disons « A joue de la guitare » lors d'une répétition ?

La redéfinition de la substance par Descartes fait intervenir un nouveau concept, le *cogito*, au beau milieu de l'entremêlement entre le sujet, la substance et l'agent intentionnel. Le *cogito* comporte deux versants qui apparaissent nettement dans la traduction française « je pense ». « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison. » écrit Descartes dans la *Méditation Seconde*⁶. Il distingue deux substances : la chose qui pense ou substance pensante et les corps ou substances étendues. La substance croise ici le concept de pensée, d'esprit et se lie plus intimement avec le concept de sujet, mais un sujet redéfini. Le sujet n'est plus un substrat; c'est un je. Il est certes le sujet dont on prédique quelque chose, mais il est avant tout une subjectivité, l'expression d'une personne. C'est pourquoi il apparaît naturellement lié à la pensée, ou pour employer un terme plus récent, à la conscience. Le sujet se prend donc en plusieurs sens. Le sens logique ou grammatical se maintient, mais le sens nouveau du sujet comme subjectivité devient de plus en plus prégnant. Or, ce sens est lié au *cogito* cartésien, qui est en même temps subjectivité et substance. Le sujet s'est donc enrichi d'un sens nouveau sans pour autant perdre ses sens précédents. Ce nouveau sens, ainsi que sa proximité avec le terme d'esprit soulève d'emblée des problèmes. En effet, le « *je suis, j'existe* » est appréhendé par une intuition intellectuelle et la nature de ce « je » est connue par introspection. La substance croise ici le concept de pensée, d'esprit et se lie plus intimement avec le concept de sujet, mais un sujet redéfini. Le sujet n'est plus un substrat ; c'est un *je*. Descartes fait du sujet à la fois une substance pensante et une subjectivité. L'analyse de la notion de sujet montre donc que le sujet de l'action, si l'on entend par action une série de mouvements unifiée par une finalité interne, doit être un agent capable d'avoir une finalité, des buts. Mais le sujet cartésien est plus que cela : c'est un agent capable de *se représenter* ses buts, c'est donc un sujet conscient et même un sujet dont l'essence est la conscience. Or cette conception cartésienne du sujet soulève de multiples difficultés, notamment le redoutable problème de l'interaction de l'âme et du corps : si le sujet est une substance pensante, dont l'essence est radicalement différente de celle du corps, comment le sujet pensant peut-il agir sur son propre corps ? Le sujet cartésien est une conscience de soi qui ne peut douter de sa propre existence ni de ce

⁶ Descartes, *Méditations Métaphysiques*, AT, IX, 21, in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Garnier, « Classiques Garnier », 1967, p.419.

qu'elle pense ou ressent, mais qui en revanche est condamnée à douter de tout le reste, de tout ce qui n'est pas soi : le monde, autrui, son propre corps. Admettre la conception cartésienne du sujet oblige à affronter le scepticisme, dont le dualisme n'est en fait qu'un aspect, celui qui concerne le rapport du sujet à son propre corps.

Cette question du sujet et de la subjectivité se pose à nouveaux frais dans le cadre de la philosophie du langage ordinaire et tout particulièrement à partir de la théorie des actes de parole de J.L. Austin. En effet, si le langage n'a de signification qu'en tant que parole, et même qu'en tant qu'acte d'un sujet qui prend la parole, le langage ne saurait être un processus sans sujet. Un acte nécessite un agent et si cet acte est un acte de parole, il faut un agent capable de comprendre des significations, autrement dit, il semble bien qu'il faille un sujet pensant, un sujet psychologique. C'est dans cette voie que s'engagent les premières interprétations d'Austin. Les actes de parole marquent la naissance d'une nouvelle discipline : la pragmatique, dont les premiers théoriciens sont Grice et Strawson qui insistent sur le rôle primordial de l'intention dans la signification : comprendre un énoncé consiste fondamentalement à saisir, à reconnaître l'intention du locuteur. Communiquer, c'est chercher à faire reconnaître à l'autre son intention par le moyen conventionnel du langage. Grice, Strawson, puis surtout Searle avec son livre *Les actes de langage*⁷ apparaissent comme les véritables héritiers d'Austin, héritiers qui développent une théorie qu'Austin avait seulement eu le temps d'ébaucher. C'est ainsi par exemple que sont présentées les choses dans *La philosophie anglo-saxonne* (sous la direction de Michel Meyer, Paris, PUF, 1994, 596p.) où il est question d'Austin dans le chapitre intitulé « la pragmatique ou l'action par le langage : Austin et Searle » (de Manuel Maria Carilho, pp. 368-386). Searle se revendique comme l'héritier officiel d'Austin, et il est en effet présenté comme tel, ce que souligne sa controverse avec Derrida. Searle répond à la critique que fait Derrida d'Austin dans *Limited Inc.* (traduction française d'E. Weber, Galilée, Paris, 1990, 285 p.) en se présentant comme son héritier et interprète autorisé – ce que raille d'ailleurs Derrida. Mais pourtant, c'est cette interprétation searlienne d'Austin que discute en fait Derrida, une interprétation où la signification des énoncés est rapportée aux intentions, aux pensées du sujet parlant. Searle poursuit d'ailleurs ses recherches en cherchant dans l'intentionnalité de l'esprit le fondement de l'intentionnalité du langage.

⁷ Searle, *Speech acts, an essay in the philosophy of language*, Cambridge, Mass, Cambridge University Press, 203 p. ; traduction française de H. Pauchard, *Les actes de langage, essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, « Savoir : Lettres », 1972, 260 p.

Ainsi les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit apparaissent comme les héritières de la philosophie analytique, et tout particulièrement de l'analyse du langage ordinaire par Austin avec sa théorie des actes de parole. Or cette interprétation officielle de la philosophie et de l'héritage d'Austin est inlassablement battue en brèche par Stanley Cavell, dont Sandra Laugier s'applique à faire entendre la voix en France :

Ce qu'il [Cavell] rend en particulier possible, et même par ses réserves par rapport à certaines tonalités de l'œuvre d'Austin, c'est une lecture d'Austin qui le sorte de la pragmatique. On voit clairement les limites d'une lecture d'Austin qui, comme celle de Searle, se limite à quelques éléments tirés de *How to do things with words* réinscrits dans une théorie des actes de langage et des règles qui les gouvernent ; et encore Searle a du mérite, car la plupart des acteurs présents dans la pragmatique – à l'exception remarquable de Récanati dans ses premiers ouvrages – ne citent jamais le nom d'Austin. Ceux qui s'en souviennent encore se contentent de voir en lui un précurseur naïf de la pragmatique, qui a vu l'importance des performatifs sans aller jusqu'à une systématisation convaincante, ni en voir les conséquences pour une redéfinition de l'intentionnalité du langage. Reste à savoir si Austin a vraiment eu jamais pour but une telle systématisation – s'il ne vise pas tout autre chose. (Sandra Laugier, *Recommencer la philosophie*, Paris, PUF, « intervention philosophique », 1999, p.119).

Cette nouvelle interprétation d'Austin souligne à quel point la théorie searlienne des actes de langage est incompatible avec les textes mêmes d'Austin⁸. Dans un très fameux passage de *Quand dire c'est faire*⁹, Austin conteste que le sérieux de la promesse vienne de ce qu'il s'agirait « d'un acte intérieur et spirituel », pour lui au contraire, « notre parole, c'est notre engagement » (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.44). Il rejette ainsi explicitement l'idée que nos paroles auraient un sens lorsqu'elles seraient animées par des pensées internes et invisibles. Austin se rapproche ici de Wittgenstein qui dans *Le cahier bleu*¹⁰ rejette lui aussi l'idée que les mots seraient des signes morts auxquels la pensée donnerait vie. Pour l'un comme pour l'autre, ce qui donne un sens aux mots, c'est leur usage dans un contexte : « la signification d'un mot est son emploi dans le langage » écrit Wittgenstein au paragraphe 43 des *Recherches Philosophiques*¹¹. Il est vain de chercher dans l'esprit les règles qui gouvernent le langage : la psychologie n'est pas le fondement de la

⁸ Cette interprétation qui fait de la théorie des actes de parole une théorie proto-linguistique conduit en fait à oublier la dimension proprement philosophique du travail d'Austin. Ce point, ainsi que la méthode travail d'Austin, sont remarquablement exposés dans Bruno Ambroise, *Les pouvoirs du langage : La contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, thèse de doctorat de troisième cycle en philosophie de l'université de Paris X-Nanterre, soutenue le 25 mars 2005 à Nanterre, 292 p., voir en particulier l'introduction, pp.7-14 et le § 1 pp. 18-28.

⁹ J.L. Austin, *How to do things with words*, edited by J.O. Urmson and M. Sbisà, Oxford, Oxford University Press, « Oxford Paperbacks », 2nd edition, 1976, 176 p. ; traduction française de G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique » 1970, réédité en « Points-essais », 1991, avec postface de F. Récanati, 207 p.

¹⁰ Wittgenstein, *The Blue And Brown Book*, Oxford, Basil Blackwell, 2nd edition 1969, 192 p. ; traduction française de M. Goldberg et J. Sakur, *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Paris, Gallimard, « tel », 1996, 313 p.

philosophie. En cela, les philosophes du langage ordinaire, Austin, Ryle, Wittgenstein, Anscombe, Cavell, se situent dans la lignée des fondateurs de la philosophie analytique, en particulier Frege qui voulait dépsychologiser la philosophie et la notion même de sujet en distinguant la pensée objective dont la signification est liée à la référence de la phrase et la représentation subjective, liée à l'expérience du sujet. Charles Travis¹² souligne d'ailleurs dans son dernier ouvrage que le contextualisme d'Austin peut se comprendre comme une réinterprétation, un approfondissement des thèses de Frege. Ce dernier distinguait le sujet de la représentation, que l'on peut encore appeler sujet psychologique ou sujet intentionnel, du sujet de la pensée. Ce faisant, il garantissait l'objectivité de la pensée et évitait de se retrouver confronté au piège de ce que Pascal Engel¹³ appelle le dilemme de la psychologie ordinaire auquel se prennent les sciences cognitives et la philosophie de l'esprit, dilemme qui enferme dans l'alternative du dualisme et du physicalisme.

- 1) les propriétés et faits mentaux sont distincts des propriétés et faits physiques,
- 2) les propriétés et faits mentaux ont une efficacité causale et ne sont pas de purs épiphénomènes,
- 3) et pourtant les propriétés et faits physiques sont seuls suffisants causalement pour l'occurrence des mouvements physiques et des actions.

Le dualisme soutient les propositions 1 et 2 sans parvenir à expliquer la causalité mentale et le physicalisme soutient les propositions 2 et 3, réduisant l'esprit à un épiphénomène, sans pourtant parvenir à remplacer l'explication psychologique ordinaire par une explication physique aussi efficace et complète. Le physicalisme ne parvient pas à rendre compte de la subjectivité de la pensée.

Or, dans la théorie des actes de parole, dire, c'est faire, ce qui semble bel et bien supposer un sujet intentionnel. En premier lieu, pour que l'acte s'accomplisse, il faut qu'il soit compris par l'interlocuteur qui doit saisir ce que je veux dire. De plus, parler, c'est ici agir sur les autres. L'action dépend donc aussi de la subjectivité de l'interlocuteur, elle ne suscite pas une réponse automatique et stéréotypée. Les sujets parlants sont donc aussi des sujets pensants dont la subjectivité joue un rôle dans la réussite de la communication.

¹¹ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, in Werkausgabe* tome 1, pp. 231-485, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, disponible en ligne sur le site :

http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_pu_gm.html, traduction française de F. Dastur, M. Élie, J.L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, « NRF », 2004, 367 p.

¹² Charles Travis, *Objectivity and the Parochial*, New York, Oxford University Press, 2011, 361p., en particulier le chapitre « Truth and Merit », pp. 229-261

¹³ Pascal Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, Éditions La découverte, 1994, 246 p.

La position d’Austin apparaît alors ambiguë : d’un côté il refuse de faire résider la signification dans l’intériorité de la pensée subjective et de l’autre, un sujet intentionnel semble nécessaire pour les actes de parole. Cette position est d’autant plus ambiguë qu’Austin ne théorise pas précisément ce sujet des actes de parole. Pour essayer de caractériser de manière plus précise ce sujet des actes de parole, il faut rapprocher Austin des philosophes qui ont traité plus précisément de cette question du sujet et qui ont une proximité avec Austin dans la conception du langage et de la philosophie.

Austin a longtemps été présenté comme un auteur dont l’apport philosophique se limitait à la découverte des énoncés performatifs. Or cette interprétation initiale par Grice, Strawson et surtout Searle transforme les écrits d’Austin en une théorie pragmatique de la signification, ultimement fondée sur l’intentionnalité du sujet pensant, peu compatible avec nombre de ces textes. Nous montrerons, dans la lignée des nouvelles lectures d’Austin, par Cavell et Travis notamment, que celui-ci s’inscrit, non dans la filiation des sciences cognitives, mais dans la tradition de la philosophie analytique dont il poursuit le questionnement sur la signification et sur le rôle du sujet parlant. Nous limiterons donc notre étude aux textes d’Austin qui peuvent éclairer la question du rapport entre la signification et le sujet, à savoir principalement *How to do things with words* (*Quand dire c’est faire*, op.cit.) et certains articles des *Philosophical Papers* (New York, Oxford University Press, 3^e édition 1979, 306p.)¹⁴. Nous éclairerons la portée de ces œuvres en les situant par rapport à quelques textes clés de la philosophie analytique.

Nous montrerons dans un premier temps que la philosophie du langage ordinaire se situe dans le projet initial de la philosophie analytique tel qu’il est porté par Frege, Russell et le premier Wittgenstein. Ces trois philosophes remettent en cause la logique classique héritée d’Aristote, ils ont également pour but de détacher la signification de la subjectivité des représentations en la liant à la référence. Le sujet de la pensée est alors un sujet transcendantal, voire métaphysique, une condition de la pensée. L’existence d’un sujet psychologique n’est pas niée mais ce sujet se trouve hors du champ de la pensée et de la vérité. C’est ainsi qu’est garantie l’objectivité de la pensée, grâce à des conditions de signification indépendantes des variations subjectives. Cependant, Frege propose une distinction entre le sens et la référence qui ne va pas sans poser problème. Il considère en

¹⁴ Traduction française L. Aubert et A.L. Hacker, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des Idées », 247p., sauf “*Performative Utterances*”, traduction française B. Ambroise, « Les Énoncés performatifs » in *Philosophie du Langage, sens, usage et contexte*, Paris, Vrin, coll. « textes clés », pp. 233-259

effet que certains énoncés ont un sens, c'est-à-dire peuvent être compris sans pour autant avoir de référence dans la réalité. Cette distinction a l'avantage d'expliquer pourquoi le discours fictionnel a un sens alors qu'il n'a pas de référence empirique. Mais Frege note lui-même que sans référence, on peut alors prédiquer n'importe quoi du sujet. Or, si un sujet est susceptible de recevoir des attributs contradictoires, comprend-on vraiment de quoi on parle ? Comme le propose Wittgenstein dans le *Tractatus*¹⁵, une proposition a un sens si elle est l'image d'un fait, c'est-à-dire si on sait quel fait la rendrait vraie ou fausse. Or précisément, c'est ce que l'absence de référence empêche de déterminer. Wittgenstein avance une conception austère du non-sens : en plus des non-sens évidents, comme les phrases agrammaticales, il existe des non-sens qui ont une apparence du sens mais qui pourtant n'en ont pas. Il n'existe donc aucun moyen terme entre les énoncés qui ont une valeur de vérité et un sens et les énoncés qui, faute de valeur de vérité, n'ont pas de sens. Ce primat de la vérité pour évaluer les énoncés aboutit à une quantité gigantesque de non-sens et s'avère ainsi incapable de rendre compte de nos usages.

C'est ce primat de la vérité, nous le verrons ensuite, que remet en cause Austin en proposant une distinction entre les énoncés performatifs et constatifs : certains énoncés ne décrivent pas la réalité, ils accomplissent ce qu'ils disent, ce sont donc des énoncés performatifs. Cette distinction n'a en fait pas pour but de poser une catégorie d'énoncés, qui seraient des énoncés rhétoriques, à côté des énoncés vrais ou faux de la logique, mais d'aboutir à une intégration des énoncés constatifs dans une théorie plus large des actes de parole. En ce sens, Austin poursuit et radicalise le projet de la première analyse : il remet en cause la logique aristotélicienne jusque dans la partition entre la logique et la rhétorique. Les énoncés performatifs ne sont ni vrais ni faux, ils réussissent ou non à faire ce qu'ils disent, ils sont heureux ou malheureux. Dans le cadre de la généralisation de la performativité dans la théorie des actes de parole, la vérité devient la dimension d'évaluation de certains énoncés à l'intérieur de la catégorie plus large de félicité. Or cette généralisation de la performativité semble faire à nouveau du langage une affaire subjective puisque pour réussir, l'acte de parole doit être compris par l'interlocuteur et on peut supposer que comprendre ce qui est dit revient à saisir l'intention du locuteur. C'est ainsi en tout cas que Grice et Strawson reformulent la compréhension de l'acte

¹⁵ Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, accompagné de la traduction anglaise par C.K. Ogden, *Tractatus Logico-Philosophicus*, disponible sur le site : www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf, Release Date: October 22, 2010 [EBook #5740], reproduction de l'édition Londres, Kegan Paul, 1922. ; traduction française de G. Gaston-Granger, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, « tel », 1993, 121 p.

illocutoire : comprendre ce que fait quelqu'un *en* disant quelque chose revient à saisir son intention. Mais cette interprétation menace la spécificité de l'acte illocutoire : l'acte illocutoire est, affirme Austin, accompli de manière conventionnelle et se distingue de l'acte perlocutoire qui produit des effets *par* le fait de dire quelque chose, effets qui varient selon l'interlocuteur. Searle cherche donc à fixer les règles des actes illocutoires, règles qui leur permettent de prendre effet indépendamment de la subjectivité des interlocuteurs. Mais cette recherche de règles l'amène à considérer le fonctionnement de l'esprit et plus précisément de l'intentionnalité comme le fondement de la signification. Le sujet des actes de parole ne peut dès lors qu'être un sujet intentionnel, psychologique dont les représentations internes donnent une signification aux paroles et aux actions. Cette interprétation se heurte cependant à la difficulté classique d'expliquer la causalité mentale comme le montre Ryle dans *La notion d'esprit*¹⁶. Cette interprétation pose non seulement problème en soi, mais elle n'est, de surcroît, pas fidèle à Austin. L'examen plus précis de l'impossible distinction entre les énoncés performatifs et constatifs permettra de mettre en évidence le rôle particulier que joue l'intention chez Austin, loin de la conception searlienne de l'intentionnalité, et l'importance des conventions, y compris pour exprimer ses intentions, pensées et sentiments. Le sujet des actes de paroles ne peut donc être le sujet intentionnel des conceptions mentalistes, mais Austin ne caractérise pas les traits de ce sujet. Il est exclu que ce sujet se sépare, comme chez Frege, en sujet métaphysique d'un côté, le sujet de la pensée, et sujet psychologique de l'autre, le sujet des représentations, puisqu'Austin ne sépare pas ce qui relève de la logique d'un côté et ce qui relève de la rhétorique de l'autre, comme le montre la remise en cause progressive de la distinction entre énoncés performatifs et constatifs. Il n'y a donc pas deux aspects séparables du sujet, l'un impliqué par les énoncés constatifs et l'autre par les énoncés performatifs. Cette distinction n'est qu'un point de départ qui aboutit à une conception unifiée de la signification : la théorie des actes de parole dont il reste à examiner le type de sujet qu'ils supposent.

Dans un dernier temps, l'examen précis des actes de parole et notamment des divers niveaux de l'acte locutoire montrera l'importance de la convention pour Austin : la signification ne vient pas pour lui de l'intériorité. Austin rejette l'idée d'un monde intérieur qui serait la copie cachée et privée du monde extérieur dans des termes extrêmement

¹⁶ Ryle, *The concept of mind*, Londres, Hutchinson's University Library, 1949, 334 p. ; traduction française S. Stern-Gillet. *La notion d'esprit*, Paris, Payot et Rivages, poche, 2005, 476 p.

proches de ceux de Ryle dans *La notion d'esprit*. Il esquisse alors, mais esquisse seulement, les contours d'un sujet pensant qui ne soit pas pour autant un sujet psychologique aux représentations internes et privées. Cette conception de la pensée et de l'intention qui refuse le mythe de l'intériorité n'est pas développée par Austin lui-même, mais on peut néanmoins s'appuyer sur les travaux de Ryle, mais aussi de Wittgenstein et d'Anscombe pour comprendre ce sujet pensant dont la pensée n'est pas privée mais se lit au contraire dans le comportement. L'acte locutoire suppose bien un sujet pensant, mais pas un sujet dont la pensée soit faite de représentations internes et privées. Il s'agit au contraire d'un sujet dont la pensée publique se fonde et s'exprime dans des conventions sociales. Ce sujet pensant est aussi un sujet responsable : le sujet parlant est responsable de son acte locutoire puisqu'il doit s'assurer de la compréhension de l'acte illocutoire, et même de l'acte perlocutoire qui n'est pas un simple effet de l'acte illocutoire. Ainsi, la terminologie de l'acte ne ramène pas sur le devant de la scène un *ego cogito* maître de ses pensées et de ses actes, mais au contraire un sujet responsable et mis en position de fragilité car il doit répondre de plus qu'il ne le voudrait. Cette responsabilité explique pourquoi le sérieux est une condition capitale des actes de parole, mais elle n'implique pas que le sujet soit maître de soi, au contraire la théorie des actes de parole permet de concevoir un sujet multiple et polyphonique comme le montre Oswald Ducrot¹⁷, un sujet qui peut avoir du mal à trouver, et plus encore à assumer, sa voix. Si le langage s'apprend en société, comme le souligne Cavell à la suite de Wittgenstein, le sujet parlant est un sujet social pour qui l'enjeu est de parvenir à trouver et faire entendre sa voix alors même qu'il parle dans les mots des autres.

¹⁷ Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, « Propositions », 1984, 237 p.

Première Partie :

Une pensée sans sujet psychologique

Introduction

S'intéresser aux conditions auxquelles la pensée a un sens conduit à s'intéresser à la notion de sujet. En effet, au sens le plus général, la pensée se définit comme ce qui se passe dans un esprit ou encore comme le produit de l'activité d'un sujet pensant. Penser reviendrait en premier lieu à se former des représentations du monde et 'en second lieu' à lier ces représentations de manière cohérente et en accord avec la réalité qu'elles représentent. Une telle conception de la pensée comme représentation revient à faire de la pensée une activité subjective. La notion de sujet entre alors en jeu à double titre, au moins : en tant que sujet pensant et en tant que sujet logique. Il faut un sujet qui pense et relie ses représentations, et pour que ces représentations soient bien formées et donc douées de sens, il faut s'intéresser à la façon dont on rapporte le prédicat au sujet logique. Cette étude de la logique à l'œuvre dans la pensée est l'objet de la philosophie analytique et en particulier de Frege, Russell et Wittgenstein, philosophes de ce que l'on a coutume d'appeler la première analyse. Or, on a longtemps présenté la deuxième analyse ou philosophie du langage ordinaire comme une rupture avec la première. La remarque de François Rivenc dans son article « Logique, langage et philosophie » est représentative de cette conception d'une rupture entre les deux analyses, qui peut d'ailleurs engendrer enthousiasme ou mépris :

On me pardonnera de ne pas tenir pour un programme philosophique de haut vol à mettre sur le même plan que les deux précédents [il s'agit de l'atomisme logique et de l'empirisme logique], ladite « philosophie du langage ordinaire », *censée remplacer l'ancienne conception de l'analyse*.¹⁸ (nous soulignons)

La philosophie du langage ordinaire marquerait une réaction contre les excès logicistes de la première analyse en réclamant une réhabilitation du langage ordinaire. S'intéresser au langage ordinaire reviendrait à tourner le dos à la logique proposée par les philosophes du langage idéal. Nous nous proposons au contraire de montrer que la philosophie du langage ordinaire, en particulier la théorie des actes de parole, loin d'être une simple critique, poursuit, et même radicalise à certains égards le projet de la première analyse. Non seulement les interrogations, mais même certaines analyses, persistent comme le montrent ces remarques introductives d' Austin dans sa conférence de 1956 à la BBC, « Les énoncés performatifs » :

¹⁸ François Rivenc, « Logique, langage et philosophie » in Michel Meyer (dir.) *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, P.U.F., 1994, p. 169

Et cette nouvelle approche [la première analyse] eut un effet positif ; bon nombre de choses qui relèvent probablement du non-sens furent reconnues comme telles. Je pense qu'il n'est pas encore vrai que nous ayons classé de façon appropriée toutes les formes de non sens, de même qu'il est possible que des choses reléguées au rang de non-sens n'en soient pas. Pour autant ce mouvement – le mouvement vérificationniste – fut, à sa façon, parfait.

Nous en venons cependant à la deuxième étape. Après tout, nous posons quelques limites à la quantité de non-sens que nous disons, ou du moins à la quantité de non-sens que nous sommes prêts à admettre que nous disons. (Austin, « Les Énoncés performatifs »)¹⁹

Dans ce passage, qui reprend de manière synthétique l'introduction de la première conférence de *Quand dire c'est faire* (op.cit., pp.37-39), Austin inscrit sa démarche dans la continuité des philosophes qui l'ont précédé. Il reconnaît l'apport de leurs analyses tout en pointant la nécessité d'une reprise critique concernant les notions de sens et non sens. On pourrait bien-sûr voir là une entrée en matière rhétorique qui flatte l'adversaire avant de mieux l'attaquer, mais cette vision serait réductrice. La démarche d' Austin, dans *Quand dire c'est faire* comme dans « Les Énoncés performatifs » consiste, certes, à partir de ce que le lecteur, voire l'adversaire, est prêt à concéder – tous les énoncés n'ont pas pour vocation de décrire la réalité – pour mieux montrer que ce point de départ mène à une refonte complète de la théorie de la signification. Mais la réflexion d' Austin s'inscrit dans la lignée de celle de ses prédécesseurs dont il reprend et discute les thèses, même s'il ne les cite pas. À l'encontre d'une vision qui oppose première et deuxième analyses, philosophie du langage idéal et philosophie du langage ordinaire, nous montrerons dans cette partie la continuité entre les analyses de Frege, tout particulièrement, et celles d' Austin, qui d'ailleurs traduisit en anglais les *Grundlagen der Arithmetik*²⁰, en mettant en exergue trois points.

Le point commun central entre Austin et les auteurs de la première analyse consiste à ne pas rapporter le sens des énoncés aux représentations subjectives²¹. Le sens ne vient pas des idées du sujet pensant, mais du rapport de l'énoncé aux faits. La question

¹⁹ Austin, « Les Énoncés performatifs », trad. française B. Ambroise, in *Philosophie du langage*, Sens, usage et contexte, B. Ambroise, S. Laugier (dir), Paris, Vrin, coll. Textes clés, 2011, p.236-237 / 'Performative Utterances', in *Philosophical Papers*, New York, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks, 3rd edition, 1979, pp.233-234.

²⁰ Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Max und Hermann Marcus, première édition 1884, [en ligne] : <http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/phil/textesph/Frege.pdf>, traduction française de C. Imbert, *Les Fondements de l'Arithmétique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, 232 p., traduction anglaise de J.L. Austin, *The foundations of arithmetics*, Londres, Blackwell, 2^{ème} édition révisée 1980, 132 p.

²¹ Ce sera l'objet de la deuxième partie que de montrer que cette interprétation des actes de parole qui assimile la compréhension à la saisie des intentions du locuteur mène à une impasse.

du sens est dès lors inséparable de celle de la référence ou de la dénotation. L'originalité de Frege, sur ce point, consiste à distinguer les conditions du sens de celles de la vérité. Les conditions du sens ne sont pas encore celles de la vérité : la vérité n'est pas en question pour tout énoncé doué de sens. Pour que la vérité soit en question, il faut que le sujet de la phrase ait une référence. Si le sujet n'a pas de référence la phrase peut bien avoir un sens mais elle n'a pas de valeur de vérité. Ici se profile une difficulté développée par Russell qui reproche à Frege un usage trop large du terme nom propre. Si un nom se caractérise par sa capacité de dénotation directe, alors seuls les déictiques sont de véritables noms propres logiques et la plupart des noms propres du langage courant sont en fait des descriptions définies qui n'ont pas de sens par elles-mêmes, ce sont des symboles incomplets qui doivent être complétés par une variable et cette variable rend alors la proposition complète vraie ou fausse. Là où Frege distinguait deux domaines, celui du sens et celui de la vérité, Russell absorbe le domaine du sens dans celui de la vérité. Cette solution a l'inconvénient de classer comme faux tous les énoncés relevant de la fiction, alors que pour Frege, ils avaient un sens sans être vrais ou faux.

Frege insiste sur cette différence entre le sens et la vérité d'un énoncé pour garantir l'objectivité de la pensée, pensée qui ne s'exprime que dans le contexte d'une phrase. Les mots n'ont pas de sens, hormis dans le contexte d'une phrase. Prendre en compte le contexte permet d'analyser ce qui relève d'un usage logique et d'un usage rhétorique du langage, esquissant déjà les contours d'une théorie des actes de parole. Austin reprend cette analyse et la radicalise en élargissant le sens du terme contexte. C'est cette attention au contexte, commune à Frege et Austin, qui les conduit justement à ne pas lier le sens aux représentations subjectives d'un sujet psychologique.

En dernier lieu, les philosophes de la première analyse, Frege et Wittgenstein surtout, développent une conception objective de la pensée en la distinguant précisément de la représentation. Le sens de la pensée ne vient pas des représentations psychologiques du sujet ; la pensée a un sens parce qu'elle a une structure interne en rapport avec la réalité, avec les faits. Pour autant, lier le sens au monde ne revient pas à bannir tout sujet, mais permet au contraire de montrer la nécessité d'un sujet pensant, quoique ce sujet ne soit pas psychologique.

1.1 Sens, référence et vérité

Le langage permet de parler de choses qui n'existent pas. Il permet même d'inventer des univers et des créatures totalement imaginaires : des chevaux ailés, des fées, des dragons, des extra-terrestres... Cependant, pour que ce discours sur le non-être ait un sens, il faut que ce dont on parle existe, en un certain sens du moins. Il faut pouvoir identifier ce dont on parle, sans quoi on tient un discours creux, on profère des non-sens : il est impossible d'évaluer la valeur de vérité des énoncés car on ne sait tout simplement pas sur quoi ils portent, à quoi ils se réfèrent. En fait, on ne sait pas ce qu'on dit. Il semblerait alors qu'il faille accorder une certaine réalité au non-être pour pouvoir en parler. Mais accorder une réalité au non-être revient à dire que le non-être est, ce qui est contradictoire, comme l'affirmait Parménide. D'un côté, il semble que nous soyons capables de tenir des discours sensés sur des choses qui n'existent pas – ne comprenons-nous pas les récits mythologiques, les contes de fées ou les romans de science-fiction ? –, et d'un autre côté cette compréhension suppose d'accorder à ces fictions une certaine réalité alors même que nous savons qu'elles n'existent pas. Quelle réalité faut-il alors accorder aux entités dont parle le langage et qui pourtant n'existent pas ? On peut considérer comme Meinong²² qu'un objet existe d'une certaine manière dès lors que l'on en parle ; il est au moins un être de langage. Cela le conduit à proposer une distinction entre exister, subsister et être donné. Un objet existe lorsqu'il a une réalité effective, il est donné lorsque l'on peut en parler quoiqu'il s'agisse d'un objet impossible, comme un cercle carré. Lorsque l'on parle du cercle carré, il est donné d'une certaine manière, c'est-à-dire dans le langage. Entre l'existence et l'être donné se trouve la subsistance qui concerne tous les objets qui n'ont pas de réalité effective, mais qui ne sont pas impossibles pour autant, les objets de la fiction notamment. C'est ce type d'ontologie dispendieuse qu'une analyse logique rigoureuse doit permettre d'éviter. Ce qui permet d'atteindre cet objectif est de lier le sens à la réalité, aux faits et non aux représentations internes d'un sujet pensant. Cependant, il est évident que certains noms n'ont pas de référence dans la réalité, faut-il en conclure alors que les énoncés qui contiennent ces noms sont des non-sens puisque nous ne savons pas de quoi nous parlons ? Frege propose à ce problème une solution qui repose sur la distinction entre le sens et la référence d'un nom. Pour Frege,

²² Meinong, traduction française de J.F. Courtine et M. de Launay, *Théorie de l'objet et présentation personnelle*, Paris, Vrin, 2000, 190 p

un nom et une phrase peuvent avoir un sens, peuvent être compris, sans pour autant avoir de référence, sans pour autant désigner un objet dans le monde réel. Cette absence de référence n'empêche pas la phrase d'avoir un sens, même si cela la prive de valeur de vérité.

I.1.1 La distinction frégréenne du sens et de la référence

La distinction frégréenne du sens et de la référence s'inscrit dans la suite des analyses proposées dans les *Fondements des mathématiques*. Ses réflexions sur le nombre montrent qu'un jugement ne se compose pas de deux termes reliés par une copule mais d'un objet et d'un concept. Ainsi « Socrate est mortel » ne se décompose pas en un sujet « Socrate », une copule « être » et un prédicat « mortel », mais en un sujet, « Socrate », qui a pour référence un objet, l'homme Socrate, et un prédicat qui est en fait un concept : « être mortel ». Les concepts sont donc des classes ou des fonctions qui n'ont pas d'existence dans la réalité, ce qui existe sont les objets qui tombent sous le concept. Cette ontologie peut dispendieuse pose alors le problème des objets qui n'ont pas de référence. Si en lieu et place de « Socrate est mortel », on examine « Dracula est immortel », soit un sujet qui n'a pas de référence, que faut-il en conclure ? La réponse de Frege consiste à distinguer le sens de la référence dans son article « Sur le sens et la référence »²³. Il est alors possible de comprendre un énoncé même si son sujet n'a pour référence aucun objet. La solution de Frege a le double avantage d'être économe sur le plan ontologique, et de donner un statut aux énoncés qui relèvent du domaine de la fiction : ils ont un sens,

²³ Nous nous référons à la traduction proposée par J. Benoist in *Philosophie du Langage*, tome I, sous la direction de B. Ambroise et S. Laugier, Paris, Vrin, 2009, pp. 51-84. Cette traduction, qui rend « *Bedeutung* » par « référence » plutôt que par « dénotation », a l'avantage d'être plus proche de la traduction anglaise, « *On sense and reference* » par Max Black, et ainsi de rendre manifeste la continuité entre Frege et Austin au lieu d'établir une continuité entre la conception frégréenne de la référence et la conception russellienne de la dénotation. Austin utilise en effet les termes sens et référence quand il décrit l'acte locutoire au début de la Huitième conférence de *Quand Dire, C'est Faire* : « signification, au sens favori des philosophes, c'est-à-dire : avec un certain sens et une certaine référence », Paris, Seuil, 1970, trad. G. Lane modifiée, p. 109 (« 'meaning' in the favourite philosophical sense of that word, i.e. with a certain sense and a certain reference », *How To Do Things with words*, Oxford, Oxford University Press Paperback, 1976, p.94). Notre lecture de Frege est extrêmement redevable à l'introduction générale de Sandra Laugier ainsi qu'à la présentation des textes de Frege par Jocelyn Benoist qui soulignent la continuité entre Frege, Wittgenstein et Austin.

Dans *Le vocabulaire de Frege*, Paris, Ellipses, 2001, p.55, Ali Benmakhlouf rend *Bedeutung* par signification, en précisant : « la signification d'une expression est pour Frege sa référence ». Il établit ainsi une continuité entre Frege et Wittgenstein qui utilise également le terme « *Bedeutung* » traduit par « signification », mais dans un sens différent de celui de Frege, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, *Tel*, traduction Gilles-Gaston Granger (cf. infra, note 113, p.133)

Il nous a paru préférable de conserver la distinction évoquée par Austin entre *meaning*, *sense* et *reference* et de la rendre par signification, sens et référence.

mais pas de valeur de vérité.

1.1.1.1 La primauté du sens sur la vérité

C est à partir de la notion d'égalité, au sens d'identité, entre deux noms que Frege élabore la distinction entre sens et référence. Ce qui l'intéresse est donc la différence entre un énoncé comme $a = a$ et un énoncé comme $a = b$. Le premier énoncé apparaît comme une tautologie, il est nécessairement vrai en vertu du principe de non contradiction. Il relève des énoncés analytiques où l'on n'ajoute aucune nouvelle connaissance, à cette différence près qu'au lieu d'attribuer à « a » une propriété contenue dans son concept, il se contente de le répéter : « noir c'est noir ». Dire $a = a$ n'apprend rien sur « a ». Le second énoncé apparaît au contraire comme un énoncé synthétique puisqu'il propose une assimilation entre deux objets différents, « a » et « b ». Or ces affirmations d'égalité conduisent à remettre en cause une théorie trop simple faisant reposer la signification des noms sur la seule référence. Si l'on considère que la signification d'un terme est constituée par sa dénotation ou sa référence, $a = a$ et $a = b$ seraient des propositions identiques, dans le cas où $a = b$ serait vrai. S'il est vrai que « a » et « b » ont la même référence, les propositions $a = a$ et $a = b$ sont alors interchangeables. Or une multiplicité de cas viennent empêcher cette assimilation. Si un nom propre n'a pas de signification en vertu de son contenu conceptuel, mais en vertu de sa référence, pour comprendre un énoncé contenant le nom propre « Stendhal », il faut que j'identifie correctement la référence de ce nom. Pour comprendre l'énoncé : « Je préfère Stendhal à Flaubert », il faut que je sache de qui l'on parle, autrement dit que je sache à qui ces noms « Stendhal » et « Flaubert » font référence. Mais alors, certains énoncés apparaissent tautologiques alors qu'ils sont informatifs. Par exemple, l'affirmation « Henri Beyle est Stendhal »²⁴ a un contenu informatif pour qui ignore que « Stendhal » est le nom de plume de « Henri Beyle » et pourtant, les deux noms propres ont la même référence. Un autre exemple est celui proposé par Frege des noms « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir » qui dénotent la même chose, à savoir la planète Vénus. Or précisément, l'identification « l'étoile du matin n'est autre que l'étoile du soir, qui n'est autre que Vénus » n'est pas triviale puisqu'il a fallu quelques siècles pour établir que la planète qui apparaissait la première dans le ciel du

²⁴ Nous empruntons cette illustration de la distinction entre sens et référence à Pascal Engel dans *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La découverte, 1994

matin à certaines périodes de l'année était la même que celle qui disparaissait en dernier à d'autres périodes, et que cette planète était Vénus. Ainsi les propositions « $a = a$ » et « $a = b$ » peuvent différer quoique leur référence soit identique. Elles ne sont alors pas interchangeables en tout contexte. Ainsi un individu croira nécessairement, sous peine de contradiction, que l'étoile du matin est l'étoile du matin, étoile sur laquelle il pourrait peut-être même donner une multitude d'informations supplémentaires. Le même individu pourrait cependant, sans la moindre contradiction ne pas croire que l'étoile du matin est aussi l'étoile du soir. L'énoncé « Pierre sait que l'étoile du matin est l'étoile du matin » peut être vrai alors même que l'énoncé « Pierre sait que l'étoile du matin est l'étoile du soir » se trouve être faux. Par conséquent, la relation d'égalité n'est pas une relation entre les références des noms « a » et « b », mais semble être une relation entre les signes eux-mêmes :

Ce qu'on veut dire par $a = b$, semble être que les signes (*Zeichen*), ou noms (*Namen*), « a » et « b » réfèrent à la même chose et ce serait donc des signes qu'il serait alors question ; une relation entre eux serait affirmée. Mais cette relation n'existerait entre les noms ou signes que dans la mesure où ils nomment (*benennen*) ou désignent (*bezeichnen*) quelque chose. Ce serait une relation médiatisée par la liaison de chacun des deux signes avec la même chose désignée. Mais cette liaison est arbitraire. On ne peut interdire à personne d'adopter comme signe pour une chose quelconque n'importe quel processus ou objet arbitrairement sélectionné. Ainsi une proposition de type $a = b$ ne concernerait plus la chose même, mais seulement notre façon de la désigner ; nous n'y exprimerions aucune véritable connaissance. Mais c'est pourtant précisément ce que nous voulons dans de nombreux cas. Si le signe « a » ne se distingue du signe « b » que comme objet (*Gegenstand*) (en l'occurrence par sa forme physique) et non en tant que signe – c'est-à-dire pas dans la façon qu'il a de désigner quelque chose – alors la valeur cognitive de $a = a$ devrait être essentiellement égale à celle de $a = b$, dans le cas où $a = b$ est vrai. Une différence ne peut se faire jour ici que par le fait que la distinction des signes correspond à une distinction dans le mode de l'être-donné du désigné. (Frege, « Sur le sens et la référence », art.cit., pp.52-53)

Considérer que la relation d'égalité porte sur les signes eux-mêmes soulève cependant un problème relevé par Frege, à savoir que « Ainsi une proposition de type $a = b$ ne concernerait plus la chose même, mais seulement notre façon de la désigner ». Or si la proposition ne porte pas sur la référence, elle ne nous apprend rien, elle n'attribue aucune propriété nouvelle au sujet de la proposition. Elle se contente de dire que ce sujet peut-être désigné d'une autre manière. Lorsque je dis « Henri Beyle est Stendhal », je me contente de dire qu'une même référence peut être désignée par deux noms différents, en l'occurrence Henri Beyle ou Stendhal, à condition que l'affirmation « Henri Beyle est

Stendhal » soit vraie. Cette affirmation ne m'apprend rien de plus sur Stendhal au sens où elle ne lui attribue aucune nouvelle propriété, contrairement à une affirmation comme : « Stendhal est aussi l'auteur de *De l'Amour*. ». « Henri Beyle » et « Stendhal » ne fonctionnent pas pleinement comme signes, puisque le propre d'un signe est de renvoyer à autre chose qui constitue sa signification. Un signe est un signe « dans la façon qu'il a de désigner quelque chose », en tant qu'il a une référence. Ici, « a » et « b », « Henri Beyle » et « Stendhal » diffèrent, non en tant que signes puisqu'ils ont la même référence, mais en tant qu'objets. « Henri Beyle » ne ressemble pas du tout à « Stendhal » en ce qui concerne sa forme, sa matérialité. Que l'on considère ces deux noms comme des suites de lettres ou comme des suites de sons, ils ne se ressemblent nullement, et il est bien évident que l'on ne saurait substituer l'un à l'autre en se fondant sur un tel critère de ressemblance physique, qu'elle soit visuelle ou sonore. Cette différence physique amène la référence à être présentée de manière différente dans l'énoncé. Les deux noms diffèrent donc, non dans leur référence – ce pourquoi ils ne diffèrent pas en tant que signes – mais dans la manière de la présenter – ce pourquoi ils diffèrent en tant qu'objet. Cette manière de présenter sa référence est ce que Frege appelle le sens :

Il n'y a alors qu'un pas à franchir pour tenir lié au signe (nom, combinaison de mots, signe graphique), outre le désigné, qui est ce que j'aimerais appeler la référence du signe, également ce que je voudrais appeler le sens du signe, dans lequel le mode de l'être-donné est contenu. » (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.53)

La signification d'un signe, ici d'un nom propre, ne vient donc pas de la seule référence, mais aussi de son sens, c'est-à-dire de la manière dont la référence est présentée dans la proposition. Le sens peut varier pour une même référence comme dans le cas de Henri Beyle, dit Stendhal ; l'affirmation « Henri Beyle est Stendhal » est donc une information et non une simple tautologie. A supposer que je connaisse Stendhal comme l'écrivain français du XIX^e siècle dont les deux romans les plus célèbres sont *Le Rouge et le Noir* et *La Chartreuse de Parme*, mais que j'ignore que « Stendhal » est un pseudonyme, l'énoncé « Henri Beyle est Stendhal » m'apprendra quelque chose. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi des gens peuvent entretenir des croyances erronées sans qu'elles soient pour autant irrationnelles, ni même contradictoires. Quelqu'un qui ignorerait que Stendhal est la même personne que Henri Beyle, mais sous un autre nom, devrait de manière tout à fait logique croire que Stendhal est l'auteur de *La Chartreuse de Parme* et non

Henri Beyle. Ainsi « a » et « b », « Stendhal » et « Henri Beyle » ; quoiqu'ils aient la même référence, ne sont pas substituables *salva veritate*. La référence ne peut être identifiée que par l'intermédiaire du sens qui présente cette référence dans le langage et cette présentation peut permettre ou non d'identifier correctement la référence. Cette distinction entre le sens et la référence s'applique d'abord aux signes ou noms. Frege propose donc une définition du terme nom propre différente de celle communément utilisée dans les langues naturelles :

Il ressort du contexte que j'ai entendu ici par « signe » et « nom » n'importe quelle désignation qui représente un nom propre, et dont la référence est donc un objet déterminé (ce mot étant pris dans son extension la plus large) mais non un concept ou une relation, dont les cas feront l'objet d'un traitement plus approfondi dans un autre essai. La désignation d'un objet singulier peut aussi être constituée de plusieurs mots ou signes d'un genre ou d'un autre. Pour faire bref, toute désignation de ce genre peut être appelée nom propre. (« Sur le sens et la référence », art.cit., pp.53-54)

Est appelé nom propre tout signe ou expression qui désigne un objet singulier. « L'auteur de la Chartreuse de Parme » est ainsi un nom propre tout aussi bien que « Stendhal »²⁵. Frege reprend ici la définition qu'il donnait dans les *Fondements de l'arithmétique* où il écrivait que « Le nom d'une chose est un nom propre »²⁶ Cette définition peut paraître surprenante car si le nom « Stendhal » n'offre pas de contenu informatif, il semble que l'expression « l'auteur de *La Chartreuse de Parme* », elle, en donne un : dire « Stendhal est Stendhal » est une tautologie qui n'apprend rien ; dire « Stendhal est Henri Beyle » augmente la connaissance dans la mesure où elle ajoute un nouveau sens à une référence. Or c'est en fait la fonction logique qui détermine si un mot ou une expression est un nom ou un concept. « L'auteur de *La Chartreuse de Parme* » est alors un nom propre dans un usage référentiel : « l'auteur de *La Chartreuse de Parme* est aussi l'auteur de *De l'Amour* » ; cette phrase se laisserait reformuler logiquement en : « l'auteur de *La Chartreuse de Parme* » tombe sous le concept « être l'auteur de *De l'Amour* ». La même expression est un concept dans son usage prédicatif : « Stendhal est l'auteur de *La Chartreuse de Parme*. », qui se reformule en « Stendhal » tombe sous le concept « être l'auteur de *La Chartreuse de Parme*. »

²⁵ Russell distingue, lui, très clairement les noms propres logiques des noms propres usuels qui sont, sur le plan logique, des descriptions définies, précisément pour réserver le terme nom propre aux signes dénotatifs, c'est-à-dire aux signes qui ont une référence en termes frégréens. Cf infra II.1.1

²⁶ Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, §51, traduction française C. Imbert, Paris, Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.179.

Ce qui caractérise le nom propre est donc sa référence à un objet singulier. Jusqu'ici, Frege reprend les analyses des *Fondements de l'arithmétique*. Le nom propre désigne donc un objet et non un concept, objet et concept correspondant à deux catégories logiques différentes. Dans la phrase « Henri Beyle est Stendhal », « Stendhal » n'est qu'en apparence un nom propre équivalent à « Henri Beyle ». La phrase se découpe en fait en un objet « Stendhal » qui tombe sous le concept « être Henri Beyle », de sorte que l'égalité posée au départ $a = b$ n'est qu'apparente. Non seulement a et b , « Henri Beyle » et « Stendhal » ont une forme matérielle différente et s'ils se trouvent en position d'objet, ils désignent différemment, puisque ce sont deux noms différents, la même référence, mais surtout cette égalité ne rend pas compte de leur différence en tant que signes logiques car l'un est en fait un objet et l'autre un concept. L'analyse logique des *Fondements de l'arithmétique* appliquée, dans « Sur le sens et la référence », aux langues naturelles permet de résoudre le paradoxe de départ en montrant que l'égalité n'y était qu'apparente. La spécificité de l'article est d'ajouter que ces noms propres qui désignent des objets peuvent en fait ne pas avoir de référence.

1.1.1.2 Des noms propres sans référence

Le sens en effet ne donne pas directement accès à la référence. La connaissance du sens dépend de la maîtrise de la langue, par conséquent, la connaissance de la référence n'est pas épuisée par la connaissance du sens :

Le sens d'un nom propre est appréhendé par toute personne qui connaît suffisamment la langue ou l'ensemble des désignations auquel il appartient ; mais la référence, au cas où il y en a une, n'est encore éclairée par là que de façon unilatérale. Si nous connaissions la référence sous toutes ses faces, nous pourrions immédiatement dire de tout sens donné s'il lui appartient. Voici ce à quoi nous ne parvenons jamais. (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.54)

Le sens par l'intermédiaire duquel la référence se présente à nous dans le langage ne désigne sa référence que de manière partielle. Il est possible, comme on l'a vu, de connaître la référence du nom « Stendhal » sans pour autant connaître « toutes ses faces », sans connaître, pour reprendre le même exemple, la face « nom d'état civil de Stendhal », à savoir « Henri Beyle ». Un individu pourrait même connaître la référence du nom Stendhal, au sens où il connaîtrait l'homme réel qui portait ce nom, et pourrait même converser avec lui ou encore lui serrer la main sans être capable de le reconnaître sous le

nom « l'auteur de *La Chartreuse de Parme* ». Si le sens ne donne qu'un accès partiel à la référence, c'est qu'une même référence peut être désignée par plusieurs noms. Le nom a un sens déterminé qui mène à une référence, mais cette référence peut mener à un autre nom par l'intermédiaire d'un autre sens et cette différence de noms marque bien une différence de sens puisque des énoncés contenant des noms différents peuvent être compris différemment. Ainsi on peut considérer l'affirmation « Stendhal est l'un des plus grands écrivains français » comme une platitude et être surpris par l'affirmation « Henri Beyle est l'un des plus grands écrivains français » si l'on ignore que Stendhal et Henri Beyle sont une seule et même personne. Il faut d'ailleurs ajouter que cette différence de sens produit des différences dans la vie réelle, dans le domaine légal par exemple. Ainsi c'est sous son nom d'état civil, Henri Beyle, que Stendhal pouvait agir officiellement ou encore être nommé consul de Trieste par Louis-Philippe. Le sens, donc, ne présente que partiellement la référence. Il faudrait pouvoir connaître la référence dans son intégralité pour déterminer sans autre information si un sens lui appartient ou non. Si je connaissais parfaitement la référence attachée au nom Stendhal, je saurais pour chaque sens s'il désigne en effet cette même référence. Or, non seulement le sens ne donne qu'un accès partiel et non intégral à la référence, mais il peut même ne conduire à aucune référence :

Mais alors si au sens correspond une référence, voilà qui n'est pas encore dit avec cela. Les mots « le corps céleste le plus éloigné de la terre » ont un sens ; ont-ils aussi une référence. C'est pourtant fort douteux. L'expression « la suite convergente la moins vite » a un sens ; mais on démontre qu'elle n'a aucune référence, puisque, pour toute suite convergente, on peut toujours en trouver une moins convergente, et pourtant toujours convergente. Par le simple fait qu'on appréhende un sens, on n'a donc pas encore avec sûreté une référence. (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.55)

Un nom peut donc avoir un sens, être compris, sans pour autant avoir de référence. L'expression « le corps céleste le plus éloigné de la terre » a un sens, elle peut être comprise et on pourrait envisager une enquête empirique permettant de déterminer si cette expression a une référence. En effet une expression peut sembler vide en l'état actuel des connaissances et se voir assigner une référence grâce au progrès des connaissances. L'expression « les lunes de Jupiter » paraissait n'avoir aucune référence avant leur découverte par Galilée. Dans l'expression « le corps céleste le plus éloigné de la terre », il semble que nous ayons affaire à une expression vide car, si l'univers est infini, on ne saurait auprès de quelles limites chercher ce corps céleste le plus éloigné, cependant peut-on savoir avec certitude si les progrès de la connaissance astronomique ne

permettront pas un jour de déterminer une référence à cette expression ? L'exemple de la suite la plus convergente ne se prête pas à un tel questionnement puisque, dans le domaine des mathématiques, une enquête empirique n'ajoutera rien à notre connaissance : c'est par démonstration à partir des concepts que l'on peut démontrer que « pour toute suite convergente, on peut toujours en trouver une moins convergente ». Ainsi, le signe sert à deux choses distinctes, exprimer un sens et désigner une référence : « Nous exprimons par un signe le sens du nom propre et nous désignons par ce signe sa référence » (p.59). Le sens ne dépend donc pas de la référence, c'est bien plutôt l'inverse. Un signe peut avoir un sens sans avoir de référence comme dans les exemples considérés ci-dessus. Cette capacité du signe à exprimer un sens avant de désigner une référence se manifeste particulièrement dans l'*oratio obliqua*, c'est-à-dire lorsque l'on rapporte les paroles d'autrui :

il peut aussi arriver qu'on veuille parler des paroles elles-mêmes, ou de leur sens. C'est ce qui se produit par exemple lorsqu'on cite les paroles d'un autre au discours direct. Nos paroles réfèrent alors d'abord à celles d'autrui, et c'est seulement celles-ci qui ont la référence usuelle. Nous avons alors des signes de signes. (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.55)

Si je dis : « Pierre a dit : Stendhal est l'un des plus grands écrivains français », « Stendhal » réfère au nom « Stendhal » utilisé par Pierre. Il en va de même au discours indirect. Dans la phrase « Pierre a dit que Stendhal était l'un des plus grands écrivains français », Stendhal désigne non pas sa référence habituelle, mais son sens habituel, la référence n'est désignée qu'indirectement, c'est pourquoi un autre nom de même référence mais de sens différent ne peut être substituable *salsa veritate*. S'il est vrai que « Stendhal est l'un des plus grands écrivains français » ; il est vrai aussi que « Henri Beyle est l'un des plus grands écrivains français » puisque Stendhal et Henri Beyle ne font qu'un. Cependant, l'énoncé « Pierre a dit que Stendhal était l'un des plus grands écrivains français » est vrai si Pierre a vraiment prononcé ces paroles, alors que l'énoncé « Pierre a dit que Henri Beyle est l'un des plus grands écrivains français » est faux puisque Pierre n'a pas prononcé le nom « Henri Beyle », peut-être ignore-t-il même que ces deux sens ont la même référence.

Un nom n'a donc pas seulement une référence (*Bedeutung*) mais un sens (*Sinn*) et les différents sens permettent d'atteindre la référence, l'objet, sous un aspect différent. Mais le nom peut aussi avoir un sens sans avoir de référence : c'est le cas pour les personnages

de fiction. C'est ici que commence à se mettre en place la solution de Frege. Comment parler de ce qui n'existe pas sans faire être le non-être ? Certains noms ne désignent rien et dans ce cas, la question de la vérité des énoncés dans lesquels ils sont insérés ne se pose pas : n'ont de valeur de vérité que les énoncés qui ont une référence. La vérité est définie comme la référence des phrases, mais une phrase qui n'a pas de valeur de vérité n'est pas pour autant insensée. Elle a un sens si elle est correctement composée d'un sujet et d'un prédicat ; on peut alors la comprendre sans pour autant être en mesure d'en évaluer la vérité.

1.1.1.3 Prédication et référence

La distinction du sens et de la référence concernant les noms propres conduit à une distinction entre le sens et la vérité dès lors qu'est examinée la signification des phrases assertives, et plus seulement des noms propres. Ce qui est lié à la référence est la vérité et non le sens. Dans les phrases assertives, on peut aussi distinguer le sens de la référence. Une phrase exprime une pensée²⁷. Or cette pensée ne saurait être la référence de la phrase. La pensée est distincte de son énonciation et peut être saisie par de multiples locuteurs. La pensée « Stendhal est l'auteur de La Chartreuse de Parme » peut être énoncée à de multiples reprises et dans des langues différentes, son énonciation sera donc différente mais son contenu propositionnel, ce que Frege appelle la pensée, restera identique. La pensée ne peut dès lors qu'être le sens de la phrase et non sa référence puisque la manière de présenter la référence conditionne la compréhension de la phrase comme elle conditionne la compréhension du nom. Deux phrases qui comportent la même référence, présentée différemment, suscitent deux pensées différentes chez un locuteur qui ignorerait l'identité de la référence :

Maintenant, nous nous interrogeons sur le sens et la référence d'une phrase assertive entière. Une telle phrase contient une pensée. Faut-il tenir cette pensée pour le sens de cette phrase ou pour sa référence ? Supposons donc que la phrase ait une référence. Puis remplaçons en elle un mot par un autre de même référence, mais d'un autre sens, alors cela ne peut avoir aucune influence sur la référence de la phrase. Mais nous voyons que la pensée, dans un tel cas se modifie ; car, par exemple, la pensée de la phrase « l'étoile du matin est un corps éclairé par le soleil » est différente de celle de la phrase « l'étoile du soir est un corps éclairé par le soleil » quelqu'un qui ne saurait pas que l'étoile du soir est l'étoile du matin

²⁷ Frege précise en note qu'il appelle pensée le « contenu objectif » de l'activité de penser. Ce point sera développé dans les chapitres I.2 et I.3

pourrait tenir l'une des pensées pour vraie et l'autre pour fausse. La pensée ne peut donc pas être la référence de la phrase, il nous faut bien plutôt l'en concevoir comme le sens. » (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.60)

Certaines phrases peuvent même avoir seulement un sens et pas de référence. C'est le cas dans la littérature, dans la fiction. Dans la proposition « Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil » (ibid., p.61), le nom propre Ulysse n'a pas de référence, et par conséquent la proposition non plus, car il est impossible d'attribuer un prédicat à un sujet si la référence de ce sujet n'est pas connue. Plus exactement, on peut attribuer un prédicat au sujet, mais la vérité de la proposition ne peut alors pas être évaluée. Je peux bien dire : « Ulysse était rusé ». Le sens de cette phrase, c'est-à-dire sa pensée, est parfaitement compréhensible, mais pour autant je ne peux savoir si cette phrase est vraie qu'à condition de trouver, dans l'histoire, un individu qui soit la référence du nom Ulysse. Si nul ne trouve cet individu, il devient possible de lui attribuer n'importe quel prédicat sans risque d'être démenti par une référence à la réalité : « Qui ne reconnaît pas de référence ne peut lui attribuer ou dénier un prédicat » (ibid., p.61). On peut attribuer des prédicats contradictoires à Ulysse sans avoir les moyens de déterminer lesquels sont vraiment les siens. On pourrait cependant objecter que cette remarque est valable pour un nom sans référence aucune, y compris dans la littérature. Ainsi, si je m'invente un ami imaginaire, je peux lui attribuer toutes les qualités qu'il me plaira, si peu compatibles soient-elles. Dans la mesure où cet ami n'existe que dans mon imagination, personne ne peut vérifier s'il possède vraiment ces qualités, ces qualités sont d'ailleurs d'autant moins vérifiables que mon imagination peut les faire varier à sa guise, d'un instant à l'autre. En l'absence d'une référence précisément identifiée, on peut donc prédiquer d'un sujet tout et n'importe quoi sans possibilité aucune de vérification. Cependant, Ulysse n'est pas n'importe quel personnage fictif. Ulysse est ce héros de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* d'Homère qui se fait remarquer par sa ruse ; c'est précisément celui qui permet au Grecs de l'emporter par la ruse du cheval de Troie quand ils ont échoué par la force. Ne pourrait-on pas alors affirmer que la proposition « Ulysse était rusé » est vérifiable puisque Homère décrit Ulysse dès la première ligne de l'*Odyssée* comme « l'Homme aux mille tours »²⁸ ? Mais ce cas relève en fait du discours indirect : la proposition « Ulysse était rusé » se vérifie en la rapportant aux énoncés d'Homère lui-même. On pourrait reformuler la proposition sous la forme « Homère dit qu'Ulysse était

²⁸ Homère, *Odyssée*, traduction Victor Bérard, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, Paris, 1955, p.561.

rusé ». Dans ce cas, le nom Ulysse a une « référence *indirecte* », or la référence indirecte d'un mot est « son sens usuel » (« Sur le sens et la Référence », art.cit., p.56). Autrement dit, lorsque je dis « Ulysse était rusé » en parlant du personnage d'Homère, je ne fais référence qu'indirectement à un éventuel individu historique, je fais référence à la description que donne Homère « l'homme aux mille tours », ce qui donne un sens, un contenu conceptuel au nom Ulysse. Pour que le nom « Ulysse » ait une référence, il faudrait que je fasse œuvre d'historien, que j'ai découvert l'existence d'un personnage historique nommé Ulysse dont j'affirmerais qu'il était rusé. Dans ce cas, l'attribution d'un prédicat serait vérifiable. Si l'on parle bien du célèbre héros de l'*Odysée*, le nom Ulysse n'a pas de référence mais seulement un sens. Mais à quoi sert alors la référence puisque les phrases pas plus que les noms n'en ont besoin pour avoir un sens ? Ne pourrait-on pas se contenter du sens de la proposition ?

1.1.1.4 Domaine du sens et domaine de la vérité

Dans certains cas en effet, nous pouvons nous contenter de noms ayant un sens mais pas de référence, c'est le cas dans l'art. Le lecteur de l'*Odysée* ne lit pas, et ne souhaite pas lire, un livre d'histoire ; il se soucie donc de comprendre le récit et non de savoir s'il est vrai. La référence importe au contraire quand on s'interroge sur la valeur de vérité des phrases :

Nous sommes donc bien justifiés à ne pas nous contenter du sens d'une proposition, mais à nous enquérir encore de sa référence. Mais pourquoi voulons-nous donc que tout nom propre n'ait pas seulement un sens, mais encore une référence ? Pourquoi la pensée ne nous suffit-elle pas ? Parce que et dans la mesure où il y va pour nous de sa valeur de vérité (*Wahrheitswert*). Ce n'est pas toujours le cas. Par exemple, quand nous écoutons une épopée, nous sommes charmés, outre par les belles sonorités de la langue, par le seul sens des phrases et les représentations et sentiments qui sont éveillés par là. Avec la question de la vérité, nous abandonnerions le domaine de la jouissance esthétique, et nous nous tournerions vers une considération scientifique. C'est pourquoi aussi il nous est indifférent si par exemple le nom « Ulysse » a une référence, aussi longtemps que nous recevons le poème comme une œuvre d'art. C'est donc l'aspiration à la vérité qui nous conduit partout à pousser du sens jusqu'à la référence. » (« Sur le sens et la référence », art.cit., pp.61 - 62)

Si en effet je cessais de recevoir l'*Odysée* comme une œuvre d'art, si je souhaitais montrer qu'il s'agit d'un récit en partie historique et en partie légendaire, je devrais alors essayer de démêler le vrai du faux et trouver la référence des noms propres mentionnés

dans l'œuvre. Je pourrais, comme l'a fait la tradition, situer Charybde et Scylla dans le détroit de Messine où les marées et récifs rendent la navigation dangereuse, en notant toutefois que ne s'y trouve rien de tel que la Scylla décrite par Circé : « c'est un monstre affreux [...] Ses pieds, – elle en a douze, – ne sont que des moignons ; mais sur six cous géants, six têtes effroyables ont, chacune en sa gueule, trois rangs de dents serrées » (*Odysée*, op.cit., chant XII, p.714). La recherche de la vérité devrait m'amener à identifier les lieux où Ulysse a été conduit par son périple, tout en pointant la différence entre la réalité et la description homérique. La référence des noms permet alors d'évaluer la valeur de vérité des phrases. Une référence est donc nécessaire lorsque la valeur de vérité de la phrase importe pour nous, et pas seulement sa valeur esthétique. Ainsi, je puis affirmer que la phrase « Ithaque est une île de la mer Ionienne » est vraie. La phrase « Scylla nous enlevait dans le creux du navire six compagnons » (ibid., p.718) est au contraire fausse si je fais œuvre d'historien. Elle a cependant un sens, sans être ni vraie ni fausse, sans avoir de valeur de vérité, si cette phrase est considérée d'un point de vue esthétique et non scientifique. On peut donc en conclure que la référence de la phrase est la valeur de vérité. De même que pour les noms, je peux reformuler un énoncé, c'est-à-dire lui donner un sens différent tout en gardant la même référence, c'est-à-dire sans que la valeur de vérité soit modifiée. Cependant, le même problème se pose pour les propositions que pour les noms. Dans certains cas, les propositions n'ont pas leur référence habituelle, leur référence directe, mais elles ont une référence indirecte, elles réfèrent à leur sens habituel. C'est le cas dans le discours indirect et plus généralement lorsque la phrase contient une subordonnée. Dans ces phrases, la subordonnée quoique n'ayant pas de valeur de vérité, a néanmoins un sens. C'est le cas des subordonnées d'ordre ou de souhait :

La proposition (*der Nebensatz*) avec « que » après « ordonner », « prier », « interdire » prendrait au discours direct la forme d'un impératif. Une telle proposition n'a pas de référence, mais seulement un sens. Un ordre, une prière, ne sont certes pas des pensées, mais elles se tiennent pourtant au même niveau que les pensées. Aussi, dans les subordonnées commandées par « ordonner », « prier », etc., les paroles ont leur référence indirecte. La référence d'une telle proposition n'est donc pas une valeur de vérité, mais un ordre, une prière, etc. » (« Sur le sens et la référence », art.cit., p.69)

Frege distingue les contextes où la référence est importante et ceux où elle ne l'est pas. Dans l'art, la référence est sans importance et le sens suffit, dans la science, la valeur de vérité est déterminante. La référence d'une phrase est alors sa valeur de vérité. Il faut ajouter que dans certains cas, la référence d'un nom propre, mais aussi d'une proposition

peut être son sens. C'est le cas dans le discours indirect. Il y a bien une référence, mais elle est indirecte. La référence directe est le sens du nom ou de la proposition. De même, certaines propositions ont un sens mais pas de référence, comme les ordres ou les prières.

On peut voir là s'ébaucher une continuité avec la philosophie d'Austin. La distinction du sens et de la référence offre une première résolution au paradoxe de Parménide : les énoncés portant sur des personnages fictifs peuvent être compris puisqu'ils ont un sens, sans pour autant faire être le non-être puisqu'il n'ont pas de référence. Cette distinction permet à Frege de limiter le domaine du non-sens : l'art, la rhétorique, les usages pragmatiques appartiennent au domaine des énoncés ayant un sens, quoiqu'ils n'aient pas de valeur de vérité puisqu'il leur manque une référence. Cette distinction évite de rejeter dans le non-sens l'essentiel des énoncés du langage ordinaire. Cependant la solution de Frege présente une difficulté dans sa conception du nom propre. Il définit un nom propre comme la désignation d'un objet, or cette désignation peut en fait être indirecte. Lorsque je parle de « Socrate », je ne puis en donner une désignation directe au sens d'une définition ostensive puisqu'il est mort depuis des siècles. Le nom « Socrate » désigne l'individu Socrate par l'intermédiaire de la compréhension du concept « être Socrate ». Dans ce cas, « Socrate » n'est pas véritablement un nom propre. C'est précisément l'objection de Russell à Frege, objection qui remet en cause la distinction du sens et de la référence.

I.1.2 Critique russellienne de la distinction du sens et de la référence

Russell reprend le projet frégéen d'une idéographie. Le but est d'arriver à une bonne grammaire, c'est-à-dire la grammaire logique, qui soit la plus économique possible sur le plan ontologique. L'objectif est de constituer un langage idéal qui nécessite le moins possible de suppositions ontologiques. Ce serait un langage où, l'ontologie étant réduite au minimum, les problèmes philosophiques se trouveraient, par le fait même, éliminés dans leur quasi-totalité. Exprimés sous une forme logiquement correcte, ils se dissoudraient d'eux-mêmes. Quoique s'inscrivant dans le même projet, Russell est en désaccord avec la distinction proposée par Frege entre le sens et la référence. Un point de désaccord important est la définition du nom propre que Russell redéfinit pour en limiter

le sens bien plus que ne le faisait Frege. La définition assez large que Frege propose du nom propre pose en effet un problème que ce dernier soulève d'ailleurs, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer. En l'absence de référence, il est difficile de faire une prédication, de savoir si un objet tombe ou non sous un concept. Frege en tire simplement la conclusion que la phrase dans laquelle ce nom sans référence est inséré n'a pas de référence non plus, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de valeur de vérité mais seulement un sens. Telle n'est pas l'interprétation de Russell, qui va plus loin que Frege dans sa reconstruction logique des phrases du langage ordinaire. Nous l'avions remarqué, si nous comprenons la phrase « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque », c'est que, par « Ulysse » nous entendons le héros d'Homère, « l'homme aux mille tours ». N'est-ce pas alors dire qu'« Ulysse » est en fait un concept quoiqu'il ait l'apparence d'un nom propre ? C'est bien la thèse que soutient Russell, en particulier dans « *On denoting* »²⁹ et dans « *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* »³⁰ où il distingue les noms propres véritables des noms propres apparents qui sont en fait des raccourcis de descriptions définies. La théorie de la dénotation proposée par Russell dans « *On denoting* » permet d'éliminer ce qu'il appelle des pseudo-entités. L'idée principale est que les êtres de discours sont plus nombreux que les êtres réels. Le langage comporte des fictions grammaticales ou plus exactement des fictions logiques qui peuvent se transformer en pseudo-entités, ou plutôt, qui peuvent être prises à tort pour des entités, alors que ce ne sont que des êtres de discours. Les expressions dénotantes³¹ (*denoting phrases*) sont de telles fictions logiques. Russell fait donc un usage bien plus intensif que Frege du fameux rasoir d'Occam destiné à éliminer les entités inutiles. Mais cette logique économe conduit en fait à peupler le monde de fictions logiques et à classer, de manière binaire, toutes les affirmations comme vraies ou fausses.

1.1.2.1 Les noms propres russelliens

C'est par sa forme qu'une expression dénotante désigne ce que Frege appelait une

²⁹ *In Mind, new series*, **14**, 1905, pp. 479 – 493. Disponible en ligne : <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Russell/denoting/>, traduction française J.M. Roy, « de la dénotation », *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, PUF Épiméthée, 1989, pp 201-218.

³⁰ « *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* », *PAS New Series*. V XI 1910-11, pp.109, texte disponible en ligne : <http://www.hist-analytic.org/Russellacquaintance.pdf>

³¹ C'est l'expression utilisée dans cet article. Russell rebaptisera plus tard ces expressions dénotantes « descriptions définies » et « descriptions indéfinies ».

référence. Dans le cas le plus simple, l'expression dénotante dénote un objet défini tel « l'actuel roi d'Angleterre ». Mais une expression peut aussi être dénotante sans rien dénoter. Autrement dit, elle peut avoir la *forme* d'une expression dénotante mais ne dénoter aucun objet, c'est le cas de l'expression « l'actuel roi de France ». Une expression peut encore dénoter de manière ambiguë comme lorsque l'on dit « un homme ». Ces expressions sont en fait des descriptions, des descriptions définies dans les deux premiers cas, et une description indéfinie dans le troisième cas. Ces expressions dénotantes nous permettent en effet de parler de choses avec lesquelles nous ne sommes pas en contact direct :

Distinguer entre *connaissance directe* et la *connaissance à propos de*, c'est distinguer les choses dont nous avons des présentations, des choses que nous n'atteignons qu'au moyen des expressions dénotantes. (Russell, « De la dénotation », art.cit., p.203)

Certaines choses se présentent directement à nous de sorte que nous pouvons les désigner directement par un nom qui mérite vraiment d'être appelé nom propre. Russell restreint l'usage que fait Frege du terme nom propre, puisque pour lui n'est pas un nom propre tout terme ou expression désignant un objet singulier. Une expression comme l'actuel roi d'Angleterre serait pour Frege un nom puisqu'elle désigne un objet singulier, en l'occurrence un homme, alors que pour Russell, il s'agit d'une expression dénotante. Russell réserve le terme nom propre aux choses dont nous avons une connaissance directe. Ces choses dont nous avons une connaissance directe sont, en premier lieu, les *sense-data* :

Lorsque nous demandons quels sont les genres d'objets dont nous avons une connaissance directe, l'exemple le premier et le plus évident sont les *sense-data*.³²

Les *sense-data* sont justement les choses que nous percevons directement. Ce sont donc des objets de perception et non des objets physiques. En fait, les objets physiques sont des collections de *sense-data* ou encore des séries d'apparences. Ainsi, je ne perçois pas la table à laquelle je travaille, mais seulement des *sense-data* :

Ainsi, en présence de ma table, j'ai une connaissance directe des *sense-data* qui constituent l'apparence de ma table – sa couleur, sa forme, sa dureté, sa surface lisse, etc. – ce sont là les choses dont j'ai une conscience immédiate quand je vois et touche ma table. Bien des choses peuvent se dire au sujet de la nuance de couleur particulière que je vois – je peux dire qu'elle est marron, qu'elle est plutôt

³² traduction originale, Russell, « *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* », PAS New Series. V XI 1910-11, pp.109, texte disponible en ligne : <http://www.hist-analytic.org/Russellacquaintance.pdf>
When we ask what are the kinds of objects with which we are acquainted, the first and most obvious example is sense-data.

sombre, et ainsi de suite. Mais de telles affirmations, quoiqu'elles me fassent connaître des vérités, au sujet de la couleur, ne me font pas connaître la couleur elle-même mieux qu'auparavant : en ce qui concerne la connaissance de la couleur elle-même, par opposition à la connaissance des vérités à son sujet, je connais la couleur parfaitement et complètement lorsque je la vois, et aucune connaissance supplémentaire n'en est possible, même au plan théorique. Ainsi les *sense-data* qui constituent l'apparence de ma table sont les choses dont j'ai une connaissance directe, les choses qui me sont immédiatement connues exactement comme elles sont.

Ma connaissance de la table en tant qu'objet physique, au contraire, n'est pas une connaissance directe. En tant que telle, elle obtenue à travers la connaissance directe des *sense-data* qui constituent l'apparence de la table. Nous avons vu qu'il est possible, sans la moindre absurdité, de douter qu'il y ait une table, alors qu'il est impossible de douter des *sense-data*. Ma connaissance de la table est donc du genre que nous appellerons « connaissance par description ». La table est « l'objet physique qui cause tels et tels *sense-data* ». Ceci est une *description* de la table au moyen des *sense-data*.³³

Ce que nous percevons de la table sont en effet des données sensorielles particulières qui peuvent varier d'un individu à l'autre, en fonction de la constitution propre de chacun mais aussi en fonction de son angle de vue spécifique. Les *sense-data* varient même pour le même individu en fonction des changements de position ou encore des modifications de la lumière. Par conséquent, l'expression « cette table » n'est pas un nom propre mais un résumé, un raccourci pour désigner un ensemble de *sense-data*. Seul ce qui est connu de manière directe peut recevoir un nom propre logique. La caractéristique du nom propre logique, par opposition au nom propre du langage ordinaire, ou même au nom propre frégeén, est que son sens vient de sa dénotation. Le nom propre a un sens parce qu'il désigne directement un objet et non parce qu'il le décrirait ou nous donnerait des renseignements sur lui. Le nom propre ne nous renseigne pas sur les propriétés de l'objet, il se contente de le nommer :

³³ Traduction originale, Russell, *The problems of Philosophy*, New-York, Dover publication, inc., 1999, p.31-32 : *Thus in the presence of my table I am acquainted with the sense-data that make up the appearance of my table—its colour, shape, hardness, smoothness, etc.; all these are things of which I am immediately conscious when I am seeing and touching my table. The particular shade of colour that I am seeing may have many things said about it—I may say that it is brown, that it is rather dark, and so on. But such statements, though they make me know truths about the colour, do not make me know the colour itself any better than I did before so far as concerns knowledge of the colour itself, as opposed to knowledge of truths about it, I know the colour perfectly and completely when I see it, and no further knowledge of it itself is even theoretically possible. Thus the sense-data which make up the appearance of my table are things with which I have acquaintance, things immediately known to me just as they are.*

My knowledge of the table as a physical object, on the contrary, is not direct knowledge. Such as it is, it is obtained through acquaintance with the sense-data that make up the appearance of the table. We have seen that it is possible, without absurdity, to doubt whether there is a table at all, whereas it is not possible to doubt the sense-data. My knowledge of the table is of the kind which we shall call 'knowledge by description'. The table is 'the physical object which causes such-and-such sense-data'. This describes the table by means of the sense-data.

La dénotation, me semble-t-il, n'est pas un constituant de la proposition, hormis dans le cas des noms propres, i.e. des mots qui n'assignent pas une propriété à un objet, mais se contentent purement et simplement de le nommer. Et je soutiendrai de plus, qu'en ce sens, seuls deux mots sont à strictement parler des noms propres de particuliers, à savoir, « je » et « ceci ».³⁴

En effet, même si je suis en contact direct avec une personne que je connais et peux désigner par son nom propre, cette personne, de même que les objets physiques, plus exactement *parce qu'elle* est un objet physique, est en fait pour moi une collection de *sense-data*. Son nom propre ordinaire, de même que l'expression « cette table », n'est que le raccourci d'une description définie. Russell illustre cette affirmation en prenant l'exemple de Bismarck. Bismarck lui-même pouvait utiliser le nom « Bismarck » en tant que nom propre car il avait une connaissance directe de lui-même. Seul Bismarck peut utiliser son nom en tant que nom propre véritable, c'est-à-dire comme une désignation directe d'un objet particulier, à savoir lui-même. En revanche, une personne qui connaissait Bismarck et aurait émis un jugement à son sujet aurait utilisé le nom « Bismarck » en tant que description définie :

Ce dont cette personne avait une connaissance directe étaient certains *sense-data* qu'elle reliait (correctement, supposons-nous) au corps de Bismarck. Son corps en tant qu'objet physique, et plus encore son esprit, n'étaient connus que comme le corps et l'esprit reliés à ces *sense-data*. En d'autres termes, ils étaient connus par description.³⁵

Pour Russell, nous n'avons qu'une connaissance par description des objets physiques mais aussi des autres esprits. Le cas de la conscience est cependant différent. Russell rappelle ce qui avait été souligné par Descartes, à savoir que dans la perception, nous sommes généralement conscients non seulement de l'objet perçu mais encore du fait même que nous percevons. Autrement dit, la conscience ne va pas sans la conscience de soi. Cependant, Russell fait aussi droit à l'idée humienne que le moi est difficilement séparable de ses impressions :

Lorsque je vois le soleil, il arrive souvent que j'ai conscience d'être en train de voir le soleil en plus d'être conscient du soleil ; quand je désire de la nourriture, il arrive souvent que je sois conscient de mon désir de nourriture. Mais il est difficile de découvrir quelque état d'esprit dans lequel je sois conscient de moi seul, par opposition à un complexe dont je suis un constituant.³⁶

³⁴ Traduction originale, Russell, “*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*”, op. cit., p. 121 : *The denotation, I believe, is not a constituent of the proposition, except in the case of proper names, i.e. words which do not assign a property of an object, but merely and solely name it. And I should hold further that, in this sense, there are only two words which are strictly proper names of particulars, namely, “I” and “this”.*

³⁵ Traduction originale, “*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*”, op. cit., p.114 : *What this person was acquainted with were certain sense-data which he connected (rightly, we will suppose) with Bismarck's body. His body as a physical object, and still more his mind, were only known as the body and the mind connected with these sense-data. That is, they were known by description.*

Lorsque j'ai conscience de percevoir le soleil, j'ai une perception complexe, non seulement parce que je perçois plusieurs éléments – le soleil, le ciel autour et, comme il a été noté, moi-même en train de percevoir – mais aussi parce que la perception des objets physiques consiste en fait en une perception de *sense-data* dont l'objet physique est la cause. Percevoir un objet physique, même s'il pouvait être totalement isolé de son environnement, revient à percevoir un ensemble, un complexe de *sense-data*. De quoi ai-je vraiment conscience dans cette perception complexe et de quoi suis-je conscient dans cette conscience de moi-même ? Russell soutient que nous ne percevons pas les objets physiques mais seulement un ensemble de *sense-data* dont ils sont la cause. Le moi est-il alors similaire à un objet physique ? Est-ce que ce que je perçois de moi-même ne sont que des *sense-data* dont un moi hors d'atteinte serait la cause ? Est-ce que ce que je perçois n'est que « la collection d'impressions » dont parlait Hume³⁷ ou encore une série de *sense-data*, dans la formulation de Russell ? Si tel est le cas, cela signifie que je n'ai aucune connaissance directe de moi-même, je ne me connais que par description. Si l'on reprend l'exemple de Bismarck, si le moi est un ensemble de *sense-data*, alors, Bismarck n'a aucune connaissance directe de lui-même et n'emploie le nom propre « Bismarck » qu'à titre de description abrégée d'un ensemble de *sense-data*. Cette solution ne paraît pas satisfaisante à Russell qui note que « nous avons une connaissance directe de la connaissance directe, et nous savons que c'est une relation »³⁸. Autrement dit, lorsque nous percevons quelque chose, nous percevons un complexe dans lequel la connaissance directe entre un sujet percevant et un objet perçu est elle-même perçue en tant que relation. Dans l'expérience de la perception nous avons donc une connaissance directe de la connaissance directe. Or cette expérience est celle d'une relation entre un sujet percevant et un objet perçu :

Ainsi nous savons que ce complexe doit avoir un constituant qui est ce qui a une connaissance directe, i.e. un terme-sujet aussi bien qu'un terme-objet. C'est ce terme-sujet que nous définissons comme « je ». Donc le terme « je » veut dire « le sujet-terme dont j'ai conscience d'avoir conscience ».³⁹

³⁶ Traduction originale, Russell, “*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*”, op. cit., p. 110 : *When I see the sun, it often happens that I am aware of my seeing the sun ; and when I desire food, it often happens that I am aware of my desire for food. But it is hard to discover any state of mind in which I am aware of myself alone, as opposed to a complex of which I am a constituent.*

³⁷ Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, IV^{ème} partie, section VI, De l'identité personnelle.

³⁸ Traduction originale, Russell, “*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*”, op. cit. : *We are acquainted with acquaintance, and we know that it is a relation.*

³⁹ Traduction originale, Russell, “*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*”, op. cit. : *Hence we know that this complex must have a constituent which is that which is acquainted, i.e. must have a subject-term as well as an object-term. This subject-term we define as “I”. Thus “I” means “the subject-term of which I am aware”.*

Russell souligne, à son tour, la nécessité logique de la fonction sujet dans la connaissance directe. Par définition, une relation suppose au moins deux termes, et dans la connaissance directe, cette relation ne peut être que celle du connaissant au connu. Le « je » est donc au minimum un sujet au sens logique du terme, il est le sujet de la relation décrite par la proposition : « j'ai une connaissance directe de A ». Mais une telle définition ne nous mène pas très loin en ce qui concerne la connaissance du sujet puisque ce dont nous faisons l'expérience est en fait la connaissance directe elle-même, connaissance pour laquelle il est nécessaire de poser un terme-sujet et un terme-objet. Mais nous ne connaissons pas encore le terme-sujet. Nous savons qu'il faut un sujet, mais nous ne connaissons rien de lui directement. La seule connaissance que nous ayons du sujet est une connaissance par description, description de l'ensemble des *sense-data* accessible par introspection. Il s'agit là de la connaissance du moi empirique, i.e. du moi comme objet, et non de la connaissance d'un « je » transcendantal ou métaphysique, condition nécessaire de la connaissance. Pour que le « je » ne soit pas simplement une nécessité logique, il faut supposer que j'ai une connaissance directe de moi-même, même si cette connaissance est en fait sans contenu. La connaissance directe que j'ai de moi me livre un objet, le sujet percevant, sans pour autant que je puisse décrire plus avant cet objet :

Il semblerait donc nécessaire de supposer que j'ai une connaissance directe de moi-même, et que le « je » par conséquent ne nécessite aucune définition, étant simplement le nom propre d'un certain objet.⁴⁰

Il faut donc supposer pour Russell que le « je » fait partie de ce dont je peux avoir une connaissance directe. Ce dont j'ai une connaissance directe, c'est justement que j'ai une connaissance directe de quelque chose et dans cette expérience de la connaissance directe, j'appelle « je » ce qui a cette connaissance directe, le sujet de la connaissance, par opposition à l'objet connu. Mais le terme « je » ici n'est alors qu'un nom propre qui dénote ce sujet dont je fais l'expérience dans la connaissance directe, sans pour autant me donner aucun renseignement sur lui. Et d'ailleurs, donner des renseignements sur ce sujet reviendrait à en faire une description, or ce n'est précisément pas ce que font les noms propres. Les noms propres se contentent de désigner une réalité. Revenons-en à Bismarck. Bismarck, et Bismarck seul, peut avoir une connaissance directe de lui-même. Il peut donc utiliser le nom propre logique « Bismarck » pour dénoter ce dont il a une

⁴⁰ Traduction originale, Russell, "*Knowledge by acquaintance and knowledge by description*", op. cit., : *It would seem necessary, therefore, to suppose that I am acquainted with myself, and that "I", therefore, requires no definition, being merely the proper name of a certain object.*

connaissance directe. Les gens qui connaissent Bismarck utilisent eux le nom propre ordinaire « Bismarck » comme une description définie. Contrairement au nom propre logique qui se contente de désigner un objet sans rien nous apprendre sur lui, la description définie a un contenu informatif. Le nom propre ordinaire Bismarck est un raccourci pour un ensemble de propriétés qui caractérisent le particulier Bismarck et ce nom « Bismarck » pourrait être remplacé par diverses descriptions selon les personnes qui l'emploient : ou encore « mon époux » pour Johanna von Bismarck, « le premier chancelier de l'Empire Allemand » pour un bien plus grand nombre de gens.

1.1.2.2 Sens et référence chez Russell.

En somme, un nom propre peut avoir un sens seul, par lui-même ; ce sens est sa dénotation. Les seuls véritables noms propres logiques étant pour Russell « ceci » et « je », il est évident que seul un nom propre peut avoir un sens par lui-même puisque ce sens vient de la désignation directe d'un objet. Le nom propre n'a donc pas besoin d'être complété par le reste de la proposition pour avoir un sens. Une description définie se caractérise au contraire par son caractère incomplet. Une description définie apporte un contenu conceptuel et n'a donc pas de sens par elle-même, elle n'a de sens qu'une fois insérée dans une proposition, qu'une fois attribuée à un sujet. Or une description définie ne peut pas être en position de sujet. Lorsque la proposition est correctement analysée, on s'aperçoit que la description définie appartient en fait à la fonction propositionnelle et ne saurait donc se trouver en position de sujet. Ainsi, deux propositions comme « Scott était un homme » et « l'auteur de *Waverley* était un homme » n'ont une forme identique qu'en apparence. « Scott était un homme » est une affirmation du type « x était un homme », or ce n'est pas le cas de « l'auteur de *Waverley* était un homme ». Cette dernière affirmation peut être paraphrasée sous la forme : une et une seule entité a écrit *Waverley* et cette entité était un homme. Dans le cas de Scott, on attribue un prédicat à une variable, et Scott est une instance de cette variable. Dans le second cas « être l'auteur de *Waverley* » est l'un des prédicats attribués à la variable x . Cette différence de traitement offre une résolution différente de celle de Frege à la question des énoncés posant une égalité du type $a = b$. Russell avait présenté cette question sous la forme de l'énigme de l'auteur de *Waverley* – le roi George IV voulant en effet savoir si Scott était bel bien l'auteur anonyme du fameux

Waverley. De même que Frege, Russell note que $a = b$ ou encore Scott est l'auteur de *Waverley* n'est pas une affirmation triviale. George IV ne se demandait pas si Scott était Scott. Frege, on s'en souvient résolvait le problème en disant que les deux expressions avaient un sens différent, c'est-à-dire présentaient leur référence de manière différente. Par ailleurs, ces deux expressions pouvaient être des noms selon leur fonction dans la phrase. Elle pouvaient être des noms si elles étaient en position de sujet. Frege soulignait donc que l'égalité $a = b$ n'était qu'apparente puisque « a » était un nom propre désignant un objet qui se trouvait en position de sujet, alors que « = b » était un signe différent, en l'occurrence un concept sous lequel pouvait tomber « a ». La solution de Russell est très différente puisque pour lui l'expression « l'auteur de *Waverley* » ne peut pas être un nom. Elle ne peut pas être mise en position de sujet comme le serait une variable, elle fait nécessairement partie de l'assertion⁴¹. En effet, Russell explique qu'il n'est pas si facile de séparer le sens de sa référence. Il prend l'exemple suivant :

La première ligne de l'Élégie de Gray énonce une proposition.
« La première ligne de l'Élégie de Gray » n'énonce pas une proposition.⁴²

Les guillemets indiquent que c'est le sens de l'expression qui est pris en compte et non sa référence dans la deuxième phrase. Si l'on remplace l'expression par la simple lettre C, lorsque C apparaît, il est question de dénotation, et lorsque nous avons affaire à « C » nous voulons parler du sens. C'est pourquoi il est vrai de dire que : le premier vers de l'Élégie de Gray affirme une proposition, puisque ce premier vers est le suivant : « Le couvre-feu sonne le glas du jour qui s'en va » (*The curfew tolls the knell of parting day*). Il s'agit bel et bien d'une affirmation. En revanche, si l'on s'intéresse au sens de l'expression « Le premier vers de l'Élégie de Gray », ce sens ne constitue pas une affirmation, c'est une expression dénotante pour Russell et un nom pour Frege. Dans le deuxième cas, nous sommes dans la situation où le nom réfère à son sens usuel et non sa référence usuelle. Il semble bien que l'on puisse séparer le sens de la référence. Or remarque Russell, C doit avoir un sens et une dénotation, contrairement à « C » qui n'a qu'un sens. Or si nous parlons de « le sens de C », ce que nous obtenons est en fait la dénotation de C. À supposer que l'on donne comme sujet d'examen : interprétez « Le sens du premier vers de l'Élégie de Gray », il faudrait interpréter « le sens de « Le couvre-feu sonne le glas du jour

⁴¹ Russell utilise le terme assertion en un sens différent de Frege. L'assertion est ce qui est dit du sujet, elle correspond à ce que Frege appelle une fonction et le sujet correspond à ce qu'il appelle un argument.

⁴² Russell, « De la dénotation », op.cit., p.210

Russell traduit sens (*Sinn*) par *meaning* et référence (*Bedeutung*) par *denotation*.

qui s'en va » ». le sens renvoie ici à la dénotation. Il est en revanche différent de « le sens de « le premier vers de l'Élégie de Gray » », « le sens de « C » », puisqu'ici les guillemets indiquent que l'on s'intéresse à l'expression indépendamment de sa dénotation. Si donc nous nous intéressons au sens il ne faut pas parler de « le sens de C » puisque ce sens est en fait une dénotation, il faut parler de « le sens de « C » ». Or, dire « le sens de « C » » revient au même que de dire « C » puisque c'est précisément la fonction des guillemets que d'indiquer que l'on parle du sens. Si l'on parle de « le sens de C » on obtient une dénotation qui nous apporte des informations complémentaires sur C. Dans le cas du premier vers de l'Élégie de Gray, nous en connaissons le contenu. Mais si nous parlons de « le sens de « C » », nous nous contentons de retomber sur « C » sans plus ample contenu informatif. Russell en conclut que les expressions dénotantes n'ont pas de sens par elles-mêmes, elles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'une proposition. Contrairement à Frege, Russell n'accorde pas d'indépendance au sens par rapport à la référence ou dénotation. Pour Frege, le nom « Ulysse » avait un sens quoique n'ayant pas de référence, quoiqu'aucun individu physique ne corresponde à ce nom. Pour Russell, « Ulysse » est un nom propre en apparence seulement. Il s'agit en fait d'une abréviation de description définie que l'on pourrait remplacer par « le héros de l'*Odyssée* » entre autres. Il faut donc analyser les jugements⁴³, les décomposer en leurs constituants pour éviter les erreurs logiques et ontologiques. La proposition est en fait composée d'un constituant indéterminé, c'est-à-dire d'une variable et d'une assertion. La variable est ce qui est dénoté par l'assertion lorsque le jugement est vrai, si l'assertion ne dénote aucune variable, le jugement est faux. Autrement dit, juger implique une affirmation d'existence. Lorsque j'émet un jugement, ce jugement implique que la variable qui est le sujet du jugement existe. Il faut donc dans l'analyse, remettre les constituants à la place logique qui leur convient et faire apparaître le quantificateur existentiel. Reprenons les deux exemples de descriptions définies analysées par Russell dans *On Denoting* : « l'actuel roi d'Angleterre » et « l'actuel roi de France ». Ces deux expressions n'ont de sens qu'insérées dans une proposition qui permettra d'en déterminer la dénotation et par suite d'évaluer la vérité de la proposition. Insérons donc l'expression dénotante ou description définie « l'actuel roi

⁴³ Russell utilise le terme classique de « jugement » là où Frege utilisait le terme « assertion ». Pour Frege, l'assertion consiste à intimer la vérité, à l'extérioriser dans le discours. Pour Russell, l'assertion est une partie du jugement, la partie prédicative. Dans le jugement « x est barbu », la variable x est le sujet et « est barbu » l'assertion prédiquée du sujet.

d'Angleterre » dans un jugement⁴⁴ : « l'actuel roi d'Angleterre est barbu ». Ce jugement implique, on l'a dit, une affirmation d'existence : l'affirmation d'existence d'une variable à laquelle on attribue en fait deux prédicats, à savoir « être l'actuel roi d'Angleterre » et « être barbu ». Reformulée en bonne logique, la proposition devient sous sa forme générique : « C a la propriété φ signifie « un et un seul terme a la propriété F et celui-ci a la propriété φ »⁴⁵, où C symbolise une description définie. Appliquée au roi d'Angleterre, la reformulation devient : un et seul terme a la propriété d'être roi d'Angleterre et cette entité est barbue. Or il se trouve qu'en 1905, une et une seule entité est roi d'Angleterre et cette entité, en l'occurrence Édouard VII, est en effet barbue. Le jugement est donc vrai. Prenons maintenant l'autre description définie proposée par Russell : « l'actuel roi de France » et insérons-là dans une proposition, cela donne le célèbre jugement : « l'actuel roi de France est chauve ». Frege aurait dit que ce jugement avait un sens mais pas de référence. Pour Russell, ce jugement est faux. En voici la reformulation logique : un et un seul terme a la propriété d'être roi de France et cette entité est chauve. Or en, 1905, la France est une république, il n'existe donc aucune entité qui soit roi de France, par conséquent le jugement est faux. Toutes les propositions dans lesquelles « l'actuel roi de France » apparaît à titre d'occurrence sont fausses précisément parce que cette expression ne dénote en fait rien. Par conséquent la négation de ces propositions est elle toujours vraie, mais en elles, l'expression apparaît à titre d'occurrence secondaire : le jugement « il est faux qu'il existe une entité qui est à la fois l'actuel roi de France et chauve » est vraie.

1.1.2.3 Rasoir d'Occam et vérification

Cette analyse permet de repérer les descriptions définies qui ne dénotent rien. Dans ce cas, ce sont de simples êtres de discours qui, bien que n'ayant pas de dénotation, participent à la signification de l'énoncé. Ces symboles incomplets peuvent le plus souvent être remplacés par des paraphrases contextuelles qui, elles, ne font pas appel à ces êtres de discours et donc, ne risquent pas d'induire en erreur quant à l'existence de pseudo-entités. Cette analyse revient donc à utiliser le fameux rasoir d'Occam pour éliminer, justement, les entités superflues. Russell l'applique donc dès la fin de « De la dénotation » à la preuve

⁴⁴ Pour conserver aux exemples de Russell leur pertinence sans les modifier, nous feindrons d'être de retour en 1905, lorsque « l'actuel roi d'Angleterre » était Édouard VII – cela montre la difficulté d'éliminer le contexte pour la compréhension des énoncés. Nous y reviendrons dans la conclusion de ce chapitre.

⁴⁵ Russell, « De la dénotation », p.214

ontologique :

L'être le plus parfait a toutes les perfections ; l'existence est une perfection ; donc l'être le plus parfait existe », devient : « Il y a une entité x et une seule qui est la plus parfaite ; elle a toutes les perfections ; l'existence est une perfection ; donc elle existe. » Ce qui ne constitue pas une preuve, car la prémisse « il y a une entité x et une seule qui est absolument parfaite » n'est pas prouvée.⁴⁶

La théorie des descriptions définies est une pièce maîtresse de la grammaire philosophique de Russell, cette grammaire qui permet d'éviter les confusions dues à la grammaire usuelle. Elle permet donc d'éviter une ontologie dispendieuse en réservant la dénotation aux seuls noms propres logiques. La déconstruction par Russell de la preuve ontologique repose sur l'assomption que Dieu n'est pas un véritable nom propre mais une description définie. Cette critique de la preuve ontologique est donc très différente de celle Kant. Cette dernière démontre que l'existence n'est pas un prédicat réel, mais ne conteste pas que Dieu soit un sujet possible de prédication. Kant fait remarquer qu'il ne suffit pas de poser un sujet dans le discours pour qu'il existe dans la réalité. La prémisse du syllogisme n'est pas démontrée, sa conclusion reste donc hypothétique, subordonnée à une preuve de l'existence qui ne relève pas de la démonstration, de l'entendement pur, mais de l'intuition sensible. Russell, lui, conteste la forme même de la prémisse, il conteste que Dieu puisse être un sujet de prédication. Dieu est en fait une description définie. Ce terme n'a donc un sens qu'inséré dans une proposition, comme assertion liée à une variable. Par conséquent, la prémisse n'est pas hypothétique, elle suppose au contraire l'existence d'une variable x pour être vraie. Russell considère que l'on ne peut séparer le sens et la dénotation que lorsque la proposition est fausse ; dans ce cas, la proposition a certes un sens, mais elle est fausse car l'expression dénotante ne dénote rien. C'est ce qui se passe pour la preuve ontologique. Rien n'est dénoté par l'expression « il y a une et une seule entité x qui est absolument parfaite ». La preuve ontologique n'est donc pas tant défectueuse, en tant que preuve, que fausse. Dans la critique de Kant, il reste possible que la prémisse soit vraie. Il est possible que Dieu existe et il est tout aussi possible qu'il soit parfait. C'est le pas du possible au réel que Kant conteste. La preuve ontologique reste donc en quelque sorte en attente de preuve, plus exactement en attente d'établissement de sa prémisse. C'est une sorte de preuve en suspens. Pour Russell au contraire, la preuve est fausse. La prémisse n'est pas en attente d'établissement, elle est, en l'état actuel de nos connaissances, fausse. Il n'y a donc pas de statut intermédiaire entre le vrai et le faux.

⁴⁶ Russell, « De la dénotation », op.cit., p.216

Entre le vrai et le faux, il n'y a pas d'énoncés qui auraient un sens mais pas de référence, comme c'est le cas chez Frege, et qui ne seraient donc ni vrais ni faux. Ce principe du tiers exclus a pour effet d'éliminer les entités inutiles, telles que les entités métaphysiques comme Dieu, mais aussi les entités imaginaires comme les personnages de fiction.

On peut maintenant traiter de façon satisfaisante du royaume entier des non-entités, telles que « le carré rond », « le nombre premier pair autre que r », « Apollon », « Hamlet », etc. Ce sont toutes des expressions dénotantes qui ne dénotent rien. Une proposition portant sur Apollon parle de ce que l'on obtient en lui substituant ce qu'Apollon veut dire selon les dictionnaires traditionnels, à savoir « le dieu-soleil »⁴⁷

La fiction ne relève donc pas d'un domaine du sens pour lequel la vérité n'est pas en question. Les énoncés comportant des personnages fictifs sont tout simplement faux. Si nous appliquons à Ulysse la théorie des descriptions définies, voici ce que nous obtenons : il existe une et une seule entité x telle que x fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque. Ce jugement est, en l'état de nos connaissances, faux. Il peut être utile de rappeler que les textes religieux, la mythologie ou la littérature ne racontent pas des histoires vraies au sens historique du terme. Les récits religieux ont en effet tendance à se présenter comme vrais, voire même à se présenter comme des discours scientifiques. Galilée fut bien condamné par le tribunal de l'Inquisition pour avoir osé affirmer que sa théorie était vraie alors qu'elle était en contradiction avec la vérité révélée de *La Bible*, à une époque où l'Église catholique se voulait seule habilitée à énoncer la vérité, quel qu'en soit le domaine. Quant à la théorie de l'évolution de Darwin, elle rencontre encore et toujours des résistances auprès de ceux qui la croient en contradiction avec le récit biblique de la création du monde en sept jours dans la *Genèse*. Il est donc salutaire de rappeler que si l'on considère ces récits d'un point de vue scientifique, ils sont tout simplement faux. Platon, dans l'allégorie de la caverne⁴⁸, classait aussi ces discours mythologiques parmi les reflets et les ombres que contemplent les prisonniers et qui les tiennent éloignés de la réalité. Il est d'ailleurs à noter que parmi ces ombres et reflets se trouvent pour Platon les productions artistiques. Les récits mythologiques et l'art nous enfonce dans le sensible et nous donnent le goût du faux au lieu de nous inciter à chercher la vérité. Quoique Russell ne souscrive pas du tout à la conception platonicienne des idées qui est pour lui la première expression de la théorie des universaux à laquelle

⁴⁷ Russell, « De la dénotation », op.cit., p.215-216, traduction légèrement modifiée (la traduction PUF rend « *the sun-god* » par « le roi soleil »)

⁴⁸ *La République*, livre VII, 514a-517c.

s'oppose la philosophie de l'atomisme logique⁴⁹, il réserve néanmoins à l'art et à la fiction un sort guère plus enviable. Il n'est certes plus question d'expulser les artistes de la cité, mais leur discours n'est admis comme doté de sens que parce qu'il est faux. En un sens, Russell revient à Platon au-delà d'Aristote qui accordait une légitimité aux énoncés qui ne sont pas apophantiques mais rhétoriques et poétiques. Russell n'accorde au discours fictionnel d'autre valeur que la fausseté : la vérité scientifique est alors le seul critère d'appréciation d'un énoncé. On peut certes accorder à Russell qu'un récit mythologique est faux d'un point de vue historique. Il ne fait pas de doute que les créatures merveilleuses mentionnées dans l'*Odyssée* n'existent pas, ni cyclopes, ni sirène, ni nymphe Calypso dans la réalité. Néanmoins, se contenter de juger l'*Odyssée* comme faux est absurde. Il est bien évident, comme le soulignait Frege, que dans la lecture de ce récit, nous ne cherchons pas la vérité historique, nous pouvons y chercher la beauté, mais aussi, pourrait-on ajouter, des vérités sur l'humanité elle-même et sa place dans la nature par exemple, Ulysse, « l'homme aux mille tours », pouvant être vu comme le symbole de la métis, cette intelligence rusée qui s'incarne dans la technique et qui triomphe des obstacles naturels comme Ulysse triomphe, lui, des obstacles surnaturels. Le langage peut agir sur nous et sur nos représentations, c'est selon Frege, ce qui se passe avec la poésie et la rhétorique. C'est pourquoi Frege était soucieux de distinguer le domaine où la vérité est en question, et celui où elle ne l'est pas, domaine qui est pour lui celui du sens. Russell considérant que les énoncés ont nécessairement une valeur de vérité s'ils ont un sens⁵⁰ en est réduit à considérer ce qui relève de la rhétorique et de la poétique comme purement et simplement faux, déniait ainsi un intérêt spécifique à la littérature.

La recherche de l'économie ontologique conduit donc Russell à des positions extrêmes puisque pour lui, une bonne grammaire philosophique amène à concevoir le monde comme composé exclusivement de constituants simples : les particuliers, les qualités et les relations. Ces constituants sont en effet ceux de la fonction propositionnelle. Les particuliers y sont représentés par la variable, ils sont ce qui peut se

⁴⁹ cf. *The Problems of philosophy*, op.cit., ch.IX, *The world of universals*, p.66 en particulier.

⁵⁰ Pour Russell, il existe aussi des énoncés privés de sens, mais ce ne sont pas des énoncés dont certains constituants n'auraient pas de dénotation. Ce sont des énoncés logiquement mal construits. Par exemple « Scott est un homme » est un énoncé bien construit où j'attribue à une variable, exemplifiée par Scott, le prédicat être un homme. Si je disais « mon chat est un homme », l'énoncé serait bien construit, sensé, mais faux, puisque que mon chat est un chat, ou plus exactement puisqu'aucune entité ne peut exemplifier la variable x ayant les propriétés « être un chat » et « être un homme ». En revanche, l'énoncé « la classe des chats est un chat » est privé de sens car on ne peut attribuer le prédicat « être un chat » qu'à un particulier et non à une classe.

trouver en position en sujet alors que les qualités ne peuvent se trouver qu'en position objet, en relation avec un sujet. Ces constituants simples peuvent former des classes mais ces classes ne sont que des fictions logiques. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre dans l'ontologie des universaux ; ceux-ci ne sont que des noms de classes de particuliers. Ainsi « le chat » ou l'idée de chat n'a pas de réalité. Ce qui est réel, ce sont les chats particuliers qui constituent cette classe. La difficulté vient du hiatus entre les constituants ultimes du monde, à savoir les particuliers et ce que nous connaissons du monde, à savoir les *sense-data*. Dans *Les Problèmes de Philosophie*, Russell présente non seulement la table en général ou l'idée de table comme une fiction logique, mais aussi la table particulière qu'il décrit. Celle-ci, avons-nous vu, n'est qu'un ensemble de *sense-data* regroupé sous le nom table qui est en fait une description définie. Ainsi, d'un côté, ce que nous connaissons du monde sont des *sense-data* et eux seuls sont dénotés par les véritables noms propres logiques, et non les objets physiques qui en sont cause et qui ne sont que des descriptions définies, de l'autre côté, les constituants ultimes du monde dit Russell sont des particuliers. Or une variable x dénote un particulier au sens d'un objet ou d'un individu physique, c'est-à-dire au sens d'un ensemble de *sense-data*. Lorsque Russell prend l'exemple de Scott auteur de *Waverley*, il utilise Scott comme un nom propre puisque dans l'anecdote, George IV connaît en effet Scott et pourrait le montrer du doigt en disant « Scott ». Il n'en reste pas moins qu'en toute rigueur russellienne, Scott serait le nom propre de l'ensemble de *sense-data* perçus par George IV à l'instant t_0 . S'il perçoit de nouveau Scott à un instant différent t_1 , Scott suscitera un ensemble différent de *sense-data* – il aura peut-être changé de vêtement, sera de face alors qu'il était précédemment de profil, il tiendra des propos différents – cet ensemble de *sense-data* devrait porter un nouveau nom propre, disons Scott¹. L'ensemble des séries de *sense-data* constitue la classe Scott. Mais si Scott est un nom de classe, Scott n'est pas un constituant du monde et ne peut être en position sujet. Or, Russell insiste dans son exemple sur la différence entre « Scott » et « l'auteur de *Waverley* » : la proposition « Scott est un homme » est du même type que « x est un homme ». En toute rigueur, il faudrait dire, en suivant les formulations ci-dessus : une et une seule entité s'appelle Scott et cette entité est un homme. Dans les exemples formulés en langage ordinaire, la distinction tranchée entre nom propre et description définie est difficile à tenir et à illustrer. Russell dit en effet que les seuls noms propres logiques sont les déictiques, que seul le moi pourrait se désigner par son nom propre – c'est l'exemple

de Bismarck – car seul le moi a une connaissance directe de lui-même, mais il dit aussi que George IV pourrait désigner utiliser Scott comme un nom propre pour le désigner de loin par exemple. La théorie de la dénotation russellienne est donc difficile à appliquer et expliquer en dehors du langage formel pour lequel elle est en fait conçue. Mais surtout, on peut se demander ce que dénotent vraiment les noms propres puisque ce qu'on connaît directement de la réalité ce sont les *sense-data* que l'on dénote par les noms propres logiques alors que les constituants de la réalité sont les particuliers, dont nous n'avons aucune connaissance directe. Les noms propres ne dénotent donc pas la réalité mais la façon dont elle se présente à nous. L'atomisme logique n'est donc pas un réalisme.

Une autre possibilité s'offre cependant à nous. Russell donne une définition très restrictive du nom propre qui exclut le risque d'erreur, puisque cette définition repose sur la désignation de ce dont nous avons une connaissance directe. Seuls les noms propres signifient quelque chose par eux-mêmes car ils ont une dénotation, les autres expressions n'ont une signification que dans le contexte de la proposition. Mais si on prend au sérieux cette importance du contexte, la question de la référence se pose alors différemment : pour identifier une référence, il faut considérer la proposition comme une énonciation, prononcée dans des circonstances particulières qui permettent d'en comprendre le sens et d'en déterminer la vérité. Russell tente de proposer un langage idéal, donc intemporel et indépendant de tout contexte, mais au fond, son analyse montre que cette élimination du contexte est impossible puisque les descriptions définies n'ont de sens que dans le contexte d'une phrase. Quant aux noms propres, leur dénotation varie précisément selon l'ici et le maintenant, c'est-à-dire selon le contexte. Les noms propres se transforment immédiatement en descriptions définies. Ainsi pour comprendre un énoncé, il ne faut pas seulement en déterminer la référence, mais d'abord le situer correctement dans son contexte, ce qui permet d'ailleurs d'en déterminer la référence et par suite la vérité. En effet la phrase « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque » peut être considérée comme vraie ou fausse selon qu'on la situe dans le contexte de l'*Odyssée* ou dans celui de l'histoire grecque. Si l'on s'intéresse au contenu de l'*Odyssée*, il est vrai qu'Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque par les Phéaciens. En revanche, cet énoncé est faux, en l'état actuel de nos connaissances, si on le rapporte à l'histoire

grecque : l'existence même d'Ulysse étant douteuse, on ne saurait affirmer quoique ce soit de sa vie. Les exemples mêmes de Russell mettent en évidence cette importance du contexte : en 1905, lorsqu'il écrit *On Denoting*, l'expression « l'actuel roi d'Angleterre » dénote bel et bien un homme, en l'occurrence le roi Edouard VII, mais en 2011, cette expression ne dénote plus personne. Frege, lui, souligne que les marqueurs temporels qu'ils soient explicites ou fournis implicitement par le contexte peuvent modifier la vérité d'une assertion. Dans son article, « La pensée, une recherche logique »⁵¹ il attire l'attention sur cette importance du contexte pour comprendre les énoncés et en déterminer la vérité. Cet article ébauche à certains égards la théorie des actes de parole d'Austin.

I.2. L'assertion de la vérité ou l'ébauche des actes de parole

Dans « La pensée, une recherche logique », Frege approfondit la distinction du sens et de la vérité, le sens caractérisant toutes les activités de l'esprit alors que la vérité caractérise les assertions et le domaine scientifique. Les énoncés sans référence ne sont pas faux, ni insensés, pour autant, ces énoncés n'ont pas le même statut que ceux de la logique. Le travail d'Austin consistera à ré-élaborer cette distinction du sens et de la vérité, sans renoncer à l'objectivité et sans réintroduire le sujet psychologique dont Frege essaie de débarrasser la pensée. L'objectif de ce dernier est en effet de proposer une conception de la signification qui préserve l'objectivité de la pensée. C'est ce qui conduit Frege à critiquer la conception de la vérité comme adéquation. Si la vérité est adéquation entre les choses et l'intellect, cela fait de la vérité la propriété d'une représentation, or une représentation est nécessairement subjective. La vérité n'est pas la propriété d'une représentation, elle n'est pas un prédicat mais la référence des phrases. L'article ouvre alors la voie à l'élaboration d'une théorie des actes de parole en distinguant ce que l'on peut comprendre d'une assertion – son sens – de sa force assertive qui présente le sens comme vrai, force que l'on ne peut évaluer sans prendre en compte le contexte.

I.2.1 Pensée et vérité

Frege commence par distinguer les lois de la pensée et les lois psychologiques. Il présente dans cet article une conception non psychologique et même débarrassée de

⁵¹ « La pensée, une recherche logique », in *Philosophie du langage*, op.cit. traduction Jocelyn Benoist, pp.87 à 124.

psychologie de la pensée. Cette élimination de la psychologie commence par une première distinction entre les lois de « l'être vrai » et les lois du « tenir pour vrai ». Si l'on cherche les lois de l'être vrai, il faut s'intéresser à la référence du mot vrai et non aux raisons pour lesquelles un sujet tient une proposition pour vraie. L'adjectif vrai est attribué à des images, des représentations, des phrases et des pensées. Or pour Frege, comme on l'a vu dans « Sens et référence », la valeur de vérité est la référence d'une *phrase*, non d'une image ou d'une représentation, ce qui l'amène, dès le début de l'article, à réfuter la traditionnelle conception de la vérité comme correspondance ou accord d'une représentation avec la chose qu'elle représente :

Manifestement, on n'appellerait pas l'image vraie s'il n'y avait pas avec elle une intention. L'image doit présenter quelque chose. La représentation (*die Vorstellung*) non plus n'est pas appelée vraie en elle-même, mais seulement eu égard à une intention qu'elle soit en accord avec quelque chose. D'après cela, on peut présumer que la vérité consiste dans l'accord d'une image avec ce qu'elle figure. Une accord est une relation. L'usage du mot « vrai » y contredit pourtant, qui n'est pas un terme de relation, ne contient aucun renvoi à quelque chose d'autre avec quoi quelque chose devrait être en accord. » (Frege, « La pensée, Une recherche logique », art.cit. p.90)

La question de la vérité se pose en effet lorsqu'une image, une représentation, renvoie à autre chose qu'elle même, précisément lorsqu'elle renvoie à quelque chose de réel, lorsqu'elle renvoie donc à une référence. Sans cela, l'image est elle-même une chose, elle existe, sans être ni vraie ni fausse. Si une image ou une représentation peut être qualifiée de vraie ou fausse, c'est parce qu'elle est l'image de quelque chose. C'est l'accord avec cette réalité qui rend l'image, la proposition, la phrase ou la pensée vraie. Cette conception ne permet pourtant pas d'aboutir à une définition satisfaisante de la vérité. Que serait donc une image vraie ? Une image avec une intention, précisément une image dont l'intention est de présenter de manière véridique, fidèle une réalité. Ainsi une image de la cathédrale de Cologne est vraie lorsqu'elle correspond en tout point à la réalité, à la cathédrale de Cologne en pierre, elle est fausse s'il s'agit d'une image de la cathédrale Notre Dame de Paris, ou encore si elle présente la cathédrale de Cologne de manière erronée sur certains points. Une image de la cathédrale de Cologne avec une seule tour en façade n'est pas une image vraie. Sans référence à la réalité, je ne peux juger de la vérité de l'image ; ce n'est plus à proprement parler l'image de quelque chose. Ainsi donc l'image doit renvoyer à une réalité dont elle est l'image et aussi coïncider avec elle. C'est ici que se pose le problème : comment une image peut-elle coïncider avec ce dont elle est l'image ?

Si l'image et la chose coïncident parfaitement, les choses ne sont plus différentes, nous n'avons plus affaire à une image de la cathédrale de Cologne. Frege prend l'exemple d'un billet de banque. Comment fait-on pour savoir si un billet est vrai ou faux ? On le compare avec un billet dont on est sûr qu'il est vrai, on le met « en état de recouvrement stéréoscopique » (pp.90-91) avec ce billet. Si les deux billets correspondent, nous avons bien deux choses, mais deux choses identiques, elles ne se distinguent que par la position qu'elles occupent dans l'espace. Pour qu'une image ou une représentation recouvre la chose de la même manière, il faudrait que la chose et la représentation soient de même nature que la chose soit une représentation :

Faire se recouvrir une représentation et une chose ne serait possible que si la chose était une représentation. Et si alors l'une est parfaitement en accord avec l'autre, elles coïncident purement et simplement. Mais c'est précisément ce qu'on ne veut pas, lorsqu'on détermine la vérité comme accord d'une représentation avec quelque chose de réel. Il est alors précisément essentiel que le réel soit différent de la représentation. Mais alors, il n'y a pas d'accord parfait, de vérité parfaite. » (Frege, « La pensée, Une recherche logique », art.cit., p.91)

Frege pointe le paradoxe de la définition de la réalité comme accord de la représentation et du réel : la représentation et la réalité ne doivent pas présenter de différence, sinon elles ne seraient pas en accord, elles doivent donc être identiques. Mais d'un autre côté, si la représentation et la réalité sont identiques, c'est que la réalité n'est autre qu'une représentation. Or il est essentiel que la réalité ne soit pas une représentation, sans quoi on perd tout critère de la vérité. La réalité est, dans cette conception de la vérité, ce à quoi on se réfère en dernier ressort pour évaluer la vérité d'une représentation, or si la représentation renvoie à une autre représentation, on entame un processus de régression à l'infini. La réalité est précisément ce qui doit arrêter la régression. On pourrait bien-sûr objecter qu'être en accord avec une réalité ne signifie pas être identique en tout point avec cette réalité, mais plutôt la représenter d'un certain point de vue. Dans ce cas, la représentation et la chose pourraient être en accord tout en étant de nature différente. Mais cette solution suppose de préciser sous quel point de vue la représentation est en accord avec la chose :

Ainsi échoue cette tentative d'expliquer la vérité comme accord. Mais ainsi échoue également toute autre tentative de définir l'être-vrai. Car, dans une définition, on indiquerait certains caractères. Et au moment de l'appliquer à un cas particulier, tout dépendrait toujours de savoir s'il serait vrai que ces caractères sont vérifiés. On se trouverait alors dans un cercle. (Frege, « La pensée, Une recherche logique », art.cit. p.91)

Réduire l'accord de la représentation et de la chose à un certain point ne résout pas le problème cela revient seulement à le réduire à « certains caractères ». L'accord ne concernerait plus la représentation dans son intégralité et la chose dans son intégralité, mais « certains caractères » de la représentation qui devraient être en accord avec la chose. Le même problème persiste à propos de ces caractères : les caractères pertinents de la représentation devraient être à la fois identiques et différents des caractères de la chose. Ce seraient donc ces caractères de la chose, et non la chose elle-même, qui seraient des représentations, mais il reste que ces représentations devraient donc être renvoyées à une chose réelle pour être vérifiées. Toute définition du vrai est condamnée à être circulaire si on fait du vrai la propriété d'une image ou d'une représentation. Cette propriété serait en effet quelque chose qui s'ajoute à l'image. L'image devrait posséder une propriété particulière, un caractère distinctif lorsqu'elle est vraie, propriété qu'elle n'aurait justement pas lorsqu'elle est fausse. Or la vérité n'est justement pas une propriété qui caractériserait l'image en propre. Parler d'une image vraie, c'est présenter cette image d'une certaine manière, c'est la renvoyer à une autre entité avec laquelle elle est en accord. C'est *dire* qu'elle est en accord avec une autre entité. Frege reprend ici, en l'appliquant aux images, l'idée avancée dans « Sur le sens et la référence » que la vérité n'est pas un prédicat que l'on attribuerait à une phrase ou une pensée qui en serait le sujet. Le rapport entre la pensée et la vérité n'est pas comparable au rapport entre un prédicat et son sujet. La vérité n'ajoute rien, elle n'apporte aucune information conceptuelle supplémentaire, elle présente la phrase d'une certaine manière. Le même principe s'applique aux images. Considérer comme vraie une représentation, considérer par exemple que ma représentation de la cathédrale de Cologne est vraie signifie en fait « ma représentation est en accord avec la cathédrale de Cologne ». La question de la vérité se pose non à propos des images ou des représentations en elles-mêmes, mais à propos des phrases, des jugements que l'on fait sur ces représentations. C'est dans la phrase elle-même qu'est affirmée la relation, et plus précisément l'accord, entre la représentation et la réalité. Ce qu'il faut évaluer est donc bien la vérité de la phrase qui établit cette relation. La question de la vérité se pose donc à propos des phrases et non des images :

« Ma représentation est en accord avec la cathédrale de Cologne » est une phrase et il s'agit maintenant de la vérité de cette phrase. Ainsi, ce qu'on appelait par abus de langage vérité des images et des représentations est reconduit à la vérité des phrases. Qu'appelle-t-on phrase ? Une suite de sons ; mais seulement si elle a un sens, ce qui ne veut pas dire que toute suite de sons pourvue de sens est une

phrase. Et lorsque nous appelons une phrase vraie, nous visons par cela à proprement parler son sens. Il en résulte que ce à propos de quoi l'être-vrai en général peut venir en question, c'est le sens d'une phrase. (Frege, « La pensée, Une recherche logique », art.cit., p.92).

Frege rejoint ici la problématique de « Sur le Sens et la Référence » puisqu'une suite de sons est appelée phrase lorsqu'elle a un sens, c'est-à-dire lorsqu'elle peut être comprise. Une suite de borborygmes n'est bien évidemment pas une phrase, mais une suite de mots syntaxiquement incorrecte n'est pas une phrase non plus : « est en représentation accord ma Cologne avec de cathédrale la » est une suite de mots incompréhensible et ne mérite donc pas le nom de phrase. Une phrase a un sens si elle respecte le vocabulaire et la syntaxe d'une langue⁵². C'est à ces conditions qu'une phrase exprime une pensée. Pour autant, une phrase peut avoir un sens sans avoir de référence, comme il a été vu, mais alors la question de la vérité ne se pose pas. Cette question se pose à propos des phrases qui expriment une pensée car le rapport à la vérité est ce qui définit une pensée : « Sans vouloir par là donner une définition, j'appelle pensée quelque chose à propos de quoi en général la vérité peut venir en question » (Frege, « La pensée, Une recherche logique », art.cit., p.92).

La vérité ne peut donc pas être une propriété des représentations ou images, car les images ne disent pas par elles-mêmes en quoi elles représentent une réalité, selon quel point de vue elles représentent cette réalité. La représentation n'est pas intégralement superposable à la réalité qu'elle représente, sinon c'est cette réalité elle-même et non plus une représentation. C'est pourquoi Frege insiste sur le fait qu'une intention doit accompagner l'image, c'est d'un certain point de vue, dans un certain contexte que l'image, le tableau représente la réalité. Peut-être le tableau ne représente-t-il qu'un arc-boutant, dans une certaine lumière⁵³. Pour évaluer la vérité d'une représentation, il faut donc préciser sous quel aspect elle représente la réalité. Par conséquent ce à propos de quoi la vérité peut venir en question n'est pas une représentation isolée mais une phrase qui est en rapport avec un certain état de choses dans la réalité : cet arc-boutant est une représentation d'un arc-boutant de la cathédrale de Cologne. Pour que cette phrase soit

⁵² Austin reprend ces conditions du sens quand il définit l'acte phatique, *Quand Dire c'est faire*, op.cit., p.108. Cf infra III.1.1

⁵³ J'emprunte cet exemple à Charles Travis, qui instaure un parallèle entre Austin et Frege dans *Objectivity and the Parochial*, New York, Oxford University Press, 2011, 361 p., ch. "Truth and merit" pp.229-261

vraie, il faut d'abord avoir déterminé ce que l'on entend par « la cathédrale de Cologne », ce que l'on comptera comme une représentation de la cathédrale de Cologne. C'est donc seulement à propos d'une phrase qui présente dans sa structure même – un objet présenté comme tombant sous un concept – un état de choses que la vérité peut venir en question. La vérité n'est donc pas un prédicat mais la référence de la pensée, La vérité ne se dit pas, elle se montre dans la force assertive de la phrase.

I.2.2 Pensée, parole et acte

La question de la vérité ne se pose pas pour tout genre de proposition. Les quatre modalités traditionnelles des phrases : impérative, exclamative, interrogative, assertive. Les propositions impératives, de même que les propositions de souhait ou de prière ont un sens. Une proposition impérative peut être utilisée pour donner un ordre, et si l'ordre est obéi, il est indéniable que la proposition a été comprise, il en va de même pour les propositions de souhait ou de prière. Si j'ordonne : « taisez-vous ! » et que mon interlocuteur cesse aussitôt de parler, il est évident que ma proposition avait un sens qui a été compris, de sorte que mon ordre a été exécuté. Cependant note Frege, ces propositions n'expriment pas une pensée dans la mesure où la question de la vérité ne se pose pas à leur propos. L'ordre : « taisez-vous ! » n'a pas de valeur de vérité, il n'est ni vrai ni faux, mais peut être ou non suivi d'effet, il peut être heureux ou malheureux dirait Austin. De même les exclamations n'expriment pas de pensée. Dans une exclamation, on exprime un sentiment, on communique de manière spontanée ses impressions. Si je m'exclame : « Que c'est triste ! », j'exprime une impression, en l'occurrence de tristesse, qui n'est ni vraie ni fausse, ou encore je manifeste ma sympathie. Il est bien-sûr tout à fait possible que je ne pense pas ce que je dise, mais la question de la vérité se poserait alors dans une phrase portant sur la sincérité de mes sentiments. On pourrait exprimer ce doute de deux manières. Dans une autre exclamation qui manifesterait du dégoût pour mon comportement : « quelle hypocrite ! » ou dans une affirmation où se poserait cette fois la question de la vérité : « Elle ne pense pas un mot de ce qu'elle dit ». Le cas des phrases interrogatives est double puisqu'il existe deux sortes d'interrogation : les interrogations partielles et totales. Les interrogations partielles ont la caractéristique d'avoir pour support un pronom ou un adverbe interrogatif : « Qui vient dîner ce soir ? ». Dans ce cas, il faut

compléter la proposition pour savoir si elle a un sens. Comparons trois réponses possibles :

(1) « Sydney Poitier vient dîner ce soir ».

(2) « Ulysse vient dîner ce soir ».

(3) « jfkdl s vient dîner ce soir ».

(1) est sensée et possède une valeur de vérité puisque le nom propre Sydney Poitier a une référence. (2) peut avoir, dans le contexte d'une fiction, un sens mais pas de valeur de vérité puisqu'Ulysse est un nom propre sans référence. (3) n'a pas de sens du tout puisque jfkdl s n'est pas un nom du tout et ne peut donc servir de sujet à quelque prédication que ce soit. Ces propositions étant incomplètes, elles restent hors du champ d'étude. Le cas des interrogations totales est différent puisqu'on y répond par oui ou par non. Une pensée complète est déjà contenue dans la question et peut être affirmée dans un simple « oui » qui est l'équivalent d'une proposition complète. La différence entre la proposition interrogative et la proposition assertive réside justement dans l'assertion elle-même :

La proposition interrogative et la proposition assertive contiennent la même pensée ; mais la proposition assertive contient encore quelque chose en plus, à savoir précisément l'assertion. La proposition interrogative aussi contient quelque chose en plus, à savoir la sollicitation d'une réponse. Dans une proposition assertive, il faut donc distinguer deux choses : le contenu, que celle-ci a en commun avec la proposition interrogative correspondante, et l'assertion. Ce contenu est la pensée ou contient du moins la pensée. Il est aussi possible d'exprimer une pensée sans la donner pour vraie. Dans une proposition assertive, les deux choses sont si liées que leur dissociabilité nous échappe facilement. Nous distinguons en conséquence :

- a) la saisie de la pensée – le penser, (*das Fassen des Gedankens — das Denken*)
- b) la reconnaissance de la vérité d'une pensée – le juger, (*die Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens — das Urteilen*)
- c) l'intimation de ce jugement – l'assertion. (*die Kundgebung dieses Urteils — das Behaupten*), Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., pp.95-96)

L'examen des propositions interrogatives amène à distinguer le contenu des propositions de leur forme. Le contenu est commun aux propositions interrogatives et assertives. Ces deux propositions ne se distinguent donc pas du point de vue de leur contenu. Si l'une a une valeur de vérité – la proposition assertive – et l'autre non – la proposition interrogative – ce n'est pas en raison d'une différence dans leur contenu. Le contenu de la proposition ne présente donc pas un caractère supplémentaire, une

propriété particulière qui le distinguerait lorsqu'il est vrai, propriété qui serait absente lorsqu'il est faux. Il a été établi au début de l'article que la vérité n'était pas la propriété d'une image ou d'une représentation, il est établi ici que ce n'est pas non plus la propriété du contenu d'une proposition. Ce n'est pas une propriété de la pensée puisqu'une pensée n'est pas nécessairement affirmée comme vraie. La pensée peut être saisie, c'est-à-dire que son sens peut-être compris sans pour autant que l'on tienne cette proposition pour vraie. Si l'on reprend l'exemple de l'*Odyssée*, le lecteur comprend parfaitement la phrase : « Ulysse fut déposé sur le sol d'Ithaque dans un profond sommeil », sans la tenir pour vraie le moins du monde. Reconnaître la vérité de la pensée, c'est faire un pas de plus, c'est faire le pas du sens à la référence, c'est reconnaître que le contenu de la proposition a non seulement un sens, mais aussi une référence qui est justement sa valeur de vérité. Je peux non seulement comprendre, mais aussi reconnaître la vérité de la proposition : « Stendhal a écrit *La Chartreuse de Parme* ». Les deux noms propres ont une référence, la phrase peut donc elle-même être considérée comme un nom propre dont on peut alors chercher la référence. Cette référence n'est cependant pas un individu ou une chose réelle, mais la valeur de vérité elle-même de la proposition. La proposition assertive ne se contente pas de reconnaître la vérité du jugement, elle l'affirme, elle l'intime. Dans le jugement, je reconnais, pour moi-même, la vérité d'une pensée, dans l'assertion, je l'affirme publiquement. Ainsi la proposition assertive contient quelque chose de plus que son contenu, que sa pensée, qui est le fait même d'affirmer ce contenu comme vrai. La proposition interrogative contient aussi quelque chose de plus que son contenu, à savoir le fait de présenter ce contenu comme incertain, comme devant être confirmé ou infirmé ; elle contient « la sollicitation d'une réponse ». Lorsque nous formulons une proposition interrogative, nous accomplissons un premier acte, à savoir saisir une pensée. Ce premier acte est la condition pour en rechercher la vérité d'abord, et la reconnaître ensuite. Il faut d'abord comprendre le sens d'une proposition avant d'en rechercher la référence, c'est-à-dire la vérité ou la fausseté. L'adjectif vrai n'apporte donc aucune information supplémentaire sur la proposition :

Il faut aussi remarquer que la phrase « je sens un parfum de lilas » a pourtant bien la même contenu que la phrase « il est vrai que je sens un parfum de lilas ». Ainsi il ne semble pas que rien soit ajouté à la pensée par le fait que je lui attribue la propriété de vérité. Et pourtant ! N'est-ce pas un grand succès, lorsque, après une longue hésitation et de patientes investigations, le chercheur peut enfin dire « ce

que j'ai conjecturé est vrai » ? (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., pp. 93-94)

L'assertion « il est vrai que je sens un parfum de lilas » n'est pas différente dans son contenu de « je sens un parfum de lilas ». Tout au plus peut-on dire que dans la première proposition l'assertion est rendue plus claire, plus manifeste par la présence de la proposition principale « il est vrai que ». Cependant cette proposition est au mieux redondante, au pire trompeuse. En effet, cette construction semble justement faire de l'adjectif vrai un prédicat que l'on attribuerait à la proposition « je sens un parfum de lilas ». On pourrait encore la reformuler en disant : « la proposition « je sens un parfum de lilas » est vraie ». Or cette conception est fautive. La vérité n'est pas un prédicat de la proposition, c'est sa référence. C'est pourquoi, dire « il est vrai que je sens un parfum de lilas » est en fait redondant. La vérité n'ajoute rien à la proposition, de même que l'être n'ajoute rien au concept, comme l'avait démontré Kant dans la *Critique de la Raison Pure* en démontrant « l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu » (*Critique de la Raison Pure*, Paris, Flammarion GF, 2001, traduction Alain Renaut, p.530-536). L'existence n'est pas un prédicat réel⁵⁴, autrement dit, elle n'ajoute rien au concept de l'objet, sans quoi, paradoxalement, le concept ne correspondrait pas à l'objet puisqu'il manquerait au concept quelque chose que l'objet, lui, possède. Selon l'exemple fameux de Kant, « cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles » (*Critique de la Raison Pure*, op.cit., p.534). Le verbe être dans son usage logique n'est pas non plus un prédicat, mais la copule qui lie le prédicat à son sujet. Frege reprend la démarche kantienne en l'appliquant à la vérité : affirmer que le sujet existe, c'est, pour Kant, franchir le pas du possible au réel, de même, pour Frege, affirmer qu'une proposition est vraie, c'est franchir le pas du sens à la référence.

C'est pourquoi la vérité n'a pas à être ajoutée à la proposition comme un prédicat mais s'exprime dans la forme de la proposition. C'est la forme même de la proposition assertive qui montre que la proposition est affirmée comme vraie :

À travers la forme de la proposition assertive, nous extériorisons linguistiquement la reconnaissance de la vérité. Pour cela, nous n'avons pas besoin du mot « vrai ». Et, même lorsque nous l'utilisons, la force proprement assertive (*die eigentlich behauptende Kraft*) ne réside pas en lui, mais dans la forme de la proposition

⁵⁴ « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, c'est purement et simplement la copule d'un jugement. », Kant, op.cit. p.531

assertive, et là où celle-ci perd sa force assertive (*behauptende Kraft*), le mot vrai ne peut pas non plus la restaurer. (Frege, « La pensée », op.cit., p.96)

Frege distingue donc le contenu de la proposition, qu'il appelle pensée, de sa forme. Cette forme indique la force que le locuteur donne à la proposition. Ainsi formuler une proposition assertive, c'est accomplir un premier acte qui consiste à saisir une pensée et un deuxième acte qui consiste à la présenter comme vrai. Cette présentation ne se fait pas en ajoutant quelque chose au contenu de la pensée mais elle se manifeste – se montre si l'on reprend la terminologie de Wittgenstein – dans la forme même de la proposition. Ce que l'assertion ajoute à la pensée n'est pas un contenu supplémentaire mais une « force »⁵⁵. Cette force se voit dans la forme même de l'énoncé.

Ce passage permet de repérer une double continuité entre Frege et Wittgenstein d'abord, entre Frege Austin ensuite. En effet, la distinction ici proposée par Frege anticipe la distinction que fait Wittgenstein dans le *Tractatus* entre dire et montrer. Certaines choses peuvent se montrer mais non se dire, elles ne peuvent pas entrer dans le contenu propositionnel. C'est le cas de la vérité pour Frege, de la vérité du solipsisme pour Wittgenstein, qui est corrélative de l'impossibilité de sortir du langage. Ce qui se montre, dans les termes de Wittgenstein, ce qui se présente comme vrai, dans les termes de Frege, est hors du sens. Cette analyse permet aussi de voir en Austin un successeur de Frege : pour lui non plus, le sens et la référence n'épuisent pas ce qui est donné à comprendre dans un énoncé. On peut même considérer qu'Austin accentue le problème puisque ce n'est pas la structure de l'énoncé qui montre ce qu'il y a à comprendre mais le contexte global de l'énonciation.

I.2.3 Le sérieux ou l'importance du contexte

La continuité entre Frege et Austin est manifeste à la fois dans l'insistance sur la force (*Kraft*) des énoncés et sur l'importance du contexte dans le sens des énoncés. Ainsi

⁵⁵ C'est précisément ce terme de force (*Kraft*) que reprend Austin lorsqu'il parle de l'acte illocutoire. La distinction entre acte locutoire et acte illocutoire ne reprend cependant pas exactement la différence entre le penser et l'assertion, c'est-à-dire la force avec laquelle la pensée est présentée. Cf infra II.2.2.

la forme grammaticale d'un énoncé ne suffit pas à déterminer à coup sûr sa force. Un énoncé peut avoir une forme assertive sans avoir de force assertive.

C'est ce qui arrive quand nous ne parlons pas sérieusement. Comme le tonnerre de théâtre est juste un simulacre de tonnerre, le combat de théâtre, un simulacre de combat, l'assertion de théâtre est également un simulacre d'assertion. C'est juste un jeu, juste de la fiction. L'acteur dans son rôle n'asserte rien, il ne ment pas non plus, même quand il dit une chose de la fausseté de laquelle il est convaincu. Dans la fiction, nous avons le cas où des pensées sont exprimées sans que, malgré la forme de la proposition assertive, elles soient réellement données pour vraies, bien qu'il puisse être suggéré à l'auditeur de porter lui-même un jugement d'approbation. Donc même en ce qui concerne ce qui se présente, selon la forme, comme une proposition assertive, il faut encore se demander si cela contient vraiment une assertion. Et il faut apporter une réponse négative à cette question là où le sérieux nécessaire fait défaut. La question de savoir s'il faut alors employer le mot « vrai » est sans conséquence. Ainsi s'explique qu'à la pensée rien ne soit ajouté par le fait qu'on lui attribue la propriété de vérité ». (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.97)

Cette suspension de la force assertive dans certaines circonstances, en l'occurrence les circonstances où « le sérieux nécessaire fait défaut »⁵⁶, comme c'est le cas dans la fiction, et particulièrement au théâtre, permet de renforcer la conception de la valeur de vérité comme référence de la proposition. L'exemple de la proposition assertive au théâtre ou dans n'importe quelle œuvre de fiction permet d'illustrer ce qui a été dit précédemment. Au théâtre, je comprends parfaitement ce qui est dit par les acteurs, je saisis donc la pensée exprimée dans leurs propositions. Prenons pour exemple les célèbres vers de Corneille, dans *Le Cid*, par lesquels Rodrigue entame le récit de son combat contre les Maures :

Nous partîmes cinq cents, mais par un prompt renfort,
Nous nous vîmes trois mille en arrivant au port
Tant, à nous voir marcher avec un tel visage,
Les plus épouvantés reprenaient de courage.⁵⁷

Je comprends parfaitement la pensée exprimée par cette proposition assertive et peux même imaginer la petite troupe de soldats, aux visages déterminés et farouches, les combattants qui les rejoignent, les navires maures. Mais je ne reconnais pas cette pensée pour vraie, ni pour fausse d'ailleurs. Je ne franchis pas le pas du sens à la recherche de la

⁵⁶ Austin reprend l'idée que la force d'une énonciation est liée à son sérieux puisqu'il range aussi le sérieux parmi les circonstances nécessaires à l'accomplissement d'un performatif dans la première conférence de *Quand dire c'est faire*.

⁵⁷ Corneille, *Le Cid*, acte IV, scène III

référence car je ne suis pas dans le cadre d'une enquête historique. Dans le contexte du théâtre, la recherche de la vérité est justement suspendue. Si ces vers n'étaient pas ceux d'un personnage fictif dans une pièce de théâtre, mais ceux d'un véritable acteur historique, s'ils étaient extraits par exemple des mémoires de l'homme qui a inspiré le personnage du Cid, Rodrigo Diaz de Bivar, je comprendrais la même chose : cinq cents hommes déterminés partent se battre contre des envahisseurs débarquant dans un port et leur détermination donne du courage à ceux qui les voient passer tant et si bien que ces derniers viennent grossir les rangs la petite troupe initiale dont le nombre atteint les trois mille en arrivant à leur destination, le port. Le sens de cette proposition assertive ne serait pas différente. La différence se trouverait dans ce que fait le locuteur. Si le locuteur était Rodrigo Diaz de Bivar dans ses mémoires, cette proposition aurait la force d'une assertion. L'auteur des mémoires prétendrait raconter ce qui s'est vraiment passé. Je serais donc fondée, une fois compris le sens de la proposition, à me demander si ce qu'il dit est vrai. Je pourrais alors consulter différentes sources afin de recouper l'information donnée dans ces vers. Cette enquête permettrait de déterminer la valeur de vérité de ces vers. En déterminant leur valeur de vérité, je n'ajouterais rien à leur contenu. Je présenterais seulement leur contenu comme vrai ou comme faux. C'est précisément ce que ne fait pas l'acteur et c'est pourquoi, en fait, il ne fait pas une assertion bien qu'il utilise une proposition assertive. Ce que montre cet exemple du théâtre et plus généralement de la fiction, c'est que la forme de la proposition ne suffit pas à en déterminer la force. Il faut aussi examiner le contexte dans le quel la proposition a été énoncée. Si ce contexte n'est pas sérieux, c'est-à-dire, si l'énonciation est faite dans le cadre d'un jeu, alors il s'agit d'une proposition assertive sans sa force. L'exemple du théâtre permet de renforcer la conception frégréenne de la vérité, en montrant bien que la vérité ne puisse être une propriété que l'on attribue aux phrases comme on attribue un prédicat à un sujet, puisque le sens de la phrase, le contenu de la proposition, reste rigoureusement identique que l'on soit dans un contexte où la question de la vérité de la proposition se pose, comme c'est le cas dans une enquête historique, ou que l'on soit dans le cas où cette question est suspendue par convention, comme c'est le cas au théâtre où l'on dit et fait des choses par jeu et non sérieusement. L'expression qui conviendrait le mieux ici est d'ailleurs l'expression enfantine « pour de vrai » : au théâtre, on ne fait pas d'assertion, on ne tue pas, on ne se bat pas « pour de vrai », on joue à faire des assertions, à tuer, à se battre.

Ainsi, ranger le théâtre dans les contextes où le sérieux fait défaut ne revient évidemment pas à dire que ce soit une activité sans importance. Il ne s'agit nullement d'une dévalorisation de l'art⁵⁸. La distinction entre le sens et la référence ou encore entre le sens et la vérité permet au contraire d'affirmer que les propositions faites dans un cadre artistique ont un sens. Ce qui les distingue des propositions faites dans un cadre scientifique est que la question de la vérité ne se pose pas au sujet des premières mais seulement des secondes.

Distinguer le sens d'une assertion de sa force souligne une fois encore l'importance du contexte : tout ce qui est à comprendre n'est pas dit dans l'énoncé. La force assertive notamment peut être absente de l'énoncé sans aucune variation de son contenu propositionnel. La force de l'énoncé n'est donc pas dite dans l'énoncé lui-même, c'est le contexte de l'énonciation qui permet de la comprendre. C'est donc le contexte qui permet de déterminer si la question de la vérité se pose ou non. Austin reprend cette analyse de Frege pour la radicaliser. Il note, dans « Les Énoncés Performatifs » notamment que la question de la vérité n'est pas la première question à se poser :

Les philosophes ont bien-sûr coutume de parler comme si vous, moi ou quiconque pouvions passer notre temps à affirmer n'importe quoi sur n'importe quel sujet, et que tout serait parfaitement en ordre, sauf pour la petite question : est-ce vrai ou faux ? Mais au-delà de la petite question et de la fausseté, il y a à coup sûr la question : tout *est-il* en ordre ? Peut-on se répandre en faisant des affirmations sur n'importe quoi ? (« Les Énoncés performatifs », art. cit., p.256 / “*Performative Utterances*”, art. cit., p.249)

Austin souligne tout comme Frege l'importance du contexte et de son sérieux pour comprendre la force de l'énoncé, mais cette attention au rôle du contexte renforce chez Frege la distinction des domaines du sens et de la vérité. La question de la vérité se pose dans certains contextes, celui des énoncés scientifiques plus particulièrement. L'attention au contexte permet de préserver le domaine de la vérité et de l'objectivité en le distinguant des domaines où la parole joue sur la subjectivité des représentations. Or Austin pousse jusqu'au bout les affirmations de Frege : s'il faut déterminer le contexte pour savoir si la question de la vérité se pose, cela signifie que la question de la vérité n'est pas première, la

⁵⁸ Chez Frege, la considération du sérieux permet de préciser sa conception de la vérité, de même chez Austin, comme on le verra, le sérieux n'amorce pas une réflexion sur le théâtre en lui-même, mais permet de s'interroger sur la place de l'intention dans les énoncés performatifs. Cf infra II.2.2

question de la vérité ne se pose que dans certains cas, c'est une dimension d'évaluation de certains énoncés seulement. Autrement dit, la prise en compte du contexte constitue le début de la remise en cause du fétiche vrai-faux. La citation ci-dessus pointe en effet l'illégitimité de certaines affirmations : avant d'être vraies ou fausses, certaines affirmations sont surtout inappropriées. Pour reprendre l'exemple d'Austin, si j'affirme ne pas me sentir en forme ce matin, quelle serait ma réaction face à un interlocuteur qui m'affirmerait « mais si tu es en pleine forme ! » ? La réponse de mon interlocuteur est une affirmation, qui exprime une pensée et qui se rapporte à un état de choses dans le monde, en l'occurrence mon état de forme ce matin. Elle semble donc éligible à une évaluation en termes de vérité. Et pourtant, cette affirmation est avant tout surprenante, car l'interlocuteur n'est pas en position de faire une affirmation sur ce que ressent le locuteur, ou s'il l'est, il faudrait justement préciser quel contexte lui donne cette position. Prendre en compte le contexte ne saurait donc se limiter à distinguer les contextes sérieux où l'on fait des affirmations objectives des contextes non sérieux où la force assertive est suspendue. La prise en compte du contexte conduit à se demander dans *tous* les cas quelle est la force de l'énonciation. C'est précisément la thèse que soutient Austin dans « Les Énoncés performatifs » et dans *Quand dire c'est faire*. L'interjection de l'interlocuteur pourrait en effet être comprise, non comme une affirmation, mais comme un encouragement destiné à remonter le moral du locuteur. Autrement dit il faut aussi intégrer à la compréhension de l'énoncé l'effet qu'il produit.

I.2.4 Les effets de l'assertion

Frege poursuit d'ailleurs son analyse en s'intéressant au troisième élément de la proposition assertive, troisième élément qui concerne l'effet produit sur l'auditeur. La proposition assertive contient une pensée, l'assertion elle-même et un troisième élément qui doit « agir sur le sentiment, l'humeur de l'auditeur, ou mettre en branle son imagination » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.97). On peut voir dans ces trois éléments une préfiguration des trois actes de parole austinien : l'acte illocutoire qui consiste à produire un énoncé doté d'une signification, c'est-à-dire d'un sens et d'une référence, l'acte illocutoire donne une force spécifique à l'acte locutoire et l'acte illocutoire qui produit des effets sur l'auditeur. L'assertion ne s'étend pas à ces

éléments, elle se contente de présenter comme vraie une pensée. L'effet de la phrase sur l'auditoire est indépendant de l'assertion elle-même. Cet effet que le locuteur cherche à produire est un effet d'ordre rhétorique : il peut chercher à obtenir l'adhésion de son auditoire en ajoutant à l'assertion des constituants qui indiquent son appréciation personnelle, appréciation qui peut modifier la façon dont l'auditoire perçoit l'assertion. Frege prend l'exemple des adverbes heureusement ou malheureusement qui permettent d'exprimer un jugement de valeur et non un jugement de fait. Puisqu'il ne s'agit plus d'extérioriser un jugement de fait – ce qui est le rôle de l'assertion, mais d'exprimer de surcroît un jugement de valeur destiné à agir sur l'auditoire, la force assertive ne s'étend pas à ces constituants. Si je dis : « Heureusement, les Alliés ont gagné la Seconde Guerre Mondiale », je fais une assertion, mais celle-ci concerne uniquement : « les Alliés ont gagné la Seconde Guerre Mondiale », c'est cette partie de la proposition dont la valeur de vérité peut être établie. L'ajout de l'adverbe « heureusement » indique comment je prends cette assertion et comment l'auditoire devrait la prendre de mon point de vue. Cet aspect rhétorique de l'assertion doit être réduit au maximum dans les sciences qui ont pour but de chercher la vérité et doivent se limiter à faire des assertions. Dans l'art au contraire, cet aspect est primordial, mais aussi légitime :

la science rigoureuse est orientée vers la vérité et seulement la vérité. Tous les constituants de la proposition auxquels la force assertive ne s'étend pas n'appartiennent donc pas à l'exposition scientifique, bien qu'ils soient parfois difficiles à éviter même pour qui voit le danger qui y est lié. Là où ce qui importe, c'est d'approcher sur le mode du pressentiment ce qui n'est pas saisissable sous la forme d'une pensée, ces constituants ont leur pleine légitimité. [...]

Que j'utilise le mot « cheval » ou « cavale », ou « canasson », ou « haridelle », cela ne fait aucune différence dans la pensée. La force assertive ne s'étend pas à ce par quoi précisément ces mots se distinguent les uns des autres. Ce qu'on peut nommer tonalité, parfum, éclairage dans une poésie, ce que peignent l'accentuation et le rythme, n'appartient pas à la pensée. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.98)

Frege considère de manière très classique que l'exposition scientifique doit éviter ces constituants qui n'appartiennent pas à son registre, à savoir celui de la logique. L'exposition scientifique doit proposer un discours démonstratif qui aboutisse à l'assertion de la vérité. Cette assertion doit se suffire à elle-même. L'auditeur doit pouvoir juger par lui-même de la vérité de ce qui est dit, il doit reconnaître la vérité par lui-même au terme de sa réflexion et non être persuadé par des motifs extérieurs à la démonstration. Chercher à persuader l'auditoire relève traditionnellement de la rhétorique. C'est la

rhétorique qui fait appel non seulement à la raison de l'auditeur mais aussi à ses passions. C'est pourquoi un discours rhétorique peut emporter l'adhésion de l'auditeur pour de mauvaises raisons et même s'il est faux. Je peux me laisser persuader par un discours scientifique non pas parce que j'en ai compris les arguments, mais parce que j'ai été impressionnée par l'apparence de sérieux et de maîtrise du savant. Dans ce cas, je n'ai pas reconnu la vérité de la pensée exprimée dans le discours puisque l'apparence de sérieux et de maîtrise auraient tout aussi bien pu m'amener à être persuadée du faux. Ces constituants rhétoriques n'ont pas leur place dans les sciences qui relèvent de la logique, ils sont en revanche parfaitement légitimes dans l'art qui, lui, relève de la rhétorique. Les propositions assertives du théâtre ne sont donc pas sérieuses en tant qu'assertions, elles peuvent néanmoins toucher le public, l'émouvoir, le faire réagir, et même lui faire comprendre ce qui ne se laisserait pas clairement formuler dans un discours scientifique. Frege se situe dans la lignée de la distinction faite par entre la logique qui traite de la pensée et de la démonstration orientées vers le vrai et la rhétorique qui s'intéresse à l'efficacité de la parole, la poétique étant un cas particulier de rhétorique, puisque le discours poétique est efficace par la compréhension et la catharsis qu'il permet. Frege ne réduit donc pas le discours sensé au discours logique des sciences, mais il distingue ce qui relève de la vérité, c'est-à-dire ce qui relève de l'assertion et de la pensée d'un côté et ce qui relève du sens et de l'action sur l'auditoire de l'autre. L'art relève bien-sûr du sens et l'action sur l'auditoire. La question de la vérité y est suspendue, c'est pourquoi, par définition, il ne relève pas de la pensée. Frege essaie donc d'isoler précisément ce qui relève de la pensée, ce à propos de quoi la question de la vérité se pose, et ce qui relève de l'interaction entre les locuteurs, ce qui relève de la parole.

I.2.5 Pensée, parole et marqueurs contextuels

Bien des éléments de la langue ont d'ailleurs pour fonction d'aider à la compréhension et de renseigner l'auditeur sur ce que pense le locuteur et qu'il extériorise dans l'assertion :

Au moyen de la phrase « Alfred n'est pas encore venu », on dit à proprement parler « Alfred n'est pas venu » et indique en même temps qu'on attend sa venue ; mais précisément, on ne fait que l'indiquer. Le mot « mais » se distingue de « et » par cela que, par lui, on indique que ce qui suit est dans un rapport d'opposition à ce qu'on pouvait attendre compte tenu de ce qui précède. De tels signaux dans le

discours (*Rede*) ne font aucune différence dans la pensée (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., pp.98-99)

Les adverbes, les connecteurs logiques ne concernent pas la pensée, ils n'ajoutent pas de contenu informatif sur la pensée elle-même mais plutôt sur le locuteur, particulièrement si l'on y ajoute l'intonation. La vérité de la phrase « Alfred n'est pas encore venu » n'est pas différente de la vérité de la phrase « Alfred n'est pas venu », néanmoins, non seulement l'adverbe « encore » indique qu'Alfred est attendu, mais l'intonation de la phrase pourrait de surcroît indiquer les sentiments du locuteur : son agacement ou son inquiétude face à cette attente. Le contenu de la phrase ne coïncide donc pas avec la pensée qu'elle exprime :

Ainsi, il n'est pas rare que le contenu d'une phrase déborde la pensée qui est exprimée en elle. Mais l'inverse se produit aussi souvent, à savoir que la simple lettre, qui peut être fixée par l'écriture ou le phonographe, ne suffit pas à l'expression de la pensée. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.99)

Deux cas de figure sont possibles : il se peut, comme dans les exemples précédemment envisagés, que la phrase contienne plus que la pensée. Mais il arrive aussi que la pensée ne puisse être clairement exprimée dans les mots eux-mêmes et qu'il faille en partie la deviner. Dans ce cas, c'est le contexte qui permet de déterminer la pensée. Frege prend l'exemple des deux valeurs du présent. Le présent peut être utilisé pour donner une indication temporelle ; il indique que l'action est en train de se dérouler. Dans son deuxième usage, il est utilisé pour décrire une action habituelle, au point d'indiquer l'atemporalité ou l'éternité comme dans les lois mathématiques. Dans le théorème de Pythagore par exemple, le présent a cette valeur éternelle, la proposition : « le carré de la longueur de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des longueurs des deux autres côtés » est toujours vraie, elle n'est pas valable seulement au moment où je l'écris ou la prononce à propos du triangle particulier que j'examine. Cependant aucun terme supplémentaire ne vient préciser en quel sens le présent doit être pris, ce sens doit être deviné. Si le présent est utilisé pour donner une indication temporelle il faut alors savoir quand la phrase a été énoncée pour être comprise. Si le présent est utilisé dans son sens temporel, il relève alors de la parole d'un locuteur particulier, et des modifications dans le contexte modifient le sens de la phrase, pour exprimer la même pensée dans un contexte modifié, il faut alors modifier la phrase elle-même :

Si quelqu'un veut dire aujourd'hui la même chose que ce qu'il a exprimé hier en utilisant le mot « aujourd'hui », alors il remplacera ce mot par « hier ». Bien que la pensée soit la même, il faut ici que l'expression verbale soit différente, afin de compenser l'altération du sens qui sinon résulterait des temps différents des deux actes de parole⁵⁹. Il en est de même avec les mots comme « ici », « là ». Dans tous les cas de ce genre, la simple lettre, telle qu'elle peut être fixée par écrit, n'est pas l'expression complète de la pensée, mais on a besoin, pour appréhender correctement celle-ci, encore de la connaissance de certaines circonstances qui accompagnent la parole, et qui, dans ces cas, sont employées comme des moyens de l'expression de la pensée. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.100)

Certains mots, les déictiques, ont la caractéristique de changer de référence en fonction du contexte. C'est le cas des adverbes de lieu et de temps, ou encore des adjectifs démonstratifs ou encore des pronoms personnels comme « je » dont la fonction est l'auto-désignation du locuteur. Si l'on veut exprimer la même pensée alors que les circonstances de l'énonciation ont changé, il faut changer les termes de l'énoncé. Supposons que je dise : « il fait beau aujourd'hui », le premier juin 2011. Si je répète cette phrase le 2 juin 2011, elle a changé de sens : je dis qu'il fait beau le 2 juin 2011 et non plus le premier juin 2011. Si je veux exprimer le 2 juin 2011 la même pensée que j'ai exprimée le premier par les mots : « il fait beau aujourd'hui », il faut désormais que je dise : « il faisait beau hier ». La conservation de la pensée passe par la modification de la phrase. Lorsque l'on est dans le domaine du discours, de la parole, et non dans le domaine des énoncés intemporels des mathématiques, l'énoncé doit être rapporté au contexte de l'énonciation pour être compris ; il faut que j'identifie correctement la référence du mot « aujourd'hui », du mot « ici » ou encore du mot « je » pour comprendre ce qui est dit. Or préciser la référence peut amener à modifier la pensée qui est exprimée. Frege prend l'exemple d'un médecin, le docteur Gustav Lauben qui dirait : « j'ai été blessé ». Supposons encore que quelqu'un d'autre, un dénommé Leo Peter, témoin de cette affirmation veuille exprimer cette même pensée mais en la rapportant à quelqu'un d'autre. Il ne dirait bien entendu pas : « j'ai été blessé », car le locuteur étant désormais Leo Peter et non le docteur Gustav Lauben, elle signifierait que c'est Leo Peter, et non le docteur Gustav Lauben, qui a été blessé. Il faut modifier la manière de présenter la référence du mot « je » pour préserver la pensée exprimée par la phrase. Cependant, cette modification

⁵⁹ « actes de paroles » traduit « *des Sprechens* ». Cette traduction permet à la fois de rendre la dimension active qu'implique le verbe substantivé « *sprechen* » et de mettre en relief la continuité entre la conception frégréenne du langage et la théorie des actes de parole ; il faut cependant noter que le mot allemand « *Sprechakt* » qui traduit habituellement l'anglais « *speech act* » n'est pas présent dans le texte.

du sens des noms, quoique leur référence reste identique peut amener la pensée à ne pas être reconnue. Frege imagine deux cas de figure différents dans lesquels pourrait se trouver l'interlocuteur de Leo Peter qui se nomme Rudolf Lingens. Dans le premier cas de figure, Rudolf Lingens était présent lorsque le docteur Gustav Lauben a dit : « j'ai été blessé ». Rudolf Lingens et Leo Peter associent la même référence au nom « docteur Gustav Lauben ». Dans ce cas, Rudolf Lingens et Leo Peter associent à la phrase la même pensée et par conséquent lorsque Leo Peter dit « le docteur Gustav Lauben a été blessé », il fait connaître à Rudolf Lingens la même pensée qui avait été extériorisée par le docteur Lauben sous la forme : « j'ai été blessé ». Dans le deuxième cas de figure, on imagine que Rudolf Lingens ne connaisse pas personnellement le docteur Lauben. Dans ce cas, s'il a entendu un homme qui se trouve être le docteur Lauben, quoiqu'il n'en sache rien, déclarer : « j'ai été blessé », il ne lie pas cette phrase à celle prononcée par Leo Peter. Il n'a aucun moyen de savoir que le pronom personnel « je » dans la phrase du docteur Lauben et le nom propre « le docteur Gustav Lauben » dans la phrase de Leo Peter ont la même référence. Dans ce cas là, la phrase de Leo Peter ne fait pas connaître à Rudolf Lingens la même pensée que celle exprimée par le docteur Lauben. La distinction du sens et de la référence explorée dans « Sur le sens et la référence » permet de comprendre pourquoi deux personnes peuvent ne pas associer la même pensée à des phrases qui contiennent des noms propres dont la référence est la même. Ces différences dans la présentation du nom ne font pas de différence dans la vérité des phrases, mais elles font une différence dans la compréhension des phrases et donc dans la reconnaissance de leur vérité. La façon dont le nom propre présente sa référence est cruciale pour la compréhension des phrases et donc la reconnaissance de la vérité :

En conséquence, eu égard à un nom propre, ce qui importe, c'est comment celui, ou celle, ou ce qui est désigné par lui est donné. Cela peut se produire de différentes façons et à chacune de ces façons correspond un sens particulier d'une phrase qui contient le nom propre. Les différentes pensées qui résultent ainsi de cette même phrase, concordent sans doute dans leur valeur de vérité, c'est-à-dire si l'une d'entre elles est vraie, elle sont toutes vraies, et si l'une d'entre elles est fausse, elles sont toutes fausses. Pourtant leur différence doit être reconnue. Il faut donc proprement exiger qu'à chaque nom propre soit connectée une façon unique pour celui, ou celle, ou ce qui est désigné par lui d'être donné. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit.p. 102)

On l'a vu, il est tout à fait possible de ne pas se rendre compte que la phrase « j'ai été blessé » prononcée par le docteur Gustav Lauben, et la phrase « le docteur Gustav

Lauben a été blessé » ont la même valeur de vérité. On peut même imaginer le cas d'une personne, que Frege appelle Herbert Garner, qui connaîtrait le nom propre « Gustav Lauben » mais pas le nom propre « docteur Lauben », il pourrait tout à fait tenir pour vraie la phrase « le docteur Lauben a été blessé » et pour fausse la phrase « Gustav Lauben a été blessé ». Il importe pour Frege de reconnaître cette différence de sens, même si la valeur de vérité ne change pas. Chaque nom propre doit alors avoir un seul sens, désigner d'une manière unique sa référence. Une référence peut avoir plusieurs noms propres, mais chaque nom propre est une manière spécifique de désigner cette référence. Ainsi la même référence peut être exprimée de trois manières différentes, elle peut recevoir trois sens dans l'exemple ci-dessus : Gustav Lauben, docteur Lauben, je. Chaque mode de désignation est spécifique à son nom et l'on peut en comprendre certains et ne pas en comprendre d'autres. Il faut donc comprendre le sens pour identifier la référence. C'est précisément cette nécessité de comprendre le sens pour identifier la référence, y compris dans le cas des noms propres, qui a conduit Russell à considérer les noms propres des langues naturelles comme des descriptions définies, réservant le terme de nom propre logique aux termes qui ont une dénotation directe.

Pour éliminer cette importance du contexte qui fait dépendre la vérité de la compréhension du sens, on peut comme le fait Russell essayer d'éliminer l'importance du contexte en proposant une formalisation des énoncés telle que toute proposition qui a un sens a par là-même une valeur de vérité. La voie choisie par Austin consiste au contraire à prêter à attention au sens et à accroître encore l'importance du contexte dans la compréhension des énoncés. La vérité elle-même devient chez Austin contextuelle. Mais on pourrait penser que cette contextualisation va ruiner l'objectivité de la pensée. Si le sens peut varier d'un contexte à un autre, des individus différents peuvent-ils vraiment extérioriser la même pensée ? La même pensée est-elle exprimée différemment ou est-ce une pensée différente qui est exprimée ? C'est d'ailleurs la question que se pose Frege : « Est-ce vraiment la même pensée qu'extériorise d'abord cet homme, et maintenant cet autre ? » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.103). Il a en effet précédemment écrit, à propos du cas où Rudolf Lingens ne connaissait pas le docteur Lauben : « dans ce cas : la pensée que Leo Peter fait connaître n'est pas la même que celle

que le docteur Lauben a extériorisée » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.101). Si le sens de la phrase n'est pas le même et que cette différence de sens conduit à une différence dans la reconnaissance de la vérité, on peut penser que la pensée exprimée dans les deux locuteurs n'est pas la même. Chaque locuteur aurait une pensée qu'il extérioriserait et que son interlocuteur devrait saisir et comprendre, puisqu'il faut saisir le sens de la phrase avant de pouvoir en évaluer la valeur de vérité. Se demander si deux locuteurs extériorisant une pensée extériorisent *la même* pensée amène à se demander si la pensée n'est pas une représentation appartenant au monde intérieur que la parole permettrait de dire à voix haute. Or ce n'est pas du tout la conception que développe Frege. Là encore, la conception objective de la pensée qu'il propose ouvre la voie à la compréhension d'Austin. Rapporter la compréhension de l'énoncé au contexte évite justement de la rapporter au sujet pensant et à ses représentations.

1.3. Pensée et représentation et sujet

La conception frégréenne de la pensée va précisément à l'encontre de cette conception du langage comme extériorisation de la pensée, qui est exprimée de manière emblématique par Locke dans *l'Essai philosophique sur l'entendement humain*, au livre III, chapitre 2, §1 :

Les mots sont des signes sensibles nécessaires aux hommes pour s'entre-communiquer leurs pensées (ideas). Quoique l'Homme ait une grande diversité de pensées, qui sont telles que les autres hommes en peuvent recueillir aussi bien que lui, beaucoup de plaisir et d'utilité ; elles sont pourtant toutes renfermées en son sein, invisibles et cachées aux autres, et ne sauraient paraître d'elles-mêmes. Comme on ne saurait jouir des avantages et des commodités de la société sans une communication des pensées, il était nécessaire que l'homme inventât quelques signes extérieurs et sensibles par lesquels ces idées invisibles dont ses pensées sont composées, pussent être manifestées aux autres. Rien n'était plus propre pour cet effet, soit à l'égard de la fécondité ou de la promptitude, que ces sons articulés qu'il se trouve capable de former avec tant de facilité et de variété. Nous voyons par là, comment les mots qui étaient si bien adaptés à cette fin par la nature, viennent à être employés par les hommes pour être signes de leurs idées, et non par aucune liaison naturelle qu'il y ait entre certains sons articulés et certaines idées, (car en ce cas-là, il n'y aurait qu'une langue parmi les hommes) mais par une institution arbitraire en vertu de laquelle un tel mot a été fait volontairement le signe d'une telle idée. Ainsi, l'usage des mots consiste à être des marques sensible des idées : et les idées qu'on désigne par les mots, sont ce qu'ils signifient proprement et immédiatement. (traduction Pierre Coste, Paris, Librairie Générale française, 2009, pp. 614-615)⁶⁰

⁶⁰ Le terme anglais "idea" se traduit par „Vorstellung“ en allemand. Il s'agit de la représentation que Frege s'emploie à distinguer de la pensée (*Gedanke*).

Locke explique dans le chapitre I du livre II que les idées sont l'objet de la pensée et qu'elles trouvent leur origine dans la sensation ou dans la réflexion. La pensée est faite d'idées reliées entre elles. Toute idée a son origine dans l'expérience, c'est-à-dire dans une impression faite par les choses sur nous. Ces impressions peuvent provenir de la sensation ou être suscitées par l'observation des opérations de l'entendement, auquel cas ce sont des idées de réflexion. Les idées sont une copie des choses en notre esprit, autrement dit, les idées sont des représentations, elles renvoient pour leur signification à la chose qu'elles représentent. On conçoit aisément que ces représentations puissent varier d'un individu à l'autre puisqu'elles trouvent leur origine dans l'expérience, or l'expérience varie d'un individu à l'autre. Ces idées que tout un chacun a formées à partir de son expérience sont conservées dans son esprit, il est donc nécessaire de les extérioriser dans des mots pour communiquer avec les autres. Bien que Frege ait aussi parlé d'extérioriser (*ausprechen*) la pensée, il ne la conçoit pas du tout sur ce modèle. La pensée doit pour lui être distinguée de la représentation. La pensée n'est ni une chose ni une représentation mais constitue un troisième règne.

I.3.1 La conception frégréenne de la pensée

Frege développe une conception originale de la pensée qu'il distingue précisément de la représentation, ce qui permet de comprendre pourquoi la pensée est objective alors que les représentations sont subjectives. Ce statut particulier fait de la pensée un troisième règne qui garantit son objectivité, mais au prix d'une forme de platonisme.

I.3.1.1 Les quatre caractéristiques de la représentation

Ce qui amène à prendre les pensées pour des représentations, c'est précisément qu'il faut les extérioriser, les formuler, les proclamer si l'on veut communiquer avec les autres. Les pensées semblent appartenir au monde intérieur, elles semblent comme les idées de Locke être « en son sein, invisibles et cachées aux autres ». L'analyse des représentations va permettre de montrer que la pensée n'est pas de l'ordre des représentations. Frege reprend le processus empiriste de formation des idées. Les représentations représentent quelque chose, à savoir les choses du monde extérieur. Ces choses nous font des impressions que nous conservons en mémoire et qui deviennent

ainsi des représentations. On peut à partir de là relever quatre caractéristiques distinguant ces représentations des choses du monde extérieur. En premier lieu les choses sont perçues par les sens, ce qui n'est pas le cas des représentations : « D'abord : Les représentations ne peuvent pas être vues ni touchées, ni senties, ni goûtées » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit.», p.104). Prenons l'exemple d'un mimosa, on peut en toucher le tronc rugueux, en voir la variété des couleurs, le gris verdâtre du tronc, le vert du feuillage, le jaune éclatant des fleurs, on peut entendre le vent bruissier dans ses feuilles, on peut en humer le parfum. L'idée de mimosa ne se prête à aucune de ces expériences. Si je prétends voir une idée de mimosa, je veux dire par là que j'imagine un mimosa, je m'en forme une image, mais ce n'est certainement pas avec mes yeux que je peux voir cette image. Et cette image est encore moins perceptible à mes autres sens : l'image du mimosa n'a ni goût ni parfum. J'ai donc une impression sensorielle mais je ne la perçois pas par les sens. Frege met ici en garde contre un usage incorrect des expressions. Ce que je perçois est la chose elle-même, ici le mimosa. Ce mimosa me fait donc grâce aux sens une impression. Il est donc juste de dire que j'ai une impression, produite en moi par le mimosa par l'intermédiaire des sens, mais il serait faux de dire que je perçois cette impression. C'est bien la chose que je perçois, et non l'impression elle-même. Il est donc juste de dire que j'ai une impression qui représente la chose perçue. Cette remarque amène à la deuxième et à la troisième distinction entre les représentations et les choses : les représentations sont nécessairement celles d'un porteur, il n'y a pas de représentation sans quelqu'un dont c'est la représentation :

Deuxièmement : les représentations sont eues. On a des sensations, des sentiments, des humeurs, des penchants, des souhaits. Une représentation (*Vorstellung*) que quelqu'un a appartient au contenu de sa conscience.

Le pré et les grenouilles qu'on y trouve, le soleil qui l'éclaire sont tout uniment là que je les regarde ou non ; mais l'impression visuelle du vert que j'ai n'existe que pour moi ; je suis son porteur. Il nous semble absurde qu'une douleur, une humeur, un souhait aillent se promener de manière autonome dans le monde sans un porteur. Une sensation n'est pas possible sans un sentant. Le monde intérieur a pour présumé quelqu'un dont c'est le monde intérieur.

Troisièmement : les représentations ont besoin d'un porteur. Les choses du monde extérieur sont, en comparaison, autonomes. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.104)

Une chose fait une impression sur ma conscience, cette impression est alors ce qui représente la chose *pour moi*, c'est un contenu de ma conscience. Cela n'aurait aucun sens de parler d'une impression qui ne serait l'impression de personne. S'il y a impression, c'est

qu'il y a impression sur quelque chose ou quelqu'un, sans quoi il n'y a pas d'impression du tout. Supposons que je veuille imprimer un texte, mais que je n'aie pour cela ni papier ni aucun autre support, en ce cas, je ne peux imprimer mon texte. Il en va de même pour les choses, il faut quelqu'un sur qui elles fassent une impression, c'est pourquoi il serait absurde de parler d'une impression sans son porteur. Il serait absurde de parler de sensations ou de sentiments qui ne seraient pas ressentis. On pourrait presque dire, en utilisant les termes de Wittgenstein, que la grammaire ou le jeu de langage de « l'impression », de « la sensation », du « monde intérieur » suppose « un porteur », « un sentant », « quelqu'un dont c'est le monde intérieur »⁶¹. Puisque les représentations sont eues et non vues, elles ont donc besoin d'un sujet qui les a, elles sont relatives à ce sujet, contrairement aux choses extérieures qui sont elles perçues et sont indépendantes du sujet percevant. Cette dépendance de la représentation à son porteur a pour conséquence que la représentation est propre à ce porteur. Dire qu'une représentation appartient en propre à son porteur a deux conséquences. D'abord, la représentation est incomparable avec celle d'un autre. En effet, pour qu'une telle comparaison soit possible, il faudrait que l'on puisse réunir dans la même conscience les impressions sensorielles de deux personnes différentes. Soit l'impression I1 du sujet A et l'impression I2 du sujet B. Pour que A sache si B a la même impression que lui, il faudrait qu'à côté de I1, I2 entre dans sa conscience. Mais comment saurait-il qu'il s'agit de I2 ? Comment pourrait-il savoir que c'était bien l'impression qui était auparavant dans la conscience de B ? Comment pourrait-il savoir que cette impression n'a subi aucune modification ? Comment pourrait-il savoir qu'il ne s'agit pas d'une impression I3 qui serait celle d'un sujet C ? Dans les deux cas, A n'a au départ que son impression I1 et ne sait nullement quelle est l'impression I2, il n'aurait donc aucun moyen de savoir qu'il s'agit de I2 s'il avait cette impression. Reprenons l'exemple de l'impression visuelle du vert produite par des grenouilles dans un pré. A a l'impression V1 et B a l'impression V2. S'ils utilisent pour comparer leurs impressions habituelles leur langue naturelle, rien ne garantit qu'ils feront correspondre à chaque terme la même impression. A peut bien dire : « je vois des grenouilles vert vif » et B répondre : « je vois aussi des grenouilles vert vif », rien ne leur permet de comparer

⁶¹ Wittgenstein revient sur le jeu de langage propre à la douleur, et plus précisément à l'expression « avoir une douleur » dans les *Recherches philosophiques*, op.cit., §244 sq, pp. 136 sq. Il réexamine également l'idée selon laquelle le monde – et non le monde intérieur – est celui d'un sujet dans le *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, Tel, 1993, propositions 5.6 à 5.641, pp. 93-95 : « Le je fait son entrée en philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde ». », 5.641, p.95. Cf infra II.1.2.

l'impression particulière que produit la couleur des grenouilles sur chacun d'entre eux. En fait, puisqu'elle sont par essence les représentations d'un porteur, les représentations d'un porteur sont donc toutes différentes de celles d'un autre, précisément par ce que ce sont celles d'un autre. On pourrait en effet croire que A et B pourraient avoir la même représentation ; V1 et V2 pourraient être identiques même si A et B n'avaient aucun moyen de le savoir. Or c'est précisément ce que récuse Frege, si une représentation est un terme relatif, si une représentation se définit par essence comme la représentation de quelqu'un, alors les représentations de deux porteurs différents sont par essence différentes. Plutôt que d'appeler les impressions V1 et V2, il faudrait les appeler V de A et V de B. On voit alors qu'il est impossible que V de A soit identique à V de B, A et B étant différents. V de A et V de B diffèrent au moins en ceci qu'elles sont « de A » et « de B », différence constitutive de leur essence même. Frege en conclut donc :

Quoiqu'il en soit, il est impossible, pour nous, hommes, de comparer les représentations des autres avec les nôtres propres. Je cueille la fraise ; je la tiens entre mes doigts. Maintenant, mon compagnon aussi la voit, la même fraise ; mais chacun de nous a sa propre représentation. Aucun autre n'a ma représentation ; mais beaucoup peuvent voir la même chose. Aucun autre n'a ma douleur. Quelqu'un peut avoir pitié de moi ; mais alors ma douleur m'appartient pourtant toujours et sa pitié lui appartient à lui. Il n'a pas ma douleur, et je n'ai pas sa pitié. Quatrièmement : toute représentation a seulement un porteur ; il n'y a pas deux être humains qui aient la même représentation. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.106)

Il est dans l'essence des représentations, dans leur définition de ne pas exister indépendamment de celui qui a cette représentation. Frege semble ici rejoindre la conception empiriste de la pensée. Les choses font sur nous des impressions, ces impressions sont des représentations des choses en notre esprit, ou encore des contenus de conscience. Il en résulte que les représentations sont singulières car étant les représentations d'un sujet, elles ne sauraient, contrairement aux choses elles-mêmes, avoir d'existence indépendante. Chacun a ainsi ses représentations privées. Nous pouvons certes percevoir les mêmes choses et utiliser les mêmes termes pour les décrire, mais les représentations que nous associons à ces termes nous sont propres. A partir de ce qui semble être un point d'accord avec la philosophie empiriste pour laquelle la pensée est faite d'idées qui sont des représentations, Frege développe une conception originale de la pensée qui constitue un troisième règne entre les choses et les représentations. Les pensées en effet ne correspondent pas à la description qui a été faite des représentations,

notamment parce qu'une pensée peut être extériorisée dans le discours, alors que ce n'est pas le cas des représentations. Une représentation ne peut être comparée à une autre, avons-nous vu, car pour comparer mon impression I1 à celle de mon voisin I2, il faudrait que I2 devienne un contenu de ma conscience. Il a déjà été établi que si c'était possible, je n'aurais aucun moyen de savoir s'il s'agit de I2, et à vrai dire, je pourrais plutôt être sûre qu'il ne s'agit pas de I2 puisque I2 est l'impression I de mon voisin et si elle devenait un contenu de ma conscience, elle serait dès lors *mon* impression et non plus celle *de mon voisin*. Mais une solution plus simple que cette importation dans la conscience n'est-elle pas possible ? Ne serait-il pas possible d'extérioriser ses représentations dans le langage ? Je pourrais ainsi présenter aux autres mes représentations dans ce médium extérieur, sans qu'elles deviennent les leurs. Que se passerait-il si je disais : « ce tilleul est ma représentation » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.106) ? Ne serait-ce pas là une extériorisation d'une de mes représentations, en l'occurrence celle de ce tilleul ? L'utilisation de l'adjectif démonstratif « ce » montre au contraire que ce qui est visé est l'objet de la perception, le tilleul comme chose, et non ma représentation du tilleul. En disant « *ce* tilleul », je désigne quelque chose, il faut donc que les autres puissent percevoir ce que je leur montre. C'est donc bien le tilleul réel qui est la référence du nom « tilleul » dans cette phrase. Si le nom « tilleul » n'a pas pour référence une chose réelle, le tilleul dont je parle est alors fictif. La phrase « ce tilleul est ma représentation » est en fait paradoxale :

Si mon intention est couronnée de succès, si je désigne quelque chose par l'expression « ce tilleul », alors la pensée exprimée dans la phrase « ce tilleul est ma représentation » doit manifestement faire l'objet d'une négation. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.106)

Si mon intention est de montrer aux autres quelque chose, en l'occurrence ce tilleul, alors celui-ci n'est pas *ma* représentation. « Ce tilleul » n'est pas ce que *je me* représente, sans quoi les autres ne pourraient pas le voir, il est justement ce que je peux voir, et les autres aussi. Si l'expression « ce tilleul » désigne un tilleul réel, alors la phrase « ce tilleul est ma représentation » est fautive. « Ce tilleul » n'est pas ma représentation, ce tilleul est une chose. Si au contraire « la désignation « ce tilleul » est vide » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.106), c'est-à-dire si l'expression ce tilleul n'a pas de référence, « alors, sans le savoir ni le vouloir, je me suis égaré dans le domaine de la

fiction » (ibid.). Nous sommes alors dans le cas où l'énoncé a un sens, mais pas de référence. Or la référence d'un nom est une chose réelle, la référence d'une phrase est sa valeur de vérité. Par conséquent, dans ce cas, la phrase n'est pas vraie non plus. Mais ici, elle n'est pas fausse, elle n'a en fait aucune valeur de vérité. Ce qui nous ramène à la question de la pensée et permet d'ores et déjà de comprendre que la pensée ne peut pas être une représentation. En effet, comme nous l'avons vu, l'article a dès le départ lié la pensée à la vérité, la pensée a été présentée « comme quelque chose à propos de quoi en général la vérité peut venir en question » (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.92). Or dans le deuxième cas de figure, la phrase « ce tilleul est ma représentation » ne désigne rien, elle n'est ni vraie ni fausse, avons-nous dit. Cette phrase peut bien avoir un sens, dans le cadre de la fiction notamment, mais faute d'une référence pour l'expression « ce tilleul », elle est dépourvue de valeur de vérité. Si elle est dépourvue de valeur de vérité, si donc la question de la vérité ne se pose pas à son égard, alors cette phrase n'exprime pas une pensée. Dans le premier cas, au contraire, la phrase « ce tilleul est ma représentation » désigne quelque chose, en l'occurrence un tilleul réel. L'existence de cette référence rend la phrase fausse, mais si la phrase est fausse, c'est donc qu'elle a une valeur de vérité. Dans ce premier cas, la phrase « ce tilleul est ma représentation » exprime bel et bien une pensée. C'est parce que l'expression « ce tilleul » ne désigne pas une représentation mais une chose que la phrase « ce tilleul est ma représentation » est une pensée. Frege ne remet pas en cause l'existence des représentations, mais il conteste que la pensée soit formée de représentations. Pensée et représentation doivent être distinguées. Contrairement à ce que dit Locke, les représentations ne sont pas l'objet de la pensée. Si tel était le cas, cela aurait des conséquences dévastatrices sur la vérité.

1.3.1.2 Représentation et vérité

Les représentations sont intégralement subjectives. Frege ne cesse de souligner qu'une représentation est « eue », qu'elle a nécessairement un porteur et un seul ; la représentation est donc par essence relative à ce porteur, à ce sujet qui a la représentation. C'est précisément ce qui rend les représentations incomparables. Les représentations sont des contenus de conscience que nul ne peut voir, pas même leur porteur, puisque ce qui est objet de perception est la chose elle-même et non sa représentation. Puisque les

représentations sont eues et non vues, on ne peut les comparer entre elles, car on ne peut comparer ce que l'on ne perçoit pas. Si la vérité était une propriété des représentations, alors la vérité serait enfermée dans la conscience de chacun. Tout ne serait qu'opinions incomparables et les mots « vrai » et « faux » n'auraient plus de sens, ils ne trouveraient plus rien à quoi s'appliquer.

Si une pensée a besoin d'un porteur au contenu de conscience duquel elle appartient, alors elle est pensée de ce seul porteur, et il n'y a pas de science qui soit commune à beaucoup, à laquelle beaucoup puissent travailler ; mais j'ai peut-être ma science, à savoir un tout de pensées dont je suis porteur, tandis qu'un autre a sa science. Chacun de nous s'occupe des contenus de sa conscience. Une contradiction entre les deux sciences n'est alors pas possible ; et il est proprement vain de se disputer à propos de la vérité, tout aussi vain, voire presque ridicule, que si deux personnes se disputaient pour savoir si un billet de cent marks est authentique, alors que chacune d'elles viserait celui qu'elle a elle-même dans sa poche et entendrait le mot « authentique » dans un sens qui lui serait particulier à elle. Si quelqu'un tient les pensées pour des représentations, alors ce qu'il reconnaît par là pour vrai est, selon sa propre opinion, selon sa propre opinion, contenu de sa conscience et ne regarde, à proprement parler pas autrui. Et s'il entendait de ma part l'opinion selon laquelle la pensée ne serait pas une représentation, alors il ne pourrait pas contester cela ; car, une fois de plus, cela ne le regarderait pas. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p.108)

Faire de la pensée une représentation ou un ensemble de représentations revient à priver la pensée de toute valeur de vérité. Plus exactement, si les pensées sont des représentations, chaque fois que j'énonce, que j'extériorise une pensée, la référence de cette pensée est justement une représentation interne à ma conscience que les autres ne peuvent donc voir. Il est douteux que le mot vérité ait un sens s'il applique à l'intérieur d'une seule conscience. Lorsque j'affirme une pensée, lorsque je l'extériorise dans une assertion, je ne me contente pas, comme Frege l'a plus tôt souligné, de la saisir comme vraie, je l'extériorise comme telle, je la présente publiquement comme vraie. Le mot « vrai » aurait-il encore un sens si je pouvais affirmer : « il est vrai que ce cerisier est en fleur pour moi » ? Si l'on répond par l'affirmative, alors la vérité est subjective : il est vrai que ce cerisier est en fleur pour moi car telle est ma représentation, mais un autre pourrait tout aussi bien affirmer en même temps : « il est faux que ce cerisier soit en fleur pour moi », et il serait impossible de décider entre ces deux propositions. Pour décider entre ces deux propositions, il faut que leur référence soit identique, en l'occurrence, il faut que ces deux phrases aient pour référence le cerisier du jardin. On peut alors vérifier si le cerisier a ou non des fleurs. Mais si la référence est une représentation, cette référence n'est plus

identique et il devient impossible de se mettre d'accord. Non seulement c'est impossible, mais il est même absurde d'essayer puisque les représentations, on l'a déjà vu, sont incomparables. Si les pensées sont des représentations, aucun des deux interlocuteurs ne veut dire la même chose, aucun des deux ne vise la même chose⁶². On pourrait cependant penser que chaque interlocuteur a raison, que l'énoncé de chacun est vrai. Or, l'exemple du billet de cent marks montre que viser des représentations revient à viser deux billets de cent marks différents, sans même avoir de vocabulaire commun pour en parler. Supposons que A dise : « ce billet de cent marks est authentique » et que son voisin B dise aussi « ce billet de cent marks est authentique » alors que A et B parlent du billet qu'ils ont chacun dans leur poche. La valeur de vérité de chaque phrase n'est évidemment pas la même puisque la référence de l'expression « ce billet de cent marks » n'est pas la même. Il se peut tout à fait que le billet de A soit authentique mais non celui de B qui se serait fait rouler par des faux monnayeurs. Mais si les pensées sont des représentations, ce n'est pas seulement l'expression « ce billet de cent marks » qui a une référence différente lorsqu'elle est énoncée par A ou B, c'est aussi le cas du mot « authentique ». De même que l'expression « ce billet de cent marks » vise une référence différente comparable à un billet dans une poche, le mot « authentique » vise une référence différente pour A et pour B, à savoir la représentation, l'idée d'authenticité. Or dans une perspective empiriste, la représentation est l'impression produite sur un sujet par son expérience. A moins de supposer que A et B aient des expériences rigoureusement identiques, leurs impressions, c'est-à-dire leurs représentations ne peuvent qu'être différentes. Supposons que A soit le fils du directeur de la Banque d'Allemagne alors que B est le fils d'un faux-monnayeur. A a dans sa poche un billet de cent marks dûment imprimé par la Banque d'Allemagne, de

⁶² C'est le verbe « *meinen* » qui est traduit par « viser » dans la citation ci-dessus. Le verbe « *meinen* » se traduit le plus souvent en français par « vouloir dire », « signifier » et le nom « *Meinung* », également présent dans citation et rendu par « opinion », se traduit généralement par « signification ». Pour Frege, on l'a vu, avoir une valeur de vérité, et pas seulement un sens, c'est avoir un sens *et* une référence. Un énoncé a donc une valeur de vérité s'il *vis*e quelque chose, à savoir une référence. Frege ne dit pas dans les articles ici étudiés qu'avoir une signification (*Meinung*) pour un énoncé, c'est avoir un sens (*Sinn*) et une référence (*Bedeutung*). Il parle de valeur de vérité (*Wahrheitswert*) et non de signification. Cependant, on l'a vu, notamment avec la citation d'Austin, la formulation canonique est devenue qu'un énoncé a une signification (*meaning* en anglais) quand il a un sens et une référence. Cette reformulation de la valeur de vérité en signification a bien-sûr son importance. Pour Russell, seules les propositions qui ont une dénotation ont une signification car on peut évaluer leur valeur de vérité. « Dénotation » (*denotation*) est le terme utilisé par Russell, et c'est aussi le terme choisi par C. Imbert dans sa traduction de « *Über Sinn und Bedeutung* » : « Sens et dénotation ». La traduction anglaise par Max Black en revanche n'utilise pas le terme dénotation : « *On sense and reference* ». Austin reprend ces termes frégréens de sens et de référence mais avoir un sens et une référence sont pour lui les conditions de la signification et non de la vérité. C'est ce qui lui permet d'étendre la performativité à tous les énoncés. La vérité n'est plus qu'une dimension de certains énoncés : les assertions. Cf II.2

plus A sait que l'émission de la monnaie est une prérogative de la Banque d'Allemagne et considère comme authentique uniquement les billets émis par celle-ci. B a dans sa poche un billet clandestinement imprimé par son père, or B ignore que l'émission de monnaie est réservée à la Banque d'Allemagne et il croit que son père est un fabricant de billets. Lorsque A dit « ce billet de cent marks est authentique », il vise le billet qui est dans sa poche et veut dire que ce billet a été, comme la loi le prévoit émis par la Banque d'Allemagne, ce n'est donc pas un faux billet, un billet illégalement fabriqué. Lorsque B dit « ce billet de cent marks est authentique », il vise le billet de cent marks qui est dans sa poche à lui, la référence a donc changé par rapport à la phrase de A, mais le sens du mot « authentique » aussi, B peut vouloir dire que le billet est un vrai billet, avec lequel on peut payer au restaurant entre autres, par opposition à un faux billet comme un billet utilisé comme accessoire de théâtre ou de cinéma⁶³. Il pourrait encore vouloir dire que c'est un billet authentique au sens où l'on parle d'une œuvre d'art authentique, fabriquée de la main du maître lui-même, et non par son école ou pire par un imitateur. B pourrait croire que son père est le meilleur fabricant de billets d'Allemagne, il appellerait alors « authentique » ce billet fabriqué par son père, considérant peut-être les autres comme des billets de moins bonne qualité. Ainsi, la phrase de A est vraie : le billet qu'il a dans sa poche est authentique, mais la phrase de B aussi est vraie : le billet qu'il a dans sa poche est authentique – ce n'est pas un accessoire de théâtre, et il est vraiment fabriqué par son père. Faire de la pensée une représentation, c'est en fait se condamner à ne plus pouvoir communiquer avec les autres puisque nous ne parlerions jamais de la même chose, et nous ne saurions même pas si nous utilisons les mots dans le même sens⁶⁴. Chacun pourrait reconnaître sa représentation pour vraie subjectivement, mais personne ne pourrait l'asserter. La science serait donc impossible. Pour que la pensée que j'extériorise puisse être reconnue comme vraie par les autres, il faut qu'elle n'appartienne pas au contenu de leur conscience, ni de la mienne. La pensée ne doit pas être subjective mais objective. Sans cela, même un théorème mathématique comme le théorème de Pythagore ne saurait être qualifié de vrai. Pour parler du théorème de Pythagore, il faut que les autres tout aussi

⁶³ Dans *La rose pourpre du Caire* de Woody Allen, un personnage de cinéma, intrigué par une spectatrice qui revient voir le film tous les jours, sort de l'écran pour la rencontrer. Il l'invite à dîner et veut payer avec les billets sortis du film qui apparaissent immédiatement pour ce qu'ils sont – des accessoires de théâtre – au serveur, qui bien-sûr les refuse. D'authentiques faux-billets, c'est-à-dire des billets fabriqués par un faux monnayeur pour contrefaire les vrais billets et tromper les commerçants, auraient en revanche pu tromper le serveur.

⁶⁴ On pourrait dire que concevoir la pensée comme représentation conduit à la concevoir comme un langage privé, conception que Wittgenstein critique dans les *Recherches Philosophiques*, op.cit., §327 sq, cf. infra. II.2.1

bien que moi tiennent pour vraie la *même* pensée. Sinon, on ne peut plus dire « le théorème de Pythagore », mais « mon théorème de Pythagore », « ton théorème de Pythagore ». Nous nous retrouvons dans le cas de A et de B parlant de leur billet de cent marks, sans désigner la même chose, ni même utiliser les mots dans le même sens. Or il est absurde d'affirmer que le théorème de Pythagore ne peut être reconnu comme vrai par plusieurs personnes, il faut donc admettre que la pensée n'est ni une chose, ni une représentation, mais constitue un troisième règne :

Ainsi, il semble résulter : les pensées (*die Gedanken*) ne sont ni des choses du monde extérieur, ni des représentations (*Vorstellungen*).

Il faut reconnaître un troisième règne (*Ein drittes Reich muß anerkannt werden*). Ce qui y appartient concorde avec les représentations en ce que cela ne peut être perçu par les sens, mais avec les choses en ce que cela n'a besoin d'aucun porteur au contenu de conscience duquel cela appartienne. Ainsi, par exemple, la pensée que nous extériorisons verbalement dans le théorème de Pythagore est intemporellement vraie, vraie indépendamment de savoir si qui que ce soit la tient pour vraie. Elle n'a besoin d'aucun porteur. Ce n'est pas seulement depuis qu'elle a été découverte qu'elle est vraie, tout comme une planète a déjà été en action réciproque avec d'autres planètes avant que quelqu'un ne l'ait vue. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., pp.108-109)

Il précise en note :

On voit une chose, on a une représentation, on saisit ou pense une pensée. Quand on saisit ou pense une pensée, alors on ne la crée pas, mais on entre seulement dans une certaine relation à elle qui existait déjà auparavant, une relation qui est différente de celle qui consiste à voir une chose ou celle qui consiste à avoir une représentation. (p.109)

Si la pensée constitue un troisième règne qui diffère de la représentation, c'est parce qu'elle exprime une relation, un état du monde. Elle présente un objet comme tombant sous un concept. La représentation est celle d'un objet, et tout un chacun peut faire varier à sa guise la représentation d'un objet et faire des associations d'idées différentes en fonction de son expérience et de son imagination. A et B ont certainement des représentations différentes d'un billet de cent marks, dues à leur expérience passée et à leur anticipation de l'avenir. Mais cette représentation n'est pas une pensée. La pensée consiste à associer l'objet à un concept, donc à l'envisager d'un certain point de vue, ici comme tombant sous le concept « être authentique ». Si A et B parviennent à se mettre d'accord sur ce qui compte comme « être authentique », ils peuvent alors exprimer la même pensée en affirmant « ce billet de cent marks est authentique ». Cette conception de

la pensée découle directement de la définition de la vérité comme référence des phrases. En effet, ce qui a un sens est la phrase et elle peut être vraie ou fausse dès lors que le sujet de la prédication a une référence. Puisque la phrase est composée d'un sujet et d'un prédicat, c'est à dire d'un objet et d'un concept ou encore d'un argument et d'une fonction, et non de deux objets reliés par une copule, la pensée ne saurait être un ensemble de représentations diversement associées par le sujet, selon les lois de la contiguïté, de la ressemblance et de la causalité par exemple, comme l'affirme Hume⁶⁵. Dire « ce billet de cent marks est authentique » ne consiste à prendre deux représentations pour les associer, cela consiste à se affirmer que l'objet « ce billet de cent marks » tombe sous le concept « être authentique ». Il faut donc s'entendre sur la façon dont on considère l'objet pour savoir s'il tombe ou non sous un concept donné. C'est pourquoi on peut dire qu'une pensée comme le théorème de Pythagore n'est pas créée, mais saisie, dit Frege. En effet, on ne crée pas les vérités scientifiques, on les découvre. L'énoncé « le carré de la longueur de l'hypoténuse est égal au carré de la longueur des deux côtés opposés » était vrai avant même qu'il ne soit démontré par Pythagore. On peut dire que Pythagore est le premier à avoir reconnu cette vérité et à l'avoir assertée, mais il ne l'a pas inventée. Le rapport entre la longueur du carré de l'hypoténuse et les carrés des longueurs des deux autres côtés n'a pas changé le jour où Pythagore a démontré leur égalité. Si Pythagore avait créé le rapport d'égalité entre le carré de la longueur de l'hypoténuse et le carré de la longueur des deux autres côtés, cela signifierait que ce rapport n'était pas un rapport d'inégalité avant. Dans ce cas, Pythagore aurait institué un rapport qui n'existait pas avant. Or ce n'est évidemment pas le cas. Les triangles rectangles existaient avant Pythagore *de la même manière* qu'après lui. On pourrait objecter que Pythagore a, en démontrant son théorème, institué une propriété qui définit le triangle rectangle. Dans ce cas, Pythagore a peut-être institué le triangle rectangle et avec lui les propriétés qui le définissent, mais il n'a pas institué le rapport entre l'hypoténuse et les deux autres côtés : une fois créé, le triangle rectangle ne peut plus être que ce qu'il est. On peut certes faire l'hypothèse que personne n'ait jamais imaginé de triangle rectangle avant Pythagore. Pythagore serait ainsi le créateur du triangle rectangle. Il n'empêche qu'ayant créé ce triangle comportant un angle droit qui n'existait pas auparavant, Pythagore ne peut que reconnaître les propriétés qui en découlent, comme celle, démontrée dans le théorème de

⁶⁵ Dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, section III, traduction d'A. Leroy révisée, Paris, Flammarion, GF, 1983, 247 p.

l'égalité entre le carré de l'hypoténuse et les carrés des deux autres côtés. Par conséquent, Pythagore a bien découvert son théorème et ne l'a pas *créé*, et ce même si l'on admettait que Pythagore eût créé le triangle rectangle qui n'eût ainsi pas existé avant lui. Ainsi, cette pensée : « le carré de la longueur de l'hypoténuse est égal au carré de la longueur des deux côtés opposés » était vraie avant que Pythagore ne la reconnaisse comme telle. Pythagore a simplement été le premier à la reconnaître et à la faire connaître. Si cette pensée existait avant Pythagore, cela signifie que ce n'est pas une représentation dont il serait le porteur. Cette pensée est indépendante de lui et peut être saisie par tout autre tout aussi bien que par lui. Si ce théorème était la représentation de Pythagore, il concernerait un triangle rectangle dans la conscience de Pythagore et ne serait vrai que pour lui car l'expression « triangle rectangle » désignerait un contenu de conscience dans la conscience de Pythagore et un contenu de conscience dans la conscience de quelqu'un d'autre. Or ces contenus de conscience ne peuvent être comparés. On ne peut savoir si la représentation triangle rectangle est la même dans la conscience de Pythagore et dans la conscience d'Euclide par exemple. Rappelons d'abord que les représentations ne peuvent être vues mais seulement eues, on ne peut alors comparer deux représentations d'un triangle rectangle que l'on ne peut voir. De plus, si l'on sortait la représentation du triangle rectangle de Pythagore pour la mettre dans la conscience d'Euclide, celui-ci n'aurait aucun moyen de savoir s'il s'agit bien de celle de Pythagore puisque justement il ne la connaissait pas avant qu'on ne l'implante dans sa conscience. Ainsi si on lui implantait la représentation du triangle rectangle de Thalès et non celle de Pythagore, il n'en saurait rien. Toute discussion sur quelque objet que ce soit est donc impossible faute d'un objet commun, d'une référence commune. Concevoir la pensée comme représentation revient à rendre la science impossible et conduit à un solipsisme radical, que Frege essaie de récuser.

1.3.1.3 Représentation et solipsisme

En effet, si nos pensées sont des représentations, on ne pourrait plus vraiment dire que nous extériorisons nos pensées. Nous pourrions bien les dire à voix haute, mais il n'y aurait en fait personne pour les comprendre. Pythagore et Euclide parlant de leur représentation du triangle rectangle ne pourrait se comprendre ou serait dans un perpétuel

malentendu puisqu'ils ne parlent pas du même objet, et n'emploient pas les mots dans le même sens. Dans ces conditions, on ne peut pas parler d'extérioriser ses pensées. Locke voulait que les mots soient les signes visibles des idées, signes visibles qui permettent d'extérioriser ces idées, mais puisque ces idées sont irréductiblement subjectives, il est impossible de les extérioriser, si l'on entend par là les rendre publique, les exposer à autrui. Ainsi, le langage ne remplit pas ce pour quoi il est fait selon les termes même de Locke : communiquer. Si les idées sont la signification des mots, les mots ne cessent de me renvoyer en moi-même, sans jamais me permettre d'atteindre autrui et de parler avec lui d'un monde qui nous serait commun. Je suis condamnée à être enfermé dans mon monde, le monde de mes représentations, sans aucun moyen de savoir si quelque chose dans le monde réel correspond à ces représentations. Dans cette situation, je peux même supposer que tout n'est que rêve puisqu'après tout les images de nos rêves sont elles aussi des représentations. Comment distinguer de l'intérieur du rêve les représentations qui sont produites par des choses extérieures et les représentations que je produis moi-même en rêvant ? « Peut-être le règne des choses est-il vide et ne vois-je aucune chose, ni aucun être humain » suppose Frege (« La pensée, une recherche logique », art.cit., p.109). Cet argument du rêve n'est bien-sûr pas celui de Locke, mais celui proposé par Descartes dans les *Méditations Métaphysiques* lorsqu'il s'interroge sur la fiabilité des sens pour la connaissance⁶⁶. Cependant, les deux auteurs partagent la conception de la pensée comme représentation, comme il est manifeste dans la description que Descartes fait du rêve :

Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont *représentées* dans le sommeil, *sont comme des tableaux et des peintures*, qui ne peuvent être formées qu'à la

⁶⁶ « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. *Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné* ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. », *Première Méditation*, AT, IX, 14-15.

Frege fait aussi allusion au célèbre passage de la *Méditation Seconde* où Descartes s'interroge sur les hommes passant devant sa fenêtre :

« Je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois- je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? » AT, IX, 25.

ressemblance de quelque chose de réel et de véritable, (Descartes, *Méditations Métaphysiques*, « Première Méditation », AT, IX, 15).

Dans la *Méditation Troisième*, Descartes précise que ces pensée qui sont des images des choses en notre esprit sont justement ce qu'il appelle des idées :

Entre mes pensées, quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient le nom d'idée., (ibid, AT, IX, 29.)

Ce qui pose problème est précisément que j'ai, lorsque je rêve tout aussi bien que lorsque je suis éveillé, de telles images des choses. Ces images ou idées sont ce que Frege appelle des représentations. Ce que l'article met en évidence est que ce n'est pas tant le doute qui conduit au solipsisme et au scepticisme que la conception de la pensée comme représentation. Descartes a en effet raison, de l'intérieur du rêve, je n'ai pas de critère me permettant de savoir si je rêve ou si je suis éveillé. Si je ne peux disposer d'un tel critère, c'est justement parce que la pensée est conçue comme un ensemble d'idées ou de représentations. Or une représentation est justement un contenu de conscience, une image en mon esprit. Ce qui pose problème est que la pensée soit conçue comme représentation, et que la représentation soit conçue comme une image. Il est important pour Frege, on l'a noté, que les représentations ne soient pas objet de perception, qu'elles ne soient pas *vues*, or, si l'on définit les perceptions comme des images, alors elles peuvent être vues : une image est par définition un objet qui s'offre au sens de la vue. Dans ce cas, je perds le critère qui distingue les choses des représentations, critère sur lequel Frege avait insisté dès le départ de la distinction entre les représentations et les choses. Les choses sont perçues par les sens. On pourrait même dire, nous appelons « chose » ce qui est susceptible d'être perçu par les cinq sens. Les représentations se distinguent alors clairement des sens en ce qu'elles ne sont pas perçues – et ne sauraient être perçues – par les cinq sens. Je ne peux pas voir l'idée d'un triangle rectangle avec mes yeux de chair et de sang. Si je vois l'image d'un triangle rectangle, c'est métaphoriquement, avec les « yeux de l'esprit ». Je peux bien-sûr me souvenir d'un triangle rectangle que j'ai vu tracé à la craie sur un tableau noir. Mais s'il est exact que j'ai un jour vu de mes yeux ce triangle de craie, il est faux que je voie avec les *mêmes* yeux le souvenir de ce triangle, l'image que j'en ai gardée dans l'esprit. J'ai ce souvenir selon Frege, je ne le vois pas. Si on suppose au contraire qu'une idée peut être vue de la même manière qu'une chose extérieure,

comment pourrais-je distinguer la représentation du triangle tracé à la craie et le triangle lui-même ? C'est la conception de la pensée comme représentation qui génère l'argument du rêve. Rêver consiste en effet à avoir des représentations qui ne correspondent pas à la réalité, non que ces représentations soient créées *ex nihilo* par le rêveur, mais elles sont fabriquées, recomposées à partir d'éléments simples de la réalité sans pour autant correspondre à quoi que ce soit qui existe effectivement.⁶⁷ Le rêveur fabrique donc, sans s'en rendre compte, à partir des choses des représentations qui ne correspondent nullement à ces choses. C'est d'ailleurs trop s'avancer que de présenter les choses ainsi. Il faudrait plutôt dire que le rêveur fabrique, sans s'en rendre compte, à partir des choses des représentations, dont il n'a aucun moyen de savoir si elles correspondent aux choses dont elles sont supposées être les représentations. Mais si la pensée est représentation, le processus est exactement le même pour le penseur. Les choses lui font une impression singulière qu'il garde en son esprit et qui désormais est une image de la chose, qui la représente. Le penseur, nous avons eu l'occasion de le voir, n'a, pas davantage que le rêveur, le moyen de savoir si ses représentations correspondent aux choses dont elles sont les représentations, notamment parce qu'il ne peut comparer ses représentations avec celles des autres, il ne peut donc savoir si elles sont vraies ou fausses. Dire que l'on voit ses représentations, c'est *eo ipso* instiller le doute sur la réalité de ce que l'on voit, puisque l'on voit alors tout aussi bien des choses qui sont extérieures et indépendantes du sujet percevant et des représentations qui sont, elles, des contenus de conscience dépendants du sujet percevant. On peut donc voir deux choses de nature radicalement différente et qui sont pourtant unies par un lien de ressemblance. Ce qui apparaît au sujet pensant, c'est la ressemblance entre l'image et la chose, mais ce qu'il échoue à trouver, c'est la relation qui fonde et garantit cette ressemblance. Traiter les représentations comme les choses conduit en fait à se demander si les choses ne sont pas que des représentations, autrement dit, cela conduit à se demander quelle est la différence entre le rêve et la réalité :

Qu'en lieu et place de tout ce monde ambiant dans lequel j'ai cru me mouvoir, faire des choses, je n'aie à proprement parler que mon monde intérieur, voilà qui est tout à fait incroyable. Et pourtant, c'est une conséquence inévitable de la thèse

⁶⁷ Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables., *ibid.*, AT, IX, 15

selon laquelle seul peut être objet de mon regard ce qui est ma représentation.
(Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p. 109).

Alors que je croyais pouvoir distinguer clairement le monde d'une part et les impressions que ce monde fait sur moi et que j'appelle représentations d'autre part, il s'avère que concevoir la pensée comme représentation fait du « monde ambiant » un monde intérieur où tout n'est que représentation⁶⁸. En effet, ce dont nous faisons l'expérience, dans une telle conception, est l'impression ou la représentation elle-même, mais nous ne faisons pas l'expérience de la chose elle-même, ni du processus par lequel elle nous affecte :

Si nous appelons ce qui survient dans notre conscience représentation, alors nous n'avons à proprement parler l'expérience que des représentations, mais non de leurs causes. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art.cit., p. 112).

Nous savons que nous avons des représentations, mais rien ne nous permet de remonter à leur cause ni même de savoir si elles ont une cause autre que notre imagination. C'est ce que pointait Descartes dans la *Méditation Seconde* :

Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. (AT, IX, 23).

D'une manière qui pourrait paraître surprenante, Descartes considère que sentir fait partie des activités de la pensée. Or Descartes, dès le début de la *Première Méditation*, a remis en cause la connaissance par les sens. C'est précisément le rôle de l'argument du rêve que de montrer que cette connaissance n'est pas fiable puisque, par les sens, je ne peux distinguer les représentations illusoires des songes des représentations produites par des objets réels. Je ne peux donc me fier à rien de ce que me livrent les sens et je peux tenir pour faux tout ce que je crois percevoir par leur intermédiaire, à savoir les corps. Il n'en reste pas moins que si l'objet de la sensation est douteux, la sensation elle-même, en tant qu'activité, ne l'est pas : « il est très certain qu'il me semble que je vois » écrit

⁶⁸ C'est la thèse de Berkeley. Les objets sensibles n'ont pas d'existence distincte de leur perception par l'esprit : « L'esse de ces choses-là, c'est leur *percipi*; et il n'est pas possible qu'elles aient une existence quelconque en dehors des choses pensantes ou des esprits qui les perçoivent », *Traité des Principes de la connaissance humaine*, I, 3, Paris, PUF, Épiméthée, 1985, trad. M. Phillips, p.320. / "Their ESSE is PERCIPI", *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, disponible en ligne : <http://www.gutenberg.org/files/4723/4723-h/4723-h.htm>

Descartes. Autrement dit, même si ce que je vois ne correspond pas à la réalité, même si ce que je vois est une création de mon esprit, j'ai *l'impression* de voir. C'est précisément cette impression qui appartient au contenu de ma conscience. Je ne peux pas être sûr que je sois en train de voir un cerisier en fleur, mais je peux être sûr d'avoir l'impression de voir un cerisier en fleur. Frege accepterait tout à fait cette formulation : je peux tout à fait m'interroger sur ce que je perçois. Si je ne suis pas expert en botanique, je peux me demander s'il s'agit bien d'un cerisier ou d'un autre arbre en fleur. De manière plus radicale, je peux me demander si ce qui m'apparaît, de loin, comme un cerisier en fleur ne serait pas une mauvaise construction de mes sensations par mon imagination. Supposons que je sois myope, dans ce cas, je peux douter de ma perception et affirmer que je ne peux pas être sûr de voir un cerisier en fleur. En revanche je ne peux pas douter d'avoir l'impression de voir un cerisier en fleur. Mais cette formulation nous ramène à ce qu'avait noté Frege : j'ai des impressions, des représentations, c'est indubitable, en revanche, je ne vois pas ces impressions. J'ai l'impression de voir quelque chose : si l'on regarde bien la formulation de cette phrase, « impression » est complément d'objet direct du verbe « avoir », « quelque chose » est complément d'objet direct du verbe « voir ». Lorsque Frege affirme que les représentations sont eues et que ce sont les choses qui sont vues, il ne fait que se conformer à la grammaire de ces deux termes, là où Descartes assimile les deux. De ce que j'ai l'impression de voir quelque chose, il en conclut que ce que je vois est cette impression et non la chose même. Or, dans la perception, je vise la chose et non son impression, je prétend voir la chose même et non sa représentation⁶⁹. Frege admet bien évidemment qu'il est possible que rien ne corresponde à ma visée : j'ai cru, de loin, voir un chat se promener au fond de mon jardin, et de plus près, je m'aperçois que ce n'était qu'un jeu d'ombres. Il conteste cependant que cette éventuelle absence d'objet signifie que ce que je vise dans la perception n'est pas la chose mais une représentation. Si tout est représentation, la visée de ma perception n'est jamais vide, mais le monde se réduit au monde intérieur de ma conscience avec ses représentations. On sait que pour sortir de ce

⁶⁹ Cette affirmation est commune à Frege et Husserl. Pour ce dernier, ce qui caractérise la perception est son intentionnalité. La conscience vise « l'objet lui-même » et dépasse la série d'aspects ou d'esquisses qui se dévoilent dans la perception : par exemple :

« tout cogito, en tant que conscience, est, en un sens très large, « signification » de la chose qu'il vise, mais cette « signification » dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme « explicitement visé ». Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un plus qui s'étend au-delà. Dans notre exemple, chaque phase de la perception n'était qu'un aspect de l'objet « lui-même », en tant que visé dans la perception. », Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Deuxième Méditation, §20, Paris, Vrin, 1986, traduction G. Peiffer et E. Levinas, p.40.

solipsisme radical, Descartes doit, dans la *Méditation Troisième*, examiner le contenu de sa conscience, passer en revue ses idées pour essayer d'en trouver une dont il ne puisse être l'auteur. Cette idée dont il ne peut être l'auteur car il n'a pas assez de réalité, c'est l'idée d'infini, qui ne peut provenir que d'un auteur lui-même infini⁷⁰. C'est ainsi la démonstration de l'existence de Dieu qui permet de sortir du solipsisme. Or il est possible d'en sortir à moindre frais. Est-il vraiment concevable que tout ne soit que représentation ? Une telle affirmation a déjà l'inconvénient, on l'a vu, de réduire à néant toute science puisque le mot vrai ne pourrait plus s'appliquer qu'à des représentations internes à la conscience, ce qui conduit à déréaliser le monde qui ne peut plus être distingué d'un rêve dans le lequel je suis enfermé comme dans une bulle solipsiste. Mais surtout, si je ne peux connaître que la scène de ma conscience, si tout n'est que représentation, alors je serais moi-même une représentation. Or, cela a-t-il un sens de dire que le porteur des représentations est lui-même une représentation ?

1.3.1.4 Sujet et représentation

Il existe en effet une ressemblance entre le sujet et ses représentations : « ne suis-je pas moi-même également une union d'impressions sensorielles, une représentation ? » se demande Frege (« La pensée, une recherche logique », art.cit., p.113). C'est d'ailleurs à cette conclusion – le moi est une représentation – qu'aboutissait Hume dans le *Traité de la Nature humaine* :

Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même*, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir *moi-même* sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de *moi-même* et on peut dire à juste titre que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, si je ne pouvais plus penser, ni éprouver, ni voir, aimer ou haïr après la destruction de mon corps, je serais entièrement anéanti et je ne conçois pas du tout ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non-entité. Si un homme, après une réflexion sérieuse et dénuée de préjugés, pense qu'il a une notion différente de *lui-même*, je dois avouer que je ne peux plus discuter avec lui. Tout ce que je peux lui concéder, c'est qu'il peut, tout autant que moi, avoir raison

⁷⁰ « Car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. », *Méditation Troisième*, AT, IX, 36.

et que nous différons essentiellement sur ce point. Il se peut qu'il aperçoive quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui-même*, encore que je sois certain qu'il n'y a pas un tel principe en moi.

Mais, laissant de côté certains métaphysiciens de ce genre, je peux me risquer à affirmer que les autres hommes ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et un mouvement perpétuels. (Paris, Flammarion, GF, 1995, traduction P. Baranger et P. Saltel, Livre I, pp.343-344).

L'observation ne nous livre « qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes » et faute de trouver ce qui fait l'unité de ces perceptions changeantes, le moi n'est alors qu'une représentation, une image mentale qui intègre les variations d'identité que la conscience perçoit. Mais pour Descartes, le sujet, l'*ego cogito*, loin de n'être qu'une représentation, est au contraire une chose, c'est-à-dire une substance⁷¹. Le doute hyperbolique a abouti à la découverte d'une certitude qui lui résiste :

De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. (*Méditation Seconde*, AT, IX, 19)

Si précisément le « je suis, j'existe » résiste au doute, c'est parce que cette proposition affirme l'existence du sujet, du je. Il s'agit d'une vérité existentielle et non d'une vérité d'essence. Dans cette proposition, j'affirme mon existence, mais non ce que je suis. L'existence du je s'impose avant même que l'on ait pu définir son essence, je sais que j'existe quoique je ne sache pas encore qui je suis, autrement dit quoique je ne puisse encore me former une représentation de moi-même. Cependant, l'analyse de cette première certitude permet de définir l'essence du sujet : le sujet se caractérise par toutes les opérations qu'il a faites et qu'il ne peut détacher de lui sans risquer son existence. Or seule la pensée ne peut être détachée de moi, comme le précise la formule ci-dessus : « je suis, j'existe » n'est pas une vérité éternelle de type mathématique, c'est une vérité existentielle, elle n'est donc vraie que pour un sujet qui la pense, pour lui-même ou à voix haute. L'essence du sujet est donc bien la pensée : « peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister » (AT, IX, 21) notait Descartes avant Hume. Ne plus penser reviendrait peut-être à être annihilé, à devenir une non-entité. Descartes en conclut que ce qui fait mon identité est la pensée. Sa définition

⁷¹ « Or je suis une chose vraie et vraiment existante ; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense. », *Méditation Seconde*, AT, IX, 21.

de la pensée reprend toutes les activités effectuées jusque là dans le cadre du doute :

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent., (AT, IX, 22)

Le sujet est donc une substance puisque son existence ne peut être mise en doute.

Or ce qui définit une substance est précisément cette capacité à exister par soi-même :

Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister., (*Les Principes de la Philosophie*, Première Partie, §51, AT, IX, II, 47).

C'est bien ainsi qu'est apparu le sujet au terme du doute : comme un être dont l'existence ne peut être remise en cause alors que rien d'autre n'a résisté au doute. Le sujet semble bel et bien n'avoir besoin que de lui-même pour exister puisque son existence lui apparaît indubitable alors même qu'il doute du monde. Le « je » est donc « une chose vraie et vraiment existante », une substance et plus précisément une substance pensante car ce qui permet au sujet de savoir qu'il existe est précisément qu'il pense. L'existence et la pensée semblent dans le sujet indissolublement liées. Cependant, il existe pour Descartes deux ordres : l'ordre de la connaissance (*ratio cognoscendi*) et l'ordre de l'être (*ratio essendi*). Le sujet se découvre en tant que substance qui pense dans l'ordre de la connaissance. Or dans l'ordre de l'être, la substance première n'est pas la chose qui pense, mais Dieu. Descartes pointe d'ailleurs dans le paragraphe 51 des *Principes de la Philosophie* que le sens du terme substance n'est pas univoque ; il ne signifie pas la même chose pour Dieu et pour les créatures. A strictement parler, seul Dieu est véritablement substance ; les créatures ont eu besoin de la puissance divine pour commencer à exister et elles ont encore besoin de sa puissance pour se maintenir dans l'être. Du point de vue de la connaissance, la chose qui pense est la première des substances, mais elle n'est que seconde du point de vue de l'être. Ainsi, une chose qui me paraissait absolument indépendante, ce qui permettait de la qualifier de substance, sur le plan de la connaissance, ne l'est en fait pas dans l'ordre de l'être. Or pour savoir ce qu'il en est vraiment de l'ordre de l'être, pour que puissent correspondre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi*, il faut démontrer l'existence de Dieu qui est le fondement de toute réalité mais aussi de toute vérité. Si l'on pense comme Hume qu'une telle démonstration est impossible car nous dérivons l'idée de

Dieu de celle de l'homme en lui retirant ses limitations⁷², la connaissance n'a plus de fondement et l'*ego cogito* ne peut plus avoir la garantie qu'il est une substance. Faute de fondement métaphysique garantissant son identité, l'*ego cogito* se réduit à la façon dont il s'apparaît à lui-même. Le sujet est pour lui-même une perception, ou plus exactement en paquet (*bundle*) de perceptions, « un faisceau ou une collection d'impressions différentes ». La substance est par définition ce qui est supposé être permanent sous le changement, ce qui garantit l'identité d'un être dans le temps et malgré les changements de qualités. Or cette substance, dans le cas de la conscience n'est pas observable, la seule chose observable est précisément le changement des qualités et des impressions. Le sujet n'a conscience de penser qu'à travers ce qu'il pense, l'activité de la pensée est indissociable de ses objets, le *cogito* ne s'atteint qu'à travers ses *cogitata*, au point que l'on peut penser comme Hume que le sujet n'est rien d'autre que ces *cogitata*. Percevoir, c'est toujours percevoir quelque chose et lorsque l'on étudie la conscience et ses opérations, on étudie toujours des opérations particulières. Ressentir, pour reprendre l'exemple de Hume, c'est ressentir un sentiment ou une sensation particulière, c'est ressentir de l'amour ou de la haine, c'est ressentir le chaud ou le froid, mais il est impossible de ressentir sans objet ressenti. Ne pas ressentir quelque chose, c'est ne rien ressentir. Il en va de même pour les autres opérations de l'esprit : douter, concevoir, affirmer, nier, vouloir, imaginer. Admettons donc que je sois une telle « collection de perceptions différentes » selon la formule de Hume, « une union d'impressions sensorielles » selon la reformulation de Frege. Qu'est-ce qui me permet de penser que je suis le porteur de mes représentations ? Qu'est-ce qui permet de distinguer le moi des autres représentations et d'en faire le porteur de ces représentations ? Si le moi est une représentation, à quel titre est-il le

⁷² « Premièrement, quand nous analysons nos pensées ou idées, quelques composées ou sublimes qu'elles soient, nous trouvons toujours qu'elles se résolvent en des idées simples qui ont été copiées de quelque manière de sentir, ou sentiment, antérieure. Même les idées qui, à première vue, semblent les plus éloignées de cette origine, on voit, à les examiner de plus près, qu'elles en dérivent. L'idée de Dieu, en tant qu'elle signifie un Être infiniment intelligent, sage et bon, naît de la réflexion sur les opérations de notre propre esprit quand nous augmentons sans limites ces qualités de bonté et de sagesse. », *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, GF, 1983, p.65, traduction A. Leroy.

Cet argument remet en cause la preuve par l'infini proposée par Descartes dans la *Méditation Troisième*, puisque pour Hume, il n'est aucune idée dont nous ne pourrions être à l'origine. Descartes n'accepterait pas cette objection qui repose sur une définition négative de l'infini alors que Descartes distingue justement infini négatif et infini positif, notamment dans ce passage :

« Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. », AT, IX, 36

porteur des autres représentations ? Si le moi m'apparaît comme une représentation au sein des autres représentations, je n'ai aucune raison de lui attribuer un statut particulier. J'ai de bonnes raisons de considérer cette représentation comme spéciale en ce sens qu'elle se rapporte à moi et non à autre chose que moi. Mais le fait que cette représentation se rapporte à moi, soit une représentation de moi, ne permet pas d'affirmer que le moi soit le porteur des autres représentations. Reconnaître le moi comme un tel porteur, c'est justement lui attribuer un statut différent des représentations. Si le moi est une collection d'impressions, il reste à expliquer pourquoi c'est cette collection et non une autre qui est le support de toutes les impressions. Ainsi, concevoir le moi comme une représentation ne permet pas d'expliquer son statut particulier de porteur des représentations. Deux solutions sont alors possibles : admettre que le moi n'est pas une représentation, ce que conclut Frege ou alors supposer, comme le fait Nietzsche, que les représentations peuvent se passer de porteur. On pourrait concevoir une pensée sans sujet, des représentations qui existeraient et défileraient par elles-mêmes sans quelqu'un qui en serait le porteur. C'est ce que conteste Frege. Refuser la conception cartésienne de la conscience est une chose, affirmer que les représentations peuvent se passer d'un porteur en est une autre. On peut contester que le « je pense » soit une substance. On peut aussi contester que le « je pense » soit une conscience transparente à elle-même et maîtresse d'elle-même et de ses idées. On peut encore contester que le moi soit une représentation parmi les autres. Il n'en reste pas moins qu'il faut un porteur des idées. Si penser consiste à avoir des idées, il ne peut y avoir de pensée sans sujet ; il faut bien quelqu'un qui ait les idées. Et pourtant, la contestation de l'*ego cogito* cartésien peut aller jusqu'à supposer que tout sujet est inutile pour la pensée, que le sujet est en fait une illusion grammaticale :

une pensée vient quand *elle* veut, et non quand « je » veux ; c'est donc *falsifier* les faits que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense („*Es denkt*“), mais que ce « ça » (*es*) soit précisément l'antique et fameux « je » (*Ich*), ce n'est à tout le moins qu'une supposition, une allégation, ce n'est surtout pas une « certitude immédiate ». Enfin, c'est déjà trop dire que d'avancer que « ça pense » ; déjà ce « ça » comporte une *interprétation* du processus et ne fait pas partie du processus lui-même. On déduit ici, selon la routine grammaticale : « penser est une action, or toute action suppose un sujet agissant, donc... », *Par delà le bien et le mal*, §17, Paris, Robert Laffont, 1993, tome II, p.573, traduction modifiée.

Nietzsche conçoit la pensée comme un processus impersonnel. « *Es denkt* » – ça

pense – est construit sur le modèle de « *es regnet* » – il pleut – c'est-à-dire comme un processus naturel qui se produit sans sujet qui en soit la cause. De même que la pluie est la conséquence de causes physiques sans intentionnalité aucune, de même la pensée est le produit de l'idiosyncrasie du penseur et non de sa conscience ou de sa volonté. Le terme pensée n'est pas à prendre au sens frégeén puisque la pensée s'apparente ici au contraire à une série de représentations qui ferait irruption sur la scène de la conscience, dans son théâtre intérieur. Le « je » serait tout au plus le spectateur d'un ensemble de représentations. Nietzsche envisage même que les logiciens finissent un jour par se passer de ce qu'il appelle « ça » et qui n'est qu'un maigre résidu du « moi ». La réalité du moi ne cesse de devenir de plus en plus ténue. Chez Descartes, le sujet pensant est une substance, il n'est déjà plus chez Hume qu'« une collection de perceptions », mais cette collection de perception constituait malgré tout l'identité personnelle au point que cesser d'avoir des perceptions était équivalent pour le moi à être annihilé. Ici, le moi n'est pas la cause de ses pensées, il n'est plus que le théâtre dans lequel elles se produisent. Il est même une apparence, un effet de ce qui se passe en lui et qu'il ignore : « L'effet c'est moi » (Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, op. cit., §19, en français dans le texte). Mais ce moi qui est l'effet de toute l'activité corporelle peut-il être éliminé ? Nietzsche enjoint les logiciens, au paragraphe 17, de se passer de ce « ça ». Sur le plan grammatical, le « *es* » de « *es regnet* », comme le « il » de « il pleut », est un sujet apparent. C'est un sujet, fait remarquer Nietzsche, auquel ne correspond aucune substance. C'est par une illusion grammaticale, la nécessité pour un verbe d'avoir un sujet, que nous transformons un sujet en substance. En effet, les verbes d'action ont non seulement besoin d'un sujet, mais d'un sujet qui puisse être un agent. Or la pensée est une activité, si son sujet est « je », le langage nous porte à croire que ce « je » est un tel agent, et même pour Descartes, une substance. Même si l'on refuse de faire du « je pense » cartésien une substance, il reste difficile d'éliminer totalement ce « je pense ». c'est pourquoi Kant fait du « je pense » la condition de possibilité de la pensée, ce qui ramène à l'unité les représentations, ce qui me permet de dire que mes représentations sont justement *les miennes*. Le « je pense » devient un « je transcendantal » dont la nature métaphysique est inconnaissable.

Le : *je pense* (*Das Ich denke*) doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations (*Vorstellungen*) ; car si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait rien pour moi. (Kant, *Critique de la Raison Pure*, §16, op.cit, p.198).

Ce « je pense » ne se confond pas avec le moi empirique qui lui, en effet, peut apparaître comme « une collection d'impressions ». Le « je transcendantal » n'a rien d'une représentation comme les autres, il ne s'ajoute d'ailleurs pas à ces représentations, il ne prend pas conscience de lui-même comme d'une représentation parmi les autres ; il prend conscience de lui dans l'activité de liaison des représentations :

Car la conscience empirique qui accompagne des représentations diverses est en elle-même dispersée et sans relation à l'identité du sujet. Cette relation ne s'effectue donc pas encore par le fait que j'accompagne chaque représentation de conscience, mais parce que j'ajoute une représentation à l'autre et que je suis conscient de leur synthèse. (Kant, *Critique de la Raison Pure*, §16, op.cit, p. 199)

Sans cette synthèse des représentations, « j'aurais un moi aussi bigarré et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient »⁷³. Kant concède à Hume que le moi empirique soit formé de ses représentations et par conséquent aussi divers et changeant qu'elles le sont. Il pointe néanmoins la nécessité d'un sujet qui fasse de ces représentations une collection, *ma* collection, et ce sujet, le sujet transcendantal consiste précisément en cette activité de synthèse. Or, Nietzsche conteste même la nécessité d'un tel « je pense » qui n'est pour Kant que « l'unité transcendantale de la conscience de soi » (ibid., p.199). En effet, il existe des verbes – comme il pleut – dont le sujet n'est qu'apparent. Une meilleure analyse logique permettrait peut-être de se passer de ces sujets apparents, nous évitant ainsi de les transformer en sujets métaphysiques ou encore transcendants. Mais peut-on vraiment se passer d'un sujet au sens d'un porteur des représentations ? On peut certes douter, à l'instar de Nietzsche, que le sujet soit l'auteur et le maître de ses représentations. Ne faut-il pas cependant malgré tout un sujet dont ces représentations soient les représentations ? Ces représentations doivent bien se produire quelque part et devant quelqu'un, sans quoi on ne peut plus les appeler représentations. Si on poursuit la métaphore théâtrale, les pensées sont comparables à des acteurs venant jouer une pièce. Cette pièce doit alors se dérouler quelque part et elle doit avoir des spectateurs. Même si l'on imaginait Robinson Crusoé jouant un rôle de théâtre seul sur son île déserte, il jouerait pour des spectateurs imaginaires, ou alors il essaierait d'être à la fois acteur et spectateur. Si l'on suit la logique du terme représentation, on ne peut se passer du porteur des représentations. Sans un porteur, les représentations sont des objets autonomes, autrement dit elles sont des choses et non plus des représentations. La situation serait

⁷³ Le pronom « moi » traduit le pronom réfléchi « *selbst* », qui est l'équivalent de l'anglais « *self* », utilisé par Locke ou Hume pour parler de l'identité personnelle.

alors presque renversée. La conception de la pensée comme représentation a d'abord conduit à une déréalisation du monde où il était impossible de distinguer les représentations illusoires des songes des représentations correspondant à quelque réalité. La réalité se transformait en rêve. Mais en poussant plus loin, cette déréalisation, c'est le moi qui finit par être atteint : il perd sa substance pour devenir « une collection de perceptions » et enfin un simple « ça » sans identité dont la réalité même est douteuse. Mais alors ce n'est plus le monde qui a perdu sa réalité mais les représentations *en tant que* représentations. Si ma représentation du mimosa en fleur n'a pas besoin de moi pour exister, si elle peut se passer d'un porteur, elle n'est plus une représentation. Dans ce cas, le moi est inutile, et les représentations n'existent plus : il n'existe que des choses.

Mais est-ce donc possible ? Peut-il y avoir une expérience sans quelqu'un qui fait l'expérience ? Que serait tout ce spectacle sans un spectateur ? Peut-il y avoir une douleur sans quelqu'un qui l'a ? L'être-ressenti appartient nécessairement à la douleur, et à l'être-ressenti appartient de nouveau quelqu'un qui sent. Mais alors il y a quelque chose qui n'est pas ma représentation et qui peut pourtant être objet de ma considération, de ma pensée, et je suis de ce genre. (Frege, « La pensée, une recherche logique », art. cit., p.114)

De même que le spectateur est la condition du spectacle, de même le porteur est la condition des représentations. Une douleur est nécessairement ressentie⁷⁴. On ne conçoit pas un individu disant « j'ai une douleur mais je ne la ressens pas ». Cet individu pourrait dire de manière sensée : « j'ai une lésion mais je n'ai pas mal ». Supposons que l'individu en question, victime d'une lésion quelconque, prenne un analgésique et de ce fait ne ressent plus la douleur que la lésion devrait provoquer. Pourrait-on dans ce cas dire qu'il a toujours une douleur mais qu'il ne la ressent pas ? Il serait plus juste de dire qu'il a toujours une lésion, mais qu'il n'en ressent pas de douleur. La lésion est la cause physique de la douleur. La douleur est, elle, la façon dont la lésion se manifeste à l'individu. C'est d'ailleurs ce que notait Descartes dans la *Méditation Sixième* où il en tire argument pour récuser l'idée que l'âme soit dans le corps comme dans un navire :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme

⁷⁴ Wittgenstein approfondit cette thématique de la douleur en en examinant précisant la grammaire, grammaire que Frege ne fait ici qu'effleurer, *Recherches Philosophiques*, op.cit., 136, § 244 sq.

un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps., AT, IX, 64.

Descartes considère que la sensation témoigne de l'union substantielle du corps et de l'âme en l'homme. Le corps a son mode de fonctionnement qui est mécanique. Supposons, qu'alors que je marche dans l'eau, un crabe morde mon pied sans que je le voie, cette information va remonter, via les nerfs jusqu'au cerveau, puis redescendre jusqu'au pied qui va remuer pour se débarrasser de l'importun et jusqu'à la main qui viendra à son secours. Je n'ai bien entendu pas conscience de la transmission de cette information par les nerfs et je serais bien incapable de dire quelle partie du cerveau a reçu l'information et en a transmis une autre. La façon dont j'ai connaissance du pincement du crabe est la sensation, en l'occurrence la sensation de douleur. Si, pour une raison ou une autre, mon pied était anesthésié, je ne ressentirai pas la douleur, et faute de voir le crabe me pincer à travers l'eau trouble, je ne saurais rien de ce qui m'affecte. Si, tout en étant anesthésié, je voyais le crabe, mais sans rien sentir, je devrais déduire qu'il faut que je dégage mon pied si je ne veux pas être blessé. Dans le cas de l'anesthésie du pied, la lésion peut bien exister, mais l'information n'est pas transmise, ce qui se traduit pour moi par une absence de sensation de douleur. La sensation est une sorte de raccourci pour la connaissance. La sensation m'informe instantanément de ce que la raison ne pourrait que *déduire* avec plus ou moins de rapidité. Le mécanisme et le vocabulaire de la sensation amènent à conclure qu'une sensation sans sujet sentant est inconcevable. Il est certes établi qu'il faut un porteur de la sensation, un sujet sentant, mais ce sujet sentant ne pourrait-il être lui-même une représentation ? Cette hypothèse aussi paraît absurde à Frege. C'est ici que l'argumentation de Frege s'écarte nettement de celle de Kant. Jusqu'ici cette argumentation pouvait sembler proche de celle de Kant. Pour Kant la synthèse des représentations n'est possible que par un sujet conscient de cette synthèse. La synthèse n'est possible que parce que le sujet rapporte à lui-même les représentations et les considère comme siennes. C'est le fait même de rapporter à soi ses représentations qui constitue leur synthèse. Ce qui lie ces représentations, c'est qu'elles sont les miennes, et elles sont les miennes parce que *je* les lie ensemble. Kant montrait donc la dépendance des

représentations à leur porteur qui est un je transcendantal. Frege montre également que les termes représentations ou impressions n'ont de sens que pour un sujet qui a ces représentations ou impressions. Cette argumentation n'est cependant pas fondée sur une analyse du fonctionnement de l'entendement, mais plutôt sur une analyse du fonctionnement du langage lui-même. C'est parce que les mots représentation et douleur n'ont pas de sens s'ils ne sont pas la représentation et la douleur de quelqu'un que Frege insiste sur le fait qu'une représentation doit avoir un porteur. Mais surtout, pour Kant, le « je pense » est aussi une représentation qui précisément doit pouvoir accompagner toutes les autres :

parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. (Kant, *Critique de la Raison Pure*, op.cit., p.199)

Le « je pense » est une représentation particulière en ce qu'elle doit pouvoir accompagner toutes les autres, puisque le « je pense » a une fonction d'unification des représentations. Ce je pense transcendantal caractérise de manière identique toute conscience puisqu'il est en toute conscience une fonction de synthèse ; ce sont les représentations synthétisées qui font la diversité du moi empirique. Ce « je pense » n'en reste pas moins une représentation qui diffère des autres en ce que – seule – elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'une autre représentation. C'est la seule représentation qui se suffit à elle-même. C'est précisément sur ce point que Frege est en désaccord avec Kant. Le moi peut bien être une représentation, mais pas le je. Il est certes évident que j'ai une représentation de moi-même, mais cette représentation elle-même a besoin d'un porteur ; ce n'est qu'une représentation parmi les autres, et je ne peux me confondre avec cette représentation. Supposons en effet que le je auquel je pense soit une pure représentation. Ce je qui est une représentation est donc un contenu de ma conscience, une partie de ma conscience. Or, nous l'avons dit, toute représentation suppose un porteur, un porteur qui soit capable d'avoir des représentations, i.e. une conscience. Si donc le je est une représentation, cette représentation doit à son tour avoir un porteur. Puisqu'une représentation est une partie de la conscience, cette partie de la conscience doit avoir un porteur, i.e. une conscience :

Mais il y a quelque chose qui n'est pas ma représentation et qui peut pourtant être objet de ma considération, de ma pensée, et je suis de ce genre. Ou bien puis-je

être une partie du contenu de ma conscience, tandis qu'une autre partie est peut-être une représentation de la lune ? Est-ce que par hasard ce serait ce qui a lieu quand je juge que je regarde la lune ? Mais alors cette « première partie » aurait une conscience, et une partie du contenu de cette conscience serait à son tour moi. Et ainsi de suite. Que je sois ainsi emboîté à l'infini est pourtant impensable ; car alors il n'y aurait pas un moi, mais une infinité de moi. Je ne suis pas ma propre représentation et quand j'asserte quelque chose à mon propos, par exemple que, en ce moment, je ne ressens pas de douleur, alors mon jugement concerne quelque chose qui n'est pas un contenu de ma conscience, qui n'est pas ma représentation, à savoir moi-même. (Frege, « La pensée », art. cit., p.114.)

Si le je est une représentation, le je ressemble alors à une sorte de poupée russe où chaque partie de conscience, chaque représentation contiendrait une autre partie de conscience, puisque le moi serait à la fois porteur des représentations et représentations lui-même. Vouloir atteindre le moi nous condamnerait à ouvrir une infinité de boîtes qui recèleraient toujours une boîte plus petite. Concevoir le moi comme une pure représentation nous entraîne dans une régression à l'infini. Ainsi, il faut reconnaître que toute représentation a besoin d'un porteur, le sujet pensant, mais que ce sujet pensant n'est pas lui-même une représentation.⁷⁵ Si en tant que sujet pensant je ne suis pas une représentation, les autres êtres humains peuvent aussi être reconnus comme porteurs autonomes de représentations. C'est la distinction de la pensée et de la représentation qui permet de sortir du solipsisme. Si j'admets que les représentations doivent avoir un porteur et que ce porteur n'est pas lui-même une représentation, puisque faire du porteur des représentations une représentations conduit à une série d'absurdités, alors je dois reconnaître qu'autrui est lui aussi un tel porteur de représentations. Une représentation est toujours celle d'un porteur, elle est donc subjective : elle est l'impression que la chose fait sur moi. Par conséquent, la représentation ne peut être confondue avec la chose même. Différents sujets peuvent se faire différentes représentations de la même chose, c'est pourquoi il est possible de discuter non seulement des choses elles-mêmes, mais des représentations que nous nous en faisons. Si nous reprenons l'exemple de la douleur, la

⁷⁵ C'était ce qu'affirmait Schopenhauer : « Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le porteur du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue, de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissance. », *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1996, traduction A. Burdeau modifiée, §2, p.27
Frege retourne donc partiellement à Schopenhauer par-delà Nietzsche : le sujet métaphysique est la condition de la pensée, le porteur des représentations et n'est pas lui-même connu comme objet, i.e. comme représentation. Frege se sépare cependant de Schopenhauer en ce que pour lui, on l'a vu, le monde n'est pas ma représentation, contrairement à ce qu'affirme Schopenhauer : « le monde est ma représentation, ibid., §1, p.25 / „Die Welt ist meine Vorstellung“, ibid.

douleur a un porteur et si celui-ci va consulter un médecin, le médecin ne ressent pas la douleur, mais s'en forge en revanche une représentation. Pour autant, l'objet de la pensée du médecin n'est pas sa représentation de la douleur, mais la douleur elle-même que ressent le patient. C'est en prenant pour objet de réflexion la douleur éprouvée par son patient que le médecin se forme une représentation de sa douleur. Cette représentation peut évoluer au fur et à mesure qu'il examine le patient et essaie de le soigner, mais il est évident que le médecin n'essaie pas de faire disparaître sa représentation de la douleur du patient mais la douleur elle-même. Si le médecin ne parvient pas à soigner son patient, il se peut qu'il consulte un confrère. Si les deux médecins examinent tous deux le patient, l'objet commun de leur réflexion sera la douleur du patient. Ils pourront aussi confronter leurs représentations de la douleur du patient. Chacun se fait certainement une représentation, une idée différente de la douleur du patient et les deux peuvent discuter tout aussi bien de la douleur du malade que de la représentation que l'un et l'autre s'en font. On peut donc distinguer la pensée, qui est indépendante des porteurs et peut être saisie par tout un chacun, de la représentation qui est dépendante de son porteur et lui appartient en propre. L'assertion ne consiste donc pas à présenter comme vraie une représentation, un contenu de sa conscience que l'on extérioriserait. Il faut bien commencer par juger, i.e. reconnaître la pensée comme vraie pour soi, avant de l'affirmer comme vraie, avant de la présenter aux autres comme vraie. Asserter consiste donc à extérioriser un jugement et non une représentation. Il est particulièrement vrai dans les sciences qu'il s'agit pour les scientifiques non d'extérioriser leurs représentations du monde mais de découvrir des vérités, i.e. de saisir des pensées comme vraies : « Le travail de la science ne consiste pas dans une création, mais dans une découverte des pensées vraies ». (p.118). Si la pensée n'est pas la représentation, n'est pas un contenu interne à la conscience alors la psychologie n'a pas vocation à être science première, ce qu'elle serait si toute pensée était représentation. Le fondement de toute science se trouverait dans les représentations de l'esprit humain. Il faut donc distinguer la psychologie dont le rôle est d'explorer l'âme humaine, la conscience et ses représentations, de la logique et des mathématiques qui ont pour tâche « l'exploration scientifique de l'esprit : de l'esprit pas des esprits ». (p.119).

Maintenant que la différence entre pensée et représentation a été clairement établie, revenons à l'assertion elle-même et à ce qui lui appartient en propre. Il appartient

à l'assertion, dans sa forme même, d'affirmer des vérités intemporelles, puisqu'une pensée se découvre et ne s'invente pas. Une vérité n'est donc pas tributaire du temps. Cette conception intemporelle de la vérité conduit Frege à revenir sur les différentes étapes du jugement et de l'assertion.

La lettre de l'énoncé « cet arbre a un feuillage vert » ne suffit pas à elle seule à remplir la fonction d'expression, car le temps auquel la parole est proférée en fait partie aussi. Sans la détermination temporelle qui est donnée par là, nous n'avons pas de pensée complète, c'est-à-dire pas de pensée du tout. Seule la phrase complétée par la détermination de temps et complète à tout point de vue exprime une pensée. Mais celle-ci, si elle est vraie, n'est pas seulement aujourd'hui ou demain, mais atemporellement vraie. (Frege, « La pensée », art. cit., §16, op.cit p.121)

Frege revient ici sur la différence entre la lettre de l'énoncé et l'expression de la pensée évoquée plus haut dans l'article. Certains mots, en l'occurrence les déictiques, permettent de compléter la pensée en y ajoutant les restrictions temporelles qui permettent à l'énoncé d'être intemporellement vrai ou encore d'exprimer une pensée intemporellement vraie. L'énoncé cet arbre a un feuillage vert peut être vrai maintenant, au printemps 2011, alors qu'il était faux quelques mois plus tôt, pendant l'hiver 2011. Cet énoncé exprime-t-il une pensée maintenant juste et autrefois fausse ? La réponse est non, car dans les deux cas, la pensée n'est pas la même. Ce qui distingue les deux énoncés est le contexte dans lequel il sont proférés, contexte auquel le déictique « cet » renvoie. Pour identifier « cet » arbre, il faut situer l'énoncé dans la situation d'interlocution. La pensée « cet arbre est vert » au printemps 2011 est vraie, elle diffère de la pensée « cet arbre est vert » de l'hiver 2011 qui était peut-être fausse. Chaque énoncé, rapporté à son contexte, énonce une pensée intemporellement vraie. S'il est vrai que « cet arbre » en face de moi est vert, maintenant, en ce jour du printemps 2011, alors cette pensée sera toujours vraie. Il sera toujours vrai que l'arbre que je désignais par l'expression « cet arbre » était vert en ce jour de juin 2011. Certaines pensées sont donc vraies de manière absolument intemporelle, comme c'est le cas du théorème de Pythagore, qui était vrai avant même qu'il ne soit pensé et le reste quelque soit le contexte temporel. D'autres pensées au contraire doivent être rapportée au contexte dans lequel elles ont été exprimées pour que leur valeur de vérité puisse être évaluée. C'est dans les sciences que s'exprime la vérité de manière la plus pure car il s'agit de vérités universelles et non de vérités particulières, liées à un contexte changeant. Aristote notait déjà qu'il n'y a de science que du général car le

particulier est toujours changeant et on ne saurait formuler quoique ce soit de stable à propos de quelque chose qui est par essence instable. Frege, au contraire, montre les conditions de l'intemporalité de la vérité. Il y a une vérité du particulier pour autant qu'on la rapporte à son contexte, qu'on n'élimine pas de la pensée ce qui permet de la situer dans le temps. On peut donc énoncer des vérités particulières qui sont tout aussi intemporelles que les vérités générales. La vérité est en elle-même intemporelle. Pour autant, cette vérité intemporelle doit s'insérer dans la temporalité humaine sans quoi elle n'aurait pas d'effets sur nous. Le théorème de Pythagore était vrai avant d'être découvert, mais il n'avait alors aucun effet dans le monde. Non seulement, il existe d'autres vérités que les vérités générales, mais si ces dernières ne sont pas reconnues elles nous apparaissent irréelles.

Et pourtant, nous sommes enclins à tenir les pensées pour irréelles parce qu'elles se découvrent inactives dans les processus eux-mêmes, tandis que le penser, le juger, l'extérioriser par la parole, le comprendre tout faire sont, là-dedans, l'affaire des êtres humains. (Frege, « La pensée », art. cit., p.123)

Pour prendre effet, une pensée doit être saisie⁷⁶ sans quoi elle reste lettre morte. D'un côté Frege détache la pensée de la subjectivité des représentations humaines, mais de l'autre il fait place à l'action humaine – particulièrement mise en exergue par la série de verbes. Il distingue la pensée de l'activité de penser, i.e. le penser. La pensée est l'objet que vise le penser, et que peuvent saisir divers penseurs. La pensée n'est pas produite par le sujet pensant mais seulement saisie par lui, elle est inaltérable, c'est-à-dire elle ne subit pas l'action du sujet pensant, mais elle n'agit pas non plus sur lui, contrairement aux représentations qui peuvent susciter chez le sujet émotions ou actions. C'est pourquoi Frege prend soin de distinguer les éléments qui appartiennent vraiment à la pensée et les éléments qui viennent la contextualiser par la parole d'un locuteur, lui permettant ainsi d'avoir un effet sur l'auditoire.

L'analyse du sens que fait Frege l'amène à décrire la structure des phrases comme composée d'un sujet dont la caractéristique est de référer à un objet et d'un prédicat qui est en fait un concept. La pensée exprimée par cette phrase n'est donc pas une

⁷⁶ De même qu'un acte illocutoire pour être accompli. Le locuteur doit s'assurer de la saisie de ce qu'il a dit.

représentation car une représentation est une image d'un objet isolé, à laquelle le sujet qui en est le porteur peut faire subir une série de variations, qu'il peut associer à d'autres idées, projeter dans d'autres contextes. La pensée au contraire a une structure interne : l'objet y est vu sous un angle particulier, c'est-à-dire dans la mesure où il tombe sous un concept. Si la pensée a un sens, ce n'est pas parce qu'elle exprime, parce qu'elle extériorise les idées d'un sujet, mais parce qu'elle se rapporte au monde, ce qui permet d'en déterminer la vérité. C'est cette possibilité d'être rapportée à un état du monde qui donne à la pensée son sens. Mais si le monde donne à la pensée son sens, ce rapport au monde vient aussi limiter le domaine du sens comme le montrent les analyses de Wittgenstein dans le *Tractatus*.

I.3.2 Pensée, sens et non sens chez Wittgenstein

Wittgenstein insiste sur la structure interne de la pensée et de la proposition, ce qui le conduit à récuser l'analyse que Russell propose de la relation entre les constituants de la proposition pour avancer une définition de la pensée et de la proposition bien plus proche de celle de Frege. La proposition est l'expression sensible de la pensée et elle se définit comme « description d'un état de choses »⁷⁷. Cette définition conduit Wittgenstein à instaurer un rapport différent entre la pensée et la réalité car la proposition, qui exprime la pensée est une image de la réalité (*Tractatus*, op.cit. proposition 4.01, p.51). Je peux alors comprendre cette proposition seulement si elle est susceptible d'être vraie ou fausse, sinon elle est en fait un non-sens. Wittgenstein poursuit une conception de la pensée qui la distingue de la représentation en insistant sur la structure logique qui caractérise toute pensée, structure logique qui est une image de la réalité. La pensée étant une image de la réalité, elle est aussi un fait⁷⁸ et non un troisième règne. Wittgenstein évite ainsi toute forme de platonisme, mais au prix d'une augmentation considérable du domaine du non-sens.

I.3.2.1 Une nouvelle conception de la relation

Russell soulignait la nécessité pour un nom d'avoir une dénotation afin que la

⁷⁷ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, Tel, 1993, traduction Gilles-Gaston Granger, proposition 4.023, p.53

⁷⁸ « L'image est un fait », *Tractatus*, op.cit., proposition 2.141, p.38

proposition ait un sens. Wittgenstein reprend cette idée d'une nécessité pour un nom d'avoir une dénotation⁷⁹ afin que la proposition dans laquelle le constituant est inséré ait un sens. Cela ne le conduit pas pour autant à la conclusion de Russell que toute proposition sensée est vraie ou fausse. Il n'est en effet pas si simple de soutenir que l'on puisse comprendre une proposition fausse alors même que l'on adopte le point de vue de Russell. En effet, une proposition est vraie quand son sujet dénote quelque chose qui existe vraiment et que la propriété attribuée au sujet lui appartient réellement. Si l'on dit « Édouard VII était barbu », ce jugement est vrai car, si l'on reformule selon la méthode de *De la dénotation*, on obtient : il existe une entité et une seule qui s'appelait Édouard VII et cette entité était barbue. Or la référence à la réalité montre qu'un dénommé Édouard VII a bel et bien existé, la condition d'existence est donc satisfaite. De plus, les photos d'époque montrent qu'Édouard VII était barbu. Ce jugement a un sens, et en l'occurrence il est vrai, parce que le locuteur est en relation avec les constituants de la proposition et avec la relation elle-même par connaissance directe. C'est pourquoi, selon Russell, une proposition a également un sens si elle est fausse : la proposition « Édouard VII était chauve » est fausse mais a un sens car le locuteur peut avoir une connaissance de la dénotation Édouard VII et comprendre l'assertion « être chauve ». Il se trouve simplement que la référence à la réalité montre qu'il se trouve qu'Édouard VII était doté d'une chevelure abondante. Le cas de « l'actuel roi de France » est différent. Si la proposition « l'actuel roi de France est chauve est fausse », ce n'est pas parce que l'actuel roi de France est chevelu, c'est parce qu'il n'existe aucune entité qui soit actuellement roi de France. Le jugement est faux parce que la condition d'existence n'est pas remplie. On peut alors penser que ce jugement n'est pas un jugement sensé mais faux, mais plutôt un non-sens. « L'actuel roi de France » n'ayant pas de référence, ne dénotant rien, cela n'a pas de sens de lui attribuer quelque propriété que ce soit. Pour Russell, un énoncé est sensé parce que j'ai une connaissance directe de ses constituants ou que je peux le décomposer en constituants dont j'ai une connaissance directe. Mais qu'est-ce qui me permet de savoir que la relation entre ces constituants est sensée si ce n'est la référence à la réalité ? Si l'on reprend l'exemple « Scott a écrit Waverley », cette proposition est sensée et vraie, mais si je dis « Waverley a écrit Scott », est-il sûr que cette proposition soit fausse ? D'après Russell, c'est bien le cas : la proposition « il existe une et une seule entité qui s'appelle Waverley et

⁷⁹ Wittgenstein utilise le terme « *Bedeutung* », que Granger traduit par signification. Les propositions ont un sens (*Sinn*), les constituants une signification (*Bedeutung*).

cette entité a écrit Scott » est fausse. Mais en plus de la connaissance des constituants, il faut postuler la connaissance de sa forme logique afin de comprendre pourquoi aRb est vraie alors que bRa est fausse. Mais ce postulat mène à une impasse. Si une forme logique est objet de connaissance directe, c'est donc qu'elle est un objet simple, mais dans ce cas, il faut expliquer en quoi ce constituant simple supplémentaire garantit que les constituants de la proposition sont désormais liés de manière sensée. Si on considère au contraire que la forme logique n'est pas un simple mais un complexe qui lie les constituants d'une manière sensée, alors nous entrons dans un processus de régression à l'infini : dans ce complexe, je peux être en contact direct avec des constituants et un complexe qui les lie de manière sensée. C'est pourquoi Wittgenstein soutient plutôt que, sans correspondance avec la réalité, le locuteur ne peut être assuré que les constituants de la proposition sont combinés de manière sensée. C'est ce qui le conduit à proposer une théorie de la proposition comme image de la réalité.

1.3.2.2 La proposition comme image de la réalité

La proposition est une image de la réalité car ce que je connais ne sont pas des constituants séparés que je pourrais ensuite relier de diverses manières, mais des faits constitué. Wittgenstein reprend l'idée frégréenne que la pensée n'est pas faite de représentations isolées dont il faudrait ensuite expliquer les relations logiques. La pensée a une structure logique interne car le monde lui-même a une structure, ce pourquoi il est composé de faits et non de choses :

- 1 – Le monde est tout ce qui a lieu (*Der Welt ist alles, was der Fall ist,*)
- 1.1 – Le monde est la totalité des faits (*Tatsachen*), non des choses
- 2 – Ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de chose (*Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., p.33)

Le monde n'est pas composé de choses mais de faits. Cette affirmation n'est en fait pas si surprenante qu'elle pourrait le paraître au premier abord. Elle souligne que les choses ne nous apparaissent jamais isolées mais au contraire toujours en relation avec d'autres choses. Ainsi nous n'avons jamais affaire aux constituants d'une proposition isolément mais à un état de chose où ces constituants, où les choses sont liées les unes aux autres. Russell affirmait que nous sommes en contact direct avec les *sense-data* de la table.

Wittgenstein insiste au contraire sur le fait que la table n'est pas un particulier qui pourrait nous apparaître isolément. La table nous apparaît dans un état de chose global, comme une chose en relation avec d'autres choses, dans l'espace notamment : la table est *dans* le bureau, *devant* la chaise, *à droite* de la porte. Nous ne pouvons faire autrement que percevoir ou imaginer ou nous représenter la table dans l'espace :

2.013 Chaque chose est, pour ainsi dire, dans un espace d'états de choses possibles. Cet espace, je peux me le figurer comme vide, mais non me figurer la chose sans l'espace. (*Tractatus*, op. cit., p.35)

Une table pourrait en effet m'apparaître *dans* un espace vide, mais elle serait tout de même *dans* un certain espace, et même plutôt au centre, en haut, en bas, à gauche, à droite, de cet espace vide. Les constituants apparaissent dans une certaine relation et c'est cela qui constitue le fait.

2.0272 La configuration des objets forme l'état de choses (*Sachverhalt*).

2.03 Dans l'état de choses, les objets sont engagés les uns dans les autres comme les anneaux pendants d'une chaîne.

2.031 Dans l'état de choses les objets sont mutuellement dans un rapport déterminé.

2.032 La manière déterminée dont les objets se rapportent les uns aux autres dans l'état de choses est la structure de ce dernier. (*Tractatus*, op. cit., p.37)

Le monde pour Wittgenstein ne m'apparaît pas comme fait de constituants que je pourrais isoler, mais au contraire comme fait de constituants qui ont toujours une relation les uns aux autres. Ainsi, je ne perçois pas la relation en plus des constituants ; les constituants m'apparaissent dans une relation, cette relation est interne à l'état de choses et ne saurait en être abstraite sans défaire l'état de choses. Les choses, dans l'état de chose sont solidaires les unes des autres comme les anneaux d'une chaîne. Les images que nous nous formons des faits doivent alors être en accord avec la réalité pour être vraies.

2.21 – L'image s'accorde ou non avec la réalité; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse.

2.22 – L'image figure ce qu'elle figure, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, par la forme de représentation. (*Das Bild stellt dar, was es darstellt, unabhängig von seiner Wahrheit oder Falschheit, durch die Form der Abbildung*)

2.221 – Ce que l'image figure est son sens. (*Sinn*)

2.222 – C'est dans l'accord ou le désaccord de son sens avec la réalité que consiste sa vérité ou sa fausseté.

2.223 – Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité. (*ibid.*, p.40)⁸⁰

⁸⁰ Wittgenstein utilise différents termes pour parler de la représentation. Granger rend « *darstellen* » par « figurer », « *vorstellen* » par « présenter » et *abbilden* par « représenter ». Lorsque Frege parlait de représentation

Wittgenstein souscrit à une vision de la vérité comme correspondance avec la réalité, mais pour comprendre cette correspondance, il faut se rendre compte que l'image n'est pas comparable à un tableau, à un portrait d'un objet simple. L'image est l'image d'un complexe puisqu'elle est l'image d'un état de choses, non pas l'image de choses, mais de choses dans une certaine forme de relation. Cette conception semble de nouveau séparer ce qui relève du sens de ce qui relève de la vérité puisque l'image figure un sens, indépendamment de la vérité de ce qui est figuré. Quelque chose est représenté dans l'image, ce quelque chose est un fait, il faut bien-sûr comprendre ce qui est représenté pour en évaluer la vérité ou la fausseté. Comprendre le sens de l'image permet de la rapporter au fait qui peut la vérifier ou l'infirmer. Wittgenstein aboutit d'ailleurs à une définition de la pensée assez proche de Frege :

3 – L'image logique des faits est la pensée. (*Tractatus*, op.cit., p.41)

Cette proposition aurait pu sembler s'inscrire dans la tradition de la philosophie moderne qui définit l'idée comme une image, une représentation mentale des choses. Or, pour Wittgenstein comme pour Frege, une pensée n'est pas une image d'une chose. C'est l'image d'un fait, c'est-à-dire l'image d'un complexe où des choses sont dans une relation spécifique. Par conséquent, la pensée n'est pas davantage que chez Frege un phénomène mental ou privé. La pensée est essentiellement logique, organisée par une structure interne qui est l'image de la structure des faits. La pensée n'est donc pas comparable à un tableau, un portrait par exemple, plus ou moins ressemblant. Si l'on reprend l'exemple proposé par Frege de la cathédrale de Cologne, je peux bien comparer un tableau à la cathédrale de pierres et constater s'il est ou non ressemblant. Mais le processus de la pensée n'est pas le même. Il ne s'agit pas d'isoler une image d'une chose en mon esprit et de la comparer à la chose. Ce que je peux comparer est toujours bien plus circonscrit que ne le serait une représentation. Je dois pouvoir faire varier ma représentation de la cathédrale de Cologne, je dois pouvoir l'utiliser dans différents contextes, c'est pourquoi la vérité ne concerne pas les représentations ni les choses, mais les pensées qui se formulent sous forme de jugement disait Frege. Wittgenstein reprend la même conception de la pensée : la pensée ne s'exprime pas dans une image qui serait un tableau, mais dans une image logique des faits, c'est-à-dire dans une proposition. Et cette image peut être saisie par tous de même que la pensée chez Frege. La proposition exprime une pensée non parce qu'elle est reliée à

ou idée, il utilisait le nom « *Vorstellung* » et le verbe « *vorstellen*. »

une entité mentale, une idée mais parce qu'elle est reliée à la réalité. La proposition est une projection de la réalité dans le langage.

4 – La pensée est la proposition pourvue de sens (*Tractatus*, op.cit., p.50)⁸¹

Si une pensée a une organisation interne, une forme logique, elle ne peut être exprimée que par une proposition. Seules les propositions ont un sens et non les mots par eux-mêmes. Les noms ont une signification car ils représentent des objets.

3.203 Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification⁸². (*Tractatus*, op.cit., p.43)

Les noms ont une signification, i.e. une référence ou encore une dénotation, mais comme chez Russell, ils n'ont de sens qu'insérés dans une proposition, qui seule a un sens :

3.3 Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification. (*Tractatus*, op.cit., p.45)⁸³

Les propositions ont un sens car elles figurent un état de chose possible. Les propositions sont donc des images de la réalité :

4.1 La proposition est une image de la réalité. (*Tractatus*, op.cit., p.51)

Lorsque l'état de chose figuré est non seulement possible mais réel, la proposition est vraie. La proposition « la table est à droite de la porte » est une proposition vraie si ce qui a lieu dans mon bureau est que la table est à droite de la porte. Dans ce cas le fait rend vraie cette proposition et ce même fait rend fausse la propositions « la table est à gauche de la porte ». Une proposition est donc l'image d'un fait et doit s'accorder avec lui pour être vraie. Cependant, nous n'avons pas besoin de savoir si la proposition est effectivement vraie ou fausse pour la comprendre :

4.024 Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui a lieu quand elle est vraie.
(On peut donc la comprendre sans savoir si elle est vraie)
On la comprend quand on comprend ses constituants. (*Tractatus*, op.cit. p. 53)

⁸¹ 4 – *Der Gedanke ist der sinnvolle Satz*, ibid. Wittgenstein emploie le terme « Satz » aussi utilisé par Frege et rendu par J. Benoist par phrase, et ici traduit par « proposition ». Ogden utilise également « proposition » en anglais. Russell, de même, n'utilisait pas le terme « phrase » (*sentence*) mais « proposition ».

⁸² 3.203 – *Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung*, ibid.
Le terme « signification », rendu par « meaning » dans la traduction anglaise d'Ogden ne doit pas être pris au sens russellien. Ce que Granger traduit par « signification » et Ogden par « meaning » est le terme « *Bedeutung* », c'est-à-dire le terme utilisé par Frege, et traduit en français par « référence » ou par « dénotation », en anglais par « *reference* » ou « *denotation* ». Le terme « *Sinn* » utilisé par les deux auteurs est traduit par « sens » en français et « *sense* » en anglais. Mais Russell, lorsqu'il parle de Frege, rend « *Sinn* » par « *meaning* » et « *Bedeutung* » par « *denotation* ». Les trois auteurs présentent donc trois couples, qui ne se recourent pas exactement et donc les traductions diffèrent en français, même si les termes sont les mêmes dans l'original allemand : sens et référence (*Sinn* et *Bedeutung*) pour Frege, signification et dénotation (*meaning* et *denotation*) pour Russell, sens et signification (*Sinn* et *Bedeutung*) pour Wittgenstein.

⁸³ 3.3 – *Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung.*, ibid.

Comprendre une proposition signifie savoir quel état de chose est réalisé dans le monde si la proposition est vraie.

1.3.2.3 Proposition et vérité

On pourrait supposer à partir de là que pour comprendre une proposition, ce n'est pas la vérification qui est requise mais l'imagination. Il suffirait de se représenter par l'imagination un état de chose possible pour comprendre une proposition. Par conséquent, on pourrait penser que Wittgenstein va s'orienter vers une réactivation de la distinction du sens et de la vérité. Si comprendre le sens d'une proposition revient à savoir ce qui se passe si elle est vraie, on pourrait en conclure que la proposition « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque » a un sens quoique n'étant ni vraie ni fausse. Or ce n'est pas du tout la conclusion à laquelle aboutit Wittgenstein. Comprendre la proposition suppose de comprendre ses constituants, or pour être compris, le nom doit avoir une signification, une référence. La proposition « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque » est alors un non-sens puisque je ne puis identifier la référence du nom Ulysse. Dans l'incapacité de trouver la signification du nom Ulysse, je ne peux pas savoir quel fait est réalisé si Ulysse est déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque. La proposition « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque » est en fait une pseudo proposition puisqu'il n'est l'image d'aucun fait dans le monde physique qui pourrait la rendre vraie ou fausse. Aucun fait ne permet ici de faire la différence entre p et $\sim p$. Contrairement à Russell, Wittgenstein ne considère pas qu'une proposition est vraie ou fausse si elle a un sens. Pour Russell, comprendre le sens d'une proposition revient à être capable de déterminer si elle est vraie ou fausse. Dire que comprendre une proposition revient, non pas à savoir si elle est vraie mais à savoir ce qui est le cas si elle est vraie permet de considérer comme douées de sens les hypothèses en attente de vérification. Prenons la proposition : « il y a de la vie sur Mars ». Comprendre cette proposition signifie être capable de dire quel fait la rendra vraie, ce qui aura lieu si la proposition est vraie. Ceci suppose que les constituants de la proposition soient définis, i.e. que l'on soit capable de donner une signification à « Mars » et à « vie », de sorte qu'une expédition sur Mars puisse reconnaître des formes de vie si elle en rencontre. Il faut dans ce cas savoir ce qu'on cherche, c'est à cette condition que l'expédition saura reconnaître le fait qui rend vraie ou fausse la proposition : « il y a de la vie sur Mars ». Certaines

propositions sont vraies, d'autres fausses et d'autres encore ont un sens sans qu'on sache si elles sont vraies ou fausses. Cependant, le domaine du sens n'est pas séparé de celui de la vérité, il faut au contraire faire l'hypothèse de la vérité pour savoir si l'on comprend vraiment l'énoncé. Supposons que j'affirme « il y a de la vie sur Mars » sans être capable de dire ce que j'entends par « vie », dans ce cas, la proposition est un non-sens puisque je n'ai aucune idée de l'état de chose qu'il faudrait trouver pour qu'elle soit vraie, faute de signification accordée à tous les constituants. J'ai donc l'illusion de faire une proposition douée de sens mais en fait ce je ne sais pas de quoi je parle et par conséquent, on ne peut pas vraiment dire que je comprends ce que je dis. Il en va de même avec la proposition « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque ». J'ai l'illusion de comprendre cette proposition notamment parce que je comprends ce que signifie « être déposé profondément endormi ». Je peux voir des parents déposer un enfant profondément endormi dans son lit et par analogie, je peux imaginer un homme adulte déposé profondément endormi en un lieu quelconque, et pourquoi pas, sur une île. À la lecture de l'*Odyssée*, je peux même m'être fait une image psychologique et physique précise d'Ulysse et m'être représenté Ithaque d'une manière particulière : je me suis fait une idée, c'est-à-dire une image mentale d'Ulysse et d'Ithaque et je les ai assemblées d'une certaine manière, mais justement nous sommes ici dans le domaine de la représentation, comme le soulignait Frege, et non de la pensée. Pour Frege, la proposition « Ulysse fut déposé profondément endormi sur le sol d'Ithaque » avait un sens mais n'était pas à proprement parler une pensée puisque le nom « Ulysse » n'ayant pas de référence la proposition n'en avait pas non plus, elle n'avait donc pas de valeur de vérité puisque la valeur de vérité est la référence de la proposition. Or la pensée est ce pourquoi la vérité peut venir en question. Pour Wittgenstein de même, la pensée est en rapport avec la vérité, à ceci près qu'une proposition sans rapport avec la vérité n'a pas de sens. Si je ne peux pas *savoir* – et non simplement imaginer – ce qui a lieu lorsque la proposition est vraie, la proposition n'a pas de sens. Je crois comprendre quelque chose, mais à partir du moment où ce n'est pas empiriquement vérifiable, cette compréhension n'est qu'illusoire. Associer des représentations aux constituants de la proposition ne suffit à leur donner un sens, comme il a déjà été vu. Ces constituants n'ont d'ailleurs pas de sens par eux-mêmes mais une signification (*Bedeutung*), c'est la proposition elle-même qui a un sens puisqu'elle seule peut être l'image d'un état de chose dont elle reflète la structure interne. Le domaine du sens

ne se limite pas à ce qui est connu comme vrai ou faux, l'actuellement vrai ou faux, il faut y ajouter le possible, ce qui peut être vrai ou faux, ce qui est vérifiable. L'invérifiable est hors du domaine du sens. De même pour Kant, ce qui est hors de domaine de l'expérience est hors du domaine de la connaissance :

Les objets de l'expérience ne sont par conséquent jamais donnés en eux-mêmes, mais seulement dans l'expérience, et ils n'existent aucunement en dehors de celle-ci. Qu'il puisse y avoir des habitants sur la lune bien que nul être humain n'en ait jamais eu la perception, assurément faut-il l'accorder, mais cela signifie uniquement que, lors du progrès possible de l'expérience, nous pourrions les rencontrer ; car tout ce qui s'accorde en un contexte avec les lois qui régissent le cours de l'expérience est effectivement réel. Ils sont donc effectivement réels s'ils s'accordent avec ma conscience effective dans un ensemble empirique cohérent, bien qu'ils ne soient pas pour autant en eux-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce progrès de l'expérience, effectivement réels. (Kant, *Critique de la Raison Pure*, op.cit., AK, III, 339-340, traduction Renaut p.472)

Kant essaie de délimiter le domaine de la connaissance en analysant les facultés de la connaissance, Wittgenstein essaie de délimiter le domaine du pensable qui est le domaine du sens en analysant la structure du langage et de la proposition. Pour Kant, l'expérience possible constitue la frontière de ce qui est connaissable. Ainsi, au XVIII^{ème} siècle, les habitants de la Lune sont des objets d'expérience possible. Aucun voyage sur la Lune n'ayant à cette époque été effectué, l'existence d'habitants sur la Lune est seulement possible. Pour que cette existence soit effectivement réelle, il faut en faire l'expérience et, précise Kant, il faut que cette expérience ait lieu « dans un ensemble empirique cohérent ». Cependant pour que cet objet d'expérience apparaisse possible, il faut qu'il s'accorde « avec les lois qui régissent le cours de l'expérience », avec « un ensemble empirique cohérent ». Un objet ne m'apparaît pas comme un objet d'expérience possible s'il était en contradiction avec les lois de la nature. C'est précisément la conformité avec ces lois qui définit la possibilité de l'expérience réelle. C'est cette condition de pouvoir former un ensemble empirique cohérent que Wittgenstein transpose comme condition du sens de la proposition. Dire qu'une proposition a un sens lorsqu'on sait ce qui a lieu si elle est vraie suppose que cette proposition représente un ensemble empiriquement cohérent, donc que ses constituants soient déterminés et logiquement reliés. La proposition « il y a des habitants sur la Lune » était ainsi une proposition sensée qui est d'ailleurs devenue une proposition fautive avec le progrès de l'expérience. De même que pour Kant le domaine de la connaissance est limité, de même pour Wittgenstein, c'est le domaine du sens qui est limité. Ceci conduit à une quantité considérable de non-sens : toute proposition qui

n'entre pas dans le cadre des sciences de la nature est un non-sens :

4.11 La totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou totalité des sciences de la nature) (*Tractatus*, op.cit., p.57)

Que les sciences de la nature soient équivalentes à l'ensemble des propositions vraies ne signifie pas qu'il existerait en dehors des sciences de la nature des propositions pourvues de sens quoique ni vraies fausses, ensemble de propositions qui comprendraient la poétique, l'esthétique, la métaphysique. Ces propositions sont des non-sens, les propositions douées de sens, quoique ni vraies ni fausses sont les propositions que les sciences de la nature n'ont pas encore vérifiées. Mais ce sont néanmoins des propositions possibles, donc des propositions qui décrivent un état de choses, par conséquent, ces propositions doivent pouvoir être vérifiées ou infirmées, ce qui n'est pas le cas des propositions poétiques, esthétique et métaphysiques. Celles-ci ne sont par conséquent que des pseudo-propositions.

1.3.2.4 Philosophie, solipsisme et non-sens

Le but de la philosophie n'est d'ailleurs pas de produire des propositions :

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées.

La philosophie n'est pas une théorie mais une activité.

Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements.

Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions.

La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses. (*Tractatus*, op.cit. p.57)

Puisque les propositions sont l'image de la réalité, la philosophie ne peut produire des propositions. De quelle réalité ces propositions seraient-elles l'image ? Si l'on prend le cas de la métaphysique, les propositions ne décrivent pas un état de choses vérifiable. Faut-il en conclure que la philosophie doit être abandonnée ? Non, car ce qui relève du non-sens sont les théories philosophiques qui prétendent justement affirmer des propositions vraies. Or la philosophie est une activité, et précisément une activité d'analyse du langage. Les problèmes philosophiques sont des problèmes importants, mais ces problèmes ne concernent pas les faits mais le langage. Ce pourquoi la philosophie est une activité de « clarification logique des pensées ». Le but de la philosophie est de délimiter de l'intérieur le domaine de ce qui peut être pensé. La philosophie n'est donc pas la reine des sciences qui couronnerait les sciences en leur assignant leur place véritable

dans l'architectonique de la connaissance, leur donnant ainsi une unité en les organisant. La philosophie n'est pas une science du tout car les sciences s'occupent de la nature alors que la philosophie s'occupe de la pensée et du langage. Il revient à la philosophie, selon Wittgenstein de délimiter « le territoire contesté de la science de la nature » (ibid. 4.113, p.58). La science de la nature a pour tâche de former des propositions qui sont le miroir de la réalité, mais il ne revient pas à la science de la nature elle-même d'examiner comment se forme les propositions ou en quoi elles sont le miroir de la réalité. Ce ci est le rôle de la philosophie. En analysant la forme de la proposition, la philosophie définit ce qui est pensable et ce qui ne l'est pas. Ce qui peut être pensé se délimite de l'intérieur :

4.114 – Elle doit marquer les frontières du pensable, et partant, de l'impensable.
Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable.

4.115 – Elle signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté. (*Tractatus*, op.cit.)

La philosophie n'a pas un statut spécial qui lui permettrait de sortir du langage pour en délimiter les frontières de l'extérieur. Ce qui peut être dit se dit dans le langage lui-même. A strictement parler, il n'existe pas, et ne peut exister de métalangage. Un métalangage serait un langage au-delà du langage, qui engloberait le langage et le circonscrirait de l'extérieur. Ce métalangage permettrait alors de dire ce que le langage ne peut que montrer dans sa forme même. Or concevoir un tel métalangage revient à s'engager dans un processus de régression à l'infini. Ce métalangage aurait lui-même une forme logique, et cette forme logique ne pourrait à son tour être décrite que dans un autre métalangage, un méta-métalangage. Par conséquent, les limites de ce qui est pensable et donc dicible ne peuvent être délimitées que de l'intérieur du langage lui-même, avec les outils du langage. Wittgenstein en conclut donc que la proposition ne peut rien dire sur la forme logique :

4.12 – La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique (*der logische Form*).

4.121 – La proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir.

Ce qui se reflète dans la langue (*der Sprache*), celle-ci ne peut le figurer.

Ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer.

La proposition montre la forme logique de la réalité.

Elle l'indique. (*Tractatus*, op.cit.)

Il revient à la science de la nature de figurer la réalité, c'est-à-dire de présenter les états de chose tels qu'ils sont. Ce que l'on peut dire relève de ce qui est empiriquement

constatable. Or la philosophie s'intéressant au langage et à la forme logique de la proposition ne peut, elle, rien figurer. Elle s'intéresse à la forme de la représentation, et par conséquent à des symboles logiques qui ne signifient (dénotent) rien. Ces symboles montrent simplement la structure interne de l'état de chose.

4.1212 Ce qui peut être montré ne peut être dit (*Tractatus*, op.cit., pp.58-59)

La philosophie peut *montrer* l'harmonie entre la pensée et la réalité, elle peut montrer les structures de la pensée et du monde mais elle ne peut rien en *dire*, car ses propositions ne sont pas le reflet d'un état de chose ou d'une configuration de faits. Ses propositions n'ont pas de contenu empirique vérifiable, ses propositions portent sur les conditions mêmes de la représentation et du monde. Or les conditions de la représentation du monde n'appartiennent pas au monde lui-même. C'est d'ailleurs là, pour Wittgenstein, la vérité du solipsisme, ce qu'il essaie de dire mais ne peut que montrer.

5.62 Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est-il une vérité ?

Car ce que le solipsisme *veut signifier* est tout à fait correct, seulement cela ne peut se *dire*, mais se montre.

Que le monde soit *mon* monde se montre en ceci que les frontières du *langage* (le seul langage (*Sprache*) que je comprendre) signifient les frontières de *mon* monde. (*Tractatus*, op.cit., p.93)

Si en effet on ne peut sortir du langage, mon langage délimite les frontières de mon monde en délimitant ce que je peux dire et penser. Le monde est nécessairement mon monde. Pour être un monde, le monde doit être un monde pour moi, un monde auquel je peux penser et dont je peux parler. Le monde peut se définir comme la totalité de la réalité ou encore l'ensemble des faits. Mais cette totalité doit être connaissable pour moi, sans quoi je ne pourrais ni en parler ni même y penser. Que signifierait l'expression « le monde » dans une proposition comme « le monde ne se réduit pas à mon monde » ? Par une telle proposition, je voudrais dire que le monde dépasse ce que je peux en penser et en dire. Mais pour faire une telle affirmation, il faudrait que je puisse sortir de mon monde. Mais ce monde au-delà de mon monde deviendrait alors le mien puisque je pourrais le penser. Mon monde est la totalité de ce que je peux penser, la totalité des propositions douées de sens, la totalité des images de la réalité que je peux former. C'est pourquoi, par définition, le monde est donc mon monde. Un monde qui ne serait pas mon monde serait un monde auquel je ne peux pas penser et dont je ne peux rien dire de sensé. Les frontières du monde comme celles du langage ne peuvent être délimitées que

de l'intérieur. Atteindre les limites de ce que je peux penser, c'est atteindre les limites du monde. Toutes les propositions à propos d'un monde auquel je peux pas penser serait des pseudo-propositions, c'est-à-dire des propositions dont certains signes ne signifient rien, ne reflètent aucune réalité. Soit « le monde » signifie la même chose que « mon monde » soit « le monde » ne signifie rien. Ceci relève en fait de la structure même du monde et du langage ainsi que de leur harmonie, par conséquent, ceci ne peut en fait se dire puisqu'en exposant le solipsisme, nous nous condamnons à utiliser des signes qui ne signifient rien et par conséquent à faire de pseudo-propositions. Le solipsisme est donc une vérité profonde, mais une vérité qui ne nous permet pas de dire grand chose sur la notion de sujet.

5.631 – Il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation (*Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht*). Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre.

5.632 Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde.

5.633 – Où, dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ?

Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu ne le vois pas.

Et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil.

5.6331 – Le champ visuel n'a pas en fait une telle forme :



(*Tractatus, op.cit.*, p.94-95)

Wittgenstein n'affirme pas ici que nous ne pouvons pas connaître le sujet qui pense, le sujet qui a des représentations, il affirme qu'il n'y a pas un tel sujet, que sujet n'est littéralement pas donné. Si ce sujet était donné, il nous apparaîtrait dans le monde. Or que décrirais-je si je décrirais « le monde tel que je l'ai trouvé » ? J'y décrirais les objets de la perception, parmi lesquels mon corps. Mais alors mon corps apparaîtrait comme un objet, un objet d'étude en autre, et non comme un sujet. J'étudierais mon corps comme n'importe quel autre objet du monde. Le sujet à proprement parler ne peut pas être un objet. Il n'est pas une représentation, mais ce que présuppose toute représentation, comme l'avait déjà noté Frege. Si le sujet pensant est présupposé par la structure même de la représentation, il n'est donc pas dans le monde mais en constitue la frontière. D'où l'image de l'œil : pour qu'il y ait un champ visuel, il faut qu'il y ait un œil qui voie, mais cet

œil n'est pas comme représenté sur le dessin dans le champ visuel lui-même. L'œil voit ce qui est dans le champ visuel, or il ne se voit pas lui-même. L'œil n'est pas un objet dans le champ visuel, pas même un objet à la frontière, il est ce qui délimite le champ visuel. Mon champ visuel est limité par ce que mon œil peut voir. De même, le « je », en tant que sujet pensant, n'apparaît dans le monde, mais il limite le monde à ce que je peux penser. L'existence de l'œil ou du « je » ne peut être établie par un élément du champ visuel ou du monde. Nous ne pouvons en avoir une connaissance directe, pour reprendre l'expression de Russell, sinon le sujet serait un objet, ni indirecte car cela ferait encore et toujours du sujet un objet. Le sujet pensant n'est donc pas un sujet psychologique, le sujet que la psychologie pourrait prendre pour objet, mais un sujet métaphysique :

5.641 – Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement.

Le je (*das Ich*) fait son entrée dans la philosophie grâce à ceci : que « le monde est mon monde ».

Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique (*das metaphysische Subjekt*) qui est frontière – et non partie – du monde. (*Tractatus*, op.cit., p.95)

Le « je philosophique » existe donc, mais il n'est pas donné à titre d'objet faisant partie du monde. Ce qui est donné dans le monde est « l'être l'humain » qu'étudient les sciences humaines et sociales, « le corps humain » dont traite la biologie, « l'âme humaine dont s'occupe la psychologie ». Dans tous les cas, pour être sensées, les propositions de ces sciences doivent être des images de faits, elles doivent représenter des états de chose dans le monde qui doivent pouvoir être vérifiables. La philosophie, au contraire, parle d'un sujet qui n'est pas un objet du monde, par conséquent, elle est condamnée à faire des pseudo propositions, des propositions dépourvues de sens et découlent d'une mauvaise compréhension de la langue. Par exemple, les traités de philosophie essaient de décrire le sujet pensant alors qu'il ne saurait faire partie du monde et ne peut donc être décrit dans une proposition. Voilà pourquoi l'activité de la philosophie consiste à clarifier les pensées à les analyser afin de montrer lesquelles ont un sens et lesquelles n'en ont pas. A côté des tautologies et des contradictions qui sont littéralement vides de sens (*sinnlos*), une multiplicité de propositions sont dépourvues de sens (*unsinnig*). Ce sont des non-sens pour des raisons différentes, mais ce sont des non-sens dans les deux cas. Il n'y a pas pour

Wittgenstein des non sens qui produiraient du sens, des non-sens positifs.⁸⁴ Dans le contexte propositionnel, certains constituants ne reçoivent pas de sens et par conséquent, la proposition ne figure rien. Il n'y a donc pas de distinction entre différents degrés de non-sens, pas de position intermédiaire entre le non-sens et le sens. L'illusion du non-sens intéressant ou du non-sens produisant du sens vient de la confusion entre la conception logique et la conception psychologique de la pensée, confusion dénoncée par Frege comme par Wittgenstein. Si nous croyons comprendre certaines phrases qui sont des non-sens, c'est en fait parce que certains termes de la phrase éveillent en nous des représentations. La phrase « César est un nombre premier » peut sembler avoir une signification parce que les termes « César » et « nombre premier » pris séparément sont associés à des représentations psychologiques. Pour autant, insiste Wittgenstein, dans la phrase « César est un nombre premier » aucune des deux expressions n'a reçu de signification. Un signe linguistique symbolise quelque chose, donc signifie quelque chose à partir du moment où il est inséré dans une proposition qui est l'image d'un état de chose. Or ce n'est précisément pas le cas de la proposition « César est un nombre premier ». Pour que la proposition ait un sens, il faudrait que le signe « César » soit le symbole de quelque chose qui puisse être un nombre premier ou alors il faudrait que le signe « nombre premier » ait une signification autre que sa signification mathématique usuelle, à savoir tout nombre qui n'est divisible que par lui-même et par 1. On peut tout à fait imaginer des contextes où cette proposition aurait un sens. Supposons par exemple que l'on ait décidé de donner un nom propre aux nombres premiers et que César soit le nombre propre du chiffre 1, dans ce cas, la proposition « César est un nombre premier » a non seulement un sens, mais elle est vraie. D'un côté, pour Wittgenstein, il n'y a pas de non-sens philosophiquement plus intéressants que d'autres, mais de l'autre, le *Tractatus*, fait une distinction entre ce qui se dit et *ce qui se montre* : certaines propositions sont des non-sens que l'on est contraint d'utiliser pour montrer des choses essentielles. Les tautologies, $A = A$ par exemple, sont vides de sens parce qu'elles ne disent strictement rien sur le monde, elles ne figurent rien. Après avoir affirmé que $A = A$ je n'ai aucune information sur quelque état de chose que ce soit. Les propositions peuvent aussi être dépourvues de sens parce qu'elles combinent des objets qui ne peuvent être combinés

⁸⁴ C'est la thèse de Cora Diamond dans *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachusetts & London, M.I.T. Press Paperback, 1995, en particulier dans le chapitre 3 « *What nonsense might be* », pp.95-114, et aussi de J. Bouveresse dans *Dire et ne rien dire*, Paris, Jacqueline Chambon, 1997.

entre eux. La réalité a une certaine forme logique et certains de ses constituants ne peuvent être associés. Je peux dire : « le lion mange une gazelle » mais pas : « l'idée de lion mange une gazelle ». L'expression « l'idée de lion » ne peut pas être mise en relation, de manière sensée avec le verbe « manger », qu'il s'agisse de manger une gazelle ou quoi que ce soit d'autre. L'analyse permet de se rendre compte que, en fait, certains constituants d'une proposition n'ont pas de signification dans le cadre de cette proposition. C'est donc l'usage d'un signe dans une proposition qui détermine sa signification :

3.328 – Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification (*bedeutungslos*). Tel est le sens de la devise d'Occam.

(Si tout se passe comme si un signe avait une signification, c'est alors qu'il en a une). (*Tractatus*, op.cit., p. 47)

Si, dans le cadre d'une proposition, un signe n'a pas de signification, c'est que ce signe ne peut pas être utilisé comme il l'est dans cette proposition. En écrivant (1) « César est un nombre premier », nous ne nous conformons à l'usage du nom propre César, ce pourquoi la proposition n'a pas de sens. « César », dans la proposition (1) est le même signe que dans la proposition (2) « César fut assassiné lors des ides de Mars, en 44 avant J.C. », mais ce n'est pas le même symbole. En (2), « César » est le nom propre d'un personnage historique bien connu et la proposition est donc une affirmation d'ordre historique, cette proposition est l'image d'un état de chose et peut donc être vérifiée. Le signe « César » a un usage conventionnel en (2), il est donc un véritable symbole, alors qu'en (1) le signe « César », faute d'un usage conventionnel en lien avec les nombres premiers, est un pur signe matériel et non un symbole. Cette conception du non-sens est exprimée de manière plus incisive dans le § 500 des *Recherches philosophiques* :

500. Lorsqu'on dit qu'une phrase est dénuée de sens (*sinnlos*) ce n'est pas parce que son sens serait quasiment dénué de sens, mais parce qu'une combinaison de mots est exclue du langage (*Sprache*), retirée de la circulation. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., p. 199)

Wittgenstein reformule ici sa conception du non-sens sans la modifier.⁸⁵ Lorsqu'une phrase n'a pas de sens, c'est qu'elle n'est jamais utilisée, dans quelque jeu de langage que ce soit. Dans tous les cas envisagés, nous aboutissons à des non-sens, ce qui donne un statut paradoxal au *Tractatus* lui-même. Les propositions philosophiques essaient souvent, comme l'a expliqué Wittgenstein à propos du solipsisme, de dire ce qui ne peut

⁸⁵ C. Diamond, op.cit. Souligne justement cette continuité entre le premier et le second Wittgenstein sur la question du non-sens.

être que montré. C'est d'ailleurs le cas des propositions du *Tractatus* lui-même qui essaie précisément de tracer les frontières du sens ce qui le contraint à faire des propositions dépourvues de sens. Une fois accompli le travail de clarification logique de la pensée proposé par le *Tractatus* il faut le reconnaître comme dépourvu de sens et garder le silence sur ce qui ne peut être dit au lieu de contribuer à la prolifération du non-sens :

6.54 – Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leurs moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)

Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde.

7 – Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. (*Tractatus*, op.cit., p.112)

Wittgenstein sort de l'alternative russellienne du vrai et du faux, mais sans pour autant accorder au sens un statut indépendant de la vérité. Les propositions peuvent avoir un sens sans être actuellement vraies ou fausses, mais elles doivent malgré tout figurer un fait possible. Or les objets ont une logique et ne peuvent être combinés n'importe comment, par conséquent certaines propositions sont des non-sens car elles ne correspondent à aucun fait possible et nous nous berçons d'illusions lorsque nous croyons les comprendre. C'est le cas des propositions de la philosophie, notamment lorsqu'elles parlent de la notion de sujet. Certes la pensée présuppose à titre de condition un sujet mais c'est un sujet métaphysique dont on ne peut rien *dire*. La philosophie est donc une activité ingrate qui demande un travail minutieux qui nous permet de comprendre, une fois que nous en sommes venus à bout, que nous n'avons proféré que des non-sens. Face à de telles conclusions – l'essentiel de notre discours est constitué de fausseté ou non-sens – on peut se demander s'il n'est pas nécessaire de reprendre à nouveaux frais l'examen du langage en faisant droit aux pratiques du langage ordinaire.

Wittgenstein fait droit à la nécessité pointée par Russell d'accorder une dénotation aux noms propres, que Wittgenstein reformule en nécessité pour les constituants de la proposition d'avoir une signification, tout en considérant comme Frege que la proposition a une structure logique et un sens grâce à son rapport à la réalité. De même que Frege il considère que ce rapport ne fait pas partie du contenu propositionnel : il se montre mais ne se dit pas. À la différence de Frege cependant, il considère la proposition comme une

image de la réalité, et en tant qu'image, comme un fait. La pensée n'a plus à être considérée comme un troisième règne, différent des représentations et du monde, dont il resterait à déterminer la nature. Cependant cette économie métaphysique d'un troisième règne aboutit à une théorie extrêmement austère du sens et du non-sens où seules les propositions des sciences de la nature ont un sens.

Conclusion

Frege propose une solution intéressante au problème de la réalité à attribuer aux entités fictives, ou dans les termes parméniens au paradoxe que constitue le discours sur le non-être. En distinguant sens et référence, Frege fournit un critère de démarcation entre les phrases qui relèvent de la logique et celles qui relèvent de la rhétorique, tout en accordant une légitimité à ces dernières. Cependant, cette distinction du sens et de la référence ne va pas sans poser problème. Frege le remarque lui-même, en l'absence de référence identifiée, voire identifiable, on voit mal comment attribuer un prédicat : « Qui ne reconnaît pas de référence ne peut lui attribuer ou dénier un prédicat ». On peut alors se demander si l'on comprend vraiment quelque chose lorsque l'on construit une phrase dont le sujet logique n'a pas de référence. La distinction de Frege peut donc être remise en cause, soit en faisant de la valeur de vérité le critère d'évaluation de toutes les propositions, soit en faisant de la valeur de vérité l'une des dimensions possibles de la félicité d'une énonciation. La première solution est adoptée par ce que l'on appelle la philosophie du langage idéal, dont le projet est de mettre au point un langage formel, une « idéographie » dans les termes de Frege, dépourvu d'ambiguïté. Ce langage serait un outil pour les mathématiques ainsi que pour la logique en lui permettant de résoudre les paradoxes soulevés par le langage ordinaire. Une des voies de résolution de ces paradoxes consiste justement à n'accorder de sens qu'aux énoncés dotés d'une valeur de vérité donc d'une référence. Le langage s'apparente ici à un système bien construit qui n'a pas besoin d'être interprété par un sujet pensant pour avoir un sens. Cette solution cependant a l'inconvénient de renvoyer dans la fausseté ou le non-sens la majeure partie des énoncés. C'est pourquoi Austin, tout en conservant les trois idées centrales de Frege, préfère partir

du langage ordinaire pour déterminer à quelles conditions un énoncé peut avoir un sens. On voit par là que le projet d'Austin ne consiste pas à rompre avec ses prédécesseurs, mais plutôt à le poursuivre pour lui donner une solution à la fois plus globale et plus radicale qui prenne en compte la situation d'énonciation. Ainsi, pour déterminer le sens des énoncés, Austin, les étudie dans leur contexte, dont le locuteur et son auditoire constituent alors des éléments cruciaux. Le langage n'a de sens qu'utilisé par des sujets parlants dans un contexte déterminé. Or si ces sujets parlants doivent interpréter les éléments du contexte afin de saisir le sens de ce qui est dit, ces sujets ne doivent-ils pas être ces sujets psychologiques que la première analyse voulait écarter de la saisie de la pensée ?

Deuxième partie :
Sujet intentionnel et performativité

Introduction

La distinction du sens et de la référence pour les noms permet de distinguer pensée et valeur de vérité et par suite le domaine du sens de celui de la vérité. Frege distingue donc clairement le domaine où la vérité importe, celui des sciences, et le domaine où le sens seul suffit, celui du langage ordinaire, de la parole où il s'agit pour les locuteurs d'agir les uns sur les autres. La pensée est ce qu'il y a à comprendre à saisir dans la phrase et peut être vraie ou fausse. La vérité n'est pas une propriété de la pensée, c'est sa référence et elle se présente donc, non comme un prédicat que l'on rapporterait à son sujet, la pensée, mais dans la forme même de la proposition assertive. Faire une assertion consiste à exprimer sa pensée avec une force particulière, celle de la vérité. Cette force est manifeste dans la forme même de la proposition assertive et suffit à présenter la pensée comme vraie. Mais présenter la pensée comme vraie, l'affirmer, ne suffit pas à faire saisir cette pensée comme vraie, encore moins à convaincre l'auditoire de sa vérité. C'est pourquoi dans l'assertion, la pensée s'accompagne souvent d'indicateurs contextuels qui aident à la saisir et peuvent avoir pour but d'agir sur l'auditeur. Cette action ne modifie en rien la pensée elle-même mais seulement les représentations de l'auditeur. Or la pensée est objective contrairement aux représentations qui sont subjectives. Les représentations sont ce par quoi on peut agir sur son interlocuteur. Cette distinction du sens et de la référence d'abord, de la pensée et de la vérité ensuite permet de garantir l'objectivité de la pensée contre la subjectivité des représentations en séparant clairement les deux domaines, qui se mêlent cependant dans la parole, dans l'usage ordinaire du langage. Puisque la pensée est objective et indépendante du sujet pensant, il n'est nul besoin d'étudier la psychologie du sujet, de faire une géographie mentale comme Hume le proposait, il suffit d'étudier la pensée elle-même dans sa logique. Pour comprendre une pensée, il faut s'intéresser à la pensée elle-même, telle qu'elle se formule, et non à ce qui se passe – ou est supposé se passer – dans la tête de l'individu. Mais alors, remettre en cause cette claire délimitation entre domaine de la vérité et domaine du sens, entre logique et rhétorique aurait dit Aristote, ne revient-il pas à réintroduire un sujet psychologique ? Pour Frege, on l'a vu, il est nécessaire d'admettre l'existence d'un sujet capable de penser, un sujet métaphysique ou transcendantal, et non une substance, comme l'ego cogito cartésien, ou une collection empirique d'impressions comme le moi humien, car ce sont encore des représentations.

Or la théorie austinienne des actes de parole bouleverse cette claire distinction entre le domaine du sens et celui de la vérité puisque les assertions ne sont plus qu'une forme d'acte illocutoire parmi d'autres et la vérité n'est qu'un cas particulier de félicité des énoncés. Si l'efficacité du langage passe par l'action sur les représentations et si le langage entier, assertions comprises, est efficace, le langage ne requiert-il pas comme fondement un sujet intentionnel capable de comprendre, d'interpréter les représentations, et plus seulement une pensée qui constituerait un règne à part entière ?

La théorie des actes de parole semble en effet requérir ce sujet psychologique que les philosophes de la première analyse s'efforçaient de bannir pour assurer l'objectivité de la pensée. Le sujet, et particulièrement le sujet « je » apparaît comme une marque distinctive des actes de parole. De plus, pour que la performativité fonctionne, il faut s'assurer de la compréhension de l'interlocuteur. Ainsi le sujet avec ses intentions, ses capacités de saisir les représentations et intentions d'autrui semble revenir sur le devant de la scène comme un fondement nécessaire du sens. D'ailleurs, la plupart des auteurs, Grice et Strawson notamment, ont commencé par poursuivre les analyses d'Austin en faisant de cette saisie de l'intention le critère de la performativité. Searle est allé le plus loin dans cette voie en fondant l'intentionnalité du langage sur celle de l'esprit. Nous nous proposons de montrer tout d'abord que cette interprétation mène à une impasse en réactivant le vieux problème du dualisme, puis, que cette interprétation, qui privilégie l'intention à la convention n'est pas conforme aux écrits d'Austin, pour qui l'intention ne se comprend que dans le cadre d'une convention

II.1 Parole, performativité, intentionnalité

Affirmer que l'on peut faire des choses avec des mots n'a rien d'une nouveauté. Et si Austin se contentait de ce rappel, il ne vaudrait guère la peine d'être étudié. Or Austin ne se contente pas de rappeler que les mots permettent d'agir, ce qu'il veut montrer, c'est que parler, c'est *toujours* agir, et pas seulement au sens où l'on effectue l'acte d'ouvrir la bouche et de proférer des sons. Cette dimension doit être prise en compte bien-sûr ; Austin l'appelle d'ailleurs l'acte phonétique. Mais parler, c'est agir d'une manière particulière à partir du moment où nos paroles ont une signification, où elles constituent un acte locutoire. *Comment* il est possible que la parole agisse est précisément ce qu'Austin

examine dans *Quand dire c'est faire*. Le titre original anglais rend compte de ce souci : *comment* faire des choses avec des mots (How to do things with words). Le titre est certes de l'éditeur, Urmson, et non d'Austin lui-même, il parodie les titres des manuels pratiques à succès, il n'en souligne pas moins, conformément au contenu de l'ouvrage, qu'il importe de savoir comment nous parvenons à faire des choses avec des mots et ne se contente pas d'affirmer que nous le faisons en effet. Cette question – comment les mots permettent-ils d'agir ? – est ici cruciale car elle conduit à s'interroger sur le rôle des représentations. Ce qui permet au langage d'être efficace, pense-t-on depuis Aristote, c'est qu'il agit sur les représentations de l'interlocuteur. La théorie des actes de parole proposée par Austin situe le langage dans sa pratique ordinaire et reprend ce faisant l'idée avancée par Frege qu'une phrase peut ne pas avoir de valeur de vérité, non parce qu'elle serait un non sens, mais parce que la vérité n'y serait pas en question. Dans ces phrases, sensées, il ne serait pas question de reconnaître la vérité d'un jugement, mais d'agir sur les représentations qui accompagnent la pensée, les nôtres ou celles des autres. Le langage dans ce cas suppose des agents qui peuvent agir sur les autres et sur lesquels on peut agir mais aussi, semble-t-il, des sujets intentionnels, capables d'avoir des représentations, de les faire comprendre aux autres tout autant que de comprendre les leurs. Nous rappellerons l'originalité d'Austin, qui ne se borne pas à réactiver la distinction aristotélicienne entre la logique et la rhétorique, la vérité et l'efficacité, avant de montrer que la subversion de cette distinction ne peut se comprendre si l'on fonde la signification des énoncés dans l'intentionnalité du sujet pensant.

II.1.1 Première approche des performatifs

II.1.1.1 Performativité et rhétorique

Austin se situe dans la tradition de la philosophie analytique. Il a en commun avec ses prédécesseurs comme Frege, Russell, ou encore le Wittgenstein du *Tractatus Logico-philosophicus*, d'accorder une importance cruciale au langage : « en philosophie, le pied de la lettre, c'est le pied de l'échelle »⁸⁶ Cependant, le langage qui intéresse Austin n'est pas le

⁸⁶ « La vérité », in *Écrits philosophiques*, traduction L. Aubert, A.L. Hacker, Paris, Seuil, 1994, p. 93. “*in philosophy the foot of the letter is the foot of the ladder*”, “*Truth*”, in *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 3rd edition,

langage idéal de la logique mais le langage ordinaire. De plus, on le voit dans cette remarque, le langage ne constitue pas l'échelle entière de la philosophie qu'il faudrait repousser une fois parvenu à la vérité. Le langage ordinaire n'est que « le pied de l'échelle », le point de départ du travail philosophique ou encore « le premier mot » et non le dernier selon la formule du « Plaidoyer pour les excuses » :

Le langage ordinaire n'est donc certainement *pas* le dernier mot ; en principe, on peut partout le compléter, l'améliorer, le remplacer. Il nous faut seulement nous souvenir que c'est le *premier* mot (« Plaidoyer pour les excuses », in *Écrits philosophiques*, op.cit., p.148).

L'ambition affichée est plus modeste que celle des philosophes du langage idéal, elle n'en conduit pas moins à une refonte de la conception de la signification. La théorie austinienne des actes de parole a ceci de nouveau qu'elle se distingue à la fois des théories de la signification proposées par les philosophes de la tradition analytique qui le précèdent sans pour autant être un simple rappel de la dimension rhétorique du langage exposée par . Il serait en effet trivial de rappeler que le langage n'a pas pour seule vocation de décrire la réalité de manière vraie ou fausse, mais qu'il est aussi, et peut-être même avant tout, un système de communication qui permet d'interagir avec les autres, voire d'agir sur eux. Frege reconnaît d'ailleurs cette dimension rhétorique, c'est justement celle de la représentation et non de la pensée. Le domaine de la logique est celui de la pensée et de la vérité, le domaine de la rhétorique, celui de l'action sur les représentations. Or, dès les premières lignes de la première conférence de *Quand dire c'est faire*, Austin s'intéresse aux « phrases » qui ne décrivent pas la réalité, et le tout début de la conférence présente un recensement progressif de ce que la logique laisse de côté, à commencer par ce qui relève de la rhétorique bien-sûr :

Les philosophes ont trop longtemps supposé que le rôle d'une « affirmation » [*statement*] ne pouvait être que de « décrire » un état de choses (*describe some state of affairs*), ou d' « affirmer un fait » (*state some fact*), ce qu'elle ne saurait faire sans être vraie ou fausse. Il y eut constamment des grammairiens, bien-sûr, pour signaler à notre attention que toutes les « phrases » [*sentences*] ne sont pas nécessairement des affirmations ou ne servent pas nécessairement à en produire : en plus des affirmations (au sens des grammairiens), il y a aussi, très traditionnellement, les questions et les exclamations, ainsi que les phrases qui expriment des commandements, des souhaits ou des concessions. Sans doute les philosophes n'ont-ils pas eu l'intention de le nier, même s'il leur est arrivé d'employer un peu

abusivement le mot « phrase » (*sentence*) pour « affirmation » (*statement*).⁸⁷, (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.37).

Cette entrée en matière marque immédiatement la distance avec ses prédécesseurs, en particulier Russell et Wittgenstein. Russell remarquait en effet dans son introduction au *Tractatus* : « L'affaire essentielle du langage est d'affirmer ou de nier des faits. »⁸⁸ (*Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., introduction, p.14). Mais Austin ne se contente pas de rappeler, ce que Frege avait fait avant lui, que le langage ne se compose pas exclusivement d'affirmations. L'affirmation n'est qu'une des modalités possible d'une phrase. Elle se caractérise par le fait de présenter quelque chose comme vrai, alors que les autres modalités ont pour fonction d'agir sur les autres, en leur posant des questions, en leur donnant des ordres... Cependant, les questions et les exclamations, pas plus que les ordres ou les souhaits, ne prennent la forme d'affirmations. Les questions se caractérisent par leur forme interrogative, les exclamations et les ordres par leur forme impérative, les souhaits par leur modalité conditionnelle. Ces phrases ne présentent donc pas de caractère ambigu, en ce sens qu'elles ne sont pas des affirmations et n'y ressemblent d'ailleurs pas. Or, certaines phrases sont au contraire ambiguës et ressemblent à des affirmations sans en être véritablement. Ces phrases peuvent être qualifiées de « pseudo-affirmations ». Elles ont la forme extérieure, la syntaxe d'une affirmation sans pour autant être des descriptions vraies ou fausses de la réalité. Elles ne sont en fait que des non-sens :

Depuis quelques années, plusieurs expressions qui, autrefois, auraient été acceptées sans problème comme des « affirmations », tant par les philosophes que par les grammairiens, ont été examinées avec un soin tout nouveau. C'est plutôt indirectement – du moins en philosophie – qu'on en est venu à poursuivre cet examen. L'opinion s'exprima d'abord – non sans un assez regrettable dogmatisme – que l'affirmation (d'un fait) devait être « vérifiable » : ce qui amena à penser que de nombreuses « affirmations » ne seraient pour ainsi dire que des pseudo-affirmations. On commença par montrer que, de toute évidence, beaucoup d'« affirmations » (Kant fut probablement le premier à l'établir systématiquement) étaient à proprement parler des non-sens, en dépit d'une structure grammaticale irréprochable. Et la découverte continuelle de nouveaux types de non-sens a été somme toute une bonne chose – quoique leur classification soit restée trop souvent non systématique, et leur explication, mystérieuse. Cependant, même

⁸⁷ Austin utilise le terme phrase (*sentence*), équivalent du mot « Satz » utilisé par Frege et également rendu par « phrase » dans la traduction de « Sur le sens et la référence » et « La pensée une recherche logique » par J. Benoist, op.cit. Il est à noter que, dans ce passage, Austin se réfère aux quatre modalités des phrases – impératives, exclamatives, interrogatives et assertives, analysées par Frege dans « La pensée ».

⁸⁸ *The essential business of language is to assert or deny facts*, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit. Austin reprend aussi les deux expressions utilisées par Wittgenstein « état de chose » et « fait », en allemand « Sachverhalt » et « Tatsache ». La traduction anglaise d'Ogden rend « Sachverhalt » par « fait atomique ». C'est la nouvelle traduction par Pears et McGuinness, en 1962, qui utilise l'expression « state of affairs ».

nous autres, philosophes, nous fixons des limites à la quantité de non-sens que nous sommes prêts à admettre proférer. Il était donc naturel de se demander, dans un second temps, si bon nombre de ce qu'on prenait pour des pseudo-affirmations tendaient, en fait, à être des « affirmations », à quelque titre que ce soit. (*Quand dire c'est faire*, op.cit. , p.38).

Les conditions requises pour qu'une affirmation ait un sens conduisent à admettre que la plupart de nos affirmations ne sont que de pseudo-affirmations, sans référent dans la réalité, la plupart de nos affirmations sont alors des non-sens et plutôt que de proférer une telle quantité de non-sens, nous devrions peut-être adopter la recommandation finale de Wittgenstein dans la proposition 7 du *Tractatus logico-philosophicus* : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »⁸⁹. Telle n'est pas la conclusion d'Austin qui écrit ironiquement : « Cela dit, même nous autres, philosophes, nous fixons des limites à la quantité de non-sens que nous sommes prêts à admettre proférer ». Austin remet au contraire en cause le statut de ces prétendues affirmations. Bon nombre de ces pseudo-affirmations ne sont en fait pas des affirmations du tout, au sens où elles ne décrivent pas la réalité, mais portent plutôt une appréciation sur elle, éventuellement dans un but rhétorique, qui peut être de produire un comportement chez quelqu'un :

On en est venu à penser communément qu'un grand nombre d'énoncés⁹⁰ qui ressemblent à des affirmations, ne sont pas du tout destinés à rapporter ou à communiquer quelque information pure et simple sur les faits ; ou encore ne le sont que partiellement. Les « propositions éthiques », par exemple, pourraient bien avoir pour but – unique ou non – de manifester une émotion, ou de prescrire un mode de conduite, ou d'influencer le comportement de quelque façon. Ici encore, Kant fut un pionnier. Il arrive aussi que dans l'usage que nous faisons des énoncés, nous outrepassions le champ de la grammaire, du moins de la grammaire traditionnelle. On en est venu à voir que nombre de mots fort embarrassants, insérés dans des affirmations apparemment descriptives, ne servent pas à indiquer un caractère supplémentaire et particulièrement étrange de la réalité qui est rapportée, mais à indiquer (je ne dis pas à rapporter) les circonstances dans lesquelles l'affirmation est faite, ou les réserves auxquelles elle est sujette, ou la façon dont il faut la prendre, et autres choses de ce genre. Négliger ces possibilités

⁸⁹ Cf supra, II.1.2

⁹⁰ Contrairement à G. Lane, nous traduisons, ici et par la suite, « *utterance* » par « énoncé » ; c'est « *issuing of an utterance* » que nous rendons par « énonciation », conformément à la note 1, p. 92 de l'édition anglaise, non traduite par Lane : « *I use 'utterance' only as equivalent to uterratum: for utteratio I use 'the issuing of an utterance'* ». (J'utilise « énoncé » uniquement en tant qu'équivalent de *uterratum* ; pour *utteratio*, j'utilise « énonciation »). Lane rend « *the issuing of an utterance* » par « production d'une énonciation ». Nous préférons la traduction énoncé / énonciation, qui nous paraît mieux rendre la distinction évoquée par les terminaisons *-atum* (ce qui s'est fait) et *-atio* (ce qui est en train de se faire). Ducrot, dans *Le Dire et le Dit* (Paris, Éditions de Minuit, 1984), propose d'ailleurs une définition du couple énoncé / énonciation assez proche de la note d'Austin : l'énoncé est « le produit de l'activité d'un sujet parlant, c'est-à-dire un segment de discours » (p.178). L'énonciation, « c'est l'événement constitué par l'apparition d'un énoncé. La réalisation d'un énoncé est en effet un événement historique : existence est donnée à quelque chose qui n'existait pas avant qu'on parle et qui n'existera plus après. C'est cette apparition momentanée que j'appelle « énonciation ». » (p.179).

– comme il est arrivé le plus souvent dans le passé –, c’est céder à ce que l’on appelle l’illusion « descriptive » (*the descriptive fallacy*). (Mais peut-être ce mot n’est-il pas adéquat, « descriptif » ayant lui-même un sens particulier. Toutes les affirmations, vraies ou fausses, ne sont pas pour autant des descriptions ; voilà pourquoi je préfère employer le mot « constatif ».) Les remarques que nous avons faites jusqu’ici ont sans doute réussi à montrer par bribes – ou du moins à rendre vraisemblable – que nombre de problèmes qui embarrassèrent traditionnellement les philosophes ont surgi à partir d’une erreur : celle de considérer comme des affirmations pures et simples de faits, des énoncés qui sont (en un ou plusieurs sens non grammaticaux et qui ont leur intérêt) *ou bien* des non-sens, *ou bien* des expressions dont l’intention est tout à fait différente. (*Quand dire c’est faire*, op.cit., pp.38-39, traduction modifiée)

Ainsi, un jugement comme « il ne faut pas voler, c’est mal » a bien la structure d’une affirmation où l’on attribue une propriété – le mal – à un objet – le vol. Ce jugement n’est cependant pas un jugement de fait, un jugement objectif, mais un jugement de valeur par lequel des parents peuvent tenter de produire un comportement, respectueux de la propriété privée, chez leur enfant. En effet, dire : « c’est mal » ne revient pas à décrire un fait, à attribuer une qualité objective à un comportement. La proposition : « il ne faut pas frapper un plus petit que soi, c’est mal » n’est pas équivalente à : « la fenêtre est ouverte ». Les énoncés peuvent apparaître similaires dans la mesure où ils sont prédicatifs ; dans les deux cas j’attribue une propriété « mal », « ouverte » à un comportement dans le premier exemple, à un objet dans le second. Il apparaît cependant aussitôt que les prédicats sont de nature différente : le second est objectif et vérifiable, le premier est subjectif, au mieux conventionnel. On pourrait cependant continuer à affirmer qu’il s’agit bien d’un énoncé descriptif qui ne décrirait pas un fait objectif mais un état interne. Dire « c’est mal » reviendrait, non pas à qualifier l’action mais à exprimer une émotion, à décrire un état interne. Mais, manifester une émotion n’est pas décrire un état intérieur : c’est exprimer sa désapprobation afin d’agir sur les autres. C’est au mieux le justificatif d’une prescription, comme lorsque l’on dit à un enfant : « ne fais pas cela, c’est mal ». On s’aperçoit alors que certains mots insérés dans des propositions apparemment descriptives servent en fait à indiquer les circonstances de l’énoncé ; ils se réfèrent au contexte de l’énonciation et non au contenu de l’énoncé. Austin ajoute à cette liste déjà longue des énoncés que la logique laisse de côté, une nouvelle catégorie qu’il appelle les imposteurs, (*masqueraders*) à partir de laquelle il introduit la différence entre des énoncés constatifs, qui répondent aux critères de logique établis par ses prédécesseurs, et des énoncés performatifs dont les conférences vont essayer de cerner la spécificité.

Il va de soi que le type d'énoncé à considérer ici n'est pas, en général, un type de non-sens, bien que mésuser du type en question puisse engendrer – nous le verrons – des variétés assez extraordinaires de « non-sens ». plus exactement, il fait partie de notre seconde classe – celle des imposteurs (*masqueraders*) : non qu'il se déguise nécessairement en une affirmation de fait, descriptive ou constatative ; mais il lui arrive très souvent de le faire, et cela – assez étrangement – au moment même où il revêt sa forme la plus explicite. Les grammairiens, je crois, n'ont pas su percevoir ce « déguisement » ; quant aux philosophes, ils ne l'ont fait au mieux qu'occasionnellement. Il conviendra donc d'étudier ce type d'énoncé d'abord sous sa forme trompeuse, pour en faire ressortir si possible les caractéristiques en les comparant avec celles de l'affirmation de fait qu'il singe (*Quand dire c'est faire*, op.cit., pp.39-40, traduction modifiée)

La liste est déjà longue des énoncés qui, en fait ne relèvent pas de la logique, qui n'ont pas pour but d'énoncer une proposition vraie ou fausse. Cet aspect rhétorique de bien des énoncés avait déjà été remarqué : soit ils n'ont pas la forme de jugement, soit ils ne sont pas des jugements de fait. Austin y ajoute donc une nouvelle catégorie, les imposteurs, qui pourtant répondent à aux critères de la logique : ils ont une forme affirmative, ce ne sont pas des jugements de valeur, et pourtant, ce ne sont pas des affirmations mais ce qu'il va nommer des « énoncés performatifs ».

Cette addition d'une nouvelle catégorie d'énoncés relevant de la pragmatique n'a pas pour seul but de réduire un peu plus le champ des énoncés qui relèvent de la logique, mais bien plutôt d'absorber la logique dans la pragmatique. En effet, la distinction initiale entre énoncés constatifs et performatifs qui semble délimiter deux champs – celui de la logique et celui de la pragmatique, laisse la place à la théorie des actes de parole où l'acte locutoire est toujours en même temps un acte illocutoire, situant ainsi la logique à l'intérieur de la pragmatique et accordant ainsi, dans la signification un bien plus grand rôle au sujet parlant. Le langage ne suppose pas alors seulement un sujet métaphysique ou transcendantal, mais un agent capable de réagir de manière appropriée. Or ce sujet parlant ne doit-il pas être un sujet intentionnel ?

II.1.1.2 Des performatifs aux actes de parole

Ces réflexions préliminaires d'Austin ont pour but d'attirer l'attention sur ces

phrases qui ne sont ni des non-sens ni des affirmations, les fameux imposteurs qu'Austin baptise « performatifs ». Ces phrases ont pour caractéristique de contenir des verbes ordinaires à la première personne du singulier et au présent de l'indicatif. Austin en donne quatre exemples :

(E a) « Oui [je le veux] (c'est-à-dire je prends cette femme comme épouse légitime) » – ce « oui » étant prononcé au cours de la cérémonie du mariage

(E b) « Je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* » – comme on dit lorsqu'on brise une bouteille contre la coque.

(E c) « Je donne et lègue ma montre à mon frère » – comme on peut lire dans un testament.

(E d) « Je vous parie six pence qu'il pleuvra demain » (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.41)

Ces phrases ont en commun de ne pas décrire des actions mais *d'être* des actions. Au cours de la cérémonie du mariage, lorsque le marié déclare : « je prends cette femme pour légitime épouse », il ne décrit pas à l'assistance ce qu'il est en train de faire ; par ces mots, il fait quelque chose, il accomplit la cérémonie du mariage. Mais l'accomplissement de l'acte dépend-il des paroles ? Dans certaines circonstances en effet, l'action peut s'accompagner d'une description. Imaginons un archéologue explorant une tombe étroite dans laquelle on ne peut entrer qu'un par un. Cet archéologue, équipé d'un système de communication pourrait décrire à chaque instant ce qu'il est train de faire pour ses collègues restés à l'extérieur. Par exemple, il dirait : « je vois une porte, j'ouvre la porte, je vois des peintures et un sarcophage », cette série d'affirmations décrivant ce qu'il est effectivement en train de faire. On pourrait penser qu'il en va de même pour ce qu'Austin appelle les performatifs. Ces supposés performatifs ne seraient que des descriptions accompagnant un acte qui pourrait tout aussi bien être réalisé sans parole. Lors d'un mariage par exemple, on pourrait considérer que le fiancé décrit pour l'assistance ce qu'il est en train de faire : « je prends cette femme pour légitime épouse ». Il existe cependant une différence majeure entre le cas de l'archéologue et celui du fiancé. Dans le cas de l'archéologue, la parole s'ajoute à l'action sans participer à sa réalisation. L'archéologue ouvrirait tout aussi bien la porte en silence. Il peut aussi mentir et décrire une action qu'il n'accomplit pas. Pour le fiancé au contraire, prononcer : « je prends cette femme pour légitime épouse » revient à accomplir l'action ; une fois la phrase prononcée, le fiancé est devenu un mari. La parole est ici partie intégrante de l'action. On pourrait cependant objecter que le fiancé peut lui aussi mentir. Le fiancé peut en fait déjà être marié, auquel

cas, la loi, britannique ou française, ne l'autorise pas à prendre une seconde épouse. Dans ce cas, l'énonciation performative : « je prends cette femme pour légitime épouse » échoue, dès que la bigamie est révélée du moins. Il est d'ores et déjà à noter – nous développerons ce point ultérieurement – que l'on ne sait pas toujours ce que l'on fait effectivement au moment où on le fait. C'est ce que montre cet exemple du mariage : le mariage semble accompli, et l'est en fait pendant un certain temps, puisque le couple bénéficie des droits accordés aux mariés, mais il devient nul et non avenue dès que la bigamie est découverte. Il existe donc une différence entre une énonciation performative et une énonciation constative : dans le premier cas, on fait ce que l'on dit, dans le deuxième cas, on dit ce que l'on fait. C'est précisément pour cette raison qu'existe une dissymétrie entre la première personne du singulier – éventuellement du pluriel – et les autres. L'énoncé « Je vous parie six pence qu'il pleuvra demain » est performatif, une fois que j'ai prononcé cet énoncé, j'ai parié. Or si l'on transforme cet énoncé pour le mettre à la troisième personne de l'indicatif, il devient descriptif : « il parie six pence qu'il pleuvra demain » Cependant, la réussite du performatif ne dépend pas de sa seule énonciation, les circonstances doivent aussi être appropriées, comme le montre le cas du bigame. Cette mention des circonstances permet d'introduire le problème qui va occuper toutes les conférences par la suite. En effet, les circonstances de l'acte paraissent plus importantes que les paroles prononcées. On peut accomplir un acte sans paroles. Et surtout, pour que l'acte s'accomplisse, il faut certaines circonstances appropriées :

Disons, d'une manière générale, qu'il est toujours nécessaire que les *circonstances* dans lesquelles les mots sont prononcés soient d'une certaine façon (ou de plusieurs façons) *appropriées*, et qu'il est d'habitude nécessaire que celui-là même qui parle ou d'autres personnes, exécutent *aussi* certaines *autres* actions – actions « physiques » ou « mentales », ou même actes consistant à prononcer ultérieurement d'autres paroles. (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.43)

Ainsi pour que le mariage s'accomplisse, il faut que les deux fiancés ne soient pas déjà mariés sans quoi le mariage est nul et non avenue. Lorsque la bigamie est découverte le mariage n'a plus aucune valeur légale. Il faut aussi remplir de multiples autres conditions administratives, parmi lesquelles passer devant un véritable officier d'état civil, ou encore un véritable prêtre. L'énonciation performative est part d'un rite plus large qui doit être accompli dans son ensemble pour que les paroles prennent effet. Cependant, dans certains cas, les circonstances appropriées sont moins explicites, elles ne sont pas fixées par des conventions précises. Le cas paradigmatique est ici celui de la promesse. Il n'existe

pas de rituel de la promesse aussi précisément codifié que celui du mariage. L'une des seules conventions est que la promesse doit être faite sérieusement, c'est-à-dire pas au cours d'une blague ou encore d'un poème, car dans ce cas, on ne s'attend pas à ce qu'elle soit tenue.⁹¹ C'est d'abord en caractérisant les circonstances appropriées qu'Austin cherche à découvrir ce qui rend une énonciation performative ou ce qui, au contraire, la fait échouer. Austin propose une classification de ces ratés, de ces malheurs, qui sert de base de recherche pour trouver des critères de définition des performatifs. Au cours de cette recherche, la frontière entre performatifs et constatifs s'avère de plus en plus poreuse, au point qu'il est impossible de définir des critères de reconnaissance fiables pour les performatifs et les constatifs. En effet, un énoncé apparemment descriptif peut-être paraphrasé de manière performative : « le chat est sur le paillason » peut être paraphrasé en « j'affirme que le chat est sur le paillason ». Austin substitue alors à cette distinction entre deux types d'énoncés, une distinction entre trois types d'actes de parole : locutoire, illocutoire, perlocutoire. L'acte locutoire est l'acte de dire quelque chose et pas seulement de prononcer une suite de sons sans signification, cela revient à prononcer des phrases dotées d'un sens et d'une référence. Les actes illocutoires sont les actes que nous accomplissons en disant quelque chose : en disant que le chat est sur le paillason, je fais une assertion ou j'émetts une hypothèse. Les actes perlocutoires sont les actes que nous accomplissons par le fait de dire quelque chose : en affirmant que le chat est sur le paillason, je peux rassurer mon interlocuteur qui vient de rentrer à la maison inquiet après avoir vu un chat écrasé dans la rue. En lui affirmant que le chat, notre chat, est sur le paillason, je calme son inquiétude.

Cette théorie de la performativité, puis de l'illocution attire l'attention sur la place du sujet dans le langage car les énoncés performatifs ont la caractéristique d'être asymétriques : de performatifs à la première personne du singulier, au présent de l'indicatif, voie active, ils deviennent descriptifs à la troisième personne du singulier, présent de l'indicatif, voie active. Si « je baptise ce bateau le Queen Elizabeth » est performatif, « elle baptise ce bateau le Queen Elizabeth » est descriptif, constatif dans la terminologie d'Austin, comme le serait aussi : « j'ai baptisé ce bateau le Queen Elizabeth ».

⁹¹ La question du sérieux sera discutée plus précisément en III.2.3

La performativité semble mettre l'accent sur un sujet auteur de l'acte de parole. Quant aux énoncés illocutoires, il faut, pour qu'ils réussissent, que le locuteur s'assure d'avoir été compris par l'auditeur. On peut alors reformuler cette notion, comme le font Grice, Strawson et Searle en disant que le locuteur doit s'assurer que l'auditeur a saisi ses intentions. La signification des énoncés vient en fait de l'intention qu'y met le locuteur et de la capacité de compréhension de l'auditeur. La signification est donc liée aux capacités cognitives, mentales des interlocuteurs. Le niveau illocutoire serait alors le lieu d'expression privilégié d'un sujet intentionnel.

II.1.2 Le sens comme saisie de l'intention

La question de la performativité appelle celle de l'intention. En effet, pour définir un performatif, il faut trouver ce qui le rend performatif, ce qui fait de lui un « performatif heureux » pour reprendre la terminologie d'Austin. Autrement dit, il faut trouver ce qui différencie les performatifs heureux des performatifs malheureux ou ratés. C'est ici qu'intervient l'intention, à double titre. Elle apparaît d'abord explicitement dans les critères d'échec des performatifs dans la catégorie des abus. Pour qu'un performatif réussisse, il faut qu'il se déroule dans des circonstances appropriées. Or, l'intention est l'une de ces circonstances appropriées puisque certains performatifs requièrent la présence de pensées ou sentiments chez le locuteur, comme l'indique Austin lorsqu'il définit les conditions pour le fonctionnement heureux des performatifs. Il est approprié que celui qui fait une promesse ait l'intention de la tenir, ou encore que celui qui s'excuse regrette les actes ou paroles pour lesquels il s'excuse. Une promesse faite sans intention de la tenir est ce qu'on appelle une fausse promesse, quant à des excuses qui manqueraient trop visiblement de sincérité, elles ne seraient peut-être pas acceptées. Austin appelle cette condition Γ ⁹². L'intention semble ensuite être une condition de possibilité même du fonctionnement des performatifs : pour qu'un performatif réussisse encore faut-il que le sens de l'énoncé soit compris, que l'auditeur ne se trompe pas sur la force illocutoire de l'énoncé. L'énoncé : « restez assis s'il vous plaît » peut être un ordre et non une simple requête ou un conseil ou encore une invitation. Or, certains performatifs renvoient à des procédures sociales précisément codifiées, mais ce n'est pas le cas de tous. Le déroulement d'un mariage est ainsi codifié dans des textes légaux ou religieux et le non respect de la

⁹² Ces conditions sont présentées plus en détail infra II.2.1

procédure peut amener l'acte à être frappé de nullité. En revanche, la promesse n'est pas un performatif aussi précisément codifié. On peut promettre à quelqu'un d'assister à son mariage simplement en lui disant : (1)« je serai là », et non (2)« je promets d'être là ». Or Austin soutient que tous les performatifs sont conventionnels et pas seulement ceux qui font l'objet d'une codification sociale explicite. Dans ce dernier cas, il semble bien, dit Strawson, dans son article « *Intention and convention in Speech acts* »⁹⁵ que « conventionnel » signifie simplement que l'énoncé pourrait être explicité par une formule performative. La convention semble ici être linguistique et non plus sociale. La convention est ainsi définie de manière pour le moins peu conventionnelle fait remarquer Strawson . C'est dans le cadre de ces actes conventionnels si peu conventionnels que se pose le problème de la compréhension puisque ce sont des actes pour lesquels il n'existe pas véritablement de procédure, ainsi si je dis à mes enfants : « nous irons au zoo pendant les vacances », s'agit-il d'une description d'intention, d'un projet, d'une promesse ? Si les règles des actes de discours sont régies conventionnellement, mais pas nécessairement par des conventions explicites, et qu'il est, de plus, toujours possible de remettre en question ces conventions, comment alors rendre compte de cette compréhension de la force de l'énoncé ? Austin n'a-t-il pas trop étendu la classe des actes illocutoires en l'appliquant à des actes qui ne sont pas régis par des conventions sociales ? L'effet produit sur l'auditeur pourrait en fait être lié directement à la signification de l'énoncé, c'est-à-dire son sens et sa référence, sans qu'il soit besoin d'y ajouter une force illocutoire, en supposant une transparence parfaite du langage. Est-ce la signification elle-même qui rend les énoncés performatifs, ou est-ce l'intention qui les anime, qui les sous-tend ? Si l'on veut définir pour eux-mêmes les actes illocutoires et les distinguer des actes locutoires ainsi que des actes perlocutoires ne faut-il pas alors, dégager des règles inhérentes au fonctionnement des actes illocutoires eux-mêmes, des règles permettant de mettre en évidence à côté du contenu propositionnel, autrement dit de la signification, un marqueur de force illocutoire ? Austin définit les actes illocutoires comme des actes conventionnels, sans pour autant caractériser précisément les conventions en question. Par suite, les lecteurs d'Austin, Grice et Strawson d'abord, cherchent à mettre en évidence cette convention en analysant ce que fait le locuteur par son acte illocutoire et à montrer comment l'acte illocutoire peut être efficace. Cette recherche les amène à insister sur le rôle de l'intention

⁹⁵ Strawson "Intention and convention in speech acts", in *Symposium on J.L. Austin*, K.T. Fann ed., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 380-400

du locuteur : c'est la volonté de faire reconnaître son intention qui ferait de l'acte un acte illocutoire et qui le rendrait efficace auprès de l'interlocuteur. Cette interprétation, qui fait reposer la force illocutoire sur l'intention finit par conduire Searle à une analyse mentaliste de la signification.

II.1.2.1 L'interprétation pragmatique de la convention

Strawson s'interroge sur la distinction faite par Austin entre signification et force illocutoire, car, si l'acte illocutoire est conventionnel, c'est précisément, semble-t-il parce qu'il est lié à la signification des termes utilisés. C'est par convention que l'on utilise certaines formules pour s'excuser. On peut certes inventer des formules de son cru, mais dans ce cas, on risque de n'être pas compris précisément parce que l'énoncé n'est pas conventionnel :

« La signification d'un énoncé (sérieux), telle qu'Austin la conçoit, comprend toujours une limitation de sa force possible, et parfois, par exemple dans les cas où une formule de performatif explicite comme « Je vous présente mes excuses » est utilisée, il se peut que la signification de l'énoncé épuise sa force ; c'est-à-dire qu'il n'y ait rien de plus dans la force que ce qui est contenu dans la signification ; mais le plus souvent la signification, malgré les limites qu'elle pose, n'épuise pas la force. » (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., p.381, traduction originale).⁹⁴

Strawson s'interroge donc sur la spécificité de l'acte illocutoire. Cet acte existe-t-il vraiment s'il est si difficile de distinguer force et signification ? On peut essayer de contester l'existence même de la force illocutoire en ramenant la force à la signification. Si l'on élucidait correctement le sens et la référence, on s'apercevrait qu'il n'est nul besoin de rajouter une force. Dès lors que la signification est comprise on sait comment l'acte doit être pris : la force ne s'ajoute pas à la signification, elle y est comprise. Une telle position attribuée au langage lui-même et à sa référence au monde toute la capacité de signification. Il n'est plus question de saisir l'intention du locuteur⁹⁵. Distinguer signification et force

⁹⁴ *The meaning of a (serious) utterance, as conceived by Austin, always embodies some limitation on its possible force, and sometimes—as, for example in some cases where an explicit performative formula, like 'I apologize', is used—the meaning of the utterance may exhaust its force; that is, there may be no more to the force than there is to the meaning; but very often the meaning, though it limits, does not exhaust, the force.*

⁹⁵ C'est par exemple la position de Cohen dans « *Do illocutionary forces exist ?* », in *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., pp.420-444 : Que de tels énoncés ordonnent plus qu'ils ne conseillent, recommandent plus qu'ils ne demandent, est un trait de leur signification respective et non quelque chose qui devrait être distingué de leur signification sous un label du type « force illocutionnaire » / *That some such utterances command rather than advise, or recommend rather than request, is a feature of their respective meanings and not something that should be distinguished from their meaning under a label like 'illocutionary force'.* p.431.

illocutoire accentuerait au contraire l'importance du locuteur. L'énoncé ne serait alors qu'un outil servant à exprimer, à véhiculer ses intentions. Strawson souligne néanmoins que la signification de l'énoncé limite le champ des forces. N'importe quel énoncé ne peut pas véhiculer n'importe quelle force : il y a bien un rapport entre la force illocutoire de l'énoncé « je promets de... » et la signification du verbe promettre. Ce qui permet néanmoins de penser que l'illocutoire n'est pas intégralement soluble dans le locutoire, c'est qu'on peut promettre sans utiliser le verbe promettre. Mais on pourrait alors se demander si l'illocutoire ne se trouve pas dans ce cas menacé d'absorption par le perlocutoire. Quelle différence entre des effets illocutoires et perlocutoires si n'importe quel énoncé peut produire n'importe quel effet ? Il est remarquable que Strawson parle d'effets locutoires et illocutoires, là où Austin parle d'*actes*⁹⁶. Parler des effets illocutoires et perlocutoires sous-entend que le seul acte véritable est l'acte locutoire alors que la terminologie d'Austin est bien celle de l'acte. L'énoncé : « Tue-la ! » (*“Shoot her!”*)⁹⁷ est un acte locutoire si le verbe tuer a un sens, si le pronom « la » a une référence identifiable et si l'ensemble est construit selon les règles de la langue française. C'est aussi un acte illocutoire puisqu'*en disant* « Tue-la ! » je fais quelque chose, j'ordonne par exemple. C'est aussi un acte perlocutoire car, *par ce que je dis*, je produis un effet sur l'interlocuteur : je peux le persuader de tirer. L'effet perlocutoire n'est pas régi par une convention, il peut être involontaire et inattendu, même imprévisible : il se peut qu'au lieu de persuader mon interlocuteur, je l'effraye, ou encore que je le convainque que je suis un monstre sanguinaire. L'effet illocutoire, lui, est conventionnel ; il est en somme prévisible. Dans l'exemple d'Austin, l'impératif est un moyen conventionnel de donner un ordre. L'effet peut malgré tout rater : mon interlocuteur peut avoir cru qu'il s'agissait d'un simple conseil. Il peut se produire de manière involontaire au sens où l'interlocuteur prête à mes paroles une force que je ne leur donnais pas : mon interlocuteur a reconnu, ou cru reconnaître, une convention que je n'ai pas, ou pas cru, employer. L'illocutoire est sans cesse menacé d'absorption par le locutoire – le langage sans sujet où la force disparaît au profit de la signification– et par le perlocutoire – le langage intégralement dépendant du sujet puisque n'importe quel énoncé peut produire un effet, qui pourrait d'ailleurs être produit sans le secours du langage. Le langage n'est dans ce second cas qu'un moyen parmi d'autres pour le sujet de véhiculer ses intentions, voire d'agir sur autrui. Ainsi, je

⁹⁶ Cette différence entre acte et effet sera examinée dans la troisième partie.

⁹⁷ Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.114

peux persuader mon interlocuteur de tirer sur elle autrement que par le langage. Un geste ou une grimace pourraient tout aussi bien faire l'affaire. Il faut parvenir à isoler en quoi la force illocutoire n'est pas épuisée par la signification de l'acte locutoire et en quoi elle est néanmoins liée à cet acte locutoire sans quoi n'importe quel énoncé pourrait produire le même effet. Il faut comprendre comment en disant : « Tue-la ! », je commande. L'élément essentiel de l'acte illocutoire est, comme il a été remarqué précédemment, qu'il doit être compris pour être accompli. C'est pourquoi Strawson peut affirmer que la signification limite la force de l'énoncé, car l'accomplissement de l'acte illocutionnaire passe par la réussite de l'acte locutoire. Je ne peux parier avec quelqu'un qui ne sait pas ce qu'est un pari, ni ne comprend l'usage du verbe parier. Strawson rappelle cependant quatre critères plus précis, proposés par Austin, qui permettent de caractériser un acte illocutoire :

- 1) une fois connue la signification de l'énoncé « il peut toujours y avoir une question supplémentaire concernant *la façon dont ce qui a été dit était entendu* par le locuteur, ou *la façon dont les mots prononcés ont été utilisés*, ou *la façon dont l'énoncé devait être pris ou aurait du être pris* » (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., p.381-2)⁹⁸.
- 2) « un acte illocutoire est un acte que l'on accomplit *en* disant quelque chose. » (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., p.382)⁹⁹
- 3) il est suffisant, mais pas nécessaire, que l'illocutoire puisse être converti en performatif explicite à la première personne de l'indicatif présent.
- 4) C'est un acte conventionnel.

Strawson souligne alors qu'Austin attribue au terme « conventionnel. » un sens qui est, lui, peu conventionnel : être conventionnel pour un énoncé signifie qu'il pourrait être rendu explicite par une formulation performative. La force illocutoire dépend souvent de conventions sociales, lorsque l'on rend un verdict ou encore que l'on expulse un joueur d'un terrain. Mais ce n'est pas toujours le cas :

« Il semble tout à fait clair que, si du moins nous prenons les expressions « convention » et « conventionnel » le plus normalement possible, la doctrine de la nature conventionnelle des actes illocutoires ne tient plus en général. Certains actes illocutoires sont conventionnels, d'autres non (si ce n'est dans la mesure où ils sont aussi des actes locutoires. » (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., p.385)¹⁰⁰

⁹⁸ *There may still be a further question as to how what was said was meant by the speaker, or as to how the words spoken were used, or as to how the utterance was to be taken or ought to have been taken.*

⁹⁹ *An illocutionary act is an act we perform in saying something.*

¹⁰⁰ *It seems perfectly perfectly clear that, if at least we take the expressions 'convention' and 'conventional' in the most natural way, the doctrine of the conventional nature of the illocutionary act does not hold generally. Some illocutionary acts are conventional; others are not (except in so far as they are locutionary acts).*

Pour qu'il y ait une convention, il faut qu'elle soit acceptée, reconnue. Or cette procédure conventionnelle reconnue reste introuvable dans *Quand dire c'est faire*. C'est même l'une des raisons qui fait échouer la tentative de détermination des performatifs et qui amène Austin à élargir la performativité au point de remplacer la distinction entre énoncés performatifs et énoncés constatifs par la distinction entre les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. La convention pour Austin n'est pas forcément d'ordre institutionnel, elle peut simplement renvoyer à la possibilité de rendre un énoncé explicite par une formulation performative. Soit on refuse cette extension de la convention en dehors du domaine institutionnel et l'on redéfinit les énoncés performatifs de manière plus restrictive¹⁰¹, soit il faut rendre compte de cette extension de la convention et essayer de montrer comment elle fonctionne, comment elle peut produire un effet chez l'auditeur, c'est ce que tente de faire Strawson.

Étendre la signification du terme convention signifie la chose suivante : par convention on peut entendre la convention qui autorise à reformuler un énoncé en performatif explicite. On peut ainsi reformuler « je serai là » en « je te promets que je serai là ». Cette reformulation en performatif explicite n'est pas un critère limitatif car certains actes illocutoires ne peuvent même pas être paraphrasés par une formule performative en première personne. La convention n'est ni institutionnelle ni même précisément définie. C'est pour cette raison que Strawson à la suite de Grice fait appel à l'intention pour comprendre le rôle de la convention. C'est l'intention qui crée la convention au sens où s'assurer de la compréhension revient à saisir une intention. Il s'agit de produire un effet chez l'auditeur A uniquement par la saisie de l'intention, menacer quelqu'un par exemple en l'amenant à saisir mon intention de le menacer. Grice a le premier essayé d'expliquer la signification par l'intention de signification.¹⁰² Afin d'étudier et d'isoler le rôle de l'intention dans la communication, il distingue deux types de signification : la signification naturelle et la signification non naturelle. La signification naturelle provient de l'association régulière de certains faits, par exemple : « ces boutons signifient la varicelle » ou encore « ces trois coups de sonnette (dans le bus) signifient que le bus est plein ». Cette signification est naturelle au sens où elle ne relève pas d'une intention de communication,

¹⁰¹ C'est ce que fait Benveniste dans les *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, TEL, 1966, tome 1, ch.22, « La philosophie analytique et le langage », p.267-276. L'extension de la performativité sera discutée en III.2.2.1

¹⁰² Paul Grice, "Meaning" in *The philosophical Review*, vol. 66, July 1957, reproduit dans *Studies in the way of words*, Cambridge, Massachussets, Londres, Harvard University Press, 1989, p.213-223

elle relève bien plutôt du modèle du code. La signification non naturelle au contraire doit être interprétée et comprise à partir du contexte. L'auditeur doit, à partir du contexte faire des inférences pour saisir l'intention du locuteur. Par conséquent, si le locuteur veut communiquer quelque chose à l'auditeur, il faut qu'il lui donne des indices lui permettant d'inférer le contenu de cette intention de communication, autrement dit, il faut qu'il fasse reconnaître son intention. Signifier quelque chose de manière non naturelle est équivalent à avoir l'intention qu'un énoncé x produise un effet chez l'auditeur au moyen de la reconnaissance de cette intention. Cette interprétation caractéristique de la pragmatique a paru être le développement naturel de la théorie des actes de parole, d'autant plus qu'elle fut reprise et développée par Strawson et Searle dans leur lecture d'Austin. Mais cette interprétation rend-elle vraiment compte de ce dit Austin ? Voyons comment Strawson reprend Grice et le modifie pour essayer de mettre en lumière en quoi la saisie de l'intention peut être conventionnelle. Pour mieux exhiber cette convention, il adopte une méthode radicalement différente de celle d'Austin : il ne s'agit pas de s'interroger à partir de phrases effectivement prononcées dans la vie courante ou dans la littérature. À la suite de Grice, il cherche à codifier les actes illocutoires et à en proposer une formalisation. Le résultat en est une formulation d'une rare lourdeur, qui de surcroît, nous allons le voir, ne permet pas d'identifier la spécificité de l'acte illocutoire. Strawson commence par présenter les quatre sortes d'intentions présentées par Grice :

« S veut dire quelque chose de manière non-naturelle par un énoncé x , si S a l'intention ($i1$) de produire en énonçant x une certaine réponse dans une audience A , et a l'intention ($i2$) que A reconnaisse l'intention ($i1$) de S , et a aussi l'intention ($i3$) que cette reconnaissance par A de l'intention ($i1$) de S fonctionne en tant que raison, ou partie de la raison de la réponse de A . » (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., pp.386-7)¹⁰³

Il y ajoute une intention supplémentaire pour éviter la confusion. Il doit s'agir de la reconnaissance d'une intention consciente, volontaire :

« nous devons ajouter aux conditions de Grice une condition supplémentaire à savoir que S doit avoir l'intention supplémentaire ($i4$) que A reconnaisse son intention ($i2$). (Strawson, « *Intention and convention in Speech acts* » art.cit., p.388)¹⁰⁴

Dans le cas d'une menace, on pourrait identifier les quatre intentions suivantes:

$i1$: S veut menacer A en disant m (« fais bien attention à toi » par exemple)

¹⁰³ *S non-naturally means something by an utterance x if S intends ($i1$) to produce by uttering x a certain response (r) in an audience A and intends ($i2$) that A shall recognize S 's intention ($i1$) and intends ($i3$) that this recognition on the part of A of S 's intention ($i1$) shall function as A 's reason, or part of his reason, for his response r .*

¹⁰⁴ *We must add to Grice's conditions the further condition that S should have the further intention ($i4$) that A should recognize his intention ($i2$).*

i2 : *S* veut que *A* reconnaisse son intention de le menacer en disant *m*

i3 : *S* veut que la raison pour laquelle *A* est menacé soit sa reconnaissance de l'intention de *S* de le menacer en disant *m*

i4 : *S* doit vouloir que *A* se rende compte que *S* veut que *A* reconnaisse son intention de le menacer en disant *m*.

On voit là que ce qui distingue les énoncés illocutoires des énoncés perlocutoires est que leur intention est avouable, de sorte que, en cas de malentendu ou de situation confuse, je peux reformuler mon énoncé en performatif explicite, ou encore ajouter une incise qui ôte toute ambiguïté à mon énoncé. Ainsi je peux préciser : « je viendrai » en « je te promets que je viendrai » ou bien : « je viendrai, je te le promets ». Les actes illocutoires peuvent alors être conventionnels de deux façons. Ils peuvent être conventionnels en vertu d'une institution dont le respect permet l'accomplissement de l'acte ou alors parce qu'ils respectent la condition de sincérité rendant possible leur reformulation en performatif explicite puisque l'intention du locuteur est avouable et a besoin d'être avouée et reconnue pour prendre effet.

Strawson essaie donc de clarifier la distinction entre acte illocutoire et acte perlocutoire à partir de la possibilité d'une reformulation explicite possible pour le premier mais non pour le second. Cette différence de possibilités lui paraît fondée sur une différence des intentions. L'intention d'un acte illocutoire est avouable, ce qui permet d'en donner une formulation explicite alors que l'intention de l'acte perlocutoire ne l'est pas, ce qui empêche son explicitation. Or cette interprétation méconnaît fondamentalement la différence de l'illocutoire et du perlocutoire. L'intention d'un acte perlocutoire peut être parfaitement avouable : en disant « Tue-la ! » je veux persuader mon interlocuteur de tuer la personne désignée et cette intention peut être tout à fait manifeste. Ce qui distingue les deux actes n'est pas l'intention qui les sous-tend. L'énoncé « Tue-la » peut être un acte illocutoire, en l'occurrence un ordre, pour deux raisons conventionnelles : 1) il repose sur une convention linguistique – la formulation à l'impératif, 2) il repose sur une convention sociale – le locuteur est en position hiérarchique de donner cet ordre. Si ces deux conditions sont remplies, l'interlocuteur comprend qu'il s'agit d'un ordre, il peut néanmoins refuser d'y obéir. Le locuteur a dans ce cas réussi l'acte illocutoire, il a donné

un ordre qui a été reçu comme tel, mais pas l'acte perlocutoire puisque cet ordre n'a pas été exécuté. Si l'acte perlocutoire n'est pas conventionnel, c'est qu'il n'existe pas de convention dont l'exécution permettrait d'agir à coup sûr sur les représentations d'autrui. La difficulté que soulève cette interprétation est donc qu'elle risque de faire disparaître l'illocutoire dans le perlocutoire et ainsi d'abolir l'apport propre d'Austin : l'acte illocutoire. Expliquer la convention par l'intention revient à rétablir la distinction entre la rhétorique et la logique qu'Austin s'ingénie pourtant à subvertir. En effet, je peux faire reconnaître une intention et agir sur mon interlocuteur de multiples façons, qui ne sont pas nécessairement conventionnelles, c'est précisément ce qu'analyse la rhétorique. Contrairement à Strawson qui sous-estime le rôle de la convention et la distinction entre acte illocutoire et acte perlocutoire, Searle essaie de trouver des règles permettant de codifier cette expression de l'intention de façon à dégager la structure des actes illocutoires et à les distinguer ainsi clairement des actes perlocutoires dans *Les actes de Langage*¹⁰⁵.

II.1.2.2 Searle : recherche des règles et intention

Searle cherchant les règles propres de l'acte illocutoire est amené, dans *Les Actes de Langage*, à produire une théorie et une classification de ces actes. Il cherche à comprendre comment la force de l'énoncé illocutoire est produite et comment elle peut être comprise. Son souci est de distinguer les actes illocutoires des actes perlocutoires puisque les deux produisent des effets. Dans le premier cas, celui des actes illocutoires, ces effets sont régis conventionnellement, par les conventions linguistiques notamment. Ainsi « je promets que je viendrai » ne produit pas le même effet que « je crois que je serai là » : dans le premier cas, j'ai utilisé une formule qui m'engage vis à vis de mon interlocuteur qui compte désormais sur ma présence, pas dans le second. Dans le cas des actes perlocutoires, l'effet n'est pas régi conventionnellement, il provoque des sentiments, des actes inattendus : mon interlocuteur peut être déçu de mon engagement à venir car il m'avait invité par pure politesse espérant une réponse négative de ma part. Searle cherche à distinguer les actes illocutoires des actes perlocutoires ; il cherche à maintenir ce niveau illocutoire qui lui paraît menacé d'absorption dans le niveau perlocutoire, puisque les actes

¹⁰⁵ Searle, *Speech Acts*, London, Cambridge University Press, 1969, 203 p., traduction française *Les Actes de Langage*, Paris, Herman, 1972, par H. Pauchard, 260 p.

illocutoires ne sont pas forcément accomplis à l'aide d'un performatif explicite : il suffit en effet de dire « je viendrai » et même « je peux venir » ou encore « je suis libre tel jour » pour que mon interlocuteur considère que j'ai contracté un engagement, dans un certain contexte, en l'occurrence si j'avais donné mon accord pour venir sous réserve d'une date qui me convienne. Autrement dit, je peux, du point de vue de mon interlocuteur, avoir contracté un engagement, je peux avoir suscité chez lui une attente – de ma venue – et une croyance – en cette même venue – sans m'être jamais engagé de manière explicite, sans avoir jamais utilisé de performatif explicite – et encore moins signé de contrat m'imposant une obligation légale. La prise d'effet de l'énoncé illocutoire ne dépend que de la saisie correcte de l'intention du locuteur exprimée selon le processus complexe décrit par Strawson. Mais pour Searle, si des formules aussi floues, au sens où il est difficile de dégager la convention qui les régit, peuvent me permettre de prendre un engagement, de produire un effet illocutoire, on peut se demander si cet effet n'est pas plutôt perlocutoire. Dans ce cas, le niveau illocutoire existe-t-il vraiment ?

La langue serait alors considérée que comme un moyen conventionnel d'obtenir ou d'essayer d'obtenir des réactions ou des effets d'ordre naturel. L'acte illocutionnaire, par lui-même, n'impliquerait plus aucune règle. Il serait théoriquement possible d'effectuer l'acte soit à l'intérieur d'une langue, soit en dehors, et le faire à l'intérieur d'une langue, ce serait faire au moyen d'un procédé conventionnel, ce qui pourrait être fait sans ce recours. Les actes illocutionnaires seraient alors des actes (optionnellement) conventionnels, et non plus des actes régis par des règles (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.114).

Searle essaie de dégager un système de règles régissant les actes illocutoires, système dont la fonction serait de distinguer les actes illocutoires des perlocutoires. Par là même, il essaie de comprendre pourquoi certains énoncés peuvent être à bon droit reformulés en performatifs explicites. Searle admet donc l'existence du problème posé par Strawson : il faut montrer en quoi l'acte illocutoire est conventionnel, sinon il ne se distingue pas de l'acte perlocutoire. Cependant, Searle n'envisage pas de réduire la distinction entre les deux actes à une distinction entre actes dont les intentions seraient avouables pour l'un, et inavouables pour l'autre. Cette interprétation proposée par Strawson ne peut, on vient de le montrer rendre compte de la distinction austiniennne de manière satisfaisante. C'est pourquoi Searle tente de faire émerger, par son analyse des règles précises, les fameuses conventions qui permettent à l'acte illocutoire de prendre effet. Cependant Searle ne rompt pas suffisamment avec les interprétations de type pragmatique, il persiste, nous allons le voir, à accorder une place déterminante, et par là-

même problématique, à l'intention. De plus, il effectue cette recherche d'un système de règles à partir de cas idéalisés et cherche donc reconnaître une promesse hors contexte :

En un mot, je ne m'occuperai que d'un cas simple et idéalisé de promesse (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.97)

Ce seul point départ amène à douter que le résultat puisse être satisfaisant puisqu'Austin ne cesse au contraire d'insister sur l'importance du contexte.

Searle propose une série de conditions (9) qui permettent de distinguer la promesse d'autres actes de langage comme la menace ou la prédiction :

1. les conditions normales de départ et d'arrivée sont remplies (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.98)

Les interlocuteurs ont une connaissance suffisante de la langue utilisée, et l'énoncé n'est pas prononcé dans le cadre de « formes parasites de communication comme faire des plaisanteries ou jouer un rôle au théâtre » (ibid.) .Pour comprendre une promesse ou une menace, il faut que je comprenne la signification de l'énoncé. Ne comprenant pas la signification de l'énoncé, je peux me méprendre sur sa force. L'effet conventionnel ne se produit pas. Je peux néanmoins comprendre la force de l'énoncé indépendamment de la signification, par exemple. Je peux me rendre compte que l'on me menace en langue étrangère, mais je ne peux comprendre le contenu de ce qui est dit, ce qui est particulièrement ennuyeux dans le cas de la promesse, puisque je ne sais pas à quoi s'engage mon interlocuteur. Il faut aussi éliminer les formes que Searle, à la suite d'Austin d'ailleurs, appelle les formes « parasites » de communication comme c'est le cas dans le discours de la fiction, du théâtre : lorsque je promets d'épouser quelqu'un sur une scène de théâtre, l'énoncé n'a pas de force illocutoire, il reste au niveau locutoire, et peut cependant produire des effets perlocutoires – il peut par exemple émouvoir le public. Là encore l'effet conventionnel ne se produit pas.

2. L exprime la proposition que p en employant T (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.99)

Mon énoncé a un contenu propositionnel auquel s'ajoute ensuite la force illocutoire. Il faut donc distinguer entre le contenu propositionnel et le marqueur de force illocutoire. Tout énoncé a donc la forme F(p) Pour comprendre un énoncé il faut comprendre les deux.

3. Dans l'expression de p, L prédique à propos de L un acte futur C (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit.)

Cette condition se rapporte plus spécifiquement à la promesse, puisqu'on serait tenté de reformuler cette condition en disant que le locuteur prend un engagement : c'est moi qui promets de faire quelque chose, je ne peux pas promettre à strictement parler que quelqu'un d'autre fasse quelque chose, je peux seulement promettre de veiller à ce qu'il le fasse, de tout faire pour qu'il le fasse, mais je n'ai pas les moyens d'assurer la réalisation de la promesse, puisqu'elle ne dépend pas de moi. On pourrait penser que cette condition va amener Searle à définir la promesse comme un engagement, va permettre la formulation d'une règle d'engagement, mais ce n'est pas le cas. En fait, cette condition stipule seulement que L est celui qui doit accomplir l'acte futur C, autrement dit, cette condition peut être comprise non comme un engagement mais comme une simple anticipation du futur. À ce stade, il n'y a pas de différence entre (1) « je te promets de faire p » et (2) « je ferai p ». Or (2) peut être la simple expression d'une intention ou encore une prédiction et non une promesse au sens d'un engagement à faire quelque chose. Searle continue à éclaircir la signification de T, pas sa force illocutoire. Il s'agit ici seulement de préciser une référence, en l'occurrence l'agent de l'action.

4. A préférerait l'accomplissement de C par L à son non-accomplissement et L pense que c'est le cas (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit.)

Cette condition a pour but de distinguer promesse et menace. La menace, comme la promesse, souscrit en effet aux conditions précédentes, mais pas à celle-ci. En réalité, c'est le début des difficultés puisqu'on commence à essayer de sonder l'esprit des gens. Pour distinguer la promesse de la menace, Searle fait appel aux souhaits et pensées de l'interlocuteur. C'est ainsi que la recherche de règles amène Searle à se focaliser sur les intentions des interlocuteurs afin de les spécifier.

5. Il n'est pas évident ni pour L ni pour A que L serait conduit de toute façon à effectuer C. (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.101)

Il s'agit ici non plus de distinguer la promesse de la menace, mais d'une simple anticipation ou prévision du futur. Une promesse ne se contente pas de décrire ce que je vais faire – et pour l'instant c'était le cas. Promettre de faire ce que l'on tenu de faire, ou même ce que l'on est simplement supposé faire donne un caractère étrange, voire inquiétant, à l'énoncé comme le souligne Searle avec l'exemple suivant :

Si un mari heureux promet à sa femme de ne pas l'abandonner la semaine suivante, il provoque probablement plus d'anxiété que de réconfort. (ibid.)

On pourrait s'attendre à partir de cet exemple à ce que Searle insiste sur

l'importance de l'engagement pris par le locuteur. Il a proféré ce qu'il croyait n'être qu'une évidence, qu'une description du futur, mais si les choses ne se déroulent pas comme prévu, il n'en sera pas pour autant délié de sa promesse. Ainsi, si le mari rencontre le lendemain une autre femme dont il tombe immédiatement et éperdument amoureux, victime du fameux coup de foudre, il sera néanmoins tenu, s'il veut être fidèle à sa promesse, de ne pas quitter sa femme la semaine suivante – mais seulement celle d'après... Cette condition amène au contraire Searle à insister sur l'intention du locuteur. À partir de cet exemple, Searle aurait pu s'intéresser à l'importance du contexte, plus qu'à l'intention du locuteur. L'exemple montre en effet que dans certains contextes, la promesse paraît incongrue, au point que l'auditeur peut s'interroger sur la signification de la proposition et sur la force de l'énoncé. Austin souligne que l'on ne peut faire des affirmations à propos de n'importe quoi et dans n'importe quel contexte. Il ne suffit pas de se demander si une affirmation est vraie ou fausse, il faut aussi se demander si elle pertinente, appropriée, si le locuteur est en position d'affirmer ce qu'il dit :

Supposons par exemple que vous me disiez « Je me sens un peu barbouillé ce matin ». Alors je vous dis : Non, vous n'êtes pas barbouillé » et vous répondez « Qu'est-ce que vous racontez, je ne le suis pas ? ». Alors je dis « Oh rien – j'affirme juste que ce n'est pas ainsi que vous vous sentez : est-ce vrai ou faux ? ». Vous dites alors : « Laissez tomber la question de savoir si c'est vrai ou faux ; la question, c'est ce que vous voulez dire en vous prononçant ainsi sur ce que ressent une autre personne. Je vous ai dit que je me sentais un peu barbouillé, et vous n'êtes tout simplement pas en position de dire, d'affirmer que ce n'est pas ainsi que je me sens. » (« Les Énoncés performatifs », art. cit., p.255)

Il pourrait importer, en fonction du contexte, de savoir si l'affirmation est vraie ou fausse, l'auditeur pourrait avoir des raisons valables pour contester l'affirmation du locuteur, mais si tel n'est pas le cas, comme le suggère l'exemple d'Austin, si le locuteur se contente d'exprimer à voix haute ce qu'il ressent, l'affirmation de l'auditeur est alors incongrue et suscite la surprise. Il en irait différemment si l'auditeur sous-entendait par son affirmation que le locuteur est un menteur, ce dernier serait peut-être choqué ou en colère, mais il comprendrait ce qui est dit. Le caractère inapproprié de l'affirmation suscite au contraire l'incompréhension. Il en va de même pour tous les énoncés, notamment la promesse. Il n'est parfois pas approprié de faire une promesse. Dans l'exemple de Searle, le mari provoquera de l'incompréhension plus vraisemblablement que de l'inquiétude. Cette condition 5 pourrait conduire Searle à explorer plus précisément les contextes de la promesse, mais il fait au contraire retour à l'intention.

6. L a l'intention d'effectuer C. (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.102)

Il s'agit là de la condition de sincérité. La condition précédente a permis de comprendre en quoi la promesse est liée à une intention. La promesse n'est pas une simple description du futur que mon interlocuteur aurait pu anticiper, elle est l'annonce, la communication à cet interlocuteur de quelque chose que j'ai l'intention de faire et dont il n'était pas évident que je le ferais ou que j'en avais l'intention, comme de venir travailler le lendemain alors que je suis malade. Searle dira d'ailleurs un peu plus loin que la promesse revient à exprimer cette intention. C'est ici que se pose le problème : accomplir l'acte illocutoire de la promesse revient-il à contracter conventionnellement une obligation, éventuellement par convention légale, par contrat, comme c'est le cas dans une promesse de vente, ou à avoir l'intention d'effectuer un acte spécifique ? Qu'en est-il si le locuteur n'a pas cette intention ? Cela signifie-t-il qu'il n'a pas promis ? Searle transforme en condition de la promesse ce qui pour Austin était une circonstance appropriée. Il est pour Austin approprié, lorsque l'on fait une promesse, d'avoir l'intention de la tenir, mais Austin ne fait pas pour autant de la sincérité une condition de la promesse. Autrement dit, pour Austin, l'absence d'intention risque de faire échouer la *réalisation* de la promesse, mais ne fait pas échouer la promesse elle-même¹⁰⁶.

7. L'intention de L est que l'énoncé de T le mette dans l'obligation d'effectuer C. (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.102)

Cette condition répond partiellement à l'interrogation suscitée par la condition précédente. La condition de sincérité ne suffit pas : il ne suffit pas d'avoir l'intention de faire quelque chose pour promettre de faire quelque chose. Cependant Searle ne dit pas que le fait d'énoncer T revient à contracter une obligation, il dit que L a l'intention de contracter une obligation par son énoncé et non qu'il la contracte. Searle précise d'ailleurs que ne pas avoir l'intention correspondante permettrait de se délier de la promesse :

Il est cependant clairement nécessaire d'avoir cette intention pour faire une promesse, car si un locuteur peut démontrer qu'il n'avait pas cette intention en prononçant telle phrase, il peut alors prouver qu'il ne s'agissait pas d'une promesse. Nous savons par exemple que M. Pickwick n'a pas vraiment promis le mariage, parce que nous savons qu'il n'avait pas l'intention appropriée. J'appelle cette condition : *la condition essentielle*. (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.102)

Searle précise cependant plus loin que « les promesses non sincères n'en sont pas moins des promesses » il reformule donc la condition 6 en 6a :

¹⁰⁶ Ce point sera étudié plus précisément en II.2.1 et II.2.3

l'intention de L est que l'énoncé de T le rendra responsable de son intention d'effectuer C (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.104)

L'objectif de Searle n'est évidemment pas de permettre à quiconque de faire autant de fausses promesses qu'il l'entend. Il ne propose nulle part comme idéal Don Juan multipliant les promesses de mariage. Ce que Searle souhaite, semble-t-il, éviter par cette condition, est le malentendu, dans les cas où l'on n'utilise pas de performatif explicite. Son projet reste de mettre au jour les caractéristiques de la promesse afin de la distinguer des autres énoncés. Or, lorsque je n'utilise pas de performatif explicite, mon interlocuteur peut prendre pour une promesse ce qui n'est qu'une simple description, d'une intention, mais selon le contexte, une formule peu explicite peut tout à fait servir d'engagement. On ne prend pas rendez-vous, par exemple, en disant solennellement « je promets de venir » ou « je m'engage à venir ». Mais on peut douter que l'expression d'une intention soit ce qui permette de reconnaître une promesse. En l'absence de formule explicite, c'est le contexte d'énonciation qui permet de déterminer s'il s'agit ou non d'une promesse. Si l'on se penche de plus près sur l'exemple pris par Searle du quiproquo entre M. Pickwick et sa logeuse Mme Bardell, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas d'une question d'intention :

« Madame Bardell ? reprit M. Pickwick au bout de quelques minutes.

—Monsieur ?

—Pensez-vous que la dépense soit beaucoup plus grande pour deux personnes que pour une seule ?

—Là ! monsieur Pickwick ! répliqua Mme Bardell en rougissant jusqu'à la garniture de son bonnet, car elle croyait avoir aperçu dans les yeux de son locataire un certain clignotement matrimonial. Là ! monsieur Pickwick, quelle question !

—Hé bien ! qu'en pensez-vous ?

—Cela dépend ! répartit Mme Bardell en approchant son plumeau près du coude de M. Pickwick ; cela dépend beaucoup de la personne, vous savez, monsieur Pickwick ; et si c'est une personne soigneuse et économe.

—Cela est très vrai ; mais la personne que j'ai en vue (ici il regarda fixement Mme Bardell) possède, je pense, ces qualités. Elle a de plus une grande connaissance du monde, et beaucoup de finesse, madame Bardell. Cela me sera infiniment utile. [...] Hé bien ! dit le philosophe, qu'en pensez-vous ?

—Ah ! monsieur Pickwick ! répondit Mme Bardell toute tremblante d'émotion, vous êtes vraiment bien bon, monsieur ! » (Dickens, *Les aventures de M. Pickwick*,¹⁰⁷

Dans cet extrait, il ne s'agit nullement d'une méprise sur la force illocutoire des énoncés de M. Pickwick, mais d'un malentendu sur le sujet de la conversation. Mme Bardell ne se trompe pas sur les intentions de M. Pickwick au sens où elle prendrait une déclaration

¹⁰⁷ Dickens, *Les aventures de M. Pickwick*, volume I, chapitre 12, disponible en ligne : <http://www.gutenberg.org/files/13771/13771-h/13771-h.htm>

d'intention, un projet, pour une promesse, en fait elle ne comprend pas de quoi et de qui il parle. M. Pickwick fait ici part à sa logeuse de prendre à son service un valet, d'une manière pour le moins confuse. Mais il est à noter que dans ce passage M. Pickwick ne promet en fait rien du tout : ni d'épouser Mme Bardell, ni de prendre un valet. Il lui expose un projet, qu'elle ne comprend pas, et lui demande son avis. Le malentendu fondamental porte sur la signification des énoncés, et précisément sur l'identification de la référence qui est si floue – « la personne » – que Mme Bardell croit qu'il s'agit d'elle. Le malentendu entre les deux est tel que M. Pickwick ne comprend pas du tout pourquoi Mme Bardell finit par se jeter dans ses bras et s'y évanouir :

—Je ne puis concevoir, reprit M. Pickwick quand ses amis furent revenus, je ne puis concevoir ce qui est arrivé à cette femme. Je venais simplement de lui annoncer que je vais prendre un domestique, lorsqu'elle est tombée dans le singulier paroxysme où vous l'avez trouvée. C'est fort extraordinaire ! (Dickens, *Les aventures de M. Pickwick*)

En fait, Mme Bardell ne se trompe pas sur la force illocutoire de l'énoncé et d'ailleurs, si l'on adopte son point de vue, les déclarations de M. Pickwick peuvent être comprises comme une demande en mariage, notamment parce que, parlant de la personne qu'il a en vue, il regarde fixement Mme Bardell qui prend ce regard pour une désignation de la référence de l'expression « la personne que j'ai en vue ». Si Mme Bardell avait raison, s'il n'y avait pas incompréhension sur la signification de l'énoncé et mais sur sa force, elle serait davantage justifiée à entamer des poursuites judiciaires contre M. Pickwick, ce qu'elle fait d'ailleurs. Il est intéressant que la cour, refusant comme Mme Bardell et ses avocats, de reconnaître le quiproquo sur la référence condamne M. Pickwick. Si l'on donne aux paroles de M. Pickwick la signification – le sens et la référence – que leur donne Mme Bardell, on peut prêter à M. Pickwick l'intention d'épouser Mme Bardell et considérer que, par ses paroles, il veut contracter l'obligation de l'épouser. Se tromper sur les intentions de quelqu'un peut signifier soit ne pas comprendre l'acte locutoire accompli – ce qui est le cas de Mme Bardell – soit ne pas comprendre l'acte illocutoire, c'est-à-dire la force de l'énoncé. Dans le dialogue, une méprise sur la force illocutoire de l'énoncé aurait fort bien pu survenir. La conversation se déroule en effet pendant que Mme Bardell fait le ménage. On pourrait imaginer qu'elle fasse des reproches à M. Pickwick qui serait trop désordonné et lui suggère d'engager un valet afin de la décharger d'un peu de travail. La conversation ci-dessus pourrait laisser croire à Mme Bardell que M. Pickwick s'engage

à prendre un domestique, d'autant qu'il ajoute par la suite qu'il y est résolu et que cela épargnera de la peine à Mme Bardell. Elle pourrait dans ce cas se méprendre sur son intention au sens où elle prendrait pour une promesse ce que M. Pickwick considérerait comme le simple examen d'un projet. S'intéresser à l'intention du locuteur risque d'amener à confondre l'acte locutoire et l'acte illocutoire, dont Searle essaie ici de dégager la structure.

8. L a l'intention i-I d'amener A à la connaissance K que l'énoncé T doit revenir à mettre L dans l'obligation d'effectuer C. L a l'intention de produire K par la reconnaissance de i-I, et son intention est que i-I soit reconnue en vertu (ou au moyen) de la connaissance qu'a A de la signification de T. (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p. 102)

Searle prend ici acte de la théorie gricéenne de la signification : il ne faut pas seulement que le locuteur ait l'intention de contracter une obligation par son énoncé, il faut qu'il fasse reconnaître son intention à A. Or la reconnaissance de cette intention passe, comme on vient de le voir par la compréhension préalable de la signification. La difficulté ici est d'identifier précisément ce que Searle entend par la signification de T. Austin distingue clairement deux étapes dans la façon dont un énoncé doit être compris : il faut d'abord comprendre l'acte locutoire accompli, puis l'acte illocutoire¹⁰⁸. Austin distingue donc la signification de l'énoncé, son sens et sa référence, de la façon dont il doit être pris, lorsqu'à la signification s'ajoute la force illocutoire ; il distingue clairement ce qui relève de la sémantique de ce qui relève de la pragmatique. Cette condition 8 fait dépendre la pragmatique de la sémantique :

Le locuteur suppose que les règles sémantiques (qui déterminent la signification) de l'expression employée sont telles que l'énoncé de cette expression revient à contracter une obligation (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.103)

Ici l'énoncé semble produire par lui-même, un effet, l'effet illocutoire. Ainsi, lorsque je dis « je promets de venir tel jour », j'ai l'intention de notifier à mon interlocuteur que j'ai contracté l'obligation de venir tel jour, et ce par le simple moyen de l'utilisation de l'expression « je promets... ». Searle approuve lui aussi l'idée, déjà notée par Strawson, que la force de l'énoncé est liée à sa signification. C'est parce que le verbe « promettre » signifie promettre, s'engager à, que je peux, en utilisant ce verbe, permettre à mon interlocuteur de reconnaître mon énoncé comme une promesse. En cherchant à définir les règles de l'acte illocutoire à partir d'un cas idéalisé, donc hors contexte, Searle

¹⁰⁸ Pour une présentation plus précise, cf. supra II.1.1.2 et infra III.1.1 et III.2.1

en vient à rabattre l'acte illocutoire sur l'acte locutoire, à faire de l'acte illocutoire un simple effet de l'acte locutoire.

9. Les règles sémantiques de la langue parlée par L et A sont telles que T est employée correctement et sincèrement si, et seulement si les conditions 1-8 sont réalisées (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.103)

Le projet de Searle était de chercher les règles constitutives de l'acte illocutoire afin de le distinguer clairement de l'acte perlocutoire qui lui n'est pas conventionnel. L'illocutoire semblait menacé d'absorption dans le perlocutoire, au terme de ces règles, il semble menacé d'absorption dans le locutoire. Searle cherchant des règles a priori, valables en tout contexte, ne peut fonder la force illocutoire des énoncés que dans leur signification, sur des règles sémantiques. Ces conditions permettent de formuler les règles d'emploi du marqueur de force illocutoire et donc de reconnaître la force illocutoire elle-même :

Règle 1 règle de contenu propositionnel qui dérive des conditions 2 et 3.

Règles 2&3 règles préliminaires (conditions 4&5 qui distinguent la promesse d'une menace ou d'une prédiction, d'une description de l'avenir)

Règle 4 règle de sincérité qui dérive de la condition 6.

Règle 5 règle essentielle : « Employer Pr revient à contracter l'obligation d'effectuer C » (Searle, *Les Actes de Langage*, op.cit., p.105). C'est une règle constitutive, c'est-à-dire une règle qui fonde une activité dont l'existence dépend logiquement de ces règles et qui rend possible de nouvelles formes de comportement. Cette règle essentielle dérive de la condition essentielle 7, mais Searle ne semble pas remarquer la différence de formulation entre la condition 7 et la règle 5. Dans cette règle, énoncer Pr revient à contracter un engagement, alors que dans la condition 7, le locuteur devait avoir l'intention par son énoncé de contracter une obligation et s'il prouvait qu'il n'avait pas cette intention, il était délié de l'obligation, ce qui ne semble plus être le cas dans la règle essentielle qui se rapproche davantage du mot d'Austin : « notre parole, c'est notre engagement » (*Quand dire c'est faire*, op.cit. p.44)¹⁰⁹. Mais s'intéresser à l'intention du locuteur, en faire une *condition* essentielle peut revenir à annuler cette *règle* essentielle. Examiner l'intention du locuteur peut lui permettre d'ergoter sur cette intention, au point de ne pas tenir sa promesse en toute bonne conscience. En effet, on ne promet toujours à l'aide d'un performatif explicite, c'est pourquoi il est justifié de chercher à quels critères

¹⁰⁹ *Our word is our bond, How to do things with words*, op.cit. p.10

reconnaître une promesse. Mais lorsque la promesse est explicite, son contenu peut alors ne pas l'être, il devient fort difficile dans ce cas de savoir si la promesse a ou non été tenue. Or le choix de la formalisation, plutôt que de l'examen du contexte de l'énonciation, empêche Searle de voir les insuffisances de son analyse. Une description très précise du contexte, comme savent le faire les romanciers, permet d'évaluer l'acte qui a été accompli bien plus finement qu'une formalisation. Ainsi, l'analyse acide de Jane Austen dans *Le Cœur et la Raison*¹¹⁰ compare trois situations qui permettent de comprendre le mot d'Austin bien plus efficacement – et agréablement – que les règles de Searle. Dans le premier chapitre, M. Henry Dashwood fait promettre, sur son lit de mort, à son fils John, de veiller sur sa belle-mère et ses trois sœurs. En effet, John Dashwood est le fils d'un premier mariage et héritier unique de tous les biens que son père a lui-même reçus d'un oncle, sans pouvoir les utiliser à sa guise, notamment pour constituer à sa femme et ses filles un revenu suffisant. John promet de faire tout ce qui est son pouvoir pour assurer le bien-être de sa belle-mère et de ses sœurs, ce qui apaise les inquiétudes de son père. Non seulement John Dashwood est au moment de la promesse sincère, mais il conçoit même un projet généreux : donner à chacune de ses sœurs mille Livres, dont les rentes, ajoutées à leurs revenus propres, leur permettront alors une vie confortable. Mais c'est sans compter l'intervention de l'épouse de John Dashwood dont la cupidité n'a d'égal que l'égoïsme – et la vanité. Dans le deuxième chapitre, elle discute avec son époux de son généreux projet et le fait changer insensiblement au point qu'il finit par conclure qu'il n'a rien promis d'autre que de les assister dans leur déménagement, puisqu'elles doivent quitter la demeure dont il est désormais propriétaire. Ce sont précisément les hypothèses sur les intentions du mourant qui ont permis ce revirement. Voici comment M^{me} John Dashwood parvient à convaincre son mari :

À dire vrai, pour ne rien vous cacher, je suis persuadée, au fond de moi, qu'en fait d'argent votre père ne songeait nullement à ce que vous leur en donniez. Le secours auquel il pensait, sans aucun doute, était ce qui pouvait raisonnablement être attendu de vous et rien d'autre comme, par exemple, vous mettre en quête de savoir s'il n'y avait pas pour elles une petite maison confortable, les aider dans leur déménagement, leur faire cadeau de poisson, de gibier et de choses du même genre, au retour de la saison. Je mettrais ma main au feu qu'il n'avait rien de plus à l'esprit (*Le Cœur et la Raison*, op. Cit., p.51)

John Dashwood, qui n'est guère moins cupide que sa femme, n'a aucun mal à se

¹¹⁰ Jane Austen, *Sense and Sensibility*, traduit de l'anglais par P. Goubert, *Le Cœur et la Raison*, Paris, Folio classique, 2009, 515 p.

laisser convaincre, et il ne tient d'ailleurs même pas cette version étriquée de sa promesse. Ses sœurs finissent par déménager dans une région qui lui paraît trop éloignée pour qu'il puisse les assister. Il se contente donc de regretter cette impossibilité, due à l'éloignement, de tenir sa promesse. De son point de vue, John Dashwood a essayé de tenir sa promesse et en a malheureusement été empêché par des circonstances indépendantes de sa volonté. Mais comment sa belle-mère, que son mari avait mise au courant, le juge-t-elle ? Elle en conclut que John Dashwood n'a jamais eu d'autre intention que de les héberger le temps qu'elles trouvent une autre maison, et que c'est ainsi qu'ils s'est acquitté de sa promesse de prendre soin d'elles. Toute la tactique de M^{me} John Dashwood a consisté à délier son mari de sa promesse en lui montrant que son intention servait mal le but qu'il s'était fixé et même que ses intentions n'étaient pas conformes aux intentions supposées de son père. Pour évidente que soit la mauvaise foi des deux époux, il ne reste aux héroïnes qu'à regretter que la promesse de John Dashwood n'ait pas été plus explicite quant à son contenu, puisque ce contenu évasif lui permet justement de s'en délier à bon compte, et la sincérité initiale de son intention ne suffit nullement à permettre à la promesse de s'accomplir. Le tort de M. Henry Dashwood a justement été de faire confiance aux bonnes intentions de son fils plutôt qu'à la précision de ses paroles. Si l'on compare les cas de M. Pickwick et de John Dashwood, il s'avère dans le premier cas que M. Pickwick n'a rien promis explicitement, et certainement pas le mariage puisque ce n'était pas du tout ce dont il parlait. Il y a, de la part de M^{me} Bardell, erreur sur le contenu de la proposition plutôt que sur la force illocutoire. La décision de la cour qui le condamne est donc particulièrement inique. Dans le cas de John Dashwood, il n'y a aucune erreur. C'est bien parce qu'elle reconnaît la promesse de son mari – la force illocutoire spécifique de son énoncé – mais aussi la sincérité de son intention que M^{me} John Dashwood essaie de l'en délier en discutant son contenu. S'il lui est possible de réussir, ce n'est pas par une méprise sur ce contenu, c'est grâce à son imprécision qui permet de discuter les intentions éventuelles de celui à qui a été faite la promesse. John Dashwood n'a donc pas à se délier de sa promesse puisqu'il ne s'est engagé à rien de précis. L'intention du locuteur est certainement une circonstance appropriée si l'on veut éviter les fausses promesses, mais ce n'est nullement une condition essentielle de la promesse. Il aurait mieux valu pour M^{me} Henry Dashwood et ses filles que son beau-fils fasse une fausse promesse et que pris de remord, il se montre par la suite généreux avec elles. Quoique l'intention eût été absente

au moment de la promesse, celle-ci n'en aurait pas moins été contractée, puis en fait réalisée. Ce qui permet de reconnaître une véritable promesse qui engage le locuteur sans ambiguïté n'est donc nullement l'intention mais les paroles prononcées dans un certain contexte. La promesse de John Dashwood est si vague qu'il lui appartient d'en déterminer le contenu et d'essayer de la réaliser à bon compte, ce qu'il ne fait d'ailleurs même pas. Mais lorsque la promesse est sans ambiguïté, il est impossible de s'en délier sans manquement à l'honneur. C'est bien pourquoi l'un des personnages, Willoughby, quoiqu'amoureux de Marianne Dashwood, manifestant clairement ses sentiments, et ayant le désir de l'épouser, ne se déclare pourtant pas officiellement car il hésite à s'engager auprès d'une jeune fille désargentée. Il préfère d'ailleurs épouser une jeune fille qu'il n'aime pas pour sa dot. Ce qui permet à Willoughby d'abandonner Marianne sans manquer à l'honneur, c'est précisément qu'il ne s'est jamais engagé officiellement :

« Je me sentais liée de manière aussi solennelle, ajouta-t-elle [Marianne], que si l'obligation légale la plus stricte nous avait attachés l'un à l'autre.
– Je vous crois, dit Elinor, mais malheureusement il n'avait pas la même appréciation. (*Le Cœur et la Raison*, op.cit., p.242)

L'amour avoué a, pour Marianne, la même valeur que « l'obligation légale la plus stricte », mais Willoughby, lui, sait bien que « notre parole, c'est notre engagement » et c'est bien pourquoi il recule toujours le moment de la donner et ses transports amoureux n'aboutissent jamais à un engagement officiel. Son intention est bien de faire reconnaître à Marianne son amour et son désir sincère de l'épouser. Et d'ailleurs l'entourage de Marianne, à l'exception de la circonspecte Elinor, les croit officiellement fiancés à cause de cette attitude même. L'aveu de l'absence d'engagement revient à partager le blâme entre Willoughby pour son inconstance et sa duplicité, et Marianne pour son imprudence. Ce qui compte n'est pas l'intention ou la sincérité des sentiments mais les conventions : la convention à l'époque est de demander officiellement la jeune fille aimée en mariage, sans cette demande, celle-ci ne doit pas manifester son attachement. Des déclarations d'amour répétées ne sauraient dans ce contexte valoir comme promesse. À l'inverse des deux premiers qui savent soit se délier, en toute bonne conscience d'ailleurs, des promesses, soit éviter de les faire, le seul vrai gentleman du roman, Edward Ferrars est lié par un engagement explicite à une jeune fille qu'il n'aime plus. C'est au prix d'un rebondissement narratif, d'ailleurs peu vraisemblable, que le jeune homme se trouve libéré de sa promesse. La comparaison des trois situations permet d'éclairer le sens de la formule d'Austin :

« notre parole, c'est notre engagement ». Il faut en effet analyser et décrire les trois situations pour savoir ce qui a été accompli par les personnages : John Dashwood a bel et bien fait une promesse, sincère, mais au contenu vague, aux mots si peu précis, qu'il peut la réaliser à bon compte. Willoughby est assez rusé pour éviter de promettre – le mariage – selon les conventions reconnues de l'époque. Il joue sur le romantisme de Marianne : elle voudrait faire passer la sincérité des sentiments avant les convenances, mais elle s'aperçoit à ses dépens que ces déclarations enflammées ne constituent pas une « procédure reconnue par convention » (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.49). Lorsque la parole est sans ambiguïté et conforme aux conventions, comme dans le cas d'Edward Ferrars, elle nous lie véritablement, et même, dans son cas, ligote. L'analyse d'un cas idéalisé de promesse ne permet pas à Searle d'envisager la promesse et ses éventuels échecs dans tous ses détails, elle le conduit au contraire à mettre l'accent sur l'intention du locuteur parce qu'elle élimine dans son projet même le contexte dont les éléments permettent pourtant de déterminer si une promesse a bien faite.

Cette analyse de la promesse qui met l'accent sur le rôle de l'intention et de la sincérité fournit à Searle la base d'une généralisation à partir de laquelle il propose un tableau des actes illocutoires à partir de ces règles, tableau qui permet de distinguer les actes illocutoires les uns des autres. Dans ce tableau, Searle divise l'acte illocutoire en deux parties : le contenu propositionnel qui véhicule le sens de l'énoncé auquel s'ajoute le marqueur de force illocutoire qui indique comment l'énoncé doit être pris. Pour fonctionner correctement ce marqueur doit obéir à des conditions comme celles énoncées ci-dessus dans le cas de la promesse. Les trois dernières règles orientent, sans surprise, la recherche du sens de l'énoncé vers l'intériorité du sujet, locuteur ou auditeur :

chaque fois qu'un état psychologique se trouve spécifié dans la condition de sincérité, accomplir l'acte en question compte comme l'expression de cet état psychologique (Searle, *Les actes de langage*, op.cit., p.107)

En effet, Searle cherche des règles illocutoires dans le langage lui-même, dans des règles sémantiques. Dans ce cas, l'acte illocutoire risque de perdre toute spécificité et d'être une conséquence *automatique* de l'acte locutoire. Si je peux faire une promesse grâce à la signification du verbe promettre, l'acte illocutoire ne peut plus échouer par lui-même.

Il peut échouer parce que l'acte locutoire n'a pas été compris, comme dans le cas de M^{me} Bardell et de M. Pickwick. Il n'est alors qu'un effet de l'acte locutoire qui serait l'acte originaire¹¹¹ dont découlent des effets illocutoires par convention linguistique et perlocutoires au-delà de ces conventions. Pour garder une spécificité à l'acte illocutoire, il faut que le locuteur se serve de l'acte locutoire pour faire quelque chose qui puisse échouer même si l'acte locutoire a été accompli, ce quelque chose est pour Searle la reconnaissance de l'intention du locuteur. Il faut que l'auditeur comprenne à travers les mots ce que pense le locuteur, ce qu'il a en tête. Searle parvient à proposer un tableau systématique d'emploi des marqueurs de force illocutoire qui permet de définir les actes illocutoires par eux-mêmes en mettant au jour leurs règles constitutives. Mais l'existence de ces règles constitutives n'est pas seulement fondée pour Searle dans des règles conventionnelles - l'utilisation de l'expression « je promets » revient par convention à contracter l'obligation d'effectuer ce qui est promis. En effet, dans certains contextes, les contextes non sérieux, la force illocutoire est suspendue : au théâtre, énoncer « je promets de faire p » ne revient pas, pour l'acteur, à contracter l'obligation de faire p. C'est pourquoi, Searle finit par considérer lui aussi l'intention du locuteur comme primordiale. Considérer un énoncé comme l'expression d'un état psychologique, affirmer qu'une promesse est l'expression d'une intention comme l'affirmation est celle d'une croyance revient à attirer l'attention sur les états mentaux du locuteur, sur l'intentionnalité du sujet. C'est d'ailleurs la voie poursuivie par Searle dans ses travaux ultérieurs : montrer que l'intentionnalité du langage est fondée dans l'intentionnalité du sujet. Les conventions des langues naturelles trouvent leur source dans l'intentionnalité, elle-même fondée dans la naturalité du cerveau. Strawson et Searle reprennent l'héritage d'Austin tout en essayant de le préciser en creusant la définition de la convention dans le cas de Strawson, et de le systématiser en mettant au jour des règles pour les actes illocutoires dans le cas de Searle. Mais cette reprise est loin d'être fidèle au rôle qu'Austin fait jouer à l'intention dans *Quand dire c'est faire*.¹¹²

II.1.3 De l'intention à l'intentionnalité

La recherche des règles de l'acte illocutoire conduit Searle dans une direction tout

¹¹¹ Austin refuse catégoriquement cette idée, cf. infra III.2.1

¹¹² Voir infra, II.2.3

autre que celle d'Austin. Ce dernier n'a de cesse de pointer la nécessité de s'intéresser aux circonstances de l'énonciation, or Searle est parti d'un cas idéalisé. À partir de là, il était inévitable qu'il en arrive à négliger le contexte de l'énonciation. Searle s'éloigne donc de la démarche de la philosophie analytique qui consiste à analyser les énoncés en les confrontant aux états de choses avec lesquels ils sont en rapport, les états de choses qui constituent leur contexte. Il se tourne au contraire vers l'intériorité du sujet et de ses pensées pour rendre compte de la signification. L'analyse de la signification le conduit à postuler une intentionnalité du sujet parlant, du locuteur, intentionnalité que Searle souhaite d'ailleurs naturaliser : l'intentionnalité du discours est fondée sur l'intentionnalité de l'esprit, qu'il n'hésite pas à assimiler au cerveau :

A la base de mon approche des problèmes du langage, il y a l'hypothèse fondamentale que la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit. La capacité qu'ont les actes de langage de représenter des objets et des états de choses du monde est une extension des capacités biologiquement plus fondamentales qu'a l'esprit (ou le cerveau) de mettre l'organisme en rapport avec le monde aux moyen d'états mentaux tels que la croyance ou le désir, et en particulier au travers de l'action et de la perception. (Searle, *L'intentionnalité*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, traduction C. Pichevin, p.9)

Brentano, dans *La psychologie du point de vue empirique* (Paris Aubier, 1944, traduction française M. de Gandillac, 461 p.), définit l'intentionnalité comme la propriété spécifique et exclusive des phénomènes mentaux. Il propose une psychologie descriptive ou phénoménologie. La psychologie est la science des phénomènes psychiques. Elle décrit les caractères communs à tous les phénomènes psychologiques et se distingue donc de la psychologie génétique comme l'anatomie, la description de l'organisme, se distingue de la physiologie qui étudie son fonctionnement. La psychologie descriptive ne s'oppose pas à la psychologie génétique ou physiologique. Elles sont complémentaires et ont chacune leur méthode, l'induction pour la seconde, la perception interne ou attention pour la première. Il s'agit là d'une étape préalable au travail de la psychologie scientifique explicative. La psychologie acquiert alors le statut de fondement notamment de la logique et occupe la place jadis dévolue à la métaphysique. C'est précisément ce psychologisme qui était critiqué par Frege. L'intentionnalité est en effet la propriété qui permet de former des représentations. L'intentionnalité, qui vient du terme latin *intentio*, du verbe *intendere* : tendre, est la tension de l'esprit vers un objet, la référence à un contenu. Il s'agit là d'un sens différent du sens courant où l'intentionnalité est la propriété de l'acte d'un agent qui

permet d'établir si oui ou non cet agent peut être tenu pour responsable de ses actes¹¹³. L'intentionnalité est la propriété qu'a la conscience de porter sur quelque chose d'être à propos de quelque chose. Le recours au concept d'intentionnalité va probablement de pair avec le postulat selon lequel la perception et l'action peuvent relever d'un seul et même modèle, lequel emprunte dès lors à la perception l'idée d'un contact avec la chose même, et à l'action l'idée d'une tension vers un but. L'idée d'un être-dirigé-sur, l'idée d'intentionnalité, rassemble en elle ces deux caractères. Car l'intentionnalité rend encore présent ce qu'elle ne fait que viser, et ne met jamais en présence que de ce qu'elle a visé. Or, il ne va pas de soi que ce que le concept d'intentionnalité entend ainsi concilier puisse l'être. Le concept d'intentionnalité comporte ainsi une tension constitutive, il est tiraillé entre perception et intention et action. La prise de position par rapport à l'intentionnalité détermine l'adhésion à une forme ou une autre de la philosophie de l'esprit, de psychologisme. Quine formule cette double norme au § 45 de *Le mot et la chose* :

Nous pouvons accepter la thèse de Brentano et l'interpréter soit comme la preuve que les constructions intentionnelles (*intentional idioms*) sont indispensables et qu'il est important d'avoir une science autonome de l'intention, soit comme la preuve que les idiomes intentionnels manquent de fondement et qu'une science de l'intention est vide. (Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977, traduction française J. Dopp et P. Gochet, p. 307)

Searle, contrairement à Quine, se situe dans la première catégorie. Il utilise la théorie des actes de langage pour élaborer une théorie de l'intentionnalité. L'intentionnalité de l'esprit sert de fondement à l'intentionnalité du discours. L'analyse du langage fait apparaître une fonction performative des énoncés s'ajoutant à la fonction descriptive traditionnellement admise en logique. L'examen des performatifs conduit à une nouvelle théorie de la signification : la théorie des actes de langage. La signification d'un énoncé n'est pas seulement constituée par son sens et sa référence mais aussi par sa force illocutoire. Searle formalise ces énoncés en $F(p)$ et propose une classification de ces actes à partir d'une analyse de cas idéalisés dans *Les Actes de langage*. Dans *L'Intentionnalité*, Searle veut montrer que cette intentionnalité linguistique est dérivée d'une intentionnalité première, celle de l'esprit, c'est-à-dire du cerveau. Il entreprend donc de montrer que les actes et états intentionnels ont la même structure que celle des actes de langage : à $F(p)$

¹¹³ Lorsqu'Austin se demande si un acte est intentionnel, c'est toujours en ce sens, notamment dans le « Plaidoyer pour les excuses » et « Trois Manières de renverser de l'encre », in *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994, 247 p., traduction française L. Aubert et A.L. Hacker, respectivement pp.136-170 et pp.229-246 / "A plea for excuses", "Three ways of spilling ink" in *Philosophical Papers*, Oxford, New York, Toronto, Melbourne, Oxford University Press, Clarendon Paperbacks, third edition 1979, pp. 175-204 et 272-287

correspond $S(r)$. La théorie des actes de langage permet donc de dégager la structure qui sert de base à la théorie de l'intentionnalité. L'acte de langage véritable est l'acte illocutoire sa forme est : $F(p)$. il se décompose en une proposition et une force illocutoire. On peut nier soit la force illocutoire $\sim F(p)$, soit la proposition $F(\sim p)$. De même que l'acte de langage a un contenu propositionnel, de même l'acte intentionnel a un contenu représentatif. C'est parce que les actes intentionnels ont des contenus représentatifs que les actes de langage ont des contenus propositionnels. On peut établir au moins quatre types d'affinités entre états intentionnels et actes de langage :

1) la distinction entre contenu propositionnel et force illocutoire d'un côté, contenu représentatif et mode ou état psychologique de l'autre. À $F(p)$ correspond $S(r)$. Ce contenu convient aux états mentaux qui appellent une proposition complète comme la croyance, comme à ceux qui n'appellent pas une proposition complète comme l'amour. Tout état intentionnel a au moins un certain contenu représentatif. Mais ce contenu n'est pas l'objet sur lequel peut porter l'état intentionnel. Pour Searle, il n'y a pas d'objet intentionnel : l'état intentionnel porte sur un objet réel ou sur rien du tout. Searle a donc une conception relationnelle de l'intentionnalité ; c'est pour lui une relation réelle alors que ce n'était pour Brentano qu'une quasi relation. Les deux formes les plus fondamentales de l'intentionnalité : la perception et l'action ont pour trait spécifique que la causalité intentionnelle fait partie de leurs conditions de satisfaction, et figure donc dans leur contenu intentionnel. Searle rejette la tradition humienne, nomologique de la causalité, il considère que nous avons une expérience directe de la causalité efficiente à l'œuvre dans l'action et la perception. Quand nous percevons, le contenu intentionnel de notre perception exige pour être satisfait qu'il soit causé par ses autres conditions de satisfaction, à savoir l'existence de l'état de choses perçu. Quand nous agissons, le contenu intentionnel de notre action exige pour être satisfait qu'il cause ses autres conditions de satisfaction, à savoir l'occurrence du mouvement physique.

2) La distinction entre différentes directions d'ajustement. Il y a aussi des états intentionnels à direction d'ajustement nulle comme le plaisir ou la peine. La direction d'ajustement est un rapport orienté entre le monde et le langage à partir duquel sont spécifiées les conditions de satisfaction. Certains énoncés ont pour but de rendre les mots conformes au monde le contenu propositionnel doit s'ajuster au monde, c'est le cas pour les assertions, ou les croyances. Ces énoncés s'évaluent en termes de vérité ou de fausseté.

D'autres ont pour but de rendre le monde conforme aux mots, c'est le monde qui doit s'ajuster au contenu propositionnel, c'est le cas de la promesse, du désir ou encore des ordres. Ces énoncés s'évaluent en termes de réussite ou d'échec.

3) Un état intentionnel est la condition de sincérité de chaque type d'acte de langage sans quoi on tombe dans une contradiction performative :

« l'exécution de l'acte de langage est eo ipso une expression de l'état intentionnel correspondant » (Searle, *L' intentionnalité*, op.cit., p.24).

4) Les conditions de satisfaction s'appliquent à tous les actes de langage et tous les états intentionnels pourvus d'une direction d'ajustement.

Un état intentionnel présente donc deux caractéristiques : il a un certain contenu représentatif qui est propositionnel et ce contenu s'accompagne d'un mode psychologique, i.e. d'une certaine attitude par rapport à ce contenu représentatif. Soit la proposition « il y a un tilleul dans le jardin », cette proposition est un contenu représentatif qui peut prendre différents modes psychologiques comme la croyance ou le souhait : « je crois qu'il y a un tilleul dans le jardin », « je souhaite qu'il y ait un tilleul dans le jardin ».

Dire qu'une croyance est une représentation, c'est ne rien dire de plus que ce qui suit : qu'elle a un contenu propositionnel et un mode psychologique, que son contenu propositionnel détermine un ensemble de conditions de satisfaction sous certains aspects, que son mode psychologique détermine la direction d'ajustement de son contenu propositionnel. (Searle, *L' intentionnalité*, op.cit., p.27)

Searle essaie de proposer une théorie de la représentation qui conserve à cette dernière une certaine objectivité en séparant le contenu propositionnel, objectif, de l'affect qui l'accompagne, subjectif. Cette différence entre la proposition objective et l'affect subjectif reprend partiellement, mais partiellement seulement, la distinction frégéenne entre la pensée et la représentation. En effet, pour Frege une représentation est subjective car elle est liée à des affects, mais aussi et surtout car elle est susceptible d'associations personnelles avec d'autres représentations alors que dans la pensée, les liens sont fixés par la réalité et non par le sujet. La conception sealienne de l'intentionnalité diffère de celle de Brentano. L'intentionnalité est une propriété de l'esprit, bien que cette propriété ne soit pas une propriété spécifique de tous les phénomènes mentaux comme c'était le cas chez Brentano. Certains états et actes mentaux ne sont pas intentionnels : l'exaltation ou l'inquiétude ne sont pas intentionnels. L'esprit se caractérise aussi par la conscience, bien que tous les phénomènes mentaux ne soient pas conscients non plus. Tous les états

intentionnels ne sont d'ailleurs pas conscients. J'ai plus de croyances que celles dont j'ai conscience. Il est donc faux de dire que toute conscience est conscience de quelque chose, à tout le moins faut-il alors préciser qu'il ne s'agit pas du même « de ». Si j'ai un sentiment d'inquiétude, on peut dire que j'ai conscience de mon inquiétude, mais l'inquiétude et le fait de l'éprouver sont une seule et même chose alors que si j'ai peur des serpents, la peur et les serpents sont deux choses différentes. Ce refus d'identifier intentionnalité et conscience est le corrélat du refus de l'existence des objets intentionnels. Pour Searle, un état intentionnel a un contenu, dans lequel peuvent se trouver des conditions de satisfaction concernant l'existence d'un objet, mais l'état intentionnel porte sur un objet réel ou ne porte sur aucun objet. Si je crois qu'il va pleuvoir ce week-end, ma croyance a des conditions de satisfaction, à savoir qu'un état du monde spécifique se réalise au moment prévu : pour que ma croyance soit vraie, il faut qu'il pleuve ce week-end, qu'il y ait de la pluie ce week-end, que l'existence de l'objet pluie soit avérée ce week-end. S'il ne pleut pas ce week-end, les conditions de satisfaction de ma croyance ne seront pas satisfaites. Mais il ne faudrait pas en conclure que mon état intentionnel était en relation avec un objet inexistant. Searle essaie donc de proposer une théorie réaliste de la connaissance et de l'esprit. Pour lui, les phénomènes mentaux ne peuvent être réduits à autre chose : la conscience notamment ne peut être réduite¹¹⁴. Ils peuvent encore moins être éliminés :

J'estime que les phénomènes intrinsèquement mentaux sont des choses qui existent réellement et qu'on ne saurait les réduire à autre chose ou les éliminer par une sorte quelconque de redéfinition. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit. p.310)

Le mental n'est pas un simple épiphénomène, pour autant, Searle ne soutient pas une position dualiste, mais au contraire un naturalisme biologique. Il ne cesse de mettre en équivalence esprit et cerveau puisque l'esprit est, selon lui, une propriété de niveau supérieur du cerveau :

les états mentaux sont à la fois *causés par* les opérations du cerveau et *réalisés dans* la structure du cerveau. (et dans le reste du système nerveux central.) (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.313)

Pour expliquer ce double aspect des phénomènes mentaux ainsi que leur pouvoir causal, il prend l'exemple de l'eau et du comportement individuel des molécules d'eau.

¹¹⁴ C'est ce qu'essaie de montrer le fameux argument de la chambre chinoise. Searle, "Minds, Brains, and Programs", in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1980, vol. 3, pp 417-424, Disponible en ligne : <http://web.archive.org/web/20071210043312/http://members.aol.com/NeoNoetics/MindsBrainsPrograms.html> / traduit en français par J. Henry, « Esprits, cerveaux et programmes », in *Vues de l'esprit*, D. Dennett et D. Hofstadter ed., Paris, InterÉditions, 1987.

Une molécule d'eau n'est pas humide, et pourtant

nous pouvons dire à la fois que les propriétés liquides de l'eau sont *causées par* le comportement moléculaire et *réalisées dans* l'ensemble des molécules (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.314)

Les propriétés liquides de l'eau sont *causées par* le comportement moléculaire car la relation entre le comportement moléculaire et les traits de surface, en l'occurrence la liquidité, est une relation causale. Modifier le comportement moléculaire provoque un changement de surface : si on ralentit le mouvement moléculaire, on obtient de la glace, si on l'accélère de la vapeur. Ces traits de surface ont eux-mêmes une causalité : à l'état liquide, l'eau mouille, peut laver, désaltérer... Ces propriétés sont aussi *réalisées dans* l'ensemble des molécules car l'état liquide n'est pas un élément supplémentaire par rapport aux molécules.

Décrire l'élément (*stuff*) comme liquide, c'est ne décrire que ces molécules mêmes, en se plaçant à un niveau plus élevé que celui de la molécule individuelle. L'état liquide, bien que n'étant pas un épiphénomène, il est réalisé dans la structure moléculaire de l'élément (*substance*) en question. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.314)

On peut objecter à Searle que cette présentation des faits peut être interprétée dans un sens différent. Il y aurait deux descriptions possibles d'un seul et même phénomène : l'une macrophysique – s'intéressant aux propriétés de surface – et l'autre microphysique – concernant les propriétés moléculaires –, la première pouvant être réduite à la seconde. Il n'y a alors pas de rapport causal entre le comportement des molécules et l'état liquide puisque le comportement des molécules est identique à l'état liquide : il s'agit d'un seul et même phénomène – c'est d'ailleurs ce que suggère la première phrase. Or pour qu'il y ait causalité, il faut deux phénomènes distincts dont l'un cause l'autre. Cette position est la position réductionniste que Searle refuse, que cette réduction soit une réduction béhavioriste – de l'esprit au comportement : tel état mental n'est que la tendance à se comporter de telle et telle manière dans telle situation – ou une réduction matérialiste – un état mental n'est rien d'autre qu'une configuration neuronale particulière. La réponse de Searle est la suivante :

il peut exister des relations causales entre des phénomènes situés à des niveaux différents de la même substance sous-jacente. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.315)

Des propriétés microphysiques causent une propriété macrophysique, qui ne peut être observée qu'à ce niveau macrophysique. La réponse de Searle est cependant peu

convaincante car il postule ce qui est en cause, à savoir l'existence de deux phénomènes différents. Selon la définition qu'en donne Searle, la causalité consiste à faire advenir quelque chose, la causalité est une causalité efficiente et non une causalité de régularité comme la causalité humienne¹¹⁵. Dans la causalité efficiente, le phénomène A produit le phénomène B : pour reprendre l'exemple de Searle (p.153) : un enfant lance une pierre sur un vase qui se brise. On obtient le découpage suivant : phénomène A : l'enfant lance une pierre, phénomène B : le vase se brise. Il est à noter que les deux phénomènes se situent au niveau macrophysique et que l'indice que le phénomène A produit le phénomène B est qu'il le précède chronologiquement. Dans cet exemple le bris du vase n'est pas expliqué par ses propriétés microphysiques ; ce n'est pas la composition moléculaire du verre, une cause interne au verre lui-même et qui n'est en rien antécédente au bris du verre, qui explique qu'il se brise. Si l'on applique ce modèle à l'état liquide de l'eau, on devrait dire que c'est la chaleur qui cause l'état liquide de l'eau : le glaçon fond parce qu'il est plongé dans un liquide dont la température est supérieure à 0°C. Nous avons là aussi deux phénomènes macrophysiques consécutifs : phénomène (1): le glaçon est plongé dans un verre d'eau dont la température est supérieure à 0°C ; phénomène (2) : le glaçon fond, *devient* liquide. Ces deux phénomènes pourraient être identifiés, décrits au niveau macrophysique : phénomène (1) : un ensemble A de molécules H₂O tournant à vitesse V1 (vitesse lente) est plongé dans un autre ensemble B de molécules H₂O tournant à vitesse V2 (vitesse rapide) ; phénomène (2) : la vitesse de rotation de A augmente. Ce qu'il faut expliquer, c'est pourquoi le glaçon fond – point de vue macrophysique – ou pourquoi la vitesse de rotation des molécules augmente – point de vue macrophysique. Or l'explication se trouve dans un phénomène antécédent. Autrement dit, pour considérer que la composition moléculaire de l'eau est la cause de ses propriétés macrophysiques, il faut abandonner la conception de la causalité qu'il soutient, à savoir qu'une cause fait advenir quelque chose, produit un changement dans le monde. La cause – la composition moléculaire de l'eau – est la justification de ses propriétés macrophysiques. On serait tenté de dire que l'essence de l'eau est la justification de son apparence. Chercher à expliquer les propriétés de surface de l'eau par sa composition moléculaire revient en fait à chercher une explication de type métaphysique : il ne s'agit plus de décrire comment les changements se produisent dans le monde, mais pourquoi le monde est ainsi. Sinon, on se

¹¹⁵ cf. Searle, *L'intentionnalité*, op.cit, en particulier le ch. 4 « La causalité intentionnelle », pp.140-171. Cette conception est discutée dans le paragraphe suivant.

contenterait d'observer que lorsque l'eau est liquide, les molécules H₂O tournent à telle vitesse, nous aurions ce que Searle veut éviter, deux descriptions à des niveaux différents dont on pourrait observer qu'elles sont toujours corrélatives, ce qui n'est pas suffisant pour affirmer que l'une – la description microphysique – cause l'autre – la description macrophysique. Pour établir un tel lien de causalité efficiente, il faudrait établir une connexion nécessaire, i.e. montrer qu'il est nécessaire que la composition moléculaire de l'eau produise cette apparence, qu'il est impossible dans aucun monde possible imaginable que cette composition moléculaire produise autre chose, en d'autres termes il faudrait sortir de la contingence des faits pour entrer dans le domaine de la nécessité mathématique. Il est nécessaire pour Searle de critiquer la conception humienne de la causalité pour donner un contenu au concept de causalité intentionnelle car la causalité humienne est fondée sur des relations observables et son application à l'esprit ne permet pas d'identifier une cause intentionnelle et conduit donc au béhaviourisme.

En faisant de la philosophie du langage une branche de la philosophie de l'esprit, Searle revient au psychologisme dénoncé par Frege. Le fondement de la pensée et de la logique est le sujet intentionnel avec ses représentations. Mais Searle conçoit l'intentionnalité comme une relation réelle et non comme une quasi relation, le contenu intentionnel porte sur un objet réel et non sur un objet intentionnel. Le contenu intentionnel des représentations se trouve alors dans une relation causale avec ses conditions de satisfaction : le contenu intentionnel de la perception doit être causé par l'état de chose perçu, le contenu intentionnel de l'action doit causer le mouvement physique. Il faut alors expliquer comment cette relation entre le physique et le mental est possible. La description qu'il propose de l'intentionnalité oblige Searle à rendre compte de la causalité mentale. Il adopte pour ce faire un cadre naturaliste où la conscience est un phénomène naturel, mais qui ne peut être réduit à des processus matériels. Il considère donc que les propriétés physiques du corps causent ses propriétés mentales sans réussir de manière convaincante à isoler clairement une cause efficiente. En fait, ce modèle de causalité efficiente ne permet pas de sortir du traditionnel problème de l'interaction de l'âme et du corps. Il faut plutôt interroger la pertinence de ce modèle pour résoudre ce problème.

II.1.4 Quelques difficultés

La théorie searlienne de l'intentionnalité soulève deux problèmes principaux : il faut d'abord rendre compte de la causalité intentionnelle puisque l'intentionnalité est une relation réelle avec des objets eux aussi réels, et non une quasi-relation avec des objets intentionnels. Or ce modèle de causalité efficiente est peu approprié pour rendre compte du fonctionnement de l'esprit. De plus, il s'agit là d'une conception internaliste de la signification : la signification des énoncés ne vient plus de leur rapport à un état de choses mais de leur contenu intentionnel qui est interne au sujet pensant, or il est difficile de rendre compte de la signification en éliminant tout rapport au contexte naturel et social.

II.1.4.1 *La critique de la causalité intentionnelle par Ryle*

La remise en cause de l'explication causale traditionnelle est au cœur du béhaviourisme. C'est parce que la psychologie ou la philosophie transposent le modèle causal de la physique au domaine des actions intentionnelles qu'elles en viennent à postuler l'existence d'une cause interne et privée. À chaque acte intentionnel correspondrait un événement intérieur, une occurrence qui serait la cause de cet acte intentionnel. Or ce modèle ne permet une description psychologique satisfaisante explique Ryle dans *La notion d'esprit*¹¹⁶. Une psychologie qui se veut scientifique doit au contraire remettre en cause, démonter ce modèle. Lorsque l'on adopte un modèle causal d'explication du comportement intentionnel, on en vient inévitablement à rechercher l'événement qui en est la cause, d'où une description erronée du comportement. Ryle propose de privilégier les dispositions sur les occurrences, la tâche ou le processus sur le résultat.

La volonté dans ce modèle causal, fondamentalement hérité de Descartes, est conçue comme une faculté de l'esprit, faculté qui régit le domaine de l'action et non de la connaissance. La volonté, et particulièrement la liberté de la volonté ou libre-arbitre, a pour fonction de permettre d'échapper aux explications par la causalité mécanique qui élimine les causes finales. L'homme appartient à un double régime de causalité : entièrement déterminé par la causalité mécanique par son corps, entièrement libre par sa volonté. La volonté est une faculté qui a la capacité de commencer une série de causes.

¹¹⁶ Ryle, *The concept of mind*, Watford, Herts., Hutchinson's university library, 1949, 334 p., traduction française S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit*, Paris, Payot et Rivages, 2005, 476 p.

Pour ce faire, la volonté doit produire des événements qui soient la cause, le commencement d'une action : ce sont les volitions. Dans la philosophie classique, on appelle volition l'acte mental, l'événement mental, qui sert de médiation entre la volonté et un acte physique particulier. Ryle soumet cette théorie des volitions à quatre objections :

1) l'expérience : l'existence des volitions n'est pas vérifiée par l'expérience quotidienne. On ne décrit jamais ses actes en termes de volitions. Les romanciers n'en parlent pas non plus, ni les philosophes antiques.

2) l'utilité : elles ne permettent pas de porter un jugement de valeur puisqu'on ne sait pas ce qui se passe dans la tête des autres.

3) le fonctionnement : il faut expliquer comment un événement mental, invisible et surtout immatériel peut agir sur un corps matériel. Searle, on l'a vu, essaie de parer cette objection en naturalisant l'esprit et considère que les propriétés mentales sont réalisées dans le cerveau. La difficulté est alors d'expliquer en quoi on a bien affaire à deux phénomènes différents et non à deux descriptions selon des points de vue différents du même phénomène. De même que (1) « l'eau est à l'état liquide » et (2) « les molécules H₂O tournent à la vitesse x » peuvent être vues comme deux descriptions selon des points de vue différents du même phénomène, de même (1') « j'ai envie d'aller au cinéma ce soir » et (2') « la configuration neuronale x est réalisée dans mon cerveau » peuvent être vues comme deux descriptions du même phénomène, (1') étant une description intentionnelle et (2') une description physique sans que (2') soit la cause de (1') – pas plus que (2) n'est la cause de (1).

4) la régression à l'infini : les volitions sont des actes mentaux qui peuvent produire d'autres actes mentaux volontaires, on peut par exemple décider de se concentrer sur un problème d'algèbre. Mais les volitions ne sont-elles pas alors elles-mêmes le produit d'autres actes mentaux, de volitions premières ? Ne faut-il une volition préalable pour que j'ai la volition de décider de me concentrer sur mon problème d'algèbre ?

Cette doctrine propose une fausse conception des actes volontaires : il s'agit d'une hypothèse causale, élaborée dans le cadre du dualisme qui conçoit la causalité comme s'exerçant de la même manière dans le domaine des corps et dans celui des esprits. Le domaine des corps est celui du mouvement mécanique. Il est régi par une loi fondamentale de la nature qui est le principe d'inertie : un corps en mouvement se meut

uniformément à l'infini en ligne droite. Le mouvement y est un déplacement dans l'espace qui s'explique de manière extérieure et non par la présence dans le corps d'un principe moteur (âme, forme substantielle). Un corps se meut parce que c'est son état (il était en mouvement auparavant) ou parce qu'un autre corps lui a transmis son mouvement par choc. Ce principe régit le monde des substances étendues y compris les corps vivants qui peuvent être assimilés, quant à leur fonctionnement, à des machines. Cependant le comportement humain est irréductible au comportement d'une machine : une machine répond à des signaux d'une manière toujours identique alors que le propre de l'homme est de composer diversement les signes et de répondre à propos. Pour rendre compte de cette irréductibilité, le dualisme fait appel à l'esprit. L'esprit est alors une cause incorporelle, mais elle se comporte comme une cause corporelle, c'est-à-dire de manière événementielle. L'action de l'esprit sur le corps est conçue de la même manière que celle d'une boule de billard sur une autre. Le mouvement physique se transmet par choc, choc auquel il faut trouver un *analogon* dans le domaine mental. Les volitions sont cet *analogon* dans le domaine de la volonté. Mais cette doctrine élargit beaucoup trop le sens du terme volontaire par rapport à l'usage ordinaire. Les adjectifs volontaires et involontaires ont en effet un usage beaucoup plus restrictif. Dans leur sens ordinaire, volontaire et involontaire servent à déterminer l'innocence ou la culpabilité. Il ne s'agit pas de faire de l'introspection mais d'examiner les circonstances de l'action, d'évaluer l'implication de l'agent. Ainsi on oppose ce qui est fait volontairement à ce que l'on fait sous la contrainte, contre son gré, et qui peut donc être qualifié d'involontaire. On appelle aussi involontaire un acte que l'on a fait sans y prêter garde, soit par maladresse, soit parce que ce n'était pas le but de l'action. C'est la philosophie qui appelle volontaire toute action qui ne semble pas relever du strict déterminisme physique, alors que l'usage ordinaire du mot est bien plus nuancé¹¹⁷ et incite moins à la recherche d'une entité invisible comme cause de toute action.

Ce n'est pas seulement dans le domaine de la volonté que la philosophie propose des descriptions en termes d'événements qui sont inadéquates. C'est aussi particulièrement vrai dans le domaine des émotions :

Ils décrivent les émotions comme des perturbations du flux de conscience (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.167)

¹¹⁷ C'est aussi ce que souligne Austin, en particulier « Plaidoyer pour les excuses » et « Trois manières de renverser de l'encre », in *Écrits philosophiques*, op.cit.

Or les émotions ne sont pas de telles turbulences, i.e. des événements se produisant dans le cours uniforme de la vie mentale et fonctionnant comme causes de comportements. Le mot émotion désigne aussi des inclinations, ce que l'on appelle des motifs, mais encore des humeurs ou agitations et pour finir des sentiments. Les sentiments (*feelings*)¹¹⁸ sont bel et bien des événements, des occurrences, mais pas les deux premiers. Les inclinations et les humeurs sont des états, ou encore des penchants, des tendances. Ils ne sont ni des actes ni des événements se produisant de manière épisodique. Des émotions comme la vanité, la gentillesse, l'avarice ne sont pas des occurrences ou des événements, ce sont des propriétés dispositionnelles. On utilise pour rapporter une émotion comme la vanité des propositions hypothétiques :

Sa vanité et son indolence sont des propriétés dispositionnelles qui pourraient être exprimées dans des phrases telles que : « Chaque fois qu'il en a l'occasion, il essaie de se faire remarquer » (*La notion d'esprit*, op.cit., p.169)

Ce qui nous pousse à les décrire en termes événementiels est la recherche d'une cause car seul un événement peut être une cause, si l'on adopte un modèle mécanique de causalité. Or on peut utiliser le verbe expliquer en deux sens et répondre de deux manières différentes à la question pourquoi :

1) Le verbe expliquer peut avoir un sens causal lié à un événement. L'explication prend la forme :

le verre s'est cassé parce qu'une pierre l'a heurté (*La notion d'esprit*, op.cit., p.171)

On en vient alors à considérer que ce sont des actualisations de la vanité, des impulsions vaniteuses (analogues aux volitions) qui sont les véritables sentiments car en tant qu'occurrences elles peuvent tenir lieu de cause :

Ainsi, les actualisations immédiates ou directes de la vanité sont des impulsions particulières de vanité, elles-mêmes des sentiments (*La notion d'esprit*, op.cit., p.171)

2) il peut aussi avoir un sens dispositionnel lié à une proposition-loi : l'explication prend la forme :

Le verre s'est cassé quand une pierre l'a heurté parce qu'il était fragile (*La notion d'esprit*, op.cit.)

Il ne faut pour autant pas comprendre les dispositions comme des puissances aristotéliennes. Une disposition n'est pas une puissance, un agent occulte permanent

¹¹⁸ Comme le souligne la traductrice Suzanne Stern-Gillet (*La notion d'esprit*, op.cit., note p.207), cette définition est propre à l'anglais où "*feeling*" peut désigner une manifestation physique et épisodique.

exerçant une force qui lui permettrait parfois de s'actualiser, de se réaliser. Concevoir ainsi les dispositions nous ramènerait vers une forme causale d'explication puisque la disposition comme force serait une cause de son actualisation ; cette actualisation étant un épisode, un événement mental cause de l'action. Ryle exclut explicitement une telle interprétation :

C'était là l'erreur de l'ancienne théorie des facultés qui considérait que les verbes de dispositions dénotaient des opérations ou des causes occultes et, partant, postulait l'existence de choses ou de processus qui auraient lieu dans un monde fantomatique. (*La notion d'esprit*, op.cit., p.213)

L'objectif de Ryle est de partir de notre façon de décrire le comportement humain. Certains de ces énoncés descriptifs sont des énoncés dispositionnels, d'autres rapportent des événements. (1)« Le sucre est en train de se dissoudre » est un énoncé événementiel, (2)« le sucre est soluble » est un énoncé dispositionnel. Mais il ne faut pas comprendre (1) comme une actualisation de (2). (2) est en fait une proposition-loi sous laquelle nous subsumons des événements pour les expliquer, ce n'est pas une cause. L'explication par les dispositions ressemble en fait à un processus inductif qui peut être soumis au test, à l'expérimentation :

Il s'agit d'un processus inductif ou assimilé qui aboutit à l'établissement de propositions-lois (*law-like propositions*) et à leur application, à titre de « raisons », à des actions particulières. Dans des cas de ce genre, ou bien nous établissons une proposition hypothétique générale, ou bien nous en incluons une dans l'explication. L'attribution d'un motif à une action particulière ne consiste pas en une inférence causale aboutissant à un événement inobservé, mais elle revient à subsumer une proposition décrivant un événement (*an episode proposition*) sous une proposition-loi. (*La notion d'esprit*, op.cit., p. 175)

On peut par exemple dire que l'eau se met à bouillir après un certain temps d'échauffement parce que l'eau bout à 100°. Cette proposition peut se vérifier de manière expérimentale : je peux vérifier qu'à chaque fois que l'eau se met à bouillir, elle a atteint la température de 100°. Il en va à peu près de même pour le comportement : je peux dire de M. x qu'il n'a pas donné d'argent au mendiant qui le lui demandait parce qu'il est avare, et non parce qu'une certaine émotion cachée s'est produite en lui. Je peux établir l'avarice de M. x par induction, i.e. par observation. Non seulement j'ai pu observer qu'il ne donne jamais aux mendiants, mais en plus il achète toujours les articles en fonction de leur prix au détriment de leur qualité, et de surcroît, il ne fait jamais de cadeaux – ou alors des cadeaux misérables – alors qu'il en a les moyens. A partir de toutes ces observations, je peux identifier ce que l'on peut appeler un trait de caractère, une tendance, une

disposition : l'avarice. Expliquer le comportement revient à chercher par induction les principaux traits de caractère d'une personne. Ces traits de caractères fonctionnent comme les lois de son comportement. Comprendre son comportement revient alors à identifier correctement chaque occurrence, à la corrélérer avec le trait de caractère adéquat :

Nous avons vu qu'expliquer une action par un motif ne consistait pas à établir une corrélation entre cette action et une cause occulte, mais à la subsumer sous une inclination (*propensity*) ou une tendance de comportement (*behaviour trend*). (*La notion d'esprit*, op.cit., p.200)

En d'autres termes, il s'agit d'une explication par des raisons et non par des causes. On cherche la description rationnelle de l'action, la description qui l'inscrit dans une régularité permettant de la comprendre et d'anticiper d'autres actions. Chercher des raisons revient à rendre l'action cohérente dans un ensemble d'autres actions.

Expliquer une action en disant qu'elle a été posée pour un motif particulier ou est née d'une inclination spécifique n'est pas, nous l'avons montré, la décrire comme l'effet d'une cause particulière. N'étant pas des événements, les motifs ne remplissent pas les conditions requises pour être classés parmi les causes. (*La notion d'esprit*, op.cit., p. 204)

Si l'explication du comportement n'est pas à chercher dans des causes occultes et internes, mais dans l'observation d'actions publiques qui permette par induction d'établir des traits de caractère, c'en est fini du privilège de la connaissance de soi. Le seul avantage que j'ai sur les autres pour me connaître est la quantité d'informations dont je dispose, l'inconvénient est que, étant juge et partie, je manque d'impartialité ; je ne peux pas être neutre :

Bien que l'on soit mal placé pour voir ses propres grimaces et gestes, ou pour entendre ses propres tons de voix, la façon dont on découvre ses propres motifs et humeurs (*motives and moods*) ne diffère pas fondamentalement de celle dont on prend conscience de ceux d'autrui. Les motifs et les humeurs ne se classent ni parmi les indications directes de la conscience, ni parmi les objets de l'introspection, comme on décrit ordinairement ces formes prétendues d'accès privilégié. (*La notion d'esprit*, op.cit., p.206-207)

Le comportement s'explique donc par des dispositions, i.e. des capacités à, des possibilités de faire certaines choses. La description en terme de disposition s'oppose à la description en termes d'épisode. Les énoncés dispositionnels doivent être compris en rapport avec le fonctionnement des énoncés de lois. Les énoncés dispositionnels sur les personnes ne sont pas des lois au sens strict du terme, mais ils ont en commun de ne pas porter sur des faits particuliers. Ce sont des énoncés vrais bien qu'ils ne soient pas

factuels. Les phrases exprimant des lois sont des assertions hypothétiques ouvertes : « si on chauffe de l'eau jusqu'à la température de 100°, alors elle bout », ou comportant une variable : « tout corps plongé dans un fluide subit une poussée verticale, dirigée de bas en haut, égale au poids du fluide déplacé et appliquée au centre de gravité de ce fluide. » Les énoncés-lois sont vrais ou faux mais pas à la manière des énoncés portant sur des faits car il y a une disjonction entre la formulation d'une loi et l'existence des phénomènes soumis à cette loi. Les lois et les faits appartiennent à différents niveaux de discours. Le but d'une loi est de relier des faits entre eux de manière causale. La loi permet de passer d'une assertion de fait à une autre de manière déductive. Le lien entre les objets est un lien causal, mais qui n'est plus conçu comme un lien réel; ainsi, les règles du jeu d'échec expliquent de manière causale le déplacement des pièces sur l'échiquier sans être pour autant une sorte de joueur invisible. Si nous revenons aux énoncés dispositionnels, nous constatons que ce ne sont pas des lois, car ils mentionnent des êtres particuliers, des personnes par exemple. Mais ils sont en partie variables, ouverts. Ce sont donc des énoncés-lois, qui fournissent des explications causales à la manière des lois, c'est-à-dire sans référence à un événement qui serait une cause particulière. Comme les lois, ils sont vrais s'ils peuvent être satisfaits par des faits des événements. Expliquer le comportement par des dispositions revient donc à remplacer le modèle causal par un modèle nomologique. Il ne s'agit pas de proposer une ontologie, mais une description qui évite de postuler des causes internes invisibles. Le but n'est pas de résoudre le problème de la causalité mentale en remplaçant les causes internes épisodiques par des dispositions elles aussi internes et invisibles, mais de le dissoudre par une description qui ne fasse plus *du tout* appel à des causes, sans pour autant dissoudre l'esprit lui-même. Le propre d'une description psychologique consiste alors à ne pas se réduire à une causalité physique, ni même à une causalité ayant un modèle physique, mais à expliquer un comportement particulier en se référant à des traits de caractère ou dispositions qui ne sont pas des causes de l'action mais qui en rendent raison, qui permettent de comprendre et de faire des prédictions.

La critique du modèle causal remonte à Hume pour qui la causalité n'est rien qu'une conjonction constante entre les phénomènes. La nécessité se trouve dans les relations logiques, analytiques, dans les mathématiques par exemple, mais la réalité elle est

contingente¹¹⁹. Or l'idée de causalité contient celle de nécessité, celle d'une connexion nécessaire entre les phénomènes A et B, et l'expérience ne fournit jamais une telle nécessité mais seulement une conjonction constante. C'est l'habitude qui nous fait passer de l'observation de la conjonction constante à la croyance en la causalité, qui suppose elle-même la croyance que le cours de la nature est régulier. La science ne nous livre donc pas les causes des phénomènes mais des régularités empiriquement observées que l'on appelle des lois. Une loi est en effet une conjonction constante entre deux phénomènes. Le béhaviourisme en un sens applique au comportement humain cette théorie de la causalité. De même qu'il est vain de chercher en physique ce qui dans le phénomène A cause, produit le phénomène B ; il suffit d'établir la loi qui les lie. De même en psychologie, il n'y a pas à rechercher la cause d'un comportement dans une cause quelle qu'elle soit interne et spirituelle ou publique et physique :

Mais le point que je veux faire ressortir ici est le suivant : que l'on attribue une sensation à une condition physiologique (*physiological condition*) ou que l'on attribue un sentiment à une état émotionnel (*emotional condition*), on applique une hypothèse causale. (*La notion d'esprit*, op.cit., p. 194-195)

C'est toute forme de causalité qui est rejetée. La position béhaviouriste part donc de la position humienne mais la modifie. Car pour Hume, il s'agit de comprendre correctement la causalité et de ne pas chercher à l'intérieur d'un événement A une force qui entraînerait nécessairement l'apparition du phénomène B. Il s'agit de comprendre qu'il n'y a pas de cause réelle, ou du moins pas de cause réelle connaissable, et la forme de la loi, qui exprime une conjonction constante entre deux phénomènes, convient parfaitement. Le béhaviorisme radicalise cette analyse en préférant l'explication par les dispositions à l'explication par des événements intérieurs ou causes mentales invisibles. Les faits permettent d'aboutir par induction à une loi qui exprime une disposition sous laquelle vont rentrer les faits à titre de cas particulier. L'adoption de ce modèle nomologique permet à Ryle, et au béhaviourisme, d'éviter le dilemme auquel conduit inévitablement le concept de causalité mentale. En effet, l'esprit s'impose comme cause finale à côté de la causalité matérielle pour expliquer le comportement intelligent. Cette fonction causale amène à proposer une définition très large de l'âme comme réalisation

¹¹⁹ Cf Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, op.cit. en particulier les sections IV (pp.82-99), V (pp. 100-118) et VII (pp.125-146) / *Enquiry concerning Human Understanding*, op.cit., section IV (pp.25-39), V (pp.40-55), VII (pp. 60-79), sur la distinction entre les relations d'idées qui peuvent être nécessaires et les faits qui ne sont que contingents, ce qui conduit à concevoir la causalité comme une relation constante observable entre deux phénomènes, fondée sur l'habitude et non comme une connexion nécessaire inobservable.

première des corps naturels pourvus d'organes. Cette présence d'une âme chez tous les vivants ne permet pas une explication scientifique satisfaisante du mouvement. La nouvelle physique galiléenne qui change radicalement la conception du mouvement nécessite aussi une nouvelle conception de l'âme. Descartes réduit ainsi l'âme à l'esprit, à une chose qui pense et supprime la continuité qui existait pour entre le corps et l'esprit. Ils constituent désormais deux domaines autonomes, ce qui permet d'ailleurs de justifier la nouvelle autonomie de la physique qui ne relève plus de la philosophie naturelle. Soit on affirme que l'esprit est une réalité à part entière distincte des réalités physiques et il faut réussir à expliquer comment il peut agir sur le corps alors qu'il lui est métaphysiquement hétérogène, soit on considère que la seule véritable explication ne peut être que physique et il faut se résoudre à éliminer l'esprit, ou au mieux, à en faire un simple épiphénomène. Pour échapper à ce dilemme, Searle est conduit à modifier le sens du concept de causalité selon l'usage qu'il veut en faire. Il commence par critiquer la causalité comme régularité afin de rejeter une description béhaviouriste du comportement telle que celle proposée par Ryle. Il s'agit pour Searle de montrer que le comportement a des causes intentionnelles. Expliquer une action ne revient pas seulement à l'intégrer dans des régularités, à la subsumer sous une proposition en forme de loi. Une telle explication conduirait pour lui à éliminer purement et simplement l'esprit¹²⁰. Le modèle de la causalité efficiente, le modèle des causes par opposition à celui des raisons dirait Ryle, a donc pour but de préserver l'esprit comme entité irréductible au physique. Cependant, Searle se trouve alors confronté à la question du dualisme : comment le mental peut-il agir sur le physique ? Sa réponse, on l'a vu est que les propriétés mentales sont causées par des propriétés physiques, elles sont causées par et réalisées dans le cerveau. L'esprit est donc assimilé à une propriété de surface de propriétés internes, les propriétés neuronales. Mais cette conception de l'interaction des propriétés mentales et physiques n'explique pas sur quelle conception de la causalité elle se fonde. Que l'on conçoive la causalité comme régularité ou comme efficacité, la cause est néanmoins un phénomène *différent et antécédent* de son effet. Or si les propriétés mentales – ou macrophysiques – sont réalisées dans le cerveau – ou le niveau microphysique – on voit mal en quel sens du terme « causer » elles sont causées par les propriétés physiques puisque celles-ci ne les précèdent pas ; elles sont au contraire concomitantes, de sorte que, contrairement à ce qu'affirme Searle, il paraît

¹²⁰ Nous reviendrons en III.1 sur cette élimination supposée.

légitime d'admettre une double description du même phénomène, mais pas l'existence de deux phénomènes tant qu'une conception cohérente de la causalité n'est pas proposée du moins.

II.1.4.2 La critique de l'internalisme par Putnam

La conception searlienne de l'intentionnalité reprend en fait plusieurs éléments du dualisme et des théories de la représentation : la causalité mentale on vient de le voir, mais aussi l'internalisme de la signification. La signification d'un acte de langage repose sur un état intentionnel de structure identique¹²¹. Le niveau d'intentionnalité dans les actes illocutoires est double : un état intentionnel est exprimé dans l'accomplissement intentionnel. Ce niveau d'intentionnalité s'appelle la condition de sincérité. De plus, l'énoncé possède une force illocutoire, l'acte est fait dans une certaine intention, c'est ce que Searle appelle l'intention de signification¹²². Ainsi, lorsque j'affirme « il pleut »,

je fais deux choses : j'exprime la *croiance* qu'il pleut, et j'accomplis l'*acte intentionnel* d'affirmer qu'il pleut. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.198)¹²³

C'est cette intention qui confère une signification aux phénomènes physiques, autrement dit, les signes linguistiques, qu'ils soient oraux ou écrits, reçoivent une signification parce qu'ils sont dits dans une certaine intention. Searle propose donc une analyse internaliste de la signification, pour le dire de manière plus familière, il considère que les significations sont « dans la tête » :

c'est en vertu d'un certain état mental qui est *dans la tête* du locuteur et de l'auditeur – état consistant à saisir une entité abstraite ou simplement à avoir un contenu Intentionnel déterminé – que locuteur et auditeur peuvent comprendre les références linguistiques. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.237, nous soulignons)

Searle veut se situer dans la tradition frégréenne dans la mesure où c'est le sens qui permet d'accéder à la référence. Il reformule cette idée en disant qu'une expression réfère à un objet dans la mesure où l'objet s'ajuste ou satisfait au sens, mais il rejette l'idée d'un troisième règne, objectif, celui de la pensée. La référence intentionnelle s'effectue pour lui au moyen de la relation d'ajustement et porte sur l'objet réel. Autrement dit, Searle ne

¹²¹ Cf supra II.1.3

¹²² “*meaning intention*” en anglais, que Pichevin rend par « intention de sens ». Nous avons préféré traduire “*meaning*” par « signification » et garder le terme « sens » pour les cas où il traduit le terme „*Sinn*“ chez Frege ou “*sense*” chez Austin, termes que Searle utilise également, quoiqu'il utilise ici plus volontiers le couple intension / extension que le couple sens / référence.

¹²³ *I both express the belief that it is raining and perform an intentional act of stating that it is raining*, *ibid.*, p. 164

distingue pas la référence des noms ou expressions qui sont en effet des êtres du monde réel pour Frege et la référence des phrases qui est leur valeur de vérité. La différence entre les deux est motivée par la structure logique propre à la phrase, c'est cette structure logique dont Frege veut garantir l'objectivité. Il postule donc un troisième monde d'entités objectives, le monde de la pensée, qui donne une valeur de vérité aux phrases qui y réfèrent. Si l'on supprime ce troisième monde, il faut en conclure comme Wittgenstein que la proposition réfère au monde et en est l'image, que la structure logique de la proposition montre celle du monde. Pour Searle au contraire, référer consiste à saisir un état mental, états mentaux dont il a essayé de montrer l'objectivité en en dégageant les règles constitutives à partir de la structure des actes illocutoires. C'est en ce sens que la signification détermine la référence, ou en d'autres termes que l'intension détermine l'extension pour Searle : il ne s'agit pas de saisir une pensée objective indépendante du locuteur, mais de saisir un état mental dans la tête du locuteur. Les significations sont donc dans la tête pour Searle et elles sont équivalentes à des états mentaux. Or Putnam montre les limites de cette thèse internaliste dans « La signification de « signification » »¹²⁴. Pour lui, les significations proviennent aussi de l'environnement naturel et social. Putnam examine trois thèses concernant la signification :

- 1) connaître la signification d'un mot ou d'une expression revient à se trouver dans un certain état psychologique.
- 2) La signification ou intension détermine la référence ou extension
- 3) les états psychologiques déterminent l'extension.

Putnam rejette les hypothèses 1 et 3 et propose une version révisée de l'hypothèse 2, qui n'est autre que la conception frégréenne, dont Searle prétend aussi s'inspirer mais en aboutissant à des conclusions très différentes, à la fois de Frege et de Putnam. Ce dernier montre que le même état psychologique peut déterminer des extensions différentes en faisant appel à notre usage ordinaire du langage et à une expérience de pensée : la Terre-Jumelle.

Imaginons une Terre Jumelle : Oscar 1 habite sur Terre et Oscar 2 sur la Terre Jumelle. Tous deux sont dans le même état psychologique lorsqu'il pensent à de l'eau car ils ont un terme identique – « eau » – et une substance dont les propriétés

¹²⁴ Putnam, "The meaning of meaning", in *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol.2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.215-271, traduction française partielle par D. Boucher « La signification de « signification » », in *Philosophie de l'esprit, Problèmes et perspectives*, vol. 2, Fissette et Poirier ed., Paris, Vrin, 2003, p.41-83.

macrophysiques, les propriétés apparentes sont identiques. Cependant, lorsque l'on découvre la composition moléculaire de l'eau sur la Terre, c'est-à-dire au XVIII^{ème} siècle, et sur la Terre Jumelle, on s'aperçoit qu'elles sont différentes : sur Terre, c'est H₂O, sur Terre Jumelle, c'est une composition très complexe qu'on abrège en XYZ. Il s'avère donc en fait que le terme « eau » ne désigne pas la même référence. Cette découverte modifie le sens ou l'intension du terme « eau », de sorte qu'une fois la composition moléculaire connue par expérience, Oscar 1 et Oscar 2 ne sont plus dans le même état psychologique lorsqu'il pensent à l'eau. L'état psychologique ne suffit donc pas à déterminer la signification du concept, il faut aussi faire référence au monde extérieur, à la nature. La constitution physique du référent d'une croyance fait donc partie du contenu conceptuel de la croyance, de son intension. L'extension est déterminée indexicalement et socialement. Il existe, explique Putnam une division linguistique du travail. Tout le monde n'a pas besoin d'être un locuteur compétent dans tous les domaines. Certains locuteurs sont plus compétents que d'autres pour appliquer certains termes. Par exemple, tous les locuteurs ne savent pas faire la différence entre les hêtres et les ormes. Dans le cas d'un non spécialiste, il s'agit de grands arbres à feuilles caduques très répandus dans le monde, notamment dans l'Est des États Unis d'Amérique. Pour le profane, l'intension est la même alors que l'extension est différente. Le profane se trouve donc dans le même état psychologique lorsqu'il parle des ormes et lorsqu'il parle des hêtres, cela n'empêche pas les extensions d'être différentes – ce que le locuteur profane peut d'ailleurs fort bien savoir sans pour autant être capable d'identifier les extensions en question. Les locuteurs peuvent ou non acquérir les deux intensions d'un terme :

1) l'intension primaire, que Putnam appelle stéréotype : elle désigne les lieux communs qui donnent une description du concept et permettent de déterminer ce qui tombe sous son extension, de reconnaître le référent, par exemple l'eau ou le tigre. Tout locuteur moyen possède ces intensions primaires. Cette description étant une description de surface, le référent peut varier d'un monde à un autre, comme c'est le cas dans le scénario de la Terre Jumelle. Comme le montre le cas des ormes et des hêtres, l'intension primaire peut ne pas permettre de déterminer précisément l'extension d'un terme. Ainsi un profane se promenant dans une forêt d'ormes et de hêtres peut ne pas identifier correctement les arbres correspondant à l'intension « orme » et ceux correspondant à l'intension « hêtre » et inverser les deux. Le concept en question est un désignateur non

rigide¹²⁵, c'est-à-dire que ce désignateur peut changer en fonction des connaissances que nous acquérons sur le monde. Si le profane est rejoint par un spécialiste qui lui montre dans une définition ostensive lesquels des arbres sont des ormes et lesquels des hêtres, non seulement le profane va modifier l'association entre les extensions et les intensions qu'il faisait auparavant, mais ses intensions vont changer, en l'occurrence devenir plus précises.

2) l'intension secondaire : elle est établie par ce qui tombe sous l'extension du concept dans le monde réel ; cette extension est fixe à travers les mondes possibles. Le concept est alors un désignateur rigide. Pour le spécialiste, « hêtre » et « orme » sont des désignateurs rigides, établis par une définition ostensive, leur extension ne peut donc pas changer. Pour le spécialiste aussi, l'intension peut se modifier, se préciser avec l'accroissement de ses connaissances, mais cela ne change pas l'extension du désignateur. Le spécialiste continue à désigner la même classe d'arbres par le terme « orme » même si son concept se modifie, se précise. Il est impossible d'imaginer un monde possible où à ce désignateur rigide correspondrait une autre extension. Ainsi, le liquide de Terre Jumelle est du XYZ et non du H₂O. XYZ et H₂O désignent de manière rigide deux substances différentes. C'est le terme « eau » pour des locuteurs ne maîtrisant que l'intension primaire qui peut désigner deux objets différents.

L'intension secondaire dépend donc de la constitution du monde alors que l'intension primaire varie en fonction des connaissances que nous acquérons sur le monde. L'intension primaire, elle, n'est pas un état interne, mais elle requiert un environnement social Les états intentionnels ou mentaux sont définis non pas de manière interne mais dans le cadre de pratiques sociales normatives insérées dans un environnement physique. Cette conception rapproche Putnam de Wittgenstein, qui cherche à ancrer la signification dans le monde et non dans la tête¹²⁶. Posséder un concept n'est pas être dans un état psychologique, posséder un concept, c'est être capable de l'appliquer dans un nombre indéterminé de situations nouvelles. Maîtriser un concept consiste à suivre une règle qui nous dit ce qui est correct et ce qui ne l'est pas en appliquant le concept « ceci est un tigre » pour former la croyance « ceci est un tigre ». La règle détermine quel concept la personne possède et donc le contenu conceptuel de ses

¹²⁵ Putnam reprend ces concepts de désignateur rigide et non rigide à Kripke : *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1980, 192 p. ; traduction française de P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « Propositions », 1982., 173 p.

¹²⁶ En particulier dans les *Recherches philosophiques*, op.cit., cf infra III.1.2

croyances.

Pour Searle au contraire, l'intension détermine bien l'extension. Pour lui, si le locuteur ne saisit pas, ou pas parfaitement l'intension, il ne saisit pas non plus l'extension. Le profane se saisit pas l'extension du mot « hêtre » parce qu'il n'en maîtrise pas bien l'intension. La conséquence en est alors que seuls les experts peuvent vraiment saisir l'intension d'un terme et que les autres locuteurs ne savent pas de quoi ils parlent. Et d'ailleurs Searle imagine sa propre Terre Jumelle ; dans cette expérience de pensée Durand terrien et Durand jumeau ont des intensions différentes lorsqu'ils disent c'est de l'eau, avant même la découverte de sa composition moléculaire, car Searle modifie la conception de la définition indexicale :

« eau » est indexicalement défini comme tout ce qui a la même structure que la substance (*stuff*) qui a causé *cette* expérience visuelle, quelle que soit la nature de cette structure. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.248)

Lorsque Durand terrien et Durand jumeau disent « c'est de l'eau », ils désignent non pas ce qu'ils voient – et qui est identique pour tous deux – mais la structure profonde de ce qu'ils voient – et qui est différente. Si l'on suit Searle, il faut conclure que Durand terrien et Durand jumeau ont des intensions différentes, alors même qu'ils ne connaissent pas la composition moléculaire de l'eau et qu'ils en donneraient la même définition, c'est-à-dire qu'ils lui attribuent le même contenu conceptuel. Il est difficile de comprendre quel sens exact Searle attribue au mot intension, puisque l'intension est le concept qui définit les mots. Si donc deux personnes définissent un objet par le même concept, c'est donc qu'elles ont la même intension, intension qui peut être susceptible de révision. À l'inverse, sur Terre, des locuteurs ayant une connaissance différente de l'eau, un enfant, qui n'en connaît que les propriétés de surface, et un adulte qui en connaît la composition moléculaire, auraient la même intension :

Cette explication n'implique pas que des locuteurs terriens différents veuillent dire quelque chose de différent quand ils emploient le mot « eau ». La plupart des gens ne passent pas leur temps à baptiser des espèces naturelles ; ils cherchent seulement à se servir des mots pour vouloir dire et pour faire référence (*to refer to*) à tout ce que la communauté, prise au sens large, les experts compris, veut dire et à tout ce à quoi elle fait référence en utilisant des mots. (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.248-249)

On peut certes admettre que l'enfant profane et l'adulte expert veuillent dire la même chose, qu'ils désignent la même référence, mais cela ne signifie pas qu'ils ont la même intension pour autant. L'adulte expert peut donner une définition de l'eau qui n'est

pas celle de l'enfant, son intension est donc différente, à moins de changer le sens du terme intension et d'admettre que nous ne référons pas aux objets que nous percevons, mais à leur structure que nous ne percevons pas, ce qui a pour conséquence que notre intension du terme ne peut être modifiée par le monde extérieur, par nos progrès dans la connaissance de ce dernier : l'intension n'est pas le contenu conceptuel que nous attribuons effectivement au terme, mais le contenu conceptuel que nous lui attribuerions, si nous étions omniscients, puisqu'à moins d'être omniscient, on ne peut envisager de connaître parfaitement et définitivement la nature de tous les objets que nous sommes susceptibles de désigner. Le monde n'étant pas susceptible de modifier nos intensions, on peut en conclure que la signification est une propriété intrinsèque des états mentaux. Cette conclusion est parfaitement logique puisque pour Searle, l'intentionnalité fonctionne en réseau et sur fond d'arrière-plan. L'arrière-plan est l'ensemble des capacités non représentatives fondamentales nécessaires à la représentation. Le sens d'un énoncé pour Searle ne se comprend pas en contexte mais par rapport à un arrière-plan :

l'Arrière-Plan (*Background*) est l'ensemble de capacités mentales non représentatives qui est la condition d'exercice de toute représentation (*representing*) (Searle, *L'intentionnalité*, op.cit., p.174)

Ces conditions d'exercice de la représentation sont un savoir-faire, un ensemble de capacités qui est à la fois profond et local. Tous les humains ont des capacités communes qui proviennent de leur constitution biologique, ces capacités constituent l'arrière-plan profond. L'arrière-plan local est constitué par des pratiques culturelles, elles aussi locales. On pourrait s'attendre à ce que cet arrière-plan se soit constitué dans l'éducation, au fur et à mesure de l'apprentissage de la langue, mais cela supposerait en effet que la langue s'apprenne dans un contexte, ce qui conduirait à admettre que les significations sont fonction du contexte et des extensions qu'on y découvre, ce qui est précisément la thèse de Putnam. Pour éviter la contradiction possible entre le concept d'arrière-plan et l'internalisme de la signification, Searle considère les compétences d'arrière-plan comme des compétences mentales. L'arrière-plan qui prend en compte les capacités non représentatives, les pratiques et les habitudes est considéré comme mental et non corporel ou culturel. Searle fait donc face une fois de plus au dilemme intentionnel : comment rendre compte des phénomènes intentionnels si l'on admet que le monde est uniquement constitué de particules physiques dans des champs de force ? On a vu qu'admettre une causalité intentionnelle conduit Searle au problème classique de l'interaction de l'âme et

du corps : il décrit les causes intentionnelles de manière analogue aux causes physiques, au prix d'une tension¹²⁷, voire d'une incohérence à l'intérieur de sa conception de la causalité. Adopter l'internalisme de la signification étend le problème de l'individu à la société. Searle refuse que la signification puisse venir, ne serait-ce que partiellement du contexte en attribuant à un arrière-plan mental ce que Putnam attribue au contexte naturel et social. Les significations sont dans la tête des individus, elles ne sont pas apprises dans un contexte social, dans une forme de vie dirait Wittgenstein, qui leur donne une objectivité : comment alors pouvons-nous nous comprendre ? Comment pouvons-nous savoir ce que les autres ont dans la tête puisque l'arrière-plan est mental et non social ? Chez Putnam et Wittgenstein, ce qui garantit l'objectivité de la pensée est justement l'apprentissage de la signification dans un contexte social, dans une forme de vie elle-même objective et non intérieure et individuelle comme chez Searle.

Searle, en essayant de préserver la spécificité de l'acte illocutoire par rapport à l'acte perlocutoire est conduit à chercher des règles constitutives des actes langages qui ne dépendent en rien de l'arbitraire des réactions au contexte. Cette recherche aboutit à une conception de l'intentionnalité qui présente de multiples traits cartésiens : la pensée est constituée d'états mentaux individuels, quoiqu'organisés en réseau, qui peuvent être des causes intentionnelles à la manière dont des objets individuels peuvent être des causes physiques. Ces états mentaux sont internes et ont une signification intrinsèque. En somme, les thèses de Searle le conduisent à affronter, sans grand succès, toutes les difficultés soulevées par une telle conception : il faudrait pouvoir expliquer l'interaction entre l'esprit et le corps¹²⁸, il faudrait aussi pouvoir expliquer comment nous pouvons comprendre les autres et savoir ce qu'ils en ont dans la tête si cette expression n'est pas métaphorique mais littérale. En somme, la théorie des actes de parole semble ressusciter toutes les difficultés que les philosophes de la première analyse avaient voulu éviter. La performativité conduit-elle à une impasse ou peut-on interpréter autrement la performativité austinienne ?

¹²⁷ Fabrice Clément et Laurence Kaufmann soulignent cette tension dans *Le monde selon John Searle*, Paris, éditions du Cerf, 2005, 111 p.

¹²⁸ Dans *Liberté et neurobiologie*, Grasset, 2004, 105 p., Searle cherche une explication de cette interaction dans la physique quantique. La solution au problème du rapport de l'âme et du corps est alors scientifique et non philosophique.

II.2 Retour à la performativité austinienne

La conception austinienne de la performativité semble poser un double problème. Premièrement, la distinction de départ entre des énoncés performatifs et constatifs semble difficile à tenir car trop d'énoncés semblent pouvoir relever des deux cas. Deuxièmement, si l'on abandonne cette distinction pour considérer qu'un énoncé ne peut être compris qu'en tant qu'acte de parole dans la situation globale de prise de parole, on semble faire reposer la signification sur la saisie de l'intention de communication. Comprendre un énoncé ne revient plus alors à saisir une signification objective, mais à saisir ce qui se passe dans la tête du locuteur. Il faut postuler à l'origine des énoncés un sujet intentionnel dont les états mentaux et les attitudes psychologiques déterminent la signification. Cette conception du sujet intentionnel rencontre les difficultés classiques du dualisme : le fonctionnement de la causalité intentionnelle – comment une entité immatérielle peut-elle agir sur un corps matériel ? – et le solipsisme – si les états mentaux sont intrinsèques, si même leur arrière-plan est mental, que reste-t-il d'objectif dans la signification et comment pouvons-nous alors communiquer ? Nous savons que ces questions ne reçoivent pas de réponse satisfaisante chez Searle. Il reste alors à interpréter autrement la performativité austinienne.

II.2.1 Classification des échecs

A peine établie l'existence des performatifs, Austin commence à soulever la question de leurs critères de reconnaissance, de leur définition même. Le classement de ces critères permet de comprendre ce qui, chez Austin, rend un énoncé performatif et ce qui peut donc aussi le faire échouer. L'examen de ces critères va permettre de comprendre en quoi le rôle de l'intention chez Austin est très différent de celui que lui accorde Searle. Le premier critère évoqué pour qu'un performatif réussisse est qu'il doit se dérouler dans des circonstances appropriées : qu'est-ce qui permet à un énoncé d'être performatif, d'accomplir ce qu'il dit ? Dans le cas du pari par exemple, il ne suffit pas de dire : « je parie » pour réussir à parier car cela ne marche pas après la course. De nombreux cas se passent mal ; les performatifs sont alors « malheureux » (*unhappy*). Austin projette de découvrir les circonstances appropriées en partant des « infélicités » (*infelicités*). Austin commence par présenter les six règles nécessaires au bon fonctionnement des performatifs :

(A.1) Il doit exister une procédure, reconnue par convention (*an accepted conventional procedure*), dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énonciation de certains mots par de certaines personnes dans de certaines circonstances. De plus, (A.2) il faut que dans chaque cas, les personnes et les circonstances particulières, soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.

(B.3) La procédure doit être exécutée par tous les participants à la fois correctement et

(B.2) intégralement.

(Γ.1) Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certaines pensées ou certains sentiments, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées ou sentiments, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué. De plus,

(Γ.2) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.49)

Cette liste fait de nouveau apparaître les intentions et pensées du locuteur à titre de circonstances appropriées. Les quatre premières règles (A.1), (A.2), (B.1), (B.2) insistent sur le rôle de la procédure et de la convention. Dans ces règles, l'intention des participants, semble-t-il, ne joue guère, voire pas du tout. Ainsi, si je veux me marier, il faut qu'il existe une procédure pour que je puisse le faire. En l'absence de procédure codifiée, l'acte ne peut être accompli. L'absence de procédure de mariage laisse ainsi perplexe Sethe, l'héroïne du roman *Beloved* de Toni Morrison. Nouvelle esclave sur la propriété des Garner, son maître lui laisse choisir celui des esclaves qui lui plaît le plus pour vivre en couple. Elle accepte la demande de l'un d'eux, Halle, puis ne sait que faire :

Quand il lui demanda d'être sa femme, Sethe accepta avec joie, puis se retrouva pantoise, ne sachant que faire ensuite. Il devrait y avoir une cérémonie, pas vrai ? Un prêtre, un bal, une fête quelque chose. Madame Garner et elle étaient les seules femmes de la maison, elle décida donc de lui poser la question.

– Halle et moi on voudrait se marier, madame Garner.

– C'est ce que j'ai cru comprendre. (Elle sourit) Il en a parlé à monsieur Garner. Attendrais-tu déjà un enfant ?

– Non, M'mam

– Eh bien, cela ne tardera pas. Tu le sais n'est-ce pas ?

– Oui, M'mam.

– Halle est gentil, Sethe. Il te traitera bien.

– Mais je voulais dire, on veut se marier.

– Tu viens de le dire. Et j'ai répondu que j'étais d'accord.

– Est-ce qu'il y aura une noce ?

Madame Garner posa sa cuillère à pot. En riant un peu, elle effleura la tête de Sethe et dit :

– Tu es une charmante enfant!

Et ce fut tout.

Sethe se fabriqua une robe en cachette, et Halle vint pendre sa corde à atteler à un clou au mur de sa case.¹²⁹

Halle et Sethe veulent donc se marier et y sont d'ailleurs autorisés par leurs maîtres, mais bien-sûr, il n'existe pas de procédure de mariage pour les esclaves, puisque ceux-ci sont, sur le plan légal, des biens meubles dépourvus de droits. Ce que découvre Sethe dans ce dialogue, c'est qu'elle est autorisée à vivre avec l'homme de son choix, mais qu'elle ne peut pas à proprement parler se marier. Elle peut essayer de rendre le premier jour de sa vie commune avec Halle exceptionnel en se fabriquant une robe neuve, mais elle ne peut pas se marier. Si Halle et Sethe avaient décidé d'échanger leurs consentements, de prononcer les paroles rituelles, éventuellement devant témoins, cela n'aurait pas constitué un mariage d'un point de vue légal. Cet échange de consentement ne leur aurait donné aucun des droits des époux prévus dans la loi. Leurs maîtres auraient par exemple pu décider, à leur gré, de les vendre séparément. La volonté, l'amour et la sincérité ne suffisent pas pour se marier, il faut une procédure reconnue par convention, or il n'existait rien de tel pour les esclaves. A l'inverse de ces quatre premières règles, la règle Γ 1 accorde une importance capitale aux intentions et sentiments des locuteurs. Cette différence d'importance accordée à l'intention conduit à des échecs de type différents. Cet examen des échecs ou infélicités a pour but de délimiter de manière précise le champ de la performativité. Or ce qui caractérise les règles A et B est qu'elles peuvent donner lieu à des ratés, des insuccès (*misfires*) alors que les règles Γ donnent lieu à des abus (*abuses*). Dans le cas des insuccès, l'acte n'est pas accompli du tout. Austin note avec son humour habituel que l'algèbre du mariage est booléenne :

Deux remarques, enfin, sur les actes nuls et non avenus, ou sans effet. S'il sont tels, cela ne signifie pas, bien-sûr, que nous n'avons rien fait du tout : beaucoup de choses auront été accomplies – nous aurons commis de la façon la plus intéressante l'acte de bigamie ! – mais nous n'aurons *pas* accompli l'acte prétendu : nous marier. Car malgré le mot, on ne se marie pas deux fois quand on est bigame. (Bref, l'algèbre du mariage suit celle de Boole.) (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p. 50-51)

En effet, une fois le premier mariage découvert, le second se trouve immédiatement être nul et non avenu. Il est inutile pour la seconde épouse de demander le divorce, son mariage n'existe en fait plus. On s'aperçoit rétrospectivement que l'acte

¹²⁹ *Beloved*, Toni Morrison, Paris, Christian Bourgois, 10/18, traduction H. Chabrier, S. Rué, 1989, chapitre 2, pp.43-44

que l'on croyait avoir accompli ne l'a en fait pas été. Le cas des abus est différent :

La première grande distinction se trouve entre les quatre règles A et B prises ensemble, par opposition aux deux règles *I* (d'où l'emploi des lettres romaines par opposition aux lettres grecques). Si nous enfreignons n'importe laquelle des premières règles (de A ou de B) – si nous prononçons, par exemple, la formule incorrectement, ou si nous ne sommes pas en mesure d'accomplir l'acte parce que nous sommes déjà mariés, parce que c'est le commissaire de bord qui dirige la cérémonie au lieu du capitaine – alors l'acte en question (le mariage, par exemple) n'est pas, absolument pas, exécuté avec succès ; il ne réussit pas, il n'est pas accompli. Dans les deux cas *I*, en revanche, l'acte est bel et bien accompli – même si l'accomplir en ces circonstances (par exemple dans le cas où nous ne serions pas sincères), c'est abuser de la procédure. Ainsi, quand je dis « Je promets », sans avoir l'intention de tenir ma promesse, j'ai promis, mais... (*Quand dire c'est faire*, op.cit., pp.49-50)

Dans ce cas, l'acte lui-même est accompli. S'il peut être considéré comme malheureux, comme un échec, c'est du point de vue de ses conséquences attendues. Lorsque, par exemple, je promets alors que je n'ai pas la moindre intention de tenir ma promesse, c'est évidemment un abus de la procédure. Il est attendu que celui qui promet ait l'intention de tenir sa promesse et qu'il mette tout en œuvre pour y parvenir. Promettre revient à s'engager à faire quelque chose et les destinataires de la promesse sont fondés à faire des reproches à celui qui a promis de mauvaise foi, ou encore à la légère.

Cet examen des infélicités est en fait le point de départ de la remise en cause de la distinction entre énoncés performatifs et constatifs. On aurait pu penser que le projet d'Austin était de réhabiliter les énoncés qui ne sont pas des affirmations, de montrer que ces énoncés avaient un sens, quoique n'ayant pas de valeur de vérité. C'est au fond ce qu'avait fait Frege, considérer qu'une phrase peut avoir un sens sans avoir de valeur de vérité. En distinguant les énoncés constatifs, susceptibles d'être vrais ou faux, des énoncés performatifs, destinés à accomplir un acte et par conséquent susceptibles de réussir ou d'échouer mais pas d'être vrais ou faux, Austin semblait réactiver la distinction frégréenne du sens et de la référence. Or l'analyse des infélicités a pour but de montrer que cette distinction apparemment tranchée entre performatifs et constatifs ne tient pas. On s'aperçoit que les affirmations sont aussi susceptibles d'échec :

Nous pouvons nous demander enfin – et ici il me faut abattre une partie de mon jeu – si la notion d'échec (*infelicity*) concerne les énoncés *qui sont des affirmations*. Jusqu'à présent, nous avons introduit l'échec comme caractéristique de l'énoncé performatif, principalement « défini » – si l'on peut parler ainsi – par opposition à l'« affirmation », supposée, elle, bien connue. Je vais pourtant mettre (sans plus) ici l'accent sur une tendance apparue depuis peu en philosophie : la très grande attention accordée à ces « affirmations » qui, pour n'être pas exactement fausses,

ni proprement « contradictoires », n'en sont pas moins irritantes. Je pense en ce moment aux affirmations qui renvoient à quelque chose qui n'existe pas, par exemple celle-ci : « L'actuel roi de France est chauve ». On pourrait être tenté de ramener pareil propos au cas où il y a intention de léguer un objet qu'on ne possède pas. Des deux côtés, n'y-a-t-il pas présupposition d'existence ? Une affirmation qui renvoie à quelque chose d'inexistant n'est-elle pas plutôt vide que fausse ? Et d'ailleurs, plus nous considérons une affirmation non comme une phrase (ou proposition) mais comme un acte de parole¹³⁰ (les autres actes étant des constructions logiques élaborées à partir de l'acte de parole), plus nous étudions notre objet, dans toutes ses particularités, comme un acte. (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.53-54, traduction modifiée)

Pour remettre en cause la dichotomie du vrai et du faux, Austin reprend le célèbre exemple de Russell « l'actuel roi de France est chauve ». Cette affirmation présente la caractéristique d'être, au premier abord, déroutante plutôt que vraie ou fausse. A certaines affirmations nous répondons sans difficulté : « c'est vrai » ou « c'est faux ». Si l'on reprend par exemple la proposition de Kant : « il y a des habitants sur la Lune », nous pouvons désormais répondre sans hésiter c'est faux. Cette absence d'hésitation vient précisément de ce que la proposition a un sens, comme le notait Wittgenstein, parce qu'elle est vérifiable. Les constituants de la proposition ont une signification, de sorte qu'il est possible de répondre « c'est vrai », « c'est faux » ou encore « pour l'instant nous ne le savons pas mais nous savons quels faits permettront de savoir si la proposition est vraie ou fausse ». Or l'affirmation « l'actuel roi de France est chauve » ne suscite pas d'emblée la réponse : « c'est faux », mais plutôt la réponse « actuellement, la France est une république, il n'y donc pas de roi en France ». Il faut l'analyse de Russell pour arriver à la conclusion que cette affirmation est fausse. Mais comme le fait remarquer Austin n'est-il

¹³⁰ C'est ici « *act of speech* » qui est traduit par « acte de parole ». Nous traduirons également « *speech act* » par « acte de parole ». L'anglais « *speech act* », est très souvent traduit par : « acte de langage ». Cette traduction a été adoptée à la suite de la traduction du titre du livre de John Searle *Speech Acts* par : *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972. Le traducteur Oswald Ducrot explique dans la préface la difficulté que présentait ce titre. Searle se réfère en effet à Saussure et affirme que les *speech acts* relèvent de la langue, c'est-à-dire d'une institution, d'un ensemble de conventions sociales, et non de la parole qui est une activité propre à l'individu. Une juste traduction aurait donc été « Les actes de langue », « expression que son ridicule seulement a fait abandonner » écrit Ducrot dans sa préface, p.7. Austin utilise lui cette expression sans se situer dans la tradition saussurienne. Gilles Lane propose une traduction indépendante de cette tradition, à savoir « acte de discours » : pour Austin, c'est bien le discours qui a un sens, c'est-à-dire l'utilisation de la langue dans un contexte donné. Mais nous avons cependant préféré la traduction « acte de parole » pour les raisons avancées par Barbara Cassin, Sandra Laugier et Irène Rosier-Catach, dans l'article « acte de langage » du *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004 : les « *speech acts* » relèvent de l'usage individuel de la langue, donc de la parole, cette dernière s'inscrivant toujours dans un contexte. De plus, le nom « *speech* » vient du verbe « *to speak* », parler, et le nom « *speech* » est très souvent l'équivalent de « parole » en français. Par ailleurs, Austin insiste beaucoup sur l'oralité et ses exemples de « *speech acts* » ne sont pas des exemples de discours, mais plutôt d'énoncés brefs, voire d'interjections, ce qui correspond mieux à une prise de parole dans un contexte particulier qu'à la prononciation d'un discours. Le terme « parole » permet donc de traduire ces deux idées d'usage individuel de la langue dans un contexte donné et d'oralité.

pas plus exact de dire qu'elle est vide, qu'elle est insensée dirait Wittgenstein, parce que l'un de ses constituants n'a pas de référence ou de signification ? Ainsi le locuteur a cru faire une affirmation puisque sa phrase est apparemment bien construite, mais il se trouve qu'un des constituants principaux, en l'occurrence le sujet de la prédication n'a pas de référence. L'intérêt de concevoir l'affirmation comme vide plutôt que fausse est que cela laisse la possibilité de trouver une référence pour l'expression qui semblait ne pas en avoir, auquel cas la proposition peut recevoir une valeur de vérité. Supposons que le locuteur soit un monarchiste convaincu qui refuse de reconnaître la République Française comme un régime légitime, ce locuteur monarchiste pourrait alors désigner une personne précise – le comte de Paris par exemple – par « l'actuel roi de France ». On pourrait bien-sûr lui objecter que sur le plan légal, cette personne n'est pas reconnue comme le roi de France et n'en a aucun des attributs. Néanmoins l'expression aurait dès lors une référence et on pourrait vérifier si le comte de Paris est chauve. On pourrait aussi imaginer qu'un étranger manquant de vocabulaire dise « l'actuel roi de France est chauve » en signifiant par « l'actuel roi de France » l'actuel président de la République. Son affirmation serait alors fausse, non parce qu'elle suppose l'existence de quelqu'un qui en fait n'existe pas, mais parce que l'actuel président de la République en 2011, à savoir Nicolas Sarkozy, n'est pas chauve. Un autre cas est encore possible, la France étant souvent décrite comme une monarchie républicaine, le locuteur pourrait désigner ironiquement le président de la République par l'expression « l'actuel roi de France ». Son affirmation serait fausse pour la même raison que précédemment. La liste des interprétations possibles n'est évidemment pas close. Prendre en compte la diversité de ces possibilités permet cependant de se rendre compte qu'il faut prendre en compte ce que *veut dire* le locuteur et pas seulement la proposition ou contenu propositionnel de la phrase si l'on veut comprendre l'énoncé. C'est en tant qu'acte qu'une parole a un sens et non en vertu de son seul contenu propositionnel. Austin annonce donc dès le début des conférences que les affirmations peuvent aussi être considérées comme des énoncés performatifs. L'étude plus précise des multiples moyens d'échouer pour un performatif permet de montrer en quoi cette distinction initiale entre performatif et constatif n'est pas tenable.

Il faut pour ce faire se demander à quoi peut s'étendre ce concept d'infélicité et jusqu'à quel point cette classification est complète. Austin fait bien entendu aussitôt remarquer que cette classification est incomplète. Les performatifs sont d'ailleurs sujets à

l'infélicité à la fois en tant qu'actes et en tant qu'énoncés. En tant qu'énoncé les performatifs sont sujets à un malheur particulier, à savoir être prononcés hors des circonstances ordinaires :

en tant qu'*énoncés*, nos performatifs sont exposés *également* à certaines espèces de maux qui atteignent *tout* énoncé. Ces maux-là aussi – encore qu'on puisse les situer dans une théorie plus générale – nous voulons expressément les exclure de notre présent propos. Je pense à celui-ci, par exemple : un énoncé performatif sera creuse ou vide *d'une façon particulière* si, par exemple, il est formulé par un acteur sur la scène, ou introduit dans un poème, ou émis dans un soliloque. Mais cela s'applique de façon analogue à quelque énoncé que ce soit : il s'agit d'un revirement [*sea change*], dû à des circonstances spéciales. Il est clair qu'en de telles circonstances, le langage n'est pas employé sérieusement, et ce d'une manière particulière, mais qu'il s'agit d'un usage parasitaire par rapport à l'usage normal – parasitisme dont l'étude relève du domaine des *étiolements* du langage. Tout cela nous l'*excluons* donc de notre étude. Nos énoncés performatifs, heureux ou non, doivent être entendues comme prononcées dans des circonstances ordinaires. (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.55, traduction modifiée).

Cette infélicité propre aux énoncés, à savoir le fait de ne pas être prononcées dans des circonstances « sérieuses » a déjà été évoquée dès la première conférence. La question du sérieux est liée, on l'avait déjà vu avec Frege, à la question du sens et à l'importance des circonstances de l'énoncé. Frege avait soulevé cette question¹³¹ en essayant de distinguer ce qui appartenait en propre à l'assertion et ce qui ne lui appartenait pas. Il avait noté qu'un certain nombre d'éléments de la phrase peuvent ne pas appartenir à l'assertion proprement dite, mais sont des marqueurs contextuels qui permettent de comprendre comment il faut prendre la phrase. A ces marqueurs contextuels présents dans la phrase même, s'ajoute le contexte qui donne aussi des informations sur la façon dont doit être prise la phrase, et notamment l'assertion. Or le théâtre, la poésie sont des contextes où la force assertive de la phrase est suspendue. Un acteur qui fait une assertion sur une scène de théâtre ne fait pas une assertion sérieuse. Cela ne signifie pas que le théâtre n'est pas une activité sérieuse et qu'il ne peut rien s'y dire d'important ou de profond, mais cela signifie tout simplement que l'acteur joue. Il joue un personnage qui fait une assertion, ou une promesse. Ces contextes sont donc tout à fait particuliers en ce que les énoncés performatifs y perdent leur force, et ce de manière manifeste. L'absence de sérieux, on l'a déjà vu, signifie que la force des énoncés est suspendue, par convention et non par volonté individuelle du locuteur. Sur scène, les performatifs ne s'accomplissent jamais en raison de cette convention qui suspend leur force. On comprend donc pourquoi Austin

¹³¹ Cf supra, I.2.3.

décide d'exclure de son étude, dans un premier temps au moins, les usages du langage où la force performative est suspendue. Cette force étant en effet suspendue, on ne saurait, dans ces circonstances, étudier comment elle réussit ou échoue.¹³² Ayant éliminé les circonstances où la force performative est par convention suspendue, il reste à rechercher les critères de définition des performatifs.

II.2.2 L'importance des conventions

Austin s'intéresse alors de plus près aux procédures reconnues par convention qui permettent aux performatifs de prendre effet, selon les règles précédemment établies.¹³³ Or l'idée de « procédure reconnue par convention » s'avère difficile à définir. La règle A1, précisait que cette procédure doit exister. Supposons, dit Austin, qu'un mari chrétien, dans un pays chrétien, dise à son épouse chrétienne : « Nous voilà divorcés » (*Quand dire c'est faire*, op.cit, p.58 / “*I divorce you*”). Cette phrase pourrait exprimer l'intention ferme et définitive du mari de divorcer ; la forme affirmative et le présent de l'indicatif pouvant même signifier que le mari a déjà consulté un avocat et entamé une procédure légale de divorce. Cependant, cette phrase « je divorce de toi » ne consiste pas à prononcer le divorce puisque la procédure conventionnelle veut que ce soit un juge, en France par exemple, qui prononce le divorce. Par conséquent, le mari peut bien annoncer à son épouse, par cette phrase, son intention de divorcer mais cette phrase ne présente pas les caractéristiques d'un performatif, telles que relevées dans la première conférence : il ne s'agit pas d'une phrase qui accomplit ce qu'elle dit. Dans la caractérisation du début des conférences, cette phrase est plutôt un énoncé constatif, i.e. un énoncé qui décrit une intention, voire un projet. Et d'ailleurs, le mari qui considérerait qu'énoncer « je divorce de toi » est suffisant pour rompre son mariage, quitter sa femme et se soustraire à ses obligations légales sans autre forme de procès, serait en fait en infraction avec la loi et s'exposerait à des problèmes juridiques divers – la bigamie notamment s'il voulait se remarier. Cet exemple a pour but de montrer que, pour exister, une procédure doit être acceptée, c'est-à-dire acceptée par d'autres que le locuteur. Il faut d'ailleurs. L'allocutaire n'est d'ailleurs pas le seul à devoir accepter la procédure. Supposons que l'épouse accepte

¹³² Sur le sérieux et la littérature comme étiolement et phénomène parasite, cf. infra III.2.3.2

¹³³ D'où le retour de la question de l'intention qui amène à distinguer les constatifs vrais/faux des performatifs heureux/malheureux notamment parce qu'ils ne sont pas sincères. Mais l'analyse de l'intention sert ici à montrer qu'elle n'est pas une condition spécifique des performatifs : il y a des performatifs sans intention et des constatifs où la sincérité, donc l'intention compte.

le souhait de son mari de divorcer, voire qu'elle le souhaite tout autant que lui, il n'en reste pas moins que si aucun des deux n'entame la procédure de divorce telle qu'elle est établie par la loi, le divorce ne sera jamais prononcé. Pour qu'il le soit, il faut d'ailleurs qu'existe une procédure de divorce, ce qui, on le sait, n'a pas toujours été le cas. On voit donc que l'intention personnelle des locuteurs ne suffit pas à accomplir une énonciation performative, des conditions institutionnelles peuvent être requises. Une procédure, après avoir été acceptée pendant des siècles, peut tomber en désuétude. C'est le cas du duel ; un homme offensé pourrait certes dire, de nos jours, à son offenseur : « je vous enverrai mes témoins » pour le provoquer en duel. Cependant, le duel étant une pratique surannée, l'offenseur ne perdrait pas son honneur s'il ne tenait aucun compte des témoins en question et préférerait rester au chaud dans son lit douillet plutôt que d'aller retrouver son adversaire au point du jour. A vrai dire, un offensé envoyant ses témoins à son offenseur apparaîtrait sans doute comme excentrique, voire même comme ridicule. Il est à noter que tomber en désuétude ne se fait pas en un jour, ce qui accroît la difficulté de définition d'une procédure conventionnelle et acceptée. Dans le cas du divorce précédemment cité, il fallait, plus que l'accord des époux, une procédure légale. Mais certaines pratiques, comme le duel justement, peuvent être acceptées sans être légales. L'histoire du duel en France est ainsi faite d'autorisations, interdits ou tolérance, de sorte que le duel a pu être une pratique courante, sans pour autant être légale. Une pratique peut donc être socialement acceptée, et même valorisée, sans pour autant l'être légalement. L'illégalité ne suffit pas à faire cesser une pratique acceptée. Le duel a été interdit en France dès la Renaissance, et même puni de mort par Richelieu, ce qui ne l'a pas empêché d'être très à la mode au XIX^e siècle, et d'être encore pratiqué au XX^e siècle, quoique dans une bien moindre mesure. Par conséquent, le duel illustre la difficulté de définir une procédure comme existante. Une procédure, définie de manière précise et longtemps acceptée comme le duel, peut à la fois paraître totalement désuète, ne plus être d'usage courant, sans pour autant avoir totalement cessé d'exister, puisqu'aussi bien des duels ont eu lieu dans la seconde moitié du XX^e siècle. Ainsi, l'offensé envoyant ses témoins passerait peut-être pour un excentrique mais pourrait cependant voir sa proposition acceptée, montrant ainsi que la procédure conventionnelle du duel, avec témoins et choix des armes notamment, est encore acceptée par certains. Il peut donc être difficile de savoir a priori si la procédure invoquée existe encore ou non. D'autant plus, remarque Austin, que l'on

peut tout à fait rejeter, de son propre chef un code entier de procédure. Ainsi, même à l'époque où les duels étaient monnaie courante, on peut tout à fait imaginer un individu refusant l'invitation au duel et la rejetant d'un haussement d'épaules, parce qu'il considérerait l'offensé comme indigne d'un duel par exemple, ou encore parce qu'il considérerait la procédure comme stupide quoique *généralement* acceptée. Il est toujours possible pour un individu de rejeter une procédure que tous les autres acceptent, voire que lui-même acceptait auparavant. Austin prend ici l'exemple du jeu et de la subordination. Supposons un jeu où la procédure prévoit qu'un joueur en choisisse d'autres, pour constituer son équipe ou autre. Le joueur désigné peut toujours refuser de jouer. Peut-on alors dire que la procédure a été accomplie si le joueur choisi s'autoproclame hors de la procédure ? C'est précisément une situation malheureuse, et embarrassante. Il ne reste plus qu'à recommencer la procédure avec quelqu'un qui l'accepte ou à faire pression sur le rabat-joie pour qu'il finisse par l'accepter. Il est donc toujours possible de refuser une procédure, les autres découvrent alors inopinément qu'ils ont mal appliqué la procédure de choix d'un joueur : pour que la procédure s'accomplisse il faut que les participants soient consentants. Par ailleurs, comme le note Austin, les conventions peuvent changer suite à un revirement de circonstance et une procédure acceptée sans discussion jusque là peut être en un instant rejetée. Ainsi, les passagers d'un bateau peuvent accepter l'autorité du capitaine sur le navire lui-même et la rejeter dès qu'il se trouvent naufragés sur une île déserte. C'est d'ailleurs ce que met en scène Marivaux dans *L'île des esclaves* où Arlequin rejette l'autorité de son maître Iphicrate dès que celui-ci a commis l'imprudence de lui dire qu'ils sont naufragés sur l'île des esclaves :

IPHICRATE. Méconnais-tu ton maître, et n'es-tu plus mon esclave ?

ARLEQUIN, *se reculant d'un air sérieux*. Je l'ai été, je le confesse à ta honte ; mais va, je te le pardonne : les hommes ne valent rien. Dans le pays d'Athènes j'étais ton esclave, tu me traitais comme un pauvre animal, et tu disais que cela était juste, parce que tu étais le plus fort : eh bien, Iphicrate, tu vas trouver ici plus fort que toi ; on va te faire esclave à ton tour ; on te dira aussi que cela est juste, et nous verrons ce que tu penserai de cette justice là, tu m'en diras ton sentiment, je t'attends là. (Marivaux, *L'île des esclaves*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, scène 1, pp.38-39)

Pour donner un ordre, la personne qui donne l'ordre doit être, en vertu d'une procédure antécédente, dépositaire de l'autorité. Or, ce qu'affirme la pièce, particulièrement dans cette réplique, c'est que l'autorité peut reposer sur la force et sur une acceptation subie, et non consentie, ce qu'Iphicrate découvre avec effroi lorsqu'il se

trouve seul face à son esclave. Sans le secours de l'organisation sociale qui fonde sa force, Iphicrate est en position de faiblesse au point que l'épée dont il menace Arlequin ne suffit pas à impressionner celui-ci qui, au contraire, se moque de lui :

IPHICRATE, *au désespoir, courant après lui l'épée à la main*. Juste ciel ! Peut-on être plus malheureux et plus outragé que je ne le suis ? Misérable, tu ne mérites pas de vivre.

ARLEQUIN. Doucement ; tes forces sont bien diminuées, car je ne t'obéis plus, prends-y garde. (ibid., p.39)

Arlequin récuse l'autorité de son ancien maître et se permet de la railler en lui rappelant ici que la force d'Iphicrate repose en bonne part sur celle de son esclave. En perdant son autorité sociale, Iphicrate perd toute sa force et se trouve en position d'infériorité par rapport à son ancien esclave. L'usage de la moquerie par Arlequin marque le début de l'inversion des rôles qui s'accomplit pour de bon dans la deuxième scène. La rébellion d'Arlequin commence dès la première scène, dont ces répliques marquent la fin. À peine Iphicrate lui a-t-il dit qu'ils se trouvaient sur l'île aux esclaves, où la coutume est de tuer les maîtres ou de les réduire en esclavage, qu'Arlequin commence à répondre avec raillerie et insolence, jusqu'à dire ouvertement dans ces répliques finales qu'il ne se reconnaît plus comme l'esclave d'Iphicrate. En répondant à Iphicrate qui lui demande s'il n'est plus son esclave, Arlequin marque le début de l'inversion des rôles entre le maître et l'esclave par l'utilisation de l'adjectif possessif « ta », qui transfère la honte d'Arlequin sur Iphicrate. Il ne reste plus à Iphicrate qu'à découvrir à ses dépens la vérité de l'affirmation de Rousseau dans le *Contrat Social* :

Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périclite quand la force cesse ? (Livre I, chapitre 3, Paris, Flammarion, GF, 2001, p.49)

Iphicrate découvre que la réponse à cette question est, comme le soutient Rousseau, qu'un tel droit du plus fort n'existe pas. Arlequin n'obéissait pas par devoir, par obligation librement consentie, mais parce qu'il y a été forcé et, la force changeant de camp, c'est Iphicrate qui est à son tour forcé de se soumettre. Il faut pour Iphicrate découvrir, dans le reste de la pièce, que la véritable autorité est fondée sur le consentement, et qu'Arlequin est prêt à lui obéir dès lors qu'il le considère comme un maître légitime. Iphicrate peut donc en arriver à la conclusion qui servait de point de départ à Rousseau :

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. (ibid.)

La recherche de ce qu'est une procédure conventionnelle et *acceptée* finit par poser, remarque Austin, la question du contrat social. Il ne suffit pas qu'une procédure soit généralement utilisée pour être acceptée. Une utilisation générale n'est pas une utilisation universelle et il se peut toujours trouver une personne qui n'accepte pas cette procédure pourtant conventionnelle et généralement utilisée. De plus, être généralement acceptée relève du fait et non du droit.

Par dessus tout, il ne faut se garder de tout définir en fonction de circonstances données, et de cas stéréotypés (*all must not be put into flat factual circumstances*) : ce serait s'exposer à la vieille objection qu'un « ça doit être » ne peut pas se tirer d'un « c'est ainsi » (*deriving an 'ought' from an 'is'*). (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit, p.60)

Une procédure peut être d'usage général, donc être acceptée dans les faits, sans pour autant être considérée comme légitime, ce que révèle la situation imaginée par Marivaux dans *L'île des esclaves*. Iphicrate croit son pouvoir sur Arlequin légitime et perçu comme tel par ce dernier, or leur arrivée dans l'île des esclaves lui montre tout au contraire que ce pouvoir était subi et non consenti. C'est la transformation morale des personnages qui conduit finalement Arlequin à rendre à Iphicrate ses habits de maître et reprendre ses habits serviles. L'autorité d'Iphicrate se fonde à la fin de la pièce sur le consentement d'Arlequin, et non sur une supériorité physique ou morale qui s'imposerait à lui. Arlequin ne se juge pas digne d'être un maître et reprend donc son habit de valet, mais il ne reconnaît pas son maître comme supérieur pour autant. Les paroles qu'il adresse à Cléanthis, son pendant féminin lui enjoignant de pardonner à sa maîtresse, Euphrosine, devenue elle aussi esclave le montrent clairement :

ARLEQUIN. Allons, ma mie, soyons bonnes gens sans le reprocher, faisons du bien sans dire d'injures. Ils sont contrits d'avoir été méchants, cela fait qu'*ils nous valent bien* ; car quand on se repend on est bon ; et *quand on est bon, on est aussi avancé que nous*¹³⁴. (ibid, scène 10, p.70)

Arlequin a en effet incité Cléanthis à se laisser toucher par le malheur tout récent de sa maîtresse et à pardonner, comme lui-même l'a fait. En réponse, Cléanthis s'est lancée dans une tirade pleine d'amertume et de colère mettant en exergue le paradoxe de ces maîtres qui se croient supérieurs et qui cherchent un exemple de bonté et de générosité chez leurs serviteurs. C'est alors qu'Arlequin répond à Cléanthis que le repentir est signe de bonté et que leurs maîtres désormais les valent. En cette toute fin de pièce ni Arlequin, ni Cléanthis ne reconnaissent la supériorité morale de leurs maîtres. La pièce a

¹³⁴ Nous soulignons dans les deux cas.

d'ailleurs montré que la supériorité morale est du côté des valets et en particulier d'Arlequin qui se laisse toucher par Euphrosine d'abord, puis par Iphicrate au point de lui rendre sa liberté et sa condition de maître car, lui dit-il : « je ne te ressemble pas, moi, je n'aurais point le courage d'être heureux à tes dépens » (scène 9, p.67). Ce sont surtout les esclaves qui montrent leur supériorité morale, car toute leur vengeance consiste à railler leurs anciens maîtres et à broser d'eux des portraits peu complaisants, sans jamais recourir aux mauvais traitements et aux insultes qu'eux-mêmes ont eus à endurer. Le séjour dans l'île leur permet même de devenir encore meilleur puisqu'ils finissent par être émus, y compris Cléanthis qui surmonte sa vindicte. C'est seulement à l'initiative de leurs valets et touchés de leur générosité qu'Iphicrate et Euphrosine reconnaissent avoir été de mauvais maîtres. Jusqu'alors, leurs épreuves leur apparaissaient injustifiées et ne les avaient nullement amenés à s'amender mais seulement à se plaindre. Le pardon des esclaves n'est donc nullement fondé sur la reconnaissance d'une supériorité morale née des épreuves traversée, il n'est fondé que sur leur propre bonté d'âme sur la supériorité qu'ils se reconnaissent à eux-mêmes. Ce n'est donc pas en vertu d'une supériorité naturelle, sociale ou morale que les valets consentent à obéir de nouveau à leurs maîtres, mais uniquement parce qu'ils l'ont décidé, parce qu'ils ont « le cœur bon, de la vertu et de la raison » comme le dit Cléanthis. Ce qui rend cette nouvelle relation légitime n'est rien d'autre que le consentement et le devoir d'obéir que s'imposent à eux-mêmes Arlequin et Cléanthis. La procédure de commandement et d'obéissance est véritablement acceptée, consentie et donc légitime. Dans ce cas, il est peu vraisemblable qu'un des participants récuse l'intégralité de la procédure puisqu'il y a consenti librement. Mais la faible probabilité ne constitue pas une impossibilité puisque l'on peut cesser de consentir à ce à quoi on consentait auparavant. Cette nécessité d'un consentement rapproche en fait les exemples de performatifs rentrant dans les catégories A et B des exemples rentrant dans la catégorie Γ. Cette classification est d'ailleurs, il faut le rappeler, une classification des manières dont les performatifs peuvent échouer et non une classification des performatifs eux-mêmes. On pourrait penser que les catégories A et B définissent des performatifs dépendants exclusivement d'une procédure institutionnelle, alors que la catégorie Γ concernerait des performatifs moins institutionnalisés et reposant plutôt sur les pensées et intentions du locuteur. Or on voit ici que la procédure par laquelle on octroie une autorité à quelqu'un n'est autre qu'une promesse d'obéissance : « Je promets de faire ce que vous me

commandez » (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p. 60). Accepter une procédure, revient à s'engager à s'y conformer, c'est donc sujet aux échecs de type $\Gamma 1$ et $\Gamma 2$. Lorsque je déclare accepter une procédure, d'assignation d'autorité par exemple, je suis supposé avoir certaines pensées et intentions, en l'occurrence, je suis supposé avoir l'intention d'obéir à la personne à laquelle j'ai reconnu une autorité. Si je n'ai pas cette intention, cela ne rend pas l'acte nul et non avenue, mais cela rend peu probable mon obéissance future. J'ai promis d'obéir sans avoir l'intention de le faire, j'ai donc abusé de cette procédure qui a certes été accomplie, mais vraisemblablement de manière inutile. Il faut cependant distinguer, comme le fait Austin les conditions $\Gamma 1$ et $\Gamma 2$. En effet, je peux au moment de promettre ne pas avoir l'intention d'obéir et me raviser par la suite : je peux avoir des remords d'avoir abusé de la procédure en étant insincère, ou m'apercevoir qu'il est finalement dans mon intérêt d'obéir ou encore faire tout simplement preuve d'une inconstance immotivée. Quoique j'ai abusé de la procédure – échec de type $\Gamma 1$ – puisque je n'étais pas sincère, il se peut malgré tout que le performatif « Je promets de faire ce que vous me commandez » finisse par s'accomplir et produise les effets attendus. à savoir que je ne conforme pas ma conduite à mon engagement. Les échecs de type $\Gamma 2$ se produisent lorsque je ne conforme pas ma conduite à mes paroles, quelle qu'ait été mon intention au moment de promettre. Si j'ai promis sans avoir l'intention de tenir, il est vraisemblable, sans que ce soit certain, que je ne tiendrai pas ma promesse, mais je peux aussi avoir promis sincèrement et changer d'avis par la suite. Si nous reprenons l'exemple de *L'île des esclaves*, Arlequin et Cléanthis s'engagent à repartir à Athènes en tant qu'esclaves avec leurs maîtres et ces derniers s'engagent à bien les traiter, Euphrosine s'engage même à partager sa fortune avec Cléanthis. Tout incite à croire les personnages sincères, mais rien ne garantit qu'une fois l'émotion passée, ils ne changeront pas d'avis. Le retour à Athènes étant fixé au surlendemain, il se peut qu'entre temps, Arlequin et Cléanthis prennent trop le goût de la liberté que leur offre la république de l'île pour retourner à leur esclavage volontaire ou qu'il ne le supportent plus une fois revenus à Athènes, refusant ainsi une autorité librement consentie auparavant. Quant à Iphicrate et Euphrosine, il est facile de supposer que le retour à Athènes marquera le retour de leur ancien comportement avec la reprise de leurs habitudes, tout sincères qu'ils aient été dans l'île des esclaves.

Il est donc difficile de définir a priori ce qu'est une procédure conventionnelle et acceptée, puisque qu'une situation peut changer de manière soudaine ou lente, ce dernier

cas donnant lieu à davantage de confusion, car lorsqu'une procédure commence à devenir désuète ou au contraire à entrer en vigueur, certains l'acceptent et d'autres non, de sorte qu'il est particulièrement difficile de déterminer si la procédure en question est acceptée. Cette détermination est d'autant plus difficile, on l'a vu, que l'usage général d'une procédure ne signifie pas qu'elle est reconnue comme légitime, l'être n'étant pas le fondement du devoir-être. A cette difficulté d'établir les critères permettant de définir une procédure existante s'ajoute le problème de savoir jusqu'où s'étend la procédure lorsque l'on trouve une procédure effectivement acceptée. Une procédure est prévue pour s'appliquer dans certains cas, mais une multitude de cas litigieux ou ambigus peut se présenter. Prenons cette fois-ci le cas des cas problématiques de baptême. A la fin de la deuxième conférence, Austin évoquait le cas du saint qui avait baptisé des pingouins. Ce cas peut d'ailleurs être considéré comme un échec de type A1 ou A2. On peut considérer qu'il n'existe pas de procédure pour baptiser les pingouins (A1) ou alors que les pingouins ne sont pas des créatures appropriées pour invoquer la procédure du baptême (A2). L'incertitude montre là aussi qu'on ne peut savoir a priori si l'énoncé performatif sera heureux ou malheureux, et pour quelles raisons. En fait, dans le roman d'Anatole France, *L'île des pingouins*¹³⁵, le baptême des pingouins par Maël, un saint homme quasi aveugle, oblige Dieu à convoquer une assemblée au paradis pour décider du statut de ce baptême :

Quand le baptême des pingouins fut connu dans le Paradis, il n'y causa ni joie ni tristesse, mais une extrême surprise. Le Seigneur lui-même était embarrassé. Il réunit une assemblée de clercs et de docteurs et leur demanda s'ils estimaient que ce baptême fût valable. (A. France, *L'île des pingouins*, p.49)

Dieu lui même est incapable de déterminer si l'énonciation performative « Je vous baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » peut être considérée comme accomplie. La première réponse, proposée par Saint Patrick est justement que le baptême est nul car il ne peut s'appliquer aux pingouins :

- Le sacrement du baptême, répondit saint Patrick, est nul quand il est donné à des oiseaux, comme le sacrement du mariage est nul quand il est donné à un eunuque. (A. France, *L'île des pingouins*,)

Cependant, le débat n'est pas si vite tranché. Saint Gal, qui a formé Maël, pointe une différence entre les deux sacrements. Le mariage est un sacrement conditionnel, subordonné à sa consommation. Le prêtre bénit par avance un acte physique. Cette

¹³⁵ Paris, Calmann Lévy, 1908, chapitres VI et VII, pp. 49-69, en ligne : [http://fr.wikisource.org/wiki/L'île des Pingouins/Livre premier](http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%8Eile_des_Pingouins/Livre_premier)

bénédictio est donc sans effet et d'ailleurs inutile si l'acte physique ne peut être accompli. La non consommation du mariage est d'ailleurs un motif d'annulation du mariage. Or, il n'en va de même du baptême selon Saint Gal qui est donné sans condition. La procédure existe donc et sans limites d'application. Plus exactement, fait remarquer Saint Damase, si la procédure a des limites, elles se trouvent dans celui qui l'accomplit et non dans celui qui la reçoit, raison pour laquelle on peut baptiser des nouveaux-nés qui ne réalisent pas davantage que les pingouins ce qui leur arrive :

- Pour savoir si un baptême est valable et produira ses conséquences, c'est-à-dire la sanctification, il faut considérer qui le donne et non qui le reçoit. En effet, la vertu sanctifiante de ce sacrement résulte de l'acte extérieur par lequel il est conféré, sans que le baptisé coopère à sa propre sanctification par aucun acte personnel ; s'il en était autrement on ne l'administrerait point aux nouveau-nés. Et il n'est besoin, pour baptiser, de remplir aucune condition particulière ; il n'est pas nécessaire d'être en état de grâce ; il suffit d'avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, de prononcer les paroles consacrées et d'observer les formes prescrites. Or, nous ne pouvons douter que le vénérable Maël n'ait opéré dans ces conditions. Donc les pingouins sont baptisés. (A. France, *L'île des pingouins*, pp.50-51)

Cet argument fait du baptême un acte unilatéral, éliminant par avance les questions que pose Austin : faut-il s'assurer que les participants comprennent bien ce qui est en train de se passer ? On pourrait penser que la réponse est oui – ce qui résoudrait à peu de frais la question de la validité du baptême des pingouins. Les pingouins n'ont nullement compris ce qui se passait donc ils ne sont pas baptisés. Or le discours de Saint Damase rappelle justement que la procédure est faite pour être appliquée y compris à des êtres qui ne la comprennent pas comme les nourrissons. Le baptême est un acte unilatéral qui impose des obligations à celui qui le reçoit que celui-ci y ait consenti ou non. Saint Damase fait reposer toute la réussite du performatif sur ce qu'Austin caractérise comme les conditions B et Γ. Selon lui la procédure existe et a été invoquée de manière appropriée. Ce qui pourrait faire échouer le performatif serait alors que la procédure ait été mal exécutée. Or la procédure a été exécutée correctement, les paroles rituelles ont été prononcées comme il se doit. L'autre possibilité d'échec serait l'absence d'intention appropriée. Si Maël avait utilisé la formule du baptême pour s'entraîner ou pour exercer sa voix, s'il n'avait pas utilisé cette formule « sérieusement » dirait Austin, la formule ne constituerait pas dans le cas présent une énonciation performative. Autre cas possible, s'il l'avait utilisée sérieusement mais en contradiction avec l'Église, l'énonciation ne produirait pas les effets attendus, ici la sanctification. Si Maël avait utilisé la formule du baptême sur les pingouins

non dans l'intention de les sanctifier, mais dans l'intention de ridiculiser les rites de l'Église par exemple, l'énonciation performative ne pourrait sanctifier les pingouins. On peut ici noter que les conditions Γ se rapprochent de la condition A2 : l'absence d'intention appropriée amènerait dans ce cas à considérer le performatif comme nul. Le fait que la procédure ait été invoquée de manière abusive la rend nulle lorsque l'abus est établi¹⁵⁶. Or ici, la procédure a été accomplie correctement et avec l'intention appropriée. Par conséquent, il faut en conclure, pour Saint Damase, que les pingouins sont bel et bien baptisés. Or cette conclusion est pour le moins embarrassante, car les pingouins désormais baptisés doivent adopter une conduite conforme à ce que prescrit l'Église or, étant des animaux, ils en sont bien entendu incapables, ce qui les condamne à aller en enfer. La solution de cette épineuse situation est apportée par Sainte Catherine d'Alexandrie qui propose de transformer les pingouins en êtres humains, solution finalement adoptée. On pourrait cependant objecter qu'il existait des solutions plus simples, à savoir celles proposées par Austin : considérer que Maël a enfreint les règles A1 ou A2. On peut justement considérer – à l'encontre de Saint Damase – que la procédure n'a pas été invoquée pour des bénéficiaires appropriés : puisque le baptême suppose de la part des bénéficiaires une conduite particulière par la suite, on peut donc soutenir que cette procédure ne peut s'appliquer qu'à des êtres considérés comme dotés d'un libre-arbitre, et par suite capables de modifier leur conduite. Cela introduirait une différence entre les nourrissons et les pingouins. Certes les nourrissons ne comprennent pas ce qui passe au moment où on les baptise, mais ils peuvent le comprendre par la suite et montrer par la suite, dans leur conduite s'ils acceptent ou non ce baptême. On peut même considérer qu'il n'existe pas de procédure permettant de baptiser des êtres sans libre-arbitre, que baptiser des pingouins n'est donc en rien une procédure conventionnelle et acceptée. Non seulement ces solutions conduiraient le roman à s'arrêter à peine commencé, mais surtout, l'intérêt du roman est justement de montrer que ces deux solutions ne s'imposent nullement. On peut au contraire décider de modifier la réalité pour que la procédure s'y applique. Au lieu de décider qu'il existe un baptême des pingouins – baptême éventuellement spécifique et différent du baptême des humains, ou d'étendre – avec ou sans modifications – la procédure à de nouveaux bénéficiaires, en

¹⁵⁶ C'est aussi un cas possible d'annulation du mariage par l'Église Catholique. Si l'époux qui demande l'annulation peut prouver que lui-même ou son conjoint n'était pas sincère et ne prenait pas le sacrement au sérieux, ou encore n'avait pas conscience de l'engagement qu'il prenait au moment où il a été réalisé, le mariage est alors considéré comme nul.

l'occurrence les pingouins, on peut aussi requalifier les pingouins pour leur permettre de bénéficier de la procédure telle qu'elle existe. Dans *L'île des pingouins* cette requalification, ce changement de statut, prend la forme d'une transformation physique, mais elle pourrait prendre la forme d'un changement de statut juridique qui permettrait à une catégorie de gens de bénéficier d'une procédure existante. C'est ce qui est en jeu dans la controverse de Valladolid de 1550 et 1551 où il s'agit de déterminer si les indiens sont des êtres inférieurs, des esclaves par nature qui doivent être commandés pour leur propre bien, comme le prétend Sepulveda, se fondant sur , ou si ce sont des humains égaux aux européens et devant donc bénéficier des mêmes droits, comme le soutient Las Casas. A l'époque de la controverse, les indiens sont officiellement considérés comme libres, mais ils sont en fait asservis, attachés à une propriété sur laquelle ils sont contraints de travailler et victimes de mauvais traitements. L'enjeu est bien de déterminer comment on considère les indiens, comme des esclaves par nature ou comme des hommes libres, ce qui change les droits dont ils peuvent bénéficier. Dans le premier cas, il est possible de les asservir et il faut les évangéliser de force, dans le second cas, ils doivent bénéficier de la liberté et être évangélisés par l'exemple – le devoir d'évangéliser les indiens est le point d'accord entre Sepulveda et Las Casas. Jean-Claude Carrière, dans son adaptation au théâtre¹³⁷, en donne une version plus frappante, qui la rapproche du problème du baptême des pingouins. Sepulveda et Las Casas disputent de l'humanité même des indiens et de la question de savoir s'ils ont une âme. La question est tranchée est faveur de Las Casas. Les indiens méritent d'être considérés comme des êtres humains car ils ont une âme, ils peuvent donc bénéficier du baptême. Dans *L'île des pingouins*, la réalité est transformée après coup pour éviter des conséquences fâcheuses dues à une utilisation peu judicieuse de la procédure du baptême. Dans la pièce de J.C. Carrière, il s'agit de déterminer au préalable le statut des indiens pour savoir si la procédure peut leur être appliquée. Le point commun avec le baptême des pingouins est qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle procédure – c'est toujours le même baptême – ni d'une extension de la procédure à une nouvelle catégorie – ce qui aurait été le cas s'il avait été décidé que les indiens n'avaient pas d'âme mais devaient être baptisés malgré tout. On modifie la réalité dans le cas des pingouins, ou on requalifie la réalité dans le cas des indiens, pour qu'elle entre dans le cadre de la procédure. Tous ces exemples soulignent ce que constate Austin : il est impossible de donner une définition a

¹³⁷ *La Controverse de Valladolid*, Paris, Flammarion, GF Étonnants Classiques, 2006.

priori de ce que serait une procédure conventionnelle et acceptée puisque ces procédures sont toujours susceptibles de révision. A cette difficulté de définir ce qu'est une procédure conventionnelle et acceptée dans le cas des performatifs explicites, comme « je vous baptise... », « je vous ordonne de... » s'ajoute le fait que tous les performatifs ne sont pas explicites et beaucoup de performatifs sont au contraire accomplis à l'aide d'énoncés ambigus. Supposons que je dise simplement « je viendrai », ai-je fait la promesse de venir à une date prévue en un lieu donné ou ai-je fait une prédiction, exprimé une intention ? En d'autres termes, l'énoncé peut être pris comme une énonciation performative – une promesse – ou une énonciation constative – la description d'un événement futur qui me paraît certain ou la description d'un état mental, plus précisément d'une intention. Or, il se peut tout à fait que les circonstances ne permettent pas de trancher facilement. Autrement dit, la difficulté est accrue par le laxisme généralement admis dans la procédure. Est-il alors plus facile de déterminer les performatifs à partir des conditions Γ ?

II.2.3 Le rôle de l'intention

Les formules $\Gamma 1$ et 2 insistent sur le rapport de cause à effet, sur le but de la procédure et les conditions nécessaires à la réalisation de ce but. L'intention de tenir sa promesse semble être la condition de la réussite du performatif. Si je n'ai pas l'intention de tenir ma promesse au moment même où je la fais, il est fort probable – quoique pas absolument certain – que je ne la tiendrai pas. Ces formules semblent attribuer une grande importance au contexte et particulièrement à l'intention. C'est d'ailleurs ce que Derrida reproche à Austin dans « Signature Événement Contexte »¹³⁸. Pour Derrida, c'est l'écriture qu'il faut étudier pour comprendre le langage, or ce qui est constitutif de l'écriture, c'est l'absence du destinataire, et voire de l'émetteur – qui peut être mort lorsqu'on lit son texte éventuellement des siècles plus tard. Le propre du langage est de pouvoir être décontextualisé. Or Austin, selon Derrida, en faisant du langage un acte, l'insère dans un contexte total où l'intention du locuteur est primordiale :

La longue liste des échecs (*infelicities*) de type variable qui peuvent affecter l'événement du performatif revient toujours à un élément de ce qu'Austin appelle le contexte total. Un de ces éléments essentiels – et non pas l'un parmi d'autres – reste classiquement la conscience, la présence consciente de l'intention du sujet parlant à la totalité de son acte locutoire, Par là, la communication performative

¹³⁸ in *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, pp. 15-51 pour « Signature Événement Contexte », plus particulièrement les pp 36-51.

redevient communication d'un sens intentionnel, même si ce sens n'a pas de référent dans la forme d'une chose ou d'un état de chose antérieur ou extérieur.
(*Limited Inc.*, p.38)

Pour Derrida, cette analyse du langage s'en tient à la langue, telle qu'elle est ordinairement parlée, c'est-à-dire qu'elle écarte le langage écrit, mais aussi ce qu'Austin appelle les manifestations parasitaires, ou encore les étiolements du langage. Derrida voit dans cette mise à l'écart une disqualification éthique, alors même que ces manifestations sont pour lui les conditions de possibilité du langage lui-même¹³⁹. L'écriture ne peut en effet être la communication du vouloir-dire du destinataire au destinataire puisque l'écriture doit pouvoir fonctionner en l'absence du destinataire, du destinataire et même du contexte de production. L'intention joue en effet un rôle crucial dans la liste des échecs, mais il est impossible d'assimiler cette intention à l'intention consciente d'un sujet parfaitement maître de lui-même et de sa communication. Il n'est pas nécessaire de supposer un sujet intentionnel comme fondement de la parole¹⁴⁰. Si l'intention est une circonstance appropriée, c'est qu'elle permet de découvrir une catégorie particulière d'échec pour un énoncé performatif : l'abus. C'est une catégorie nouvelle introduite dans *Quand Dire C'est Faire*. Elle était absente de « Autrui »¹⁴¹ où Austin comparait déjà « je sais » et « je promets », rappelant déjà que faire une assertion est un acte qui nous engage, comme la promesse :

Nous *sentons* tous la différence considérable entre dire même « je suis *absolument* sûr » et « je sais », différence comparable à celle qui existe entre dire même « j'ai l'intention ferme et irrévocable de » et « je promets ». Si quelqu'un m'a promis de faire A, je suis alors en droit d'y compter, et je peux à mon tour faire des promesses en fonction de celle-ci. De même, quand quelqu'un me dit : « je sais », je suis en droit de dire que *je* sais aussi, de seconde main. Le droit de dire : « je sais », est transmissible, au même titre que l'on peut transmettre d'autres formes d'autorité. Par conséquent, si je le dis à la légère, je peux être *responsable* de *vous* avoir causé des ennuis. (Austin, « Autrui », art.cit., p. 73-74)

Faire une assertion, nous l'avons déjà vu, consiste à présenter une proposition comme vraie. Or asserter n'est pas juger, comme l'avait fait remarquer Frege¹⁴². Juger consiste à reconnaître une proposition comme vraie, à saisir sa vérité, pour *soi*. Asserter

¹³⁹ Nous reviendrons ultérieurement sur l'interprétation de cette mise à l'écart, cf. II.3.3.

¹⁴⁰ Cette affirmation fera l'objet d'un développement plus précis dans la troisième partie. L'objet du présent paragraphe est seulement de faire apparaître le rôle de l'intention dans la définition des énoncés performatifs, en particulier dans *Quand dire c'est faire*.

¹⁴¹ Austin, « Autrui », in *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1974, traduction Lou Aubert et Anne-Lise Hacker., pp. 45-91 / *"Other Minds" in Philosophical Papers*, Oxford University Press, Clarendon paperbacks, third edition, 1979, pp. 76-116.

¹⁴² cf. I.2

consiste à exprimer cette vérité aux autres, à la rendre publique. Par conséquent, puisqu'il s'agit de présenter aux autres une proposition comme vraie, je dois être en mesure de justifier mon assertion. Je dois avoir de bonnes raisons, être bien placé, pour faire cette assertion. Je dois être capable de prouver ou démontrer ce que j'affirme. Savoir quelque chose n'est pas équivalent à avoir une intime conviction. La croyance peut être d'ordre purement subjectif. Je peux avoir une multitude de raisons d'être sûr de quelque chose, raisons dont je sais pertinemment qu'elles ne convaincront pas forcément quelqu'un d'autre ou du moins qu'elles ne convaincront pas tout le monde. Supposons que l'on accuse mon meilleur ami d'un délit, je peux bien affirmer : « je n'en crois rien ! Je suis absolument sûr que c'est faux. Je le connais, il est impossible qu'il est commis quelque chose d'illégal ». Cependant, à moins d'avoir des preuves matérielles de son innocence, preuves susceptibles de convaincre quelqu'un qui ne le connaît pas aussi bien que moi, je ne peux pas affirmer que je *sais* qu'il est innocent. Comme Austin le souligne, si j'affirme « je sais qu'il est innocent », mon auditoire s'attendra à ce que j'expose les preuves sur lesquelles se fondent ma connaissance, non pas à ce que j'affirme une intime conviction fondée sur ma connaissance de caractère de mon ami. Supposons que mon ami, K., ait été accusé de détournement de fonds. Je peux le défendre de deux manières, d'ailleurs compatibles. Si je *ne sais rien* de l'affaire en question, je ne peux qu'affirmer « Je connais très bien K. et je sais que c'est l'homme le plus honnête du monde, il est parfaitement désintéressé ; il est absolument impossible qu'il soit coupable de ce dont on l'accuse ». Il est tout à fait possible que mon auditoire soit convaincu par mon plaidoyer, en vertu de mes talents oratoires, ou encore de ma personnalité qu'il juge digne de confiance. L'auditoire peut alors croire K. innocent, en se fondant sur mon autorité. Mais il n'a plus lieu de se fonder sur cette autorité si des preuves et des démonstrations sont disponibles. Si je dis « je sais que K. est innocent », l'auditoire s'attend à ce que je lui expose mes preuves – par exemple que les comptes bancaires de K. ne témoignent d'aucune activité inhabituelle, ou mieux encore que le vrai coupable est une autre personne contre laquelle on a trouvé toutes les preuves nécessaires. Austin reprend ici la distinction entre croire et savoir proposée par Kant dans la *Logique*¹⁴³ : savoir consiste à tenir pour vrai en se fondant sur des raisons subjectivement et objectivement suffisantes, raisons tirées de l'expérience ou de la raison. Croire consiste à tenir pour vrai en fonction de raisons subjectivement

¹⁴³ Kant, *Logique*, traduction Tissot, Paris, Ladrance, 1862, en particulier, Introduction, IX, pp. 95-121

suffisantes, mais objectivement insuffisantes. Or comme nous ne pouvons faire l'expérience de tout, il est parfois justifié de se fier à l'autorité d'autrui. C'est précisément pourquoi il est important de distinguer « croire » et « savoir » : comme je ne peux faire l'expérience de tout par moi-même, il faut bien parfois que je me fie aux connaissances d'autrui. Ma connaissance est alors de « seconde main » comme le dit Austin et elle n'est fiable qu'en fonction de la connaissance de première main. Afin de pouvoir me fonder sur l'autorité d'autrui, il est capital, pour moi, de pouvoir distinguer ce qui relève de la connaissance et ce qui relève de la croyance. Ce qui a paru une raison subjectivement suffisante pour autrui ne le sera pas forcément pour moi. Lorsque je dis « je sais » autrui s'attend à ce que j'ai des raisons subjectivement *et objectivement* suffisantes. Sans cela, je n'ai pas l'autorité requise pour faire une assertion et je ne peux donc la transmettre. La promesse est du même ordre : lorsque je dis « je promets », je ne me contente pas d'exprimer mon intention de faire quelque chose à l'avenir, je m'engage à le faire, ce qui implique, là aussi que certaines conditions soient remplies. De même que lorsque je fais une assertion, mon interlocuteur s'attend à ce que j'ai des raisons objectives et pas seulement subjectives de la faire, lorsque je fais une promesse, il s'attend à ce que j'ai l'intention de la tenir et par conséquent à ce que je la crois réalisable. De même que l'assertion n'est pas subjectivement mais objectivement fondée, de même la promesse n'est pas la description d'un état subjectif, fusse une intention ferme et irrévocable, mais un engagement objectif. Mais si nos assertions nous engagent, cela ne signifie pas qu'elles ne peuvent jamais être prises en défaut. Nous pouvons avoir fait une assertion avec la plus grande assurance et la plus grande sincérité possible et nous retrouver démentis pas la suite. Je peux avoir de bonnes raisons subjectives de croire mon ami K. innocent, parce que je le connais depuis longtemps et qu'il a toujours fait preuve d'honnêteté par exemple. Je peux même avoir de bonnes raisons objectives : il n'y a aucune preuve matérielles contre lui, les preuves matérielles semblent désigner un autre coupable. Dans ce cas, je suis fondé à dire que je sais K innocent. Et pourtant, il se peut que par la suite de nouveaux éléments viennent montrer que je me trompais et que je me suis fondé sur des preuves matérielles insuffisantes. On peut découvrir par la suite que K avait en fait un compte dans un paradis fiscal sous une fausse identité, compte dont il se servait pour détourner de l'argent. La vie courante, judiciaire ainsi que l'histoire des sciences sont pleines de ces révisions, de ces énoncés tenus pour vrais pour des raisons objectives et

dont on s'aperçoit par la suite, à la lumière d'éléments nouveaux, qu'ils étaient totalement ou partiellement faux. On pourrait en conclure que nous devrions être particulièrement prudents et renoncer à utiliser le verbe savoir. De la même manière, nous devrions peut-être éviter de promettre et nous contenter d'annoncer nos intentions car faute de pouvoir prédire le futur, la promesse risque fort d'être un engagement hors de notre portée. Je peux être parfaitement sincère et prudent en faisant ma promesse et m'avérer incapable de la tenir par la suite. Je peux avoir eu l'intention de tenir ma promesse, avoir promis quelque chose qui me paraissait parfaitement faisable, et pourtant échouer à réaliser ce que j'ai promis. Je peux par exemple, avoir promis à ma grand-mère de venir la voir pour son anniversaire, ce que j'avais l'intention, l'envie de faire et les moyens de faire, mais il se peut qu'au dernier moment je sois cloué au fond de mon lit, terrassé par une forte fièvre qui ne résulterait d'aucune imprudence de ma part. Austin ne souscrit pas à une telle conclusion. L'action humaine est évidemment faillible. Lorsque j'affirme avoir des raisons objectives de faire une assertion ou les moyens objectifs de faire une promesse, ces conditions de validité de l'assertion et de la promesse concernent le passé et le présent, non le futur. On ne peut refuser la possibilité de dire « je sais » ou « je promets » au motif que nous ne pouvons prédire le futur. Certes nous ne pouvons prédire le futur, il n'en reste pas moins que certaines probabilités sont plus fortes que d'autres si l'on se fonde sur les éléments du passé et du présent¹⁴⁴, elles n'en restent pas moins des probabilités et non des prédictions, comme l'illustre la note d'Austin :

Si l'on considère que « les figues ne poussent jamais sur les chardons » signifie « aucune figue n'a jamais poussé et ne poussera jamais sur les chardons », on laisse alors entendre que je *sais* que nulle n'y a jamais poussé, mais que je *crois* seulement qu'aucune n'y poussera jamais. (Austin, « Autrui », art.cit., p.75)

Dire « je sais » m'engage donc quant à ce que je sais du passé et du présent, de même, dire je promets m'engage quant à ce que je sais être en mon pouvoir actuellement. Par conséquent, l'assertion, tout comme la promesse peut échouer, en raison de nouveaux éléments qui montreront que l'assertion était fautive ou qui empêcheront la promesse d'être tenue. Pour autant, il n'était pas injustifié de dire « je sais » ou « je promets » si nous avions, au moment de l'énonciation, suffisamment de raisons objectives pour asserter ou

¹⁴⁴ C'est ce que remarque Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, op.cit : la différence entre la croyance et la fiction est que la croyance est imprimée plus fortement en notre esprit car elle se fonde sur notre expérience passée et présente qui nous amène, à juste titre, à anticiper, à l'avenir, le même cours des choses que par le passé : « Comme nous sommes déterminés par l'accoutumance à transférer le passé au futur dans toutes nos inférences, si le passé a été entièrement régulier et invariable nous attendons l'événement avec la plus grande assurance et ne laissons aucune place à une supposition contraire. » (p.122-3)

promettre. Ce sont précisément ces fondements objectifs, s'ils sont suffisants, qui rendent par la suite l'échec excusable : je peux montrer que j'avais de bonnes raisons d'asserter ou de promettre, dans aucun des deux cas je ne l'ai fait à la légère. Pour reprendre les exemples précédents : j'ai affirmé l'innocence de K, non seulement en me fondant sur une certitude subjective, mais aussi parce que des éléments objectifs – absence de preuves par exemple – le permettaient. J'ai promis à ma grand-mère d'aller la voir parce que je comptais vraiment le faire et que j'avais toutes les raisons de penser que je pourrais le faire – j'avais tout exprès posé un jour de congé par exemple. Dans ces conditions, il y a bien eu assertion et promesse, même si elles ont échoué. Mais qu'en est-il lorsque ces conditions ne sont pas vraiment remplies ? Peut-on maintenir, dans ce cas le parallélisme entre savoir et promettre ? En effet, une fois que de nouveaux éléments ont amené à réviser une assertion et à reconnaître sa fausseté, il me faut admettre que je croyais savoir, mais qu'en fait, je ne savais pas. Peut-on dire la même chose de la promesse ? Il se peut qu'en fait je n'ai jamais eu l'intention de tenir ma promesse, ou que j'ai su pertinemment que je ne le pourrais pas :

Mais il peut se trouver que vous n'avez jamais eu tout à fait l'intention de le faire, ou que vous ayez eu des raisons concrètes de supposer que vous ne seriez pas en mesure de le faire (ce pouvait même être manifestement impossible), et dans une autre « sens » de promettre, vous *ne* pouvez alors avoir promis de le faire, et vous n'avez donc *pas* promis (« Autrui », art.cit., p.75)

Austin distingue là deux sens de promettre : j'ai bien promis puisque j'ai dit que je promettais, mais en un autre sens je ne pouvais pas promettre, je n'étais pas en mesure de promettre, je n'en avais pas le droit, si je n'avais pas l'intention de tenir ma promesse ou si je savais de façon certaine que je ne serais pas en mesure de le faire. Il semble dans ce cas que la promesse soit nulle et non avenue, par exemple si j'ai promis à ma grand-mère de venir la voir alors que j'ai un engagement préalable – un séminaire professionnel – dont je ne peux absolument pas me défaire. C'est alors qu'Austin mentionne les « circonstances appropriées » pour une énonciation. Toute énonciation doit se faire dans des circonstances appropriées sans quoi elle est vouée à échouer et à nous mettre dans l'embarras :

Mais si la situation se révèle, d'une manière ou d'une autre, non orthodoxe (j'étais déjà marié ; cela ne m'appartenait pas ; je n'avais pas l'autorité nécessaire pour ordonner quelque chose), nous sommes alors plutôt hésitants quant à la façon de l'exprimer, comme le fut le ciel quand le saint bénit les pingouins. (« Autrui », art.cit., p. 76)

Austin fait ici une première liste de ce qu'il appellera, dans *Quand dire c'est faire*, les performatifs, en notant qu'ils sont tributaires de circonstances appropriées, ce qui est également vrai pour les assertions comme on vient de le voir. Lorsque les circonstances s'avèrent, rétrospectivement n'avoir pas été appropriées, nous avons tendance à finir par considérer l'acte comme nul et non avenu. C'est le cas pour le mariage, pour le legs : une fois découvertes la bigamie ou l'absence de propriété, les procédures sont considérées comme nulles. Le cas de l'ordre peut être considéré comme similaire dit ici Austin. Si vous m'avez donné un ordre alors que vous n'aviez aucune autorité pour le faire, je peux considérer que vous ne m'avez pas donné d'ordre du tout. De la même manière, si je n'avais pas assez de raisons objectives pour dire que je savais quelque chose, on peut considérer que je ne le savais pas, j'ai voulu transmettre une autorité qu'en fait je n'avais pas, par conséquent, je n'ai pas pu la transmettre et mon assertion a échoué. C'est dans le même sens que l'on peut dire que je n'ai pas promis si j'ai dit « je promets » alors que je n'avais pas l'intention de tenir ni les moyens de le faire. Rétrospectivement, on juge que l'énoncé ne mérite pas d'être qualifié de promesse puisqu'il ne répond pas aux critères requis, en cela, il se rapproche de « je sais » au lieu de s'en différencier : rétrospectivement, lorsque de nouveaux éléments me donnent tort, je me rends compte que je ne savais pas :

Mais les facteurs essentiels sont : (a) vous avez dit que vous saviez, vous avez dit que vous promettiez ; (b) vous vous trompiez, vous ne l'avez pas accompli. Cette hésitation ne concerne que la façon précise dont nous allons nous en prendre aux formules originelles « je sais » ou « je promets ».

Supposer que « je sais » est une expression descriptive n'est qu'un exemple de l'*erreur descriptive (descriptive fallacy)*¹⁴⁵, si courante en philosophie. Même si une partie de la langue est actuellement purement descriptive, à l'origine, la langue ne l'était pas, et, pour une grande part, elle ne l'est toujours pas. Énoncer des expressions manifestement rituelles, dans les circonstances appropriées, ce n'est pas *décrire* l'action que nous sommes en train de faire, c'est la *faire* (« je fais ») ; dans d'autres cas l'énonciation fonctionne, comme le ton et la tournure ou bien la ponctuation et le mode (*mood*), comme indication de ce que nous sommes en train d'employer la langue d'une manière particulière (« j'avertis », « je demande », « je définis »). Ces expressions ne peuvent, à strictement parler, être des mensonges, elles peuvent cependant « laisser entendre » des mensonges, comme « je le promets » laisse entendre que j'ai tout à fait l'intention de faire quelque chose, ce qui peut ne pas être vrai. (« Autrui », art.cit., p.76-77, traduction modifiée)¹⁴⁶

¹⁴⁵ « *Descriptive fallacy* » est traduit par « illusion descriptive » dans *Quand dire c'est faire*.

¹⁴⁶ Nous avons préféré rendre « *mood* » par « mode » qui nous paraît plus cohérent avec le contexte, et non « humeur » : la ponctuation et le mode sont des marqueurs linguistiques qui entrent en jeu dans la compréhension de l'énoncé. Ces deux marqueurs fonctionnent d'ailleurs souvent ensemble : le point avec les affirmations à l'indicatif, le point d'exclamation avec l'impératif, mais la ponctuation permet parfois de corriger le mode : une phrase à l'indicatif peut être utilisée pour donner un ordre ou poser une question, à l'oral notamment ; le ton de la voix éclaircit alors la modalité.

Dans ce passage, dont certaines expressions sont reprises mot pour mot¹⁴⁷ dans la première conférence de *Quand dire c'est faire*, Austin insiste sur le fait que dire « je sais » n'est pas descriptif, comme il l'a précédemment expliqué dire « je sais » revient à affirmer son autorité sur un sujet et à la transmettre. Dire (1) « X est innocent » et (2) « je sais que X est innocent » ne sont pas des phrases équivalentes. En (2) le préfixe « je sais » ne décrit pas un état mental interne – un savoir par opposition à une simple croyance – mais cela indique à mon interlocuteur que je me place en position d'autorité à l'égard du contenu de mon énoncé. C'est pourquoi dire « je sais » est comparable à dire « je promets », dans aucun des deux cas, je ne décris un état mental interne, que ce soit un savoir ou une intention. Ce parallélisme entre l'assertion et la promesse conduit cependant ici Austin à une conclusion douteuse lorsque l'on considère les échecs. Si j'ai dit « je sais que p » et que je me trouve démenti par la suite, cela ne signifie pas que je ne savais pas que p, compte tenu des conditions humaines de la connaissance. Savoir consiste à se fonder sur des connaissances passées et présentes, non sur une connaissance du futur. Être démenti sur la base de nouveaux éléments ne constitue pas un échec pour l'énonciation « je sais ». En revanche, lorsque j'ai dit « je sais que p », alors même qu'au moment de l'énonciation, je n'avais pas de raisons objectives suffisantes pour ce faire, on peut à juste titre me dire que je *ne savais pas*, mais je *croyais* seulement. L'énonciation échoue car il s'avère que je n'ai pas utilisé l'expression « je sais » dans les circonstances appropriées : je l'ai utilisée en me fondant sur des éléments subjectifs seulement, alors que des éléments objectifs sont requis ? Cette situation est-elle comparable à celle d'une promesse insincère ? Dans « Autrui », Austin considère que oui, en distinguant toutefois deux sens de promettre. Si je n'avais pas l'intention de tenir ma promesse et que je savais pertinemment que je ne pourrais pas le faire, en un sens, on peut dire, rétrospectivement, que je n'ai pas promis : j'ai seulement fait semblant de promettre, de prendre un engagement, comme j'ai fait semblant en disant « je sais » lorsque que je n'avais qu'une certitude subjectivement fondée. En un autre sens cependant, j'ai promis : mes interlocuteurs peuvent considérer que le manque de sincérité ne me délie nullement de ma promesse. C'est ce deuxième axe qu'Austin privilégie dans *Quand dire, c'est faire* où il n'est plus question de deux sens de la promesse mais de diverses manières d'échouer. Il propose alors deux grandes catégories d'échecs et non plus une seule : les insuccès (*misfires*), qui renvoient à un problème de

¹⁴⁷ Notamment « erreur descriptive » p.39 / “*descriptive fallacy*” p.3

procédure, et les abus. Dans le cas des abus, l'acte est effectivement accompli : la promesse, même faite sans intention, lie le locuteur. Il n'est plus question de deux sens de la promesse mais de vraies et de fausses promesses, ces dernières étant purement et simplement des abus. La condition de sincérité n'est pas une condition nécessaire de la promesse. Elle a pour fonction de reconnaître un cas d'échec, type d'échec qui met en parallèle l'assertion et d'autres actes de parole qui sont exposés au mensonge, c'est-à-dire à un échec, désormais classé dans la rubrique $\Gamma 1$, les cas où le locuteur devrait avoir des pensées et intentions précises, et ne les a, en fait, pas :

Il y a ici un parallélisme évident avec l'un des éléments du mensonge, de l'accomplissement d'un acte de parole de type assertif. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.70)

L'assertion est considérée comme un acte de parole depuis la troisième conférence et Austin examine désormais de manière plus précise leurs rapport. L'insincérité est un élément essentiel dans le mensonge qui le distingue de la simple erreur, d'un simple énoncé faux, élément qui rapproche l'assertion de la promesse, car lorsque je promets,

je dois, bien-sûr, en avoir l'intention, mais je dois aussi penser que ce que je promets est faisable (je dois avoir l'intention de le faire, et pas seulement d'essayer de le faire) et peut-être penser que le destinataire de la promesse la trouve à son avantage ; ou encore penser qu'elle est à son avantage. (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.70)

Ces pensées sont requises dans le cas de la promesse, au sens où faire une promesse laisse entendre que nous avons ces pensées. Mais la promesse est accomplie que nous les ayons ou non. L'insincérité et l'erreur conduisent à des échecs de type différents :

Il est à noter que l'erreur en général ne rend pas l'acte vide ; quoiqu'elle puisse le rendre excusable. (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.71)

Dans « Performatif-Constatif »¹⁴⁸, Austin remanie encore son tableau des échecs : il y a les performatifs « nuls et sans effets », les abus, et les ruptures d'engagement, lorsque je suis dans l'incapacité de tenir une promesse formulée sincèrement et que je pensais pouvoir tenir. Austin poursuit son interrogation sur ce genre de défi qu'est la promesse :

Promettre est une forme de défi similaire : il ne suffit pas d'avoir tout à fait l'intention, vous devez également entreprendre de montrer que vous êtes en mesure de promettre, c'est-à-dire que c'est en votre pouvoir. Austin, « Autrui », op.cit., p.74)

Ne pas tenir une promesse finit par amener un nouveau genre d'échec, une nouvelle catégorie à part entière : la rupture d'engagement. Cette classification réduit

¹⁴⁸ in *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris, Les éditions de Minuit, 1962

encore le rôle de l'intention dans la caractérisation de la promesse au profit de l'engagement pris. Pour Austin, la promesse n'exprime pas une intention elle la sous-entend, ou la laisse entendre :

L'insincérité d'une assertion est la même que celle d'une promesse puisque, et la promesse et l'assertion sont des procédures faites pour être utilisées par des personnes avec certaines pensées. « Je promets mais je ne me propose pas de... » est parallèle à « Il en est ainsi, mais je ne le crois pas » ; dire « Je promets », sans intention d'agir en conséquence, est parallèle à dire « Il en est ainsi », sans le croire. (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.77, traduction modifiée).¹⁴⁹

Cependant dire « je promets » sans intention de tenir la promesse ne nous place pas dans une situation de contradiction performative :

Je promets de faire X, mais rien ne m'oblige à le réaliser » ressemble certainement plus à une contradiction (quoiqu'il faille entendre par là) que « Je promets de faire X, mais je n'en ai pas l'intention. » (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.79)

Cette analyse plus précise des échecs de type Γ montre que, pour qu'un performatif soit heureux, il faut qu'il se trouve dans un certain rapport avec des affirmations vraies, mais il n'y a pas un seul rapport qui serait : « exprimer », comme le dit Austin : « noyer un chat dans le beurre n'est pas la seule façon de le tuer » (p.76). Ainsi une affirmation peut entretenir trois types de rapport avec une autre affirmation : entraîner (*entails*) , laisser entendre (*implies*) et présupposer (*presupposes*).

Entraîner est une relation entre 2 propositions qui s'impliquent ou au contraire sont incompatibles. Par exemple, dire que le chat est sur le paillason entraîne que le paillason est sous le chat, si p entraîne q alors $\sim p$ entraîne $\sim q$. De même, promettre entraîne contracter l'obligation de..., je ne peux donc pas dire « je promets mais je ne suis pas tenu de... », c'est une contradiction au même titre que « le chat est sur le paillason mais le paillason n'est pas sous le chat ». Sous-entendre ou laisser entendre n'est pas une relation entre deux propositions, c'est une relation entre une proposition et une croyance. Dire « le chat est sur le paillason » laisse entendre que je crois qu'il y est, il est cependant évident que je puis affirmer des choses que je ne crois pas, et promettre des choses que je n'ai pas l'intention de tenir. On ne peut donc pas mettre en équivalence « promettre » et « avoir l'intention de » car il n'est pas contradictoire de promettre sans avoir l'intention, d'autant que l'on peut changer d'avis. Ainsi une promesse peut être sincère, mais je peux

¹⁴⁹ Nous avons ajouté la traduction du passage en gras (ci-après) que Lane ne traduit pas : *The insincerity of an assertion is the same as the insincerity of a promise, since both promising and asserting are procedures intended for use by persons having certain thoughts. 'I promise but I do not intend' is parallel to 'it is the case but I do not believe it'; to say 'I promise', without intending, is parallel to saying 'it is the case' without believing, ibid., p.50*

décider de ne pas la tenir après réflexion, à l'inverse, après réflexion et un peu de remords, je peux décider de tenir une promesse faite en son temps à la légère. Si la promesse exprime quelque chose, c'est une obligation. Lorsque je promets, je sous-entend que j'ai l'intention de faire ce que j'ai promis, mais je ne me contente pas d'exprimer une intention, je contracte une obligation.

L'existence d'une référence est précisément ce qui est présupposé par la plupart des énoncés, constatifs ou performatifs. Ces trois types concernant aussi les performatifs. Dire, par exemple, « les enfants de Jean sont chauves » supposent que Jean a des enfants, que l'énoncé a une référence. S'il se trouve que Jean n'a pas d'enfants, l'énonciation ne peut qu'être malheureuse. Austin s'accorde donc ici partiellement avec Russell. Dire « L'actuel roi de France est chauve » présuppose l'existence d'un roi de France. Cependant pour Russell, cette affirmation implique une assertion d'existence, c'est pourquoi elle est fautive. Pour Austin, ne pas satisfaire une présupposition n'entraîne pas la fausseté de l'énoncé, en revanche cette énonciation est vide par défaut de référence. Ce défaut de référence affecte aussi les performatifs. L'énoncé « Je te promets de t'emmener au zoo de Bordeaux » ne peut qu'être un performatif malheureux puisqu'il n'y a pas de zoo à Bordeaux. De même, « je donne et lègue ma montre à mon frère » ne peut qu'échouer si je n'ai pas de montre – ou pas de frère.

Ces trois relations permettent de mieux remettre en cause la distinction entre énoncés performatifs et constatifs. L'importance accordée à l'intention et à la sincérité est en fait une pièce dans le dispositif de remise en cause de la distinction entre les énoncés performatifs et constatifs, dispositif qui aboutit à la définition des actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. L'insincérité est un élément essentiel dans le mensonge qui le distingue de la simple erreur, d'un énoncé faux. L'assertion est comme la promesse un acte de discours. Le parallèle était amorcé dans « Autrui » et se précise ici avec le rôle de l'intention qui permet de comprendre la condition de sincérité. La sincérité est un réquisit du fonctionnement du langage même. Austin se proposait de définir les performatifs par les échecs. Les deux premières catégories A et B, les ratés, reposant sur la procédure, ne permettent pas d'aboutir à un critère de reconnaissance des performatifs car il est

impossible de définir ce qu'est une procédure conventionnelle et acceptée : la procédure admet toujours des différences dans sa réalisation, des écarts par rapport à la codification. La catégorie des abus avec la question de la sincérité ne permet pas davantage d'aboutir à ce critère puisque les comportatifs peuvent se passer de la pensée correspondante. Il est certes approprié d'avoir la pensée ou le sentiment idoine lorsque l'on s'excuse par exemple, mais on peut tout à fait se satisfaire d'excuses insincères. Éprouver des remords et des regrets, et même les exprimer, n'est pas équivalent à présenter des excuses. Les excuses sont un rituel social par lequel une personne reconnaît auprès d'une autre – au moins – une erreur et demande à en être pardonnée, il n'est pas nécessaire que la personne qui présente ses excuses éprouve de la contrition. Un élève faisant preuve d'insolence à l'égard d'un professeur par exemple, peut ainsi être contraint de présenter des excuses avant d'être à nouveau admis en cours. Il est fort possible, et même vraisemblable, que le professeur se soucie peu de ce que pense et éprouve réellement l'élève, il s'agit ici d'asseoir son autorité, ce qui importe donc est que l'élève reconnaisse son erreur publiquement et non dans son for intérieur. À l'inverse, on peut tout à fait éprouver des regrets et des remords pour un comportement et refuser de présenter des excuses, par orgueil par exemple. De la même manière, on peut réussir à présenter ses condoléances à la famille d'un défunt que l'on ne regrette pas et dont la perte ne nous cause aucune tristesse. Tous ces cas laissent entendre que nous avons les pensées, sentiments, intentions appropriés, mais leur absence n'empêche nullement la réalisation du performatif qui peut être parfaitement réalisé sans cela, comme dans le cas des comportatifs où le comportement public prime sur toute autre considération. Pour d'autres performatifs comme la promesse, l'absence d'intention appropriée n'empêche pas le performatif de se réaliser mais constitue un abus qui l'expose à un échec particulier : la rupture d'engagement. L'étude des circonstances appropriées et des échecs que suscite leur absence ne permet donc pas de définir un critère de reconnaissance sûr entre énoncés performatifs et constatifs. Cette étude aboutit au contraire à montrer le parallélisme entre ces deux catégories, les performatifs n'étant pas sans lien avec la vérité et les constatifs étant susceptibles d'échecs.

II.2.4 La recherche de critères linguistiques

La distinction entre énoncés vrais ou faux et énoncés heureux ou malheureux

n'est pas tranchée ; les deux couples débordent de leur domaine supposé. Plutôt que de chercher des critères de performativité à l'extérieur du langage, on peut se demander si les performatifs ne pourraient pas être identifiés à l'aide de critères linguistiques et revenir aux critères grammaticaux évoqués dans la première conférence, et en particulier aux verbes à la première personne du singulier au présent de l'indicatif, voix active. Ce premier critère s'avère pourtant immédiatement insuffisant. Il est notamment remis en cause par l'utilisation d'autres voix et d'autres personnes. On peut trouver de multiples exemples d'énoncés performatifs dont les sujets sont en fait à la seconde ou à la troisième personne du singulier ou du pluriel, ou encore à la voix passive :

1. Vous êtes autorisés par les présentes à payer...
2. Les passagers sont avisés que la traversée de la voie ferrée s'effectue par le passage supérieur. (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.82)
Un performatif peut même prendre la forme d'un verbe impersonnel :
3. Il est, par la présente, formellement interdit d'entrer sous peine d'amende. (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit.)

La personne et la voix ne sont donc pas des critères suffisants pour reconnaître un performatif. Deux des exemples ci-dessus présentent toutefois un déictique auto-référentiel performatif que l'on retrouve très régulièrement à l'écrit : « par la présente » (“*hereby*”) et qui peut donc servir de critère. Cependant ce critère ne concerne qu'un nombre limité de cas et force est de reconnaître que les autres critères comme le mode, par exemple, ne sont pas plus convaincants. On peut donner un ordre en utilisant l'impératif : « Tournez à gauche » ou en utilisant une phrase au présent de l'indicatif comme « je vous ordonne de tourner à gauche ». La recherche des critères s'avère encore plus difficile si l'on sort du champ des performatifs explicites. Austin propose donc un deuxième critère linguistique : le vocabulaire. C'est en vertu même de leur signification que certains mots rendraient les énoncés performatifs. Par exemple, un juge peut déclarer quelqu'un coupable de diverses manières, soit en faisant une phrase entière comme « je vous déclare coupable » ou simplement en disant « coupable ». La présence du mot « coupable » suffirait à rendre l'énoncé performatif et rendrait ainsi compte de ses variations possibles. Mais ce critère se trouve lui aussi pris en défaut à de multiples reprises. Tout d'abord, un énoncé peut accomplir sa fonction performative sans faire apparaître le terme sémantiquement important. Par exemple, le nom « taureau » peut suffire à avertir aussi efficacement que l'expression « taureau *dangereux* ». A l'inverse, la

présence du terme significatif ne rend eo ipso l'énoncé performatif. Ainsi, un locuteur peut s'exclamer : « cela ne fait aucun doute, il est coupable », cela ne constitue pas une énonciation performative. Austin abandonne alors la recherche d'un critère simple au profit d'un critère complexe, ce qui l'amène à considérer à nouveau le rôle du présent de l'indicatif à la voix active et à attribuer à la première personne un rôle décisif :

Quelque chose, *au moment même de l'énonciation (at the moment of uttering), est effectué par la personne qui énonce.*

Lorsque, dans la formule verbale de l'énoncé, il n'y a *pas* de référence à celui qui parle (donc à celui qui agit), par le pronom « je » (ou son nom personnel), c'est qu'en fait, il y est « fait référence » d'une des deux manières suivantes :

a) dans les énoncés verbaux, ; *l'auteur est la personne qui énonce*, (c'est-à-dire la source de l'énonciation – terme généralement employé dans les systèmes de coordonnées orales) ;

b) dans les énoncés écrits (ou « inscriptions »), *l'auteur appose sa signature*. (La signature est évidemment nécessaire, les énoncés écrits n'étant pas rattachés à leur source comme le sont les énonciations verbales.)

Le « je » qui effectue l'action entre donc nécessairement en scène. La forme originariaire de la première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active – ou encore, celle des deuxième et troisième personnes, voix passive, avec signature apposée – a l'avantage de rendre *explicite* ce trait implicite de la situation de discours (*speech situation*). En outre, les verbes qui paraissent plus spécialement performatifs quand on les considère du point de vue du vocabulaire, visent d'abord à *rendre explicite* – ce qui ne signifie pas qu'ils l'affirment ou la décrivent – l'action précise effectuée par l'énonciation (*by the issuing of the utterance*) (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit. pp.84-85, traduction modifiée)

Le critère du présent de l'indicatif à la voix active permet de se rendre compte que ce qui importe pour la performativité est que quelque chose soit en train de se passer, qu'un acte soit en train d'être réalisé. Cette attention à l'acte attire alors l'attention sur l'agent qui l'effectue. Ce qui rend l'énoncé performatif, c'est qu'il se trouve dans un rapport particulier au sujet qui l'énonce. L'énoncé performatif fait référence à l'énonciateur et aux conditions d'énonciation dans l'énoncé lui-même. Certains énoncés comportent des éléments qui renvoient à la situation d'énonciation et indiquent comment prendre l'énoncé, comme l'avait déjà remarqué Frege¹⁵⁰. Ce qui caractérise les performatifs est précisément la présence de tels marqueurs contextuels. Ces marqueurs peuvent être plus ou moins apparents : la référence à l'énonciateur peut être explicite ou implicite, elle peut être manifeste dans l'énoncé ou se lire simplement dans le contexte. Pour donner un ordre à une personne sur qui j'ai autorité, je peux dire (1) « je vous ordonne de sortir » ou plus brièvement (2) « Sortez ! ». En (1) l'énoncé est explicitement sui-référentiel, « je »

¹⁵⁰ cf. supra I.2.5

ayant une fonction déictique alors qu'en (2) il ne l'est qu'implicitement : il est cependant évident dans la situation d'énonciation que je suis la personne qui donne l'ordre puisque c'est de ma bouche que sort l'énoncé (2). À l'écrit, c'est la signature qui remplit cette fonction de rattacher l'énoncé à son énonciateur. Utiliser la première personne du singulier au présent de l'indicatif à la voix active, ou autre marqueur clair de la performativité, comme la signature ou encore l'expression « par la présente » entre autres, a néanmoins l'avantage de rendre explicite ce qui peut n'être implicite dans la situation où s'effectue la prise de parole. On aboutit ainsi à un critère de reconnaissance des performatifs qui est le critère de paraphrase. Un énoncé performatif peut se laisser paraphraser en performatif explicite ; on sait alors non seulement que l'énoncé est performatif mais aussi ce qu'il exécute. Le « je » joue alors un rôle décisif, quoique ce rôle soit « particulier et spécial » :

il faut toutefois remarquer que cet emploi-ci de la première personne du singulier dite à l'indicatif présent et à la voix active, est *étrange et spécial* (*peculiar and special use*). Il faut y noter en particulier l'asymétrie constante qui apparaît entre cette première personne et ce temps, et les autres personnes et autres temps du *même verbe*. L'existence même d'une *telle* asymétrie est précisément la marque du verbe performatif (et ce qui ressemble le plus à un critère *grammatical* pour ce qui est des performatifs). (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.86).

C'est en effet un trait remarquable des énoncés performatifs qu'on ne puisse les faire passer de la première personne du singulier au présent de l'indicatif, voix active, à la troisième personne par exemple, sans les rendre constatifs – ou du moins, on va le voir, sans modifier l'acte accompli. C'est ce critère qui a, le premier, permis d'identifier les énoncés performatifs et de se rendre compte de leur performativité. En effet, on aurait pu soutenir que l'énoncé « Je baptise ce bateau le Queen Elizabeth » consistait à décrire pour l'assistance ce que j'étais en train de faire, mais justement, remplacer le sujet à la première personne du singulier « je » par un sujet à la troisième personne du singulier montre qu'il n'en est rien. Si je dis « Je baptise ce bateau le Queen Elizabeth » en lançant la bouteille contre la coque, dans les circonstances appropriées – je suis la personne désignée pour le faire, c'est l'heure fixée pour la cérémonie et toutes les personnes importantes attendues sont là, le nom prévu pour le bateau est bien Queen Elizabeth¹⁵¹ – je réussis effectivement à baptiser le bateau par mon énonciation. Comme l'ont montré les conférences

¹⁵¹ Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. Comme l'a montré l'examen des conventions, il est impossible de définir a priori ce qu'est une procédure conventionnelle et acceptée, ces conditions pourraient être remplies et le performatif pourrait échouer malgré tout, pour une multitude d'autres raisons. Cf. supra II.2.3.

précédentes, cet énoncé n'est ni vrai ni faux, mais heureux ou malheureux – même si la liste des circonstances capables de le faire réussir ou échouer ne peut être déterminée a priori. En revanche, si un spectateur A explique à un autre, B, mal placé pour y voir peut-être, ce que je fais et qu'il dise « il baptise ce bateau le Queen Elizabeth », cet énoncé peut alors être qualifié de vrai ou de faux, il est donc constatif. Cet énoncé peut être faux pour de multiples raisons : le locuteur peut avoir mal entendu par exemple, j'ai en fait baptisé le bateau Queen Mary, ou encore il peut inventer pour son voisin une scène qui n'est nullement en train de se dérouler. Quoiqu'il en soit, ce locuteur ne baptise pas le bateau par son énonciation et cette énonciation ne participe en rien à la réalisation de l'acte. Cependant, l'énoncé apparemment constatif « il baptise ce bateau le Queen Elizabeth » est moins distinct d'un performatif qu'on pourrait le croire au premier abord. Il a déjà été montré que les constatifs sont susceptibles d'échec, de cas où ils sont vides, plutôt que vrai ou faux. Imaginons le dialogue suivant entre A et B :

B : - que fait le monsieur devant ce bateau ?

A : - il baptise le bateau ce bateau le Queen Elizabeth.

Qu'advient-il si la personne qui baptise le bateau est une femme que A a prise de loin pour un homme – parce qu'il y voit mal, qu'elle porte un pantalon et des cheveux courts ? Dirait-on dans ce cas que l'affirmation est fausse ? Rien n'est moins sûr car A attribue au sujet « il » un prédicat « baptiser le bateau » de manière correcte : il y a bien devant le bateau une personne en train de baptiser ledit bateau le Queen Elizabeth. Le problème vient ici de l'identification du sujet : l'affirmation échoue à décrire ce qui se passe par identification erronée de la référence. L'asymétrie entre la première personne du singulier du présent de l'indicatif à la voix active et les autres personnes et autres temps permet de reconnaître les performatifs, mais ne les distingue pas totalement des constatifs, puisqu'ils partagent des traits communs, notamment leur rapport aux affirmations vraies, examiné dans la quatrième conférence. Les performatifs, comme les constatifs, entraînent, laissent entendre ou présupposent des affirmations vraies. Lorsqu'il s'avèrent que ces affirmations sont en fait fausses, les énoncés, qu'ils soient performatifs ou constatifs échouent. À cela s'ajoute que ce critère est en fait trop large : les énoncés constatifs peuvent être paraphrasés en énoncés performatifs. Ainsi A, à défaut de baptiser le bateau pourrait lui aussi faire quelque chose en énonçant (1) « il baptise ce bateau le Queen Elizabeth ». Ce qu'il fait apparaîtrait de manière manifeste s'il paraphrasait (1) en

disant :

(2) Je crois qu'il baptise ce bateau le Queen Elizabeth

(3) Je t'affirme qu'il baptise ce bateau le Queen Elizabeth

(4) Je te parie qu'il baptise ce bateau le Queen Elizabeth.

Pour que le critère de paraphrase permette de distinguer les performatifs des constatifs, il faudrait réussir à dresser la liste de tous les verbes qui présentent cette asymétrie lorsqu'ils passent de la première personne du singulier au présent de l'indicatif voix active à une autre personne ou un autre temps. Or cette classification rencontre trois obstacles majeurs. En premier lieu, une multitude de verbes sont des verbes à double emploi. Non seulement ils peuvent être tantôt performatifs tantôt constatifs, mais ils peuvent même être les deux en même temps. Il en est ainsi du verbe classer. Supposons que je sois dans ma bibliothèque en train de classer mes livres, de quel côté de la liste mettre l'énoncé « je classe Austin dans le rayon philosophie analytique » alors que je suis en train de mettre le livre sur l'étagère étiquetée « philosophie analytique » ? Un tel énoncé a les caractéristiques d'un énoncé descriptif : il est vrai que je suis en train de classer Austin dans le rayon de philosophie analytique et je peux, pour une raison ou pour une autre, décrire à voix haute ce que je suis en train de faire. Mais si quelqu'un m'aide à ranger ma bibliothèque, l'énoncé peut alors prendre une valeur performative (si c'était un énoncé constatif, cela constituerait une conversation bien ennuyeuse que de décrire à mon interlocuteur une activité aussi peu excitante que ranger des livres dans une bibliothèque alors même qu'il peut voir ce que je fais de ses propres yeux !). Dans cette situation l'énoncé est plutôt à prendre comme une décision : « je décide de classer Austin dans le rayon philosophie analytique – et non dans le rayon linguistique », ou comme une consigne : « il faut classer Austin dans le rayon philosophie analytique ». Les deux aspects, constatifs et performatifs, ne sont d'ailleurs pas exclusifs l'un de l'autre puisque je peux donner la consigne de ranger Austin dans le rayon de philosophie analytique précisément au moment où je suis en train de le faire, la description de mon action fonctionnant comme un modèle, une règle à suivre. Ce double emploi attire de nouveau l'attention sur le verbe affirmer, qui remplit parfaitement les critères lui permettant de figurer dans la liste des verbes permettant de formuler un performatif explicite. Lorsque je dis « j'affirme que la Terre tourne autour du soleil », je fais une assertion, je présente une proposition comme vraie, c'est-à-dire comme nous l'avons vu précédemment, que je me place en

position d'autorité par rapport à l'énoncé « la Terre tourne autour du soleil », je laisse entendre à mon interlocuteur que je crois que la terre tourne autour du soleil et que j'ai les moyens de le démontrer. Lorsque, au contraire, le verbe est utilisé à une autre personne ou au passé, il devient descriptif. « Galilée dit que la Terre tourne autour du soleil » est un énoncé constatif, dont on peut vérifier la valeur de vérité en consultant les écrits de Galilée. De même, si je dis, « j'ai précédemment affirmé que la Terre était ronde », mon énoncé est là aussi constatif et peut être vérifié en ce reportant à mes paroles précédentes. « J'affirme » est donc un excellent candidat pour être classé dans les liste des verbes performatifs explicites, mais il est bien évident qu'aboutir à une telle conclusion reviendrait à abandonner la distinction entre performatifs et constatifs, puisque tous les énoncés constatifs peuvent être paraphrasés en ajoutant « j'affirme que » ou « je crois que » si l'on ne considère la proposition vraie que sur une base subjective. Frege l'avait déjà remarqué, la force assertive se voit dans la forme même de la proposition affirmative, préciser « j'affirme que » ne fait qu'explicitement la force inhérente à la forme de la proposition. Ce critère s'avère donc trop large en un sens puisqu'il absorbe les constatifs à l'intérieur de la catégorie des performatifs, mais en un autre sens, il est trop étroit puisque certains performatifs n'ont pas de verbe correspondant. Austin prend ici l'exemple des insultes, je peux insulter les gens de multiples manières, en les traitant de noms d'oiseaux ou en utilisant un vocabulaire choisi, mais il n'existe pas de verbe performatif correspondant.. le verbe « je vous insulte » n'existe pas. Ainsi, la transformation des performatifs primaires en performatifs explicites ne peut se faire sur la base d'une liste de verbes précis. Qu'est-ce alors qu'un performatif explicite et à quoi le reconnaître ? Rendre explicite n'est pas décrire ou affirmer ce que je fais, comme on l'a vu. Explicitement accomplir l'acte en lui enlevant toute ambiguïté. Il ne faut donc pas croire que la présence d'un « que » introduit un discours indirect, dire « j'affirme que » ne revient pas à rapporter mes paroles. Le performatif explicite est à concevoir comme le développement d'énoncés plus primaires, développement qui permet d'identifier clairement la force de ces énoncés :

la précision du langage rend plus claire ce qui est dit – la signification (*meaning*) ; et le caractère explicite (au sens [*sense*] que nous donnons à ce terme) rend plus claire la force des énoncés : c'est-à-dire « comment (en un sens ; voir plus loin) il faut les prendre ». (*Quand dire c'est faire*, op.cit., p.93, traduction modifiée)¹⁵²

¹⁵² Lane traduit ici « *meaning* » par « sens », nous avons préféré rendre ce terme par signification puisqu'Austin distingue sens (*sense*) et signification (*meaning*), notamment à la fin de la conférence VII où il précise que le sens (*sense*) et la référence (*reference*) constituent la signification (*meaning*) : *precision in language makes it clearer what is being said – its meaning : explicitness, in our sense, makes clearer the force of the utterances, or « how (in one sense, see below) it is to be taken. », How to do things with words, op.cit., p.73.*

Le rôle du performatif explicite est ici précisé et distingué de la précision de la langue, c'est-à-dire de la précision sémantique. La précision sémantique permet d'éclairer la signification d'un énoncé. Austin ne précise pas encore la différence qu'il fait entre « signification » et la « force » de ce qui est dit¹⁵³, il n'en reste pas moins que la précision de la langue ne doit pas être confondue avec le caractère explicite de l'énoncé performatif. Comparons les énoncés suivants :

A1 : « Donne-moi le truc là »

A2 : « Donne-moi le marteau à manche rouge qui se trouve sur l'établi »

B1 : « je viendrai te voir dimanche »

B2 : « je te promets de venir te voir dimanche ».

L'énoncé A2 est bien plus précis que l'énoncé A1, il permet d'identifier plus facilement les références des termes en employant un terme précis, en les présentant d'une manière précise, aurait dit Frege. « Le truc » et « le marteau à manche rouge » ou encore « là » et « sur l'établi » ont la même référence, mais pas le même sens en termes frégeens, de sorte qu'on peut ne pas comprendre l'énoncé A1, surtout s'il ne s'accompagne d'aucun geste pour désigner la référence du « truc » et de « là », alors que la précision de l'énoncé A2 lui permet d'être compris sans une telle désignation. Le dialogue typique impliquant une plus grande précision sémantique serait alors :

– Donne-moi le truc-là !

– Quel truc ? Où ça ?

– Le marteau à manche rouge qui est sur l'établi.

Si la requête initiale n'est pas remplie, c'est tout simplement que le sens ne présente pas assez clairement sa référence, un surcroît de précision sémantique est donc nécessaire. Le cas des énoncés B1 et B2 est tout à fait différent. La référence et le contenu propositionnel de B1 sont parfaitement clairs : un locuteur qui se désigne par le pronom « je » dit à un autre qu'il viendra le voir un jour précis, en l'occurrence le dimanche. Si une précision supplémentaire est requise, ce n'est pas pour identifier le sujet « je » – c'est la personne qui fait l'énonciation – ni l'action en question – aller voir l'interlocuteur, lui-même identifié dans le contexte de l'énonciation – ni même la date – le dimanche. Ce qu'il faut préciser, c'est comment il faut prendre l'énoncé ou encore quelle force lui donne le locuteur : s'agit-il d'une déclaration d'intention, d'un simple projet ou d'une promesse ?

¹⁵³ cette distinction sera faite de manière plus précise en présentant les actes locutoires et illocutoires à partir de la conférence VIII, p.109 sq. / p.94 sq. ed. anglaise. cf. infra II.2.1

Le dialogue permettant de passer de B1 à B2 pourrait être celui-ci :

– Je viendrai te voir dimanche. (B1)

– Promis ?

Oui, je te promets de venir te voir dimanche. (B2)

Ici, ce ne sont pas certains termes qui sont reformulés pour plus de précision, c'est une formule verbale contenant un verbe performatif qui est ajoutée pour expliciter le degré d'engagement du locuteur. Le performatif explicite porte sur ce que fait le locuteur – l'annonce d'un projet, une promesse – en disant en B1 et non sur le contenu propositionnel de l'énoncé. C'est pourquoi Austin pointait la différence entre la subordonnée qui suit le performatif explicite et le discours indirect : si je me contentais de rapporter mes paroles, mon énoncé serait constatif. On pourrait, dans le dialogue précédent reformuler B2 en B3 :

– Je viendrai te voir dimanche. (B1)

– Promis ?

– Oui, en disant « Je viendrai te voir dimanche », je t'ai promis de venir te voir dimanche.
(B3)

Or, en B3, je précise certes la force que j'ai précédemment donné à B1, la force d'une promesse, mais *je ne fais pas* cette promesse, je la rapporte, je la décris comme déjà faite, alors qu'en B2, je m'engage, je fais la promesse de manière tout à fait explicite. L'énoncé performatif ne peut donc pas être assimilé à un énoncé constatif dont toute ambiguïté serait exclue. Mais ces performatifs explicites ne résolvent pas tous les problèmes, car la distinction entre performatif et constatif reste difficile à tracer. Certains énoncés semblent à la fois performatifs et constatifs, notamment à cause de ce que ces énoncés laissent entendre. Le critère purement linguistique de reformulation des performatifs primaires en performatifs explicites s'avère insuffisant, car ces énoncés se situent toujours dans le cadre de conventions sociales qui suscitent chez l'interlocuteur des attentes :

Il arrive dans bon nombre de cas de la vie humaine, qu'éprouver une « émotion » (passez-moi le mot !), un « désir », ou adopter une attitude soient considérés, par convention, comme la réponse, la réaction appropriée ou adéquate à un état de choses donné, y compris l'exécution par quelqu'un d'un acte donné, tous cas où une telle réponse est naturelle (du moins aimerions-nous le penser). En de tels cas, il est possible – et même fréquent, en fait – d'éprouver l'émotion ou le désir en question ; et comme il n'est pas facile pour les autres de détecter nos émotions et désirs, il est courant de vouloir les en informer. On comprend alors – quoique ce

soit pour des raisons quelque peu différentes et peut-être moins louables dans d'autres cas, qu'il devienne de rigueur d'« exprimer » ces sentiments si nous les éprouvons ; et même d'aller jusqu'à les exprimer quand ils nous semblent adéquats, que nous rapportions quelque chose que nous éprouvons réellement ou non. (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., pp.97-98)

Austin décrit ici la classe qu'il appelle les comportatifs. Cette classe – dont il a été question précédemment avec les excuses notamment¹⁵⁴ – a permis de mettre en évidence la différence entre laisser entendre une pensée, un sentiment ou une intention et l'exprimer. Les comportatifs laissent entendre ces pensées, sentiments ou intentions, ils n'en constituent pas l'expression. On peut promettre sans avoir l'intention de tenir, s'excuser sans se repentir, présenter ses condoléances sans être triste, notamment grâce l'utilisation d'un performatif explicite. Cependant, comme les comportatifs laissent entendre des pensées, sentiments ou intentions, un énoncé qui exprime ces pensées, sentiments ou intentions, c'est-à-dire un énoncé constatif, susceptible d'être vrai ou faux peut aussi être performatif. On dit fréquemment, par exemple, « je suis désolé » pour présenter des excuses. L'énoncé peut alors être à la fois performatif – je présente des excuses – et constatif – j'exprime un sentiment que j'éprouve ou non. Or ce qui est dit peut être faux : il se peut tout à fait que je ne sois nullement désolé – et même que je n'aie pas vraiment l'air désolé – et que mon interlocuteur considère néanmoins que j'ai présenté des excuses recevables, et d'ailleurs reçues. Certaines formules a priori constatatives, car elles semblent décrire un état intérieur, fonctionnent pourtant très régulièrement comme des performatifs. A l'inverse un performatif explicite peut non seulement échouer, ne pas permettre d'accomplir l'action qu'il doit pourtant permettre d'accomplir ; il peut même ne pas être accepté. C'est particulièrement le cas des excuses, sur lequel Austin revient longuement dans le « Plaidoyer pour les excuses », où certaines normes doivent être respectées pour que les excuses soient acceptables :

5. Les normes de l'inacceptable. Les excuses sont parfois inacceptables, c'est une de leurs caractéristiques. Je suppose que pour n'importe quelle excuse, il existe des cas d'un certain type, ou d'une gravité telle, que « nous ne pouvons les accepter ». Il est intéressant de détecter les normes et les codes que nous invoquons alors. Le contrôle que nous exerçons sur l'exécution de n'importe quel acte n'est jamais tout à fait illimité ; et on s'attend habituellement à ce que ce contrôle soit délimité assez précisément (« avec le soin et l'attention qui conviennent ») en ce qui concerne les actes de type général, bien que nous fixions bien entendu des limites différentes selon les cas. Nous pouvons alléguer l'inadvertance si nous marchons sur un escargot, mais pas sur un bébé – regardez donc un peu où vous mettez les pieds. Bien entendu, ceci s'est (vraiment) produit par, si l'on veut, par inadvertance ;

¹⁵⁴ cf. supra II.1.4

mais ce mot constitue une excuse qui, en raison des normes, ne sera pas permise.
(Austin, « Plaidoyer pour les excuses », op.cit., p.158)

Si, en effet, je marche sur un bébé par inadvertance, donc par défaut d'attention, s'excuser en disant « Oh pardon, je ne faisais pas attention » ne sera pas considéré comme une excuse recevable. À vrai dire, cela risque même d'être considéré comme une circonstance aggravante. C'est une norme que de faire attention aux autres êtres humains, en particulier les enfants en bas âge qui ne maîtrisent ni eux-mêmes ni leur environnement. Un simple « je vous prie de m'excuser » ne serait pas accepté non plus. Dans une telle situation, l'expression d'une contrition sincère, ou perçue comme telle, serait plus efficace pour présenter des excuses. Dans certains cas, les excuses ne sont qu'une forme de jeu de pouvoir où celui qui présente ses excuses reconnaît publiquement ses torts face à l'offensé, l'offense étant alors considérée comme réparée. Par exemple, un étudiant qui arrive en retard en cours peut présenter ses excuses efficacement par à l'aide d'un performatif explicite – « excusez-moi pour mon retard » – ou d'une formule plus ambiguë – « je suis désolé d'être en retard », il s'agit pour l'étudiant de reconnaître qu'il est dans son tort en arrivant en retard et le professeur interrompu dans son cours se soucie généralement peu de savoir à quel point l'étudiant est désolé, pourvu qu'il s'installe vite et en silence. Supposons maintenant que j'ai rendez-vous avec un ami et que celui-ci arrive avec une heure de retard sans m'avoir prévenu. Il est fort probable qu'un simple : « je suis en retard, excuse-moi » ne sera pas accepté alors que l'expression d'une confusion sincère – « je suis absolument désolé », avec si possible une explication des motifs du retard, permettra effectivement de présenter des excuses. Autrement dit, dans le cas des comportatifs, l'utilisation d'une formule explicite ne constitue pas un critère de reconnaissance suffisant. Il faut en revenir aux normes et conventions qui régissent une situation précise pour savoir si l'énoncé est ou non performatif. Il est possible de trouver des tests pour savoir si ces énoncés ambigus sont performatifs ou constatifs, mais ces tests ne peuvent se faire qu'en situation. Or il se trouve que ce phénomène d'hésitation entre performatif et constatif déborde largement le cas des comportatifs et concerne en fait une grande partie des performatifs, notamment les expositifs et les verdictifs qui satisfont à la fois aux critères de performativité et de constativité. Par l'énoncé : « Je conclus que le critère linguistique ne suffit pas à définir les performatifs », je décris ce que je fais, à savoir une conclusion, et en même temps je fais ce que je dis : je tire une

conclusion. De manière similaire, « je vous déclare coupable » peut être descriptif – je décris ce que je suis en train de faire : une déclaration – mais aussi bien-sûr performatif lorsque prononcé par un juge à l'issue d'un procès. Faute de créer une formule spécifique aux tribunaux qui serait exempte de toute espèce d'ambiguïté, il faut admettre que « le caractère performatif de l'énoncé dépendra toujours, pour une part, du contexte » (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit. p. 105). Ce n'est qu'en contexte qu'on peut évaluer la force performative de l'énoncé et mesurer le rapport exact qu'il entretient avec le vrai et le faux, rapport dont on a vu qu'il n'était pas unique¹⁵⁵ :

Mais cela nous renvoie à un problème plus général, sur lequel nous avons déjà attiré l'attention : le cas où l'énoncé (*utterance*) dans son ensemble est essentiellement tenu pour vrai ou faux, en dépit de ses caractéristiques performatives. Même si nous considérons comme marginales les tournures « je décide que... » prononcée par une personne n'appartenant pas à un jury ou « je m'attends que... », il paraît absurde de supposer que tout ce que ces locutions décrivent ou affirment – dans la mesure où elles le font et lorsqu'elles le font – ne renvoie qu'aux croyances ou aux espérances de celui qui parle. Ce serait faire preuve de l'excessive rigueur pratiquée dans *Alice au pays des Merveilles* quand : « je pense que p » est pris pour une affirmation à propos de qui pense, à laquelle on peut répondre « Voilà un fait qui ne concerne que vous ». (« Je ne pense pas... » commença Alice : « Alors vous ne devriez pas parler » dit la Chenille, ou je ne sais plus qui.)¹⁵⁶ Lorsque nous avons des performatifs explicites purs, tels que « affirmer » ou « maintenir », toute la proposition est certainement vraie ou fausse, bien que l'énonciation (*uttering of it*) soit l'exécution de l'acte d'affirmer ou de maintenir. (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.106, traduction modifiée)

Toutes ces propositions – « j'affirme que p », « je crois que p », « je pense que p » – constituent des cas intermédiaires entre énoncés performatifs et énoncés constatifs car dans ces cas, le contenu propositionnel est énoncé dans la subordonnée complétive, par conséquent lorsqu'on s'intéresse à la vérité ou la fausseté de l'énoncé, on s'intéresse à la vérité ou la fausseté de l'énoncé global. Lorsque je dis « j'affirme que la Terre tourne autour du soleil », je présente comme vrai l'énoncé « la Terre tourne autour du soleil », ajouter « j'affirme que » le transforme en performatif explicite et rend manifeste l'acte que j'accomplis en disant « la Terre tourne autour du soleil », en l'occurrence une assertion. Évaluer la vérité ou la fausseté de l'énoncé global revient généralement à évaluer la vérité de la subordonnée :

- A : j'affirme que la Terre tourne autour du Soleil.
- B : c'est faux.

¹⁵⁵ Cf supra, II.1.3

¹⁵⁶ Il s'agit en fait du Chapelier fou.

L'énoncé B peut signifier :

- B1 : il est faux que la Terre tourne autour du Soleil.
- B2 : il est faux que vous affirmiez que la Terre tourne autour du Soleil.

Il est cependant évident que dans la plupart des cas, l'énoncé B signifie B1. Dans le cas du verbe « affirmer », on voit mal comment l'énoncé B2 pourrait ne pas être absurde. Si je viens de dire publiquement A, un interlocuteur qui répondrait B2 dirait quelque chose de si manifestement faux que cela paraîtrait absurde – si manifestement absurde d'ailleurs, qu'il faudrait conclure que l'interlocuteur est fou, comme dans *Alice au pays des Merveilles*, ou alors qu'il veut dire tout autre chose¹⁵⁷. En fonction du contexte, B2 peut tout à fait s'entendre comme un interdit, voire une menace ou encore un refus d'accepter l'affirmation et être reformulé en

- B2' : il est interdit d'affirmer que la Terre tourne autour du Soleil.
- B2'' : il est déconseillé (dangereux) d'affirmer que la Terre tourne autour du Soleil.
- B3''' : il est faux que vous soyez en position d'affirmer que la Terre tourne autour du Soleil.

Lorsque le performatif explicite est du type j'affirme que p, l'incise « j'affirme que » précise la force de l'énoncé. Comme on l'a déjà vu, « j'affirme », contrairement à « je crois », laisse entendre que je sais ce que j'affirme, que j'ai des raisons objectives et pas seulement subjectives de le tenir pour vrai. L'énoncé global est donc à la fois performatif puisque je fais une affirmation qui peut échouer, à la manière des excuses, et constatif puisqu'on peut évaluer sa vérité. Le contraste entre performatif et constatif semble aboutir à un échec : trop de cas sont ambigus. Il est alors nécessaire de prendre un nouveau départ :

Il est temps, après cela, de reprendre la problème à neuf (*It is time to make a fresh start on the problem*). Il nous faut reconsidérer d'un point de vue plus général les questions : en quel sens dire une chose est-ce la faire ? en quel sens faisons-nous quelque chose en disant quelque chose (Et peut-être aussi, ce qui est un autre cas : en quel sens faisons-nous quelque chose *par* le fait de dire quelque chose ?) (Austin, *Quand Dire C'est Faire*, op. cit., p.107)

Les différents critères testés ne permettent pas d'isoler les performatifs et de les distinguer des énoncés constatifs. L'enquête a montré qu'il est impossible de définir a priori ce qu'est une procédure conventionnelle et acceptée. Ce n'est qu'en situation que l'on peut savoir si la procédure est ou non considérée comme conforme à la convention,

¹⁵⁷ Grice dirait que l'interlocuteur enfreint manifestement le principe de coopération. cf. infra III.1

malgré ses écarts éventuels. C'est aussi en situation seulement que l'on peut savoir si la procédure est vraiment acceptée. Quant aux intentions, pensées et sentiments supposés accompagner les performatifs, ils ne sont pas une exclusivité, les énoncés constatifs aussi laissent entendre des pensées, en particulier des croyances. La tentative de caractériser les performatifs par des critères exclusivement linguistiques et notamment grammaticaux n'aboutit pas non plus et amène finalement à une dernière analyse qui considère toute énonciation comme un acte de parole.

Conclusion

La recherche de critères objectifs de signification conduit les philosophes de la première analyse à écarter la pratique ordinaire du langage et à se concentrer au contraire sur la structure logique des énoncés, écartant ainsi le sujet et ses représentations subjectives. S'intéresser à la pratique du langage et pas seulement à sa structure idéale conduit au contraire à faire réapparaître sur le devant de la scène le sujet parlant. S'intéresser à la pratique ordinaire du langage revient à se rendre compte que la plupart de nos énoncés ne sont pas des descriptions vraies ou fausses de la réalité, ce ne sont pas des énoncés constatifs. Il faut au contraire admettre en plus de ces énoncés constatifs des énoncés qui ne sont ni vrais ni faux et par lesquels on ne se contente pas de dire quelque chose, mais on fait ce que l'on dit, ce sont les énoncés performatifs. Il s'avère cependant qu'il est impossible de distinguer clairement les énoncés performatifs des énoncés constatifs : on fait toujours quelque chose en disant quelque chose. La signification d'un énoncé ne peut s'établir dans l'absolu hors contexte, il est important de saisir ce qu'a voulu dire le locuteur dans une situation déterminée, il faut donc, en concluent les tenants de la pragmatique, s'intéresser à son intention de signification. Comprendre revient pour eux à saisir l'intention ; la signification se situe alors véritablement au niveau pragmatique. Mais le risque est ici d'oublier la spécificité de l'acte illocutoire : parler revient simplement à agir sur l'auditeur, au minimum à essayer de lui faire comprendre mon intention au moyen du langage. Or une telle élimination de la spécificité de l'acte illocutoire revient à réduire à néant le travail d'Austin : sa découverte est véritablement l'acte illocutoire qui bouleverse la dichotomie entre la logique et la rhétorique. Si l'on ne peut définir

clairement l'acte illocutoire, le seul acte véritable est alors l'acte locutoire qui produit des effets illocutoires, s'ils sont conventionnels, perlocutoires, s'ils ne le sont pas. Or, si l'on ne peut trouver les règles sociales qui régissent l'acte illocutoires, il faut alors les trouver dans le langage lui-même sans qu'elles soient purement sémantiques. Dans ce cadre où les sujets sont importants, la communication, le fondement de la signification ne peut plus être la vérité ou le rapport à la réalité. C'est l'intentionnalité de la pensée qui sert de fondement à la signification entendue comme intentionnalité du langage. On en revient à une conception assez classique du sujet pensant, irréductible à la matière, caractérisé par son intériorité, et par là-même aux problèmes classiques que Frege voulait éliminer en proposant une conception objective de la pensée. Mais ces conceptions pragmatiques du langage, outre les problèmes qu'elles soulèvent par elles-mêmes, ne sont pas fidèles à la conception austinienne de la performativité. L'examen des critères d'échecs par Austin montre avant tout qu'il est impossible de définir les énoncés performatifs par un critère simple : dans la plupart des cas, les conventions sont implicites et non formulées clairement dans des textes de lois, et même dans ce cas, il faut encore que la convention soit acceptée, or une convention peut toujours être remise en cause. L'intention ou les pensées qu'est supposé avoir le locuteur sont elles mêmes des conventions, de sorte qu'un performatif peut échouer de diverses manières. Ces critères décrivent les différentes manières dont un performatif peut échouer, ils n'ont pas pour but de définir les performatifs mais plutôt de montrer que la performativité caractérise tous les énoncés et qu'il est impossible de se dispenser d'une analyse précise du contexte pour comprendre ce qui est dit. Il est impossible de fixer des règles a priori, qu'on les cherche dans les conventions, dans la pensée ou dans le langage lui-même car si la signification relève de l'acte de parole global, elle est inséparable de la situation de prise de parole. Il faut donc étudier plus précisément les actes de parole et leur contexte.

Troisième partie :
Quel sujet pour les actes de parole ?

Introduction

L'analyse des échecs de la performativité nous place face à un paradoxe : l'analyse austinienne met en relief l'importance des conventions y compris en lien avec les pensées et intentions appropriées. Certaines pensées et intentions sont appropriées par convention alors que dans d'autres cas leur présence n'importe pas. Il est approprié par convention d'avoir l'intention de faire ce qu'on dit quand on promet, d'être désolé quand on présente ses excuses. Pour autant, l'expression de la promesse comme celle des excuses est conventionnelle, et dans certains cas, ce que pense le sujet n'a aucune espèce d'importance. Par conséquent, un sujet intentionnel ne semble pas nécessaire comme fondement des actes de parole. Mais d'un autre côté, la signification des énoncés ne vient ni de conventions sociales précisément définies ni de critères purement linguistiques. Dans un cas comme dans l'autre, le langage serait alors assimilable à un code : la reconnaissance des critères sociaux ou linguistiques produirait une réponse automatique chez l'auditeur. Cependant, le propre du langage est justement de ne pas fonctionner comme un code. Comme le souligne Benveniste, dans les *Problèmes de linguistique générale* :

Un signal est un fait physique relié à un autre fait physique par un rapport naturel ou conventionnel : éclair annonçant l'orage ; cloche annonçant le repas ; cri annonçant le danger. L'animal perçoit le danger et il est capable d'y réagir adéquatement. On peut le dresser à identifier des signaux variés, c'est-à-dire à relier deux sensations par la relation de signal. Mais il utilise en outre le symbole qui est institué par l'homme ; il faut apprendre le sens du symbole, il faut être capable de l'interpréter dans sa fonction signifiante et non plus seulement de le percevoir comme impression sensorielle, car le symbole n'a pas de relation naturelle avec ce qu'il symbolise (Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, TEL, 1966, p.27)

Avec le signal nous sommes dans ce que Grice appelle la signification naturelle¹⁵⁸. Cette signification naturelle n'a pas d'intérêt pour l'analyse de la communication car elle n'entraîne que des réactions réflexes, que ces réflexes soient innés ou acquis. Par exemple, les abeilles¹⁵⁹ communiquent grâce à une danse en forme de 8 dont l'inclinaison, la taille et la vitesse indiquent la direction et la distance du champ à aller butiner. Cette communication est une communication par signaux qui entraîne une réaction réflexe naturelle : les abeilles quittent la ruche pour aller butiner le champ. Ces réactions réflexes peuvent aussi être acquises, c'est le cas du chien de Pavlov : entendre la sonnette

¹⁵⁸ Grice, "Meaning", op.cit., cf. II.1.2

¹⁵⁹ Cf., Benveniste, op. cit., ch. V « communication animale et langage humain », p.56-62.

déclenche un phénomène de salivation. Le point commun entre les deux est que la réaction est automatique et ne nécessite de la part de l'auditeur aucune interprétation. Or un signe linguistique est un symbole, et non une simple impression sensorielle, il doit être interprété. Le langage humain se caractérise donc par le fait qu'il ne se réduit pas à un système de signaux entraînant une compréhension et une réponse automatiques. Or l'impossibilité de trouver un et un seul critère pour reconnaître si un énoncé est performatif ou constatif montre au contraire que le langage n'est pas un code : l'auditeur doit au contraire interpréter ce qui est dit en tenant compte des éléments pertinents du contexte. Une théorie des actes de parole ne peut pas écarter le sujet pensant, mais comment concevoir ce sujet s'il ne s'agit pas d'un sujet pensant de type cartésien ? De plus, l'analyse linguistique a fait apparaître d'une autre manière l'importance du sujet en soulignant la particularité des phrases à la première personne du singulier, au présent de l'indicatif, voix active. Cette réflexivité des énoncés dont le sujet se désigne comme responsable doit-elle conduire à concevoir le sujet des actes de paroles comme un sujet non seulement pensant mais aussi maître et responsable de ses actes ?

III.1 Sujet parlant et sujet pensant

La reconnaissance d'une nouvelle catégorie d'énoncés, les performatifs, aboutit en fait à reconsidérer tous les énoncés, puisque la distinction de départ ne tient pas : tous les énoncés sont en fait performatifs. Austin ne cesse de montrer l'impossibilité de séparer catégoriquement des énoncés qui auraient une valeur de vérité de ceux qui n'en auraient pas : les énoncés constatifs peuvent être évalués en fonction de leur vérité mais aussi de leur félicité. De même les énoncés performatifs ne sont pas sans rapport avec la vérité puisqu'ils entraînent, laissent entendre ou présupposent des énoncés vrais. Par conséquent, pour déterminer la signification des énoncés, il faut examiner précisément ce que nous faisons chaque fois que nous prenons la parole. C'est la prise de parole et les circonstances dans lesquelles elle s'effectue qu'il faut étudier :

Le moment est venu d'examiner de plus près les circonstances de « l'énonciation. »
((Austin, *Quand dire c'est faire*, p. 108, traduction modifiée)¹⁶⁰

¹⁶⁰ *It is time to refine upon the circumstances of 'issuing an utterance', How to do things with words, op.cit., p.92. C'est à la suite de cette phrase qu'Austin précise les sens qu'il donne à "utterance" et "issuing an utterance" cf supra I.1.1.*

III.1.1 Le passage du phatique au phonétique

S'intéresser à ce que nous faisons quand nous prenons la parole conduit à caractériser la parole comme l'acte d'un sujet, acte dont Austin essaie de présenter les divers aspects avec les distinctions les plus fines possibles. L'acte de parole se subdivise ainsi en actes locutoire, illocutoire et perlocutoire.

L'acte locutoire est lui-même constitué de trois actes. Prendre la parole constitue en premier lieu un acte phonétique :

c'est toujours accomplir l'acte de proférer certains sons (un « acte phonétique ») ; et l'énoncé est « un phone ». (Austin, *Quand dire, c'est faire*, op.cit., traduction modifiée)¹⁶¹.

On reconnaît ici le primat austinien de la parole dénoncé par Derrida¹⁶². Austin ne fait en effet pas mystère de la primauté *chronologique* qu'il accorde à la parole. Dans l'histoire de l'humanité aussi bien que de chaque individu, la parole précède chronologiquement l'écriture. C'est donc à elle qu'Austin s'intéresse en premier. On pourrait cependant faire un parallèle avec l'écriture : il ne suffit pas de tracer des traits, ni même d'essayer de recopier des lettres ou des mots pour écrire. Un animal ou même un robot peut émettre des sons et tracer des lettres, pour autant, il ne sait ni parler ni écrire. Le capitaine Haddock a donc bien tort de se mettre en colère contre les perroquets dont il imagine qu'ils le traitent de « moule à gaufres » ou encore de « marin d'eau douce », ces perroquets se contentent de répéter ce qu'ils ont entendu et pourraient répéter n'importe quel autre son dans n'importe quelle autre langue. Il faut cependant ici noter, contre Derrida, que ce privilège de l'oralité où l'énoncé est rattaché au sujet qui l'énonce ne signifie pas que la parole a une signification parce qu'elle véhicule un contenu intentionnel. On pourrait penser en effet que si les perroquets se contentent d'accomplir un acte phonétique et non un acte locutoire total, c'est parce qu'ils ne comprennent pas, en fait, ce qu'ils disent et qu'ils n'ont d'ailleurs l'intention d'insulter personne. Dans cette perspective, ce qui donnerait une signification au signe linguistique serait l'intention qui l'anime. Or ce n'est nullement ce que dit Austin. Un son peut d'ailleurs être chargé

¹⁶¹ *always the act of uttering certain noises (a 'phonetic act'), and the utterance is a phone.*, ibid.

G. Lane traduit l'anglais « *phone* » par « phonation » de même qu'il traduit « *utterance* » par énonciation. Dans la mesure où nous traduisons « *utterance* » par « énoncé », à savoir ce qui a été dit, il nous paraît logique de traduire « *phone* » par « phone » et non par « phonation ». La phonation qualifie pour nous l'acte phonétique lui-même, l'acte de proférer des sons ou phones. Ce sont les sons proférés ou énoncés que nous qualifions de « phone », comme le fait Austin nous semble-t-il.

¹⁶² Cf supra, II.2.3. J. Butler souligne au contraire l'intérêt de rapporter la parole au corps, cf. infra III.2.3.3

d'intentionnalité sans pour autant pouvoir être qualifié de parole. L'intentionnalité n'est pas exclue des actes phonétiques : les cris de joie ou de douleur sont l'expression d'un sentiment, les sons mal articulés d'un petit enfant peuvent être l'expression d'un désir spécifique qu'il tente de faire comprendre et peut parvenir à faire comprendre quoiqu'il ne parle pas encore. Ce qui permet de considérer l'acte phonétique comme un acte de niveau supérieur, à savoir l'acte phatique, est que les sons sont alors émis *en tant qu'*appartenant à une certaine langue. Nous disons donc d'un enfant qu'il sait parler ou commence à savoir parler, non quand il sait communiquer avec nous grâce à des sons de son cru, mais quand il utilise la langue pour le faire. La différence entre les perroquets et l'enfant n'est donc pas que ce dernier aurait une intentionnalité que n'ont pas les perroquets – ce qui est par ailleurs possible mais ne nous concerne pas ici, la différence est que l'enfant finit par exprimer ses intentions, pensées et sentiments de manière *conventionnelle*, dans la langue maternelle qui lui est enseignée. Pour Austin comme pour Wittgenstein

339. Penser n'est pas un processus incorporel qui donne vie et sens à la parole et que l'on pourrait détacher d'elle. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., §339, p.161)

Ce qui caractérise le langage, c'est son caractère conventionnel, arbitraire. Or l'intention peut s'exprimer de manière naturelle ou conventionnelle :

647. Quelle est l'expression naturelle d'une intention ? – Regarde un chat qui s'approche furtivement d'un oiseau, ou un animal qui veut fuir. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., §647, p.234)

L'intention peut donc se manifester naturellement : l'intention du chat de sauter sur l'oiseau se voit dans sa démarche furtive, l'intention de l'enfant qui profère des sons encore inarticulés se lit dans ses gestes et expressions. Cette intention peut aussi se manifester conventionnellement comme c'est le cas dans le langage. La différence entre parler et émettre une suite de sons sans signification ne se situe pas dans l'intentionnalité mais dans la convention. Parler n'est donc chez Austin, pas plus que chez Wittgenstein, l'extériorisation de représentations internes et privées, c'est produire une suite de sons conformes au vocabulaire et à la grammaire d'une langue précise, parler revient à suivre des règles arbitraires, fixées par convention. La distinction de l'acte phonétique et de l'acte phatique rejoint en fait la critique de l'argument du langage privé. Considérer que c'est la pensée et même précisément les représentations mentales qui donnent sens aux mots

revient, comme c'est le cas chez Locke¹⁶³ à considérer que les mots sont les signes sensibles, extérieurs et publics d'idées internes et privées. Dans une théorie comme celle de Locke, on peut considérer que la pensée est un langage privé, mon langage à moi seul que je dois traduire, voire travestir en langage public pour communiquer avec autrui. On pourrait se passer du langage si l'on pouvait avoir un accès direct à la pensée d'autrui, si l'on pouvait voir ce qui se passe « dans sa tête ». C'est cette conception que récuse Wittgenstein :

344 : Serait-il imaginable qu'il y ait des hommes qui ne parlent jamais un langage audible, mais seulement un langage qu'ils s'adresseraient intérieurement à eux-mêmes, en imagination ?
« Si les hommes ne faisaient que se parler à eux-mêmes intérieurement, ils feraient en définitive toujours ce qu'ils ne font que parfois aujourd'hui. » – Il est donc très facile de se représenter cela. Il suffit simplement de passer de quelques uns à tous. (De même : « Une rangée d'arbres infiniment longue est simplement une rangée qui *n'a pas* de fin. ») Notre critère pour établir que quelqu'un se parle à lui-même est ce qu'il nous dit, ainsi que le reste de son comportement. Et nous ne disons de quelqu'un qu'il se parle à lui-même que s'il *sait parler* au sens courant du terme. Nous ne le disons justement pas d'un perroquet ou d'un gramophone. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., §344, p.162-163)

Dans la conception lockienne, les idées sont les signes personnels que j'ai attribués aux choses. Je pense en idées pour moi-même et je convertis cette pensée en mots afin de communiquer avec les autres. Je pense donc « intérieurement », « en imagination ». Cette conception du langage et de la pensée est d'autant plus facilement acceptée qu'il nous arrive en effet de nous parler à nous-mêmes, silencieusement et non à voix haute. Considérer la pensée comme un langage privé revient à transformer ce « parfois » en « toujours ». Du fait que nous n'exprimons pas toujours nos pensées oralement ou par écrit, nous concluons que la pensée est toujours un processus silencieux et privé, distinct de la langue dans laquelle nous nous exprimons publiquement. Or, cette idée repose sur plusieurs confusions. D'abord, on peut tout à fait admettre que l'on se parle parfois à soi-même et appeler ce phénomène silencieux « penser » par opposition à parler ou écrire. Mais cela ne fait pas de la pensée un phénomène privé au sens fort. En ce sens, la pensée est une parole silencieuse, c'est-à-dire privée par accident et non par essence : je peux réfléchir en silence pour diverses raisons – je suis seul, ou au contraire je ne veux pas déranger mes voisins – mais je pourrais tout aussi bien dire ou écrire mes pensées. Autrement dit, nous pensons parfois en silence, mais nous pensons aussi très souvent à

¹⁶³ cf. supra I.3.1

voix haute, de même que nous pouvons lire en silence ou à voix haute. Dans les deux cas, nous pensons dans une langue de convention, c'est bien pourquoi on peut considérer que penser, c'est se parler à soi-même, c'est-à-dire parler en silence dans son for intérieur. Mais alors, la pensée est en fait publique en droit, même lorsqu'elle ne l'est pas en fait : lorsque je me mets à dire ou écrire mes pensées, je ne les traduis pas d'un langage privé, compréhensible pour moi seul, dans l'idiome commun, je dis à voix haute ou j'écris *la même chose* que je pensais tout bas. La première erreur consiste donc à confondre langage privé en droit, par essence, c'est-à-dire langage incommunicable, et langage privé par accident, en fait, c'est-à-dire non communiqué. La deuxième erreur consiste à croire que le concept de langage privé a un sens, ce qui n'est pas le cas pour deux raisons. Premièrement, pour que je me comprenne moi-même lorsque je pense, il faut que mes idées, mes représentations soient constantes, toujours les mêmes, sinon je ne saurais plus à quoi elles renvoient, je serais donc dans l'incapacité d'avoir des pensées suivies, des souvenirs. Il faudrait qu'une règle relie le signe, i.e. la pensée, à sa référence et que ces signes eux-mêmes s'ordonnent selon des règles sans quoi je ne pourrais pas former de propositions sensées, même pour moi-seul. Autrement dit, cette pensée supposée privée fonctionne comme n'importe quel langage public puisqu'elle repose sur des règles qu'un autre que moi pourrait apprendre, si je voulais bien les lui enseigner ou s'il était assez malin pour les deviner par lui-même. Un langage privé par nature est inconcevable. Le langage est par nature public car il repose sur des règles. Deuxièmement, si la pensée était un langage privé fait de représentations, nous ne pourrions plus nous comprendre puisque les représentations sont subjectives et donc incomparables, comme l'avait déjà souligné Frege¹⁶⁴. Wittgenstein illustre cette incommunicabilité à laquelle mène la conception de la pensée comme langage privé fait de représentations par un exemple de prime abord déroutant :

368. Si je décris une pièce à quelqu'un, et je lui demande de me montrer qu'il a compris ma description, en peignant d'après elle un tableau *impressionniste*. – Il peint alors en rouge sombre les chaises que ma description disait être vertes, et là où je disais « jaune », il peint du bleu. – C'est l'impression qu'il a retirée de cette pièce. Et maintenant je dis : « C'est tout à fait ça ! » (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., §368, p.170)

Comment le descripteur peut-il dire « c'est tout à fait ça ! » alors que le peintre a peint en rouge ce qui était décrit comme vert et en bleu ce qui était décrit comme jaune ?

¹⁶⁴ cf. supra I.3.3

Une solution simple serait de dire que les deux personnes n'attribuent pas la même référence au même signe, ici à la même représentation et l'un appelle verte la représentation que l'autre nomme rouge. Mais en fait, une explication si simple supposerait que l'un et l'autre puissent comparer leurs représentations, vérifier qu'il s'agit de la même représentation à laquelle chacun donnait un nom différent. Or une représentation étant subjective, je ne peux pas l'extérioriser pour la montrer à un autre, pas plus qu'un autre ne peut extérioriser ses représentations pour me les montrer. Il faudrait que nous ayons des règles communes pour comparer nos représentations, il faudrait notamment que nous définissions des critères pour dire que deux représentations sont les mêmes. Or ces règles communes sont précisément ce que nous ne pouvons établir si la pensée est un ensemble sans règles de représentations privées. Si la pensée est un système de signes mentaux, intérieurs, elle ne peut rendre compte d'un autre système de signes. Wittgenstein va même plus loin en soulignant que je ne pourrais alors même pas reconnaître mes propres représentations si elles étaient extériorisées :

388. Comment sais-je, à partir de ma *représentation*, à quoi ressemble effectivement une couleur ? (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., §388, p.174)

Si une représentation, comme nous l'avons vu plus tôt, est l'impression *subjective* que me fait une chose, impression qui varie donc selon la sensibilité des sujets, il devient impossible de dire à quoi ressemblent les choses en réalité (« *wirklich* »). La représentation fait écran entre le sujet et la réalité qui est dès lors inaccessible, puisque cette représentation privée est le seul accès du sujet à la réalité. Quel critère pourrait alors m'assurer que ma représentation correspond à la réalité ? Si je voyais la réalité indépendamment de ma représentation, comment pourrais-je la reconnaître ? C'est là le sens du paragraphe 368 : comment puis-je savoir que le tableau correspond à ma représentation ? Sur quelle base puis-je m'écrier : « C'est tout à fait ça ! ». Le concept de langage privé suppose pourtant que cet accord soit possible : je décrirais mes représentations privées à un autre dans un idiome commun et il s'en ferait une représentation – « un tableau *impressionniste* », c'est-à-dire un tableau qui retranscrirait ses impressions et non la réalité elle-même – et en voyant ce tableau je pourrais tirer la conclusion que cette représentation est identique à la mienne, alors même qu'elle semble ne pas correspondre à la description donnée dans l'idiome commun. Cet exemple du tableau montre à quel point une telle conception de la communication et du langage est

absurde. C'est au contraire dans la langue, parce qu'elle suit des règles, parce qu'elle répond à des conventions, que nous nous accordons sur la réalité. Ce qui rend possible l'utilisation du signe, et sa compréhension, ce n'est pas un élément occulte mais le fait premier qu'il y a un usage et une pratique, que nous utilisons le signe comme nous le faisons.

Pour Austin aussi, comme nous l'avons vu, c'est à partir de la langue que nous pouvons atteindre la réalité, examiner ce que nous disons dans certaines situations ne revient pas à étudier les mots seuls ou le langage seul, cela revient à étudier les choses dont nous parlons :

Étant donné la prédominance du slogan « langage ordinaire » et d'expressions comme philosophie « linguistique » ou « analytique », ou encore l'« analyse du langage », il faut insister tout particulièrement sur une chose pour éviter les malentendus. Quand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelles situations (*what words we would use in what situations*), encore une fois, nous ne regardons pas *seulement* les mots (ou les « significations » quelles qu'elles soient), mais également les réalités dont nous parlons avec les mots ; nous nous servons de la conscience affinée que nous avons des mots pour affiner notre perception qui n'est toutefois pas l'arbitre ultime des phénomènes. C'est pourquoi je pense qu'il vaudrait mieux utiliser, pour cette façon de philosopher, un nom moins trompeur que ceux mentionnés plus haut, par exemple « phénoménologie linguistique », mais quel nom que celui-ci ! (Austin, « Plaidoyer pour les excuses », op.cit., p.144).

Le langage n'est pas pour Austin, « l'arbitre ultime » pour connaître la réalité, mais il est le point de départ et l'outil essentiel de son étude. C'est à partir de ce que nous en disons que nous essayons de connaître la réalité. Cette description minutieuse de la réalité à partir de ce que nous en disons est celle à laquelle se livre Austin en se demandant justement ce que nous faisons quand nous disons quelque chose. Revenons donc à la description de ce que nous faisons lors d'une prise de parole. Parler, observe Austin, c'est accomplir un acte phonétique, émettre un « phone » mais avec cet acte, nous ne sommes pas encore dans le langage. Il faut encore que les phones soient prononcés en tant qu'appartenant à une langue conformément à son vocabulaire, sa grammaire et avec une certaine intonation, le phone devient alors un phème, il ne relève plus seulement de la phonation, de la capacité de produire des sons, mais de la langue. À ce niveau, le sujet accomplit un acte phatique. Austin ne donne pas de nom à l'énonciation de phrases absurdes parce que syntaxiquement incorrectes ou utilisant un vocabulaire totalement inconnu, mais ces énoncés ne relèvent pas du niveau phatique car ils ne respectent pas les conventions de la langue de manière évidente, ce sont donc des non-sens. Or, le niveau

phatique est en fait le niveau de l'apparence de signification. Un phème est, on l'a dit, syntaxiquement correct et sa caractéristique est de pouvoir être reproduit, répété, imité, y compris en reprenant l'intonation d'origine, voire les gestes et expressions comme on peut le faire en rapportant, au discours direct, les paroles d'une personne en l'imitant. Il faut noter que cette possibilité d'être reproduit est très loin de l'itérabilité ou de la citationnalité derridienne. On pourrait voir dans ce niveau phatique le principe d'une citationnalité généralisée :

l'action présente dans la déclaration « je vois un chat » apparaît si je lui substitue « je dis que “je vois un chat” ». la performativité généralisée reposait ainsi (entre autre arguments) sur une citationnalité généralisée, c'est-à-dire sur la constatation que toute assertion pouvait légitimement être considérée comme une auto-citation. (Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001, pp.40-41)

Il faut en fait distinguer la reproduction d'un phème de la reformulation d'un performatif primaire en performatif explicite. Austin insiste sur le fait que cette transformation ne consiste pas à rapporter ses propres paroles ; le « que » du performatif explicite n'est pas le même que celui du discours indirect¹⁶⁵. L'énoncé (2) « je dis que “je vois un chat” » relève bien de la citation et du discours indirect mais c'est un performatif primaire, tout aussi bien que (1) « je vois un chat » et non un performatif explicite. L'énoncé (2) se contente de répéter l'énoncé (1) sans rendre explicite sa force : l'énoncé (1) était-il une affirmation, une hypothèse, une exclamation de surprise ? La reformulation ne le précise pas. Par conséquent l'énoncé reste essentiellement constatatif et on peut évaluer sa vérité ou sa fausseté globale – il est vrai ou faux que je voie un chat – mais pas sa réussite performative. Pour obtenir un performatif explicite, il faudrait dire par exemple : (3) « je dis que j'affirme que je vois un chat ». (3) peut, lui, être évalué de deux façons en fonction de sa vérité et de sa félicité. Soit le dialogue suivant :

– A : Je vois un chat.

– B : Comment ?

– A : Je dis que j'affirme que je vois un chat. B pourrait s'opposer à A de deux manières différentes – et d'ailleurs compatibles :

– B1 : Mais non, ce n'est pas un chat, c'est le petit chien des voisins.

– B2 : Tu ne peux rien affirmer du tout, tu es trop loin pour voir à cette distance (moi qui suis plus près, je peux t'affirmer qu'il s'agit du petit chien des voisins).

En B1, l'énoncé est déclaré faux alors qu'en B2 l'énoncé est refusé en tant

¹⁶⁵ cf. II.1.5 sur la différence entre précision sémantique et explicitation de la force performative.

qu'affirmation, ce qui peut d'ailleurs être un motif pour considérer également le contenu propositionnel de l'énoncé comme faux. Faire une paraphrase performative ne revient pas à citer ses propres paroles, éventuellement en les précisant, cela revient à rendre explicite la façon dont il doit être pris. Les phèmes en revanche peuvent être cités, et c'est même leur caractéristique principale. Voici l'exemple qu'en donne Austin :

L'acte phatique, cependant, tout comme le phonétique, peut par essence être mimé et reproduit (y compris intonations, clins d'œil, gestes, etc.). On peut mimer non seulement l'affirmation entre guillemets « Elle a des cheveux admirables » mais encore plus subtilement la façon dont la phrase a été dite : « Elle a des cheveux *admirables* » (en haussant les épaules). (Austin, *Quand Dire c'est Faire*, op.cit., p.110)

Si l'acte phatique, comme l'acte phonétique, est dans son essence reproductible, c'est précisément parce qu'il n'a pas de signification. C'est là la grande différence avec l'itérabilité derridienne. L'itérabilité est pour Derrida la condition du sens : un énoncé a un sens parce qu'il échappe toujours, en droit, à son locuteur et à son contexte d'origine. Pour Austin, un énoncé peut être répété et prononcé dans un tout autre contexte, mais dans ce cas soit sa signification et sa force changent comme nous le verrons plus loin, soit c'est qu'il s'agit d'un simple phème, donc d'un énoncé qui n'a pas encore de signification. Ce qui caractérise en fait le phème, c'est qu'il est sous-déterminé car le locuteur ne prend pas les paroles à son compte, comme le montre l'exemple ci-dessus : lorsque je répète les paroles de quelqu'un, éventuellement le plus fidèlement possible au point d'en reproduire les intonations et mimiques, je ne reprends pas ces paroles à mon compte, je laisse mes auditeurs les interpréter, ma propre interprétation, pouvant d'ailleurs être lisible dans la façon dont je reproduis le discours initial. C'est précisément sur l'existence d'un discours initial, originaire, que Derrida et Austin sont fondamentalement en désaccord. Pour Derrida, l'énoncé a un sens parce qu'il n'est pas dépendant de son contexte et tout énoncé, y compris un énoncé comprenant des déictiques, a un sens indépendamment du contexte :

nous comprenons parfaitement le mot « je » (ici pris à titre de déictique fondamental), même en l'ignorance du contexte, ou du sujet qui dit « je ». (Ch. Ramond, *Le Vocabulaire de Derrida*, op.cit., p.50)

D'un point de vue austinien, si nous parlons la langue française, nous comprenons en effet à quoi sert le mot « je », sa fonction, en l'occurrence il sert pour le locuteur à s'auto-désigner à l'aide d'un pronom personnel. Mais il n'est pas vrai qu'un énoncé correctement formé contenant « je » – ou même un énoncé correctement formé sans

aucun déictique – ait une signification, Austin reprenant la définition frégéenne de la signification, à savoir avoir un sens et une référence. Si un énoncé coupé de son locuteur n'a pas de signification, c'est en fait parce qu'il peut en recevoir trop. Un tel énoncé est un support pour des significations possibles, la signification pertinente ne pouvant être déterminée que dans un contexte d'énonciation. Pour Derrida, le discours produit par lui-même un sens et même la dissémination du sens, alors que pour Austin le sens d'un énoncé est le produit d'un contexte qui comprend des conventions linguistiques et extralinguistiques. Pour qu'un sens soit possible, il faut que l'énoncé soit un phème, c'est-à-dire qu'il relève d'une langue de convention, et non de l'expression d'une intentionnalité. Plus exactement, ce n'est qu'à partir des conventions de la langue qu'un sujet peut essayer d'exprimer ce qu'il veut dire, c'est-à-dire utiliser un phème dans un contexte donné en essayant de lui donner une signification précise. Le phème n'offre que la possibilité d'une signification, c'est lorsque que le locuteur accomplit un acte rhétique, c'est-à-dire lorsqu'il utilise le phème avec un sens et une référence que l'énoncé prend une signification et prend le nom de rhème. Ces trois actes constituent l'acte locutoire qui n'est autre que l'acte de dire quelque chose. On l'a compris, pour Austin, je ne dis vraiment quelque chose que dès lors que j'ai accompli un acte rhétique. En accomplissant un acte phonétique, je me suis contenté de proférer des sons, comme un animal aussi pourrait le faire, cette profération n'est qu'une condition de la parole, orale, et non la parole elle-même. En accomplissant un acte phatique, je me suis contenté de proférer un énoncé conforme à une langue, sans le reprendre à mon compte, sans donc lui donner une signification précise, c'est avec l'acte rhétique que s'accomplit l'acte locutoire. On peut alors se demander pourquoi Austin distingue acte rhétique et acte locutoire puisqu'accomplir un acte rhétique revient à accomplir un acte locutoire. Cependant, décomposer l'acte locutoire en trois acte distinct permet de distinguer trois manières possibles d'échouer. Si je veux accomplir un acte locutoire, réussir à prendre la parole, encore faut-il que j'accomplisse un acte phonétique ; je peux vouloir dire quelque chose et ne pas y parvenir parce que, sous le coup de l'émotion par exemple, je suis sans voix. On peut aussi faire taire quelqu'un par la menace – ceci est également vrai pour l'écrit. Dans tous ces cas, le locuteur est dans l'impossibilité physique d'accomplir un acte locutoire. Si le locuteur ne rencontre pas d'impossibilité physique il peut encore échouer de deux façons à accomplir l'acte locutoire :

Le phème est un élément de langage (*a unit of language*) : son défaut spécifique serait d'être un non-sens – d'être sans signification. Mais le rhème est un élément de la parole (*a unit of speech*) : son défaut spécifique est d'être vide, ou obscur, etc. (Austin, *Quand Dire c'est Faire*, p.112, traduction modifiée).

Il peut paraître étrange pour Austin d'affirmer que le phème est sans signification, puisque précisément la signification n'apparaît qu'avec l'acte rhétorique, lorsque le locuteur donne au phème un sens et une référence précise, ce qui constitue la signification. On notera que pour Austin les mots n'ont pas de signification : la signification n'apparaît qu'au niveau de l'énoncé, et même de l'énoncé prononcé en contexte. Il ne suffit pas aux mots d'être insérés dans une proposition pour avoir une référence, il faut que cette proposition elle-même soit énoncée par un locuteur spécifique dans un contexte spécifique, sans quoi, on l'a vu, la proposition a une multiplicité de significations possibles. Si donc un phème peut être qualifié de non-sens sans signification c'est en tant que sa construction syntaxique ou son vocabulaire sont tels qu'on ne comprend pas quelles significations il pourrait prendre, même dans les contextes les plus extraordinaires¹⁶⁶. On pourrait certes supposer que le phème en question veut dire quelque chose au sens où c'est un élément de code pour un interlocuteur donné. Mais ce qui importe est de comprendre comment le langage peut avoir une signification qui ne soit justement pas celle d'un code. Si le locuteur a réussi à accomplir l'acte phonétique et l'acte phatique, il peut néanmoins échouer à accomplir un acte rhétorique. En effet, un énoncé peut avoir une signification mais en ce sens que l'auditeur comprend bien que le locuteur énonce une proposition sensée mais confuse de sorte que l'auditeur peut être amené à demander des précisions. Le locuteur réussit à dire quelque chose mais de manière trop confuse pour être bien compris par son auditeur. Par exemple, le locuteur peut présenter sa référence de manière confuse¹⁶⁷ ou encre présumer l'existence d'une référence qui n'existe pas comme c'est le cas avec la fameuse proposition « l'actuel roi de France est chauve » ; cette proposition est en fait vide car il n'existe pas actuellement de roi en France, mais elle pourrait acquérir une véritable signification et même se révéler vraie s'il s'avérait que le locuteur utilise l'expression « l'actuel roi de France » pour parler d'une personne définie. L'acte rhétorique n'est donc différent de l'acte locutoire que du point de vue des échecs : l'acte rhétorique correspond à un échec spécifique alors que l'acte

¹⁶⁶ Il n'est pas exclu que le phème a priori insensé reçoive une signification dans un contexte que l'on n'avait pas imaginé, mais ce qui importe c'est justement que cette signification ne se laisse pas deviner a priori.

¹⁶⁷ cf. II.1.5 sur la précision de vocabulaire.

locutoire tombe sous le coup de trois formes d'échec.

On voit donc que pour réussir l'acte locutoire suppose des sujets pensants. Ces sujets doivent avoir appris à maîtriser les conventions linguistiques, mais cette maîtrise n'engendre nullement une compréhension automatique. L'auditeur doit comprendre correctement, en fonction du contexte l'acte rhétorique et à vrai dire un auditeur particulièrement fin peut fort bien comprendre ce que veut lui dire son interlocuteur même si celui ne donne à son énoncé qu'une signification très floue, en présentant mal sa référence par exemple. Par conséquent, le sujet parlant doit être capable d'interpréter et de comprendre ce qui lui est dit, ce doit donc être un sujet pensant.

III.1.2 Une conception non mentaliste de l'esprit

Accomplir un acte de parole nécessite donc un sujet, et même un sujet pensant. Or, si l'on veut éviter le classique dilemme intentionnel, ce sujet ne peut justement pas être un sujet intentionnel au sens d'un sujet dont les représentations individuelles et internes donneraient un sens à ses paroles. Cette conception est de surcroît difficilement compatible avec la logique austinienne. Il faut alors se demander s'il est possible de proposer une conception de la pensée et du sujet compatible avec la théorie des actes de parole sans que ce dernier soit un sujet psychologique. Proposer une conception du sujet pensant qui ne souscrive pas au « mythe de l'intériorité »¹⁶⁸ suppose d'analyser précisément le modèle cartésien dont est issue cette conception du sujet psychologique.

III.1.2.1 La confusion des catégories mentales et physiques

Une analyse plus précise du traditionnel problème des rapports du corps et de l'esprit montre que ce problème a fondamentalement sa source dans une confusion conceptuelle des catégories mentale et physique, comme le montre Ryle. Ce problème se pose en fait dans le cadre de ce que Ryle appelle « la doctrine officielle »¹⁶⁹. Cette doctrine est présentée par Ryle de la façon suivante : chaque être humain a un corps et un esprit. Les deux sont unis, mais après la mort du corps, l'esprit peut continuer à exister et à fonctionner. Les corps humains, comme tous les corps, sont dans l'espace et sont sujets

¹⁶⁸ Sur la critique de l'intériorité par Wittgenstein, voir J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, 734 p.

¹⁶⁹ Ryle, *La notion d'esprit / The concept of mind* op.cit. , "the official doctrine" est le titre du premier paragraphe du premier chapitre du livre, p.75 ed. française/ p. 11 ed. anglaise.

aux lois de la mécanique. Les esprits en revanche ne se situent pas dans l'espace et ne sont pas sujets de la mécanique. Le fonctionnement de l'esprit est privé et ne peut être observé extérieurement. Je peux avoir une connaissance directe de mon propre esprit par introspection alors que je ne connais autrui que par inférence. Chaque personne a ainsi deux histoires : l'une, publique et externe, qui se déroule dans le corps, l'autre, privée et interne, qui se déroule dans l'esprit. Cette dualité de l'externe et de l'interne n'est bien-sûr que métaphorique puisque les esprits n'appartiennent pas à l'espace. Ils ne sauraient donc être à l'intérieur de quoi que ce soit. Sous cette représentation métaphorique, Ryle décèle une assertion philosophique plus profonde :

il faut distinguer entre deux genres différents d'existence ou de statut. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p. 77)

Ce qui a l'existence physique est composé de matière ou est une fonction de la matière; ce qui a une existence mentale, psychique, a comme nature la conscience ou est une fonction de la conscience. Les objets matériels sont situés dans l'espace et les événements psychiques dans des endroits isolés, insulaires : les esprits. La connaissance que je peux avoir des événements mentaux est directe en ce qui concerne mon propre esprit :

La vie intérieure est donc un flux de conscience d'un genre tel qu'il serait absurde de suggérer que l'esprit dont la vie consiste dans ce flux de conscience n'en soit pas conscient. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.79)

Pour les autres esprits, au contraire, l'accès direct m'est impossible. On ne peut connaître l'esprit des autres que par inférence et comparaison avec son propre esprit. Nous sommes donc condamnés au solipsisme, à la solitude absolue. Cette doctrine est issue, selon Ryle, de la physique de Galilée. Ce dernier montre que la mécanique peut expliquer les mouvements de tous les occupants de l'espace. Descartes accepte cela en tant que scientifique, mais pas en tant que philosophe et croyant :

le mental ne pouvait pas n'être qu'une variété du mécanique (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.85)¹⁷⁰

En effet, il faut rendre compte de la différence entre les actes humains qui sont intelligents et ceux qui ne le sont pas, ce que Descartes fait par une différence de causes :

L'esprit était considéré comme une « chose » différente du corps; les processus mentaux étaient des causes et des effets, bien que d'un genre différent des mouvements corporels et ainsi de suite (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.86)

¹⁷⁰ *The mental could not just be a variety of the mechanical.*, ibid., p.19

La théorie du fantôme dans la machine pose deux sortes de causes pour les mouvements corporels : les causes mécaniques et les causes psychiques. En fait, Descartes garde la grammaire et les termes de la mécanique, mais il les utilise de manière négative : puisque le corps est soumis aux lois de la mécanique, l'esprit aussi doit être soumis à des lois. Ryle conclut :

Descartes avait reformulé les doctrines théologiques de l'âme, alors prévalentes, dans la nouvelle syntaxe de Galilée. (*La notion d'esprit*, op.cit., p.91)

La psychologie peut-elle proposer une connaissance rigoureuse de ces causes et phénomènes privés ? Ryle propose une réponse radicalement négative. Il n'est possible de constituer une théorie scientifique des phénomènes cognitifs qu'en opérant une rupture radicale avec le mode ordinaire de considération des phénomènes psychologiques. L'erreur du sens commun et des philosophes cartésiens est de chercher à expliquer le comportement cognitif par des causes internes. Or il est impossible de construire un mode d'explication qui ait une nature scientifique et qui utilise ces causes internes car elles sont mystérieuses – leur existence est douteuse – et elles sont impossibles à atteindre. Le comportement cognitif doit donc être expliqué en référence à des causes externes. Le but d'une science du comportement cognitif est d'établir des régularités nomiques entre des stimuli extérieurs au système, décrits de manière objective, et certains comportements, décrits eux aussi de manière objective. Pour le béhaviourisme logique de Ryle, il faut comprendre d'où vient la tendance à chercher dans des phénomènes internes, privés, invisibles la cause du comportement. Cette tendance remonte au mythe cartésien du double monde, le monde mécaniste et déterministe des corps d'un côté et le monde de l'esprit, qui est aussi celui du libre-arbitre, de l'autre. Ce mythe revient à faire de l'esprit un fantôme dans la machine. Il ne suffit cependant pas de découvrir l'origine historique de l'erreur, il faut aussi comprendre sur quels fondements, c'est-à-dire sur quelles erreurs de catégorie, elle repose :

Un mythe, certes, diffère d'un conte de fée. Il est une présentation de faits appartenant à une catégorie dans un idiome approprié à une autre catégorie. Faire exploser un mythe – ce qui est mon propos – , ne consiste donc pas à nier des faits mais à les réorganiser. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p. 72-73)

Les problèmes philosophiques viennent d'un mauvais usage du langage ordinaire, de la transposition de termes ordinaires dans un contexte théorique, et particulièrement philosophique. Pour Ryle, la philosophie n'est pas la recherche métaphysique d'un

fondement pour les autres sciences, ce n'est donc pas une science des sciences, son objet est tout autre :

les penseurs britanniques ne se sont pas montrés enclins à assimiler les recherches philosophiques à des recherches scientifiques; ni, *a fortiori* à gonfler la philosophie en une science des sciences. Les recherches conceptuelles diffèrent des recherches scientifiques non pas selon une hiérarchie, mais selon leur type. Elles ne sont ni plus ni moins élevées puisqu'elles ne sont pas les barreaux d'une même échelle. (Ryle, *La phénoménologie contre The concept of mind*, p.68, in Cahiers de Royaumont, La philosophie analytique, Éditions de Minuit, 1962, p. 65-104).

La philosophie est plutôt une description, non pas de ce que devrait être l'usage correct du langage, mais de l'utilisation des termes dans le langage ordinaire afin de voir en quoi ils peuvent nous induire en erreur. Il s'agit de savoir utiliser correctement les concepts du langage ordinaire, c'est-à-dire de n'associer entre eux que ceux qui peuvent l'être ou encore de ne pas prendre en un sens littéral des expressions qui sont en fait métaphoriques. La philosophie n'est pas une entreprise de découverte de concepts, encore moins une entreprise de découverte d'êtres métaphysiques, c'est une entreprise de rectification. Ainsi, *La notion d'esprit* propose une théorie de l'esprit uniquement à partir des informations que nous possédons déjà ; on est donc très loin de Descartes qui donne un nouveau statut métaphysique à l'esprit. Le but de l'ouvrage est le suivant :

Les arguments philosophiques qui constituent la trame de cet ouvrage n'ont pas la prétention d'accroître notre connaissance de l'esprit mais de rectifier la géographie logique de la connaissance que nous en possédons déjà. (*La notion d'esprit*, op.cit., p. 71)

Le modèle de la philosophie n'est pas la géométrie, la *Mathesis Universalis* cartésienne, mais plutôt la géographie¹⁷¹, voire même la cartographie, son rôle est d'établir une sorte de carte correcte des concepts que nous avons l'habitude d'utiliser afin de savoir nous diriger, sans nous perdre, dans cette « forêt » de concepts. De même que le géographe explore les continents, le philosophe doit analyser les concepts et les situer correctement sur une carte et les uns par rapport aux autres. Il s'agit vraiment d'une cartographie, puisqu'il s'agit non seulement de mettre chaque concept à sa place, mais aussi de bien le situer par rapport aux autres, les deux tâches étant d'ailleurs indissociables :

la tâche du philosophe n'est jamais d'explorer le *modus operandi* d'un seul concept isolé; sa tâche est toujours d'explorer les *modi operandi* de tous les fils d'une toile d'araignée entrelacés. [...] Fixer la position d'un concept revient toujours à fixer sa

¹⁷¹ C'est bien-sûr Hume qui se propose d'établir une « géographie mentale » dans *L'Enquête sur l'entendement humain*, op.cit., p.55 / “*mental geography*”, *An Enquiry concerning Human understanding*, op.cit., p.13

position *par rapport* à une foule d'autres concepts. Les questions conceptuelles sont des questions interconceptuelles. Si un concept est mal centré tous ses associés sont mal centrés aussi. (Ryle, *La Phénoménologie contre The Concept of Mind*, op.cit., p.76)

La philosophie est donc une cartographie correcte de concepts, chacun devant être mis dans la catégorie à laquelle il appartient :

La philosophie consiste à remplacer les catégories de l'habitude par les catégories élaborées par une rigoureuse discipline intellectuelle. (Ryle, *La notion d'esprit*, p.73)¹⁷²

La méthode analytique telle que l'entend Ryle a été exposée dans deux articles : "*Systematically misleading expressions*"¹⁷³ et "*Categories*"¹⁷⁴. Le premier article définit l'activité philosophique comme la recherche de la signification d'expressions et la clarification des concepts utilisés ordinairement. Il s'agit d'une analyse logique en même temps que d'une analyse de contenu de concept. C'est ce qui fait l'originalité de Ryle par rapport à ses prédécesseurs : l'analyse est celle du contenu du concept dans son utilisation ordinaire, non celle de son contenu idéal dans un langage logiquement parfait. Ce sont les « expressions systématiquement trompeuses » qui sont sources d'erreur, pour les philosophes du moins.

Quand une expression est d'une forme syntaxique telle qu'elle ne convient pas à l'état de choses rapporté, elle est systématiquement déroutante en ce qu'elle suggère naturellement à certaine personnes – mais pas aux personnes « ordinaires » – que l'état de choses rapporté est d'un autre genre que celui auquel il appartient en fait. (Ryle, *Systematically misleading expressions*, op.cit. p.14, traduction originale)¹⁷⁵

En fait, c'est souvent la construction grammaticale de la phrase qui induit en erreur, par exemple en prenant pour sujet des expressions qui sont en réalité prédicatives. Ainsi, la phrase : "les vaches carnivores n'existent pas" est déroutante parce que le sujet grammatical, "les vaches carnivores", est une expression prédicative qui pourrait être paraphrasée en : "l'attribut carnivore ne convient pas au sujet vache" ou plus simplement "les vaches ne sont pas carnivores" ou encore "il n'existe pas d'animal qui soit à la fois une vache et carnivore". Les universaux, comme la vertu, sont de telles expressions prédicatives, c'est-à-dire que tout ce qui est prédiqué de la vertu est en fait prédiqué de

¹⁷² *Philosophy is the replacement of category-habits by category-disciplines* *The Concept of Mind*, p.8

¹⁷³ Ryle, "*Systematically misleading expressions*", in *Logic and Language, First Series*, Oxford, Basil Blackwell, 1951.

¹⁷⁴ Ryle, "*Categories*", *Logic and Language, Second Series*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

¹⁷⁵ *When an expression is of such a syntactical form that it is improper to the fact recorded, it is systematically misleading in that it naturally suggests to some people – though not to "ordinary" people – that the state of affairs recorded is quite a different sort of state of affairs from that which it in fact is.*

toute personne possédant le prédicat "vertu". Les constructions grammaticales peuvent nous amener à prendre pour des objets ce qui en fait n'en est pas. On est encore ici assez proche de Russel et de ses fictions logiques, de plus le but est de corriger le langage, la seule méthode pour éviter les erreurs étant la reformulation systématique, car les "*systematically misleading expressions*" ne peuvent être classées, elles sont vraisemblablement en nombre illimité.

Cette première théorie s'affine en une théorie plus précise dans l'article *Categories*. La recherche sur la prédication aboutit à la conclusion qu'il existe des catégories de prédicats, que l'on reconnaît à la compatibilité, ou à l'incompatibilité, de certains prédicats entre eux. L'idée que le langage nous inciterait à croire à des fictions logiques est abandonnée, de même que l'idée de le corriger, ce que Ryle pense être vain. Ce qu'il faut faire, c'est analyser le contenu d'un concept et son utilisation habituelle pour ne pas en être dupe. Il ne s'agit pas de reformuler systématiquement pour s'exprimer de manière idéale, mais de savoir utiliser correctement un concept, c'est-à-dire par exemple de savoir si on l'utilise de manière métaphorique ou littérale. Ryle y considère d'abord les catégories comme des types ultimes de prédicats :

Si deux prédicats satisfont au même interrogatif, ils appartiennent à la même catégorie, s'ils ne satisfont pas au même interrogatif, ils appartiennent à des catégories différentes. (Ryle, *Categories*, op.cit. p.66, traduction originale)¹⁷⁶

Puis il étend leur sens en « type de terme » :

Résultat de cette expansion : « catégorie » ne veut plus dire simplement « type de prédicat », mais « type de terme », « terme » signifiant alors « facteur extractible dans une gamme de propositions singulières, simples » (Ryle, *Categories*, p.66-67 traduction originale)¹⁷⁷

Ryle n'est pas véritablement satisfait par la définition aristotélicienne des catégories et moins encore par leur dénombrement, mais il accorde au moins à Aristote d'avoir employé la bonne méthode : chercher les catégories à partir des questions :

Si l'interprétation que j'ai donné de la doctrine aristotélicienne des catégories est correcte, nous pouvons dire que, sur un point important, elle était sur la bonne piste. Car les phrases interrogatives, si l'on fait abstraction de leur rôle pratique d'ordre ou de requête, sont des structures de phrases où les mots interrogatifs sont des marqueurs d'espaces vides (Ryle, *Categories*, p. 70, traduction originale)¹⁷⁸

¹⁷⁶ *Any two predicates which satisfy the same interrogative are of the same category, and any two which do not satisfy the same interrogative are of different categories.*

¹⁷⁷ *As a result of this expansion, "category" no longer means "type of predicate" merely, but "type of term" where "term" means "abstractible factor in a range of simple, singular propositions"*

¹⁷⁸ *If the interpretation that I have given of Aristotle's doctrine of categories is correct, we can say that in one important respect it was on the right track. For interrogative sentences, when considered in abstraction from their practical role as petitions or*

C'est d'ailleurs cette méthode que Ryle conserve, mais il ne s'en sert pas pour dénombrer un nombre précis de catégories, ni même pour définir de manière précise ce qu'il entend par catégorie. Il semble que l'on ne puisse pas définir les catégories de manière formelle, mais seulement les reconnaître en situation. Ce qui permet de savoir si deux facteurs sont du même type, de la même catégorie, c'est leur capacité à répondre au même type de question et le sens, ou l'absence de sens, produit par leur combinaison :

Ainsi, les assertions sur les types de facteurs sont, comme nous l'avons vu, des assertions sur les sortes de combinaisons de ces facteurs avec d'autres qui produiraient des absurdités et sur celles qui n'en produiraient pas. (Ryle, *Catégories*, p.81, traduction originale)¹⁷⁹

En quelque sorte, c'est en utilisant les catégories que l'on apprend à les reconnaître. *La notion d'esprit* est une mise en pratique de cette méthode d'identification des catégories. La localisation correcte du concept d'esprit dans la bonne catégorie n'induit pas de mauvaise déduction ontologique. L'erreur consiste ici à considérer l'esprit comme un concept du même type que le corps et auquel on peut attribuer des prédicats de la même catégorie que ceux du corps, par exemple une causalité propre à l'esprit mais conçue sur le même modèle que la causalité mécanique :

Ensuite, le livre a un motif stratégique central. A mon avis, la philosophie de l'esprit avait été systématiquement faussée par une constante erreur conceptuelle - à savoir l'erreur de considérer la personne comme composée de deux compartiments, esprit et corps, ces deux compartiments étant soumis à deux types disparates de causalité. (Ryle, *La phénoménologie contre The Concept of Mind*, op.cit. p.75)

Caractériser l'esprit comme une substance au même titre que le corps est l'exemple paradigmatique, l'archétype, de l'erreur de catégorie :

En effet, cette théorie représente les faits de la vie mentale comme s'ils appartenaient à un type logique ou à une catégorie (ou à une série de types logiques ou de catégories), alors qu'en fait ils appartiennent à une autre catégorie ou à un type logique différent. C'est la raison pour laquelle il s'agit d'un mythe de philosophe. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.81)

Ryle explicite son propos en donnant plusieurs exemples d'erreurs de catégorie, certains d'entre eux étant d'ailleurs typiquement britanniques. Ainsi, un étranger à qui l'on aurait montré tous les bâtiments de l'université d'Oxford, les différents *colleges*, les bibliothèques, les laboratoires..., et qui demanderait où est l'université commettrait une

commands, are sentences-frames, and the interrogative-words in them are gap-signs
¹⁷⁹ *Now assertions about the types of factors are, as we have seen, assertions about what sorts of combinations of them with other factors would and what would not produce absurdities*

erreur de catégorie, car justement, l'université n'appartient pas à la même catégorie que les institutions qui la composent, elle est l'ensemble et l'unité de tous ces divers éléments. De la même façon, un étudiant en sciences politiques peut étudier les relations entre le gouvernement, le Parlement, les ministères et l'Église d'Angleterre s'il possède les connaissances requises. Mais, même s'il possède ces connaissances, un problème se posera à lui s'il veut étudier les relations entre l'Église, le ministère de l'intérieur et la constitution britannique. A tout le moins, « relation » n'a-t-il pas le même sens que dans le premier cas puisque la constitution n'est pas une institution au même sens que les autres; c'est elle qui régit le lien, les relations entre les autres institutions. Dans un autre registre, on peut bien parler du « contribuable moyen », mais cela n'aurait aucun sens de dire qu'on l'a rencontré dans la rue.

Si l'on applique cette idée d'erreur de catégorie au problème du rapport du corps et de l'esprit, on résout, ou plutôt dissout, les problèmes posés par le dualisme. Ces problèmes viennent de ce que l'on emploie, pour parler de l'esprit, des termes qui appartiennent à une autre catégorie :

Le propos de ma critique est de montrer qu'une famille d'erreurs de catégorie radicales se trouve à l'origine de la théorie de la double vie. [...] Puisque le corps humain est une unité complexe et organisée, l'esprit humain doit, selon eux, être une autre unité, complexe et organisée, bien que différemment, constituée d'une autre substance et ayant un autre genre de structure. (Ryle, *The concept of mind*, op.cit. p.84)

A partir de là, Ryle veut montrer que Descartes et tous les cartésiens parlent de l'esprit en termes corporels et conçoivent l'esprit sur un modèle physique. L'esprit est conçu comme l'intérieur d'une machine, plus précisément comme une lumière intérieure. C'est le premier point que Ryle entend réfuter à partir d'une analyse du langage.

III.1.2.2 La connaissance comme lumière intérieure

Concevoir l'esprit comme lumière intérieure et la connaissance sur le modèle de la vue a pour corrélat de poser une entité privée, incorporelle : il faut un œil pour voir physiquement et un esprit pour connaître, i.e. voir intellectuellement. La première étape pour démonter le mythe cartésien consiste donc à contester le modèle optique de la connaissance qui va de pair avec un primat de l'intellect. C'est à partir de la conscience, qui obéit à un modèle physique, que nous en arrivons, selon Ryle, à poser l'évidence

comme mode privilégié de la connaissance. Quoique le terme même de conscience soit rarement utilisé¹⁸⁰ par Descartes, le concept est néanmoins présent et défini comme une connaissance immédiate existe chez Descartes :

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes (Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 9, op.cit. - AT, IX, II, 28; Alquié, III, p.95)

Dans les *Réponses aux Secondes objections*, la pensée est définie comme une connaissance immédiate de notre intériorité :

Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissants (Descartes, *Réponses aux Secondes objections*, AT, IX, 124; in Alquié, op.cit., tome II, p.586)

La conscience consiste à voir directement en soi, ce qui a deux conséquences : premièrement, la connaissance est une modalité de la conscience, le modèle de la connaissance est l'évidence, qui repose sur l'attention de la conscience, et deuxièmement, la connaissance de soi est une connaissance spécifique l'introspection, bien plus assurée que la connaissance d'autrui. La notion de conscience, montre Ryle, est importée à la fois du protestantisme et du modèle optique :

Le concept épistémologique de conscience (*the epistemologists' concept of consciousness*) portait, à ses débuts, l'empreinte de la notion protestante de conscience morale (*the Protestant notion of conscience*). Selon les protestants, l'être humain pouvait connaître la situation morale de son âme et les vœux de Dieu sans l'aide de confesseurs ou d'érudits ; ils parlaient donc de la « lumière » de la conscience individuelle donnée par Dieu. Lorsque les interprétations galiléenne et cartésienne du monde mécanique ont induit les philosophes à vouloir sauver l'esprit du danger mécaniste en le représentant comme un monde-copie (*a duplicate world*), le problème s'est posé d'établir l'inventaire de ce monde fantomatique (*ghostly world*), sans l'aide de la perception sensorielle ou de l'érudition. La métaphore de la « lumière » apparut comme particulièrement adéquate puisque la science galiléenne traitait, en grande partie, du monde découvert par l'optique. La notion de « conscience » (*consciousness*) fut introduite pour jouer, dans le monde mental, le rôle joué par la lumière dans le monde mécanique. Dans ce sens métaphorique, le contenu du monde mental fut considéré comme lumineux et transparent (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.263).¹⁸¹

L'esprit conçu comme une conscience est une lumière qui éclaire à la fois soi-même et le monde. Il découle de tous ces éléments que la vérité est ce que nous voyons apparaître en pleine lumière lorsque nous regardons attentivement. L'esprit inspecte ou

¹⁸⁰ Je remercie Ch. Ramond de m'avoir signalé que le terme conscience était utilisé par Descartes dans la *Recherche de la Vérité* AT, X, 524, in Alquié, op.cit., tome II, p.1137 : « cette conscience ou ce témoignage intérieur », (« *conscientiâ vel interno testimonio* »)

¹⁸¹ En anglais « *conscience* » désigne la conscience morale et « *consciousness* » la conscience de soi.

contemple ses propres opérations au moment même où il les fait; l'inspection étant conçue comme une modalité de l'attention. On en arrive donc à la conclusion qu'une contemplation métaphorique est en fait l'essence même de toute activité de théorisation. Connaître, c'est donc contempler, i.e. examiner attentivement. Ryle mentionne une superstition concernant les activités de théorisation et plus particulièrement les opérations de découverte de la vérité par intuition :

Elle prend comme modèle la reconnaissance visuelle prompte, aisée et correcte de ce qui est familier, escompté et bien éclairé, et ne mentionne ni la reconnaissance lente et hésitante ni la reconnaissance erronée de l'inattendu, de l'étrange ou du mal éclairé. D'autre part, le modèle choisi est le champ d'application du verbe « voir » qui indique le succès (*what is denoted by the visual achievement verb "see"*), et non des verbes « regarder », « scruter » ou « examiner » qui désignent des activités visuelles (*and not what is denoted by the visual task words "peer", "scrutinise" and "watch"*). Le raisonnement est ainsi décrit comme consistant, du moins en partie, à « voir » une série d'implications. (Ryle, *La notion d'esprit*, p. 438-439)

Cette affirmation est confirmée par le début de la *Règle IX* :

A dire vrai, la manière dont il nous faut utiliser l'intuition intellectuelle nous apparaît dès que nous la comparons avec la vision oculaire. En effet, celui qui veut regarder d'un seul coup d'œil plusieurs objets en même temps n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui a pour habitude de prêter attention à plusieurs choses à la fois en un seul acte de pensée, n'est qu'un esprit confus. (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IX, AT, X, 400-401, in Alquié op.cit., tome I, p.123-124)

La pensée fonctionne comme la vision et l'esprit est une sorte d'œil immatériel. D'ailleurs, Descartes utilise le même type de termes pour parler des représentations que j'ai en mon esprit et pour décrire les images qui se forment sur la rétine. Il parle de tableaux et de peintures dans les *Méditations*¹⁸² La connaissance, pour Descartes suit bel et bien un modèle optique. Ce modèle optique ne provient pas seulement d'une conjoncture historique particulière qui oppose la certitude de la conscience subjective au dogme des vérités révélées dont l'Église est garante, il repose aussi sur l'utilisation d'un mauvais modèle linguistique : celui des verbes de réussite, de résultat, alors que la catégorie qui convient est celle des verbes de tâche :

Cela consiste à décrire le travail de théorisation par analogie avec ce qui n'est pas un travail (*work*) mais un succès (*achievement*). (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit. p.439)

Ryle veut montrer que ce modèle optique de la connaissance ne correspond pas à l'activité de l'esprit. Les verbes de réussite ou de succès indiquent que le but de l'action est atteint ou ne peut pas l'être. Les verbes de perception comme le verbe voir sont justement

¹⁸² cf. supra I.3.3

des verbes de réussite. Les verbes de tâche ou d'effort indiquent une action en train de se dérouler, par exemple : scruter, regarder. Or, la connaissance pour Descartes peut en effet prendre deux formes : l'intuition ou la déduction. L'intuition cartésienne vient du latin *intueri* qui signifie effectivement voir, exemple type des verbes de réussite.

Par *intuition* j'entends (...) une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle III, AT, X, 368; Alquié, op.cit., tome I, p.87).

L'intuition est une représentation, ou une conception selon les traductions, ce qui est donné par l'intuition dans l'évidence est un résultat. Mais il y a toujours chez Descartes une tension, que Ryle méconnaît, entre activité et réification de l'esprit. Ainsi l'évidence ne peut surgir qu'au terme d'une activité de l'esprit, le doute, l'inspection. L'inspection est une activité de l'esprit, un processus d'éclaircissement de ce qui est en mon esprit. Mais c'est bien ce que Ryle reproche à Descartes : se laisser piéger par le langage et les concepts traditionnels de la métaphysique scolastique. Or intuitionner appartient à la catégorie des verbes de réussite, de résultat. C'est d'ailleurs confirmé par le fait que l'intuition est instantanée:

nous réclamons deux éléments pour parler d'intuition intellectuelle : d'abord, que la proposition soit comprise clairement et distinctement; ensuite, qu'elle soit comprise tout entière en un seul moment, et non pas en plusieurs moments successifs.(Descartes, *Règle XI*, AT, X, 407; Alquié, op.cit., tome I, p.131)

La distinction effectuée par Ryle entre les verbes de succès et les verbes de tâche a pour but de montrer que Descartes prend l'attention pour une opération spécifique de l'esprit, se rajoutant à une autre opération, une simple modalité de cette opération. Ainsi l'attention n'est pas un concept cognitif, une opération spécifique de l'esprit qui viendrait s'ajouter à la vue, c'est une modalité du comportement : faire attention à ce que l'on lit peut être paraphrasé en lire attentivement. L'attention est donc un caractère particulier, une modalité spéciale d'une action. Elle accompagne d'ailleurs les verbes de tâche, comme regarder, et non les verbes de résultat, comme lire.¹⁸³ De même l'intelligence n'est pas une opération de l'intellect mais une modalité d'actions qui se décrivent avec des verbes de

¹⁸³ En fait, Descartes fait lui-même la distinction entre la déduction comme résultat, qui peut alors être vue comme une intuition, et la déduction comme mouvement au début de la *Règle XI*. Il conçoit la connaissance acquise comme un résultat, c'est bien évident, mais cela n'exclut pas que ce résultat soit le produit inséparable d'une activité qui est la connaissance comme mouvement.

tâche : l'intelligence ne consiste pas à « savoir que » (résultat) mais à « savoir comment » (tâche). Ryle remet donc en cause le primat cartésien de l'intellect. Ryle s'oppose à Descartes, car il distingue intellect et intelligence. Quand on parle d'intellect d'un point de vue cartésien, on entend par-là l'activité qui pour l'intellect consiste à théoriser. La propriété qui définit l'esprit est la capacité de parvenir à la connaissance de vérités :

Ces opérations ont pour but la connaissance de propositions vraies ou de faits.
(Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.94)

Ryle s'inscrit en faux contre cette définition car il compte montrer que théoriser n'est qu'une activité parmi d'autres et que, de plus, cette activité peut être conduite de manière intelligente ou non. La première objection est celle du cercle logique. En effet, le primat de l'intellect suppose que, pour qu'une action soit considérée comme intelligente, l'intellect y participe. On a donc une double opération : on passe en revue de manière interne ce que l'on sait, puis, de manière externe, on le met en pratique. D'un côté, on considère le savoir, de l'autre, on le met en pratique. Une action est faite intelligemment si j'ai étudié auparavant les règles qui la gouvernent. L'intelligence de l'action se trouve, non dans l'action elle-même, mais dans l'étude préalable des règles qui la dictent. Descartes n'a-t-il pas écrit des *Règles pour la Direction de l'Esprit* ? C'est ici que point le problème du cercle logique.

L'objection décisive à la légende intellectualiste est la suivante: l'examen de propositions est lui-même une opération qui peut être exécutée avec plus ou moins d'intelligence ou de bêtise. Mais, si, préalablement à toute opération intelligente, une opération théorique devait avoir lieu et être accomplie intelligemment, il deviendrait à jamais logiquement impossible d'arrêter la régression (*it would be a logical impossibility for anyone ever to break into the circle*). (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p. 100)

Le problème est donc de savoir comment mettre un terme à la chaîne d'opérations en amont d'une opération si chaque opération en suppose une autre au préalable ; comment *entamer* le processus ? Ce problème n'est pas le seul soulevé par l'idée que l'intelligence d'une action se trouve dans la considération de ses règles. En effet, connaître des règles n'est pas tout, car il faut encore appliquer lesdites règles, qui sont générales, à des actions, elles particulières. Là encore, il faut être intelligent pour savoir le faire :

Ce qui distingue les opérations bêtes des opérations intelligentes n'est pas leur ascendance mais leur procédure (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.102)

Ryle refuse donc l'idée que l'intelligence soit l'apanage d'une entité interne, invisible. Selon lui, l'intelligence, comme l'attention est visible dans l'action elle-même, elle

est une façon de l'accomplir, une de ses modalités possibles. L'intelligence ne se borne donc pas à « savoir que » mais aussi et surtout à « savoir comment ». Quand on parle de savoir comment, on veut dire que quelqu'un est capable de mener à bien, de réaliser correctement une activité donnée, jouer aux échecs par exemple. Savoir faire quelque chose intelligemment suppose que l'on soit responsable de son savoir faire, c'est-à-dire que l'on ne reproduise pas purement une technique mais que l'on soit capable de l'améliorer et de tirer parti de l'exemple d'autrui. Savoir comment est une sorte de seconde nature, bien davantage liée à la pratique qu'à la connaissance théorique. Si l'on conserve l'exemple du jeu d'échec, il nous montre que quelqu'un qui connaît les règles sait, certes, comment déplacer les pions mais pas véritablement comment jouer, pour cela, il lui faut de l'entraînement, de la pratique. A l'inverse, quelqu'un peut savoir jouer sans être capable de réciter les règles, sans les avoir vraiment apprises. La pratique, bien-sûr, n'est pas un critère d'intelligence, elle peut être simplement habituelle. Dans ce cas, elle est une simple répétition des actions précédentes. Dans la pratique intelligente, l'action est modifiée, améliorée par rapport aux précédentes.

Pour savoir si un acte est intelligent, il ne faut pas chercher dans le secret supposé de la vie intérieure. « Savoir comment » est une *disposition* dont la mise en pratique nécessite l'obéissance à des règles et l'application de critères, comme le critère de pertinence qui permet de reconnaître dans les règles disponibles lesquelles choisir. Tout cela peut se faire ouvertement ou non : on peut raisonner à voix haute ou silencieusement. Ce qui caractérise le savoir comment, c'est l'efficacité de la pratique. Ne pas lier la compréhension d'un acte à une cause interne, en l'occurrence le fonctionnement de l'intellect, à la connaissance de ce qui se passe dans la tête, permet notamment d'éviter le problème du solipsisme. Affirmer que l'intelligence d'un acte se trouve dans l'extériorité de l'acte lui-même et non dans l'intériorité du sujet qui l'accomplit offre l'avantage de dissoudre le problème de la connaissance d'autrui, et plus particulièrement de ce qui se passe dans sa tête.

III.1.2.3 Connaissance de soi et connaissance d'autrui

Si comprendre une action, c'est lier ce qu'un sujet accomplit extérieurement à ce qui se passe dans l'intériorité de son esprit, on se trouve inévitablement devant le problème suivant : il est impossible de visiter la tête de quelqu'un d'autre que soi. De plus,

on ne sait pas comment se passe l'interaction du corps et de l'esprit. Cela voudrait donc dire que personne ne peut comprendre ce que dit ou fait quelqu'un d'autre. Or, c'est infirmé par l'expérience. Poursuivons l'exemple des échecs : un joueur peut très bien comprendre ce que d'autres joueurs essaient de faire. Le problème est particulièrement épineux lorsque l'on ne peut pas interroger la personne que l'on essaie de comprendre. Comment comprendre les faits et gestes des personnages historiques ou la théorie d'un philosophe puisque l'on ne peut voir leur esprit fonctionner? Nous ne disposons, pour les comprendre, que de leurs actes externes et de leurs écrits. En fait, dans une telle théorie, comprendre revient à contempler le fonctionnement de l'esprit, ce que je ne peux faire, dans le cas d'autrui, que par analogie avec mon propre esprit. Pour Ryle, il n'est pas tout à fait faux que l'esprit se reflète dans les actes, mais cela n'est pas tout à fait vrai non plus :

le style et les façons d'agir des gens *sont* effectivement la façon dont leurs esprits travaillent. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.136)

Le problème disparaît en fait avec le dualisme : puisque les actes et les dire d'une personne sont le fonctionnement de son esprit, je découvre qu'il y a d'autres esprits en les voyant agir et parler. C'est aussi de cette manière que je les connais : en les observant. Tout ce qui reste caché (rêves, monologues silencieux...) ne peut être connu, mais cela est subsidiaire. En fait, l'expression « dans ma tête » est uniquement métaphorique. Cela fait souvent référence à des bruits imaginaires qui justement résonnent dans ma tête, au sens littéral, et ne sont perceptibles que par moi, ou encore à ce que je me dis à moi-même. Le sens métaphorique est dérivé de ce sens littéral. Toute, la conception ryléenne de l'intelligence consiste à la déplacer d'une entité qui serait l'esprit et dont elle serait une propriété, vers l'ensemble de la personne, ou plus précisément vers son comportement, de sorte que l'intelligence devienne une modalité du comportement, toute en extériorité, ce qui permet d'éliminer radicalement les problèmes liés à l'intériorité.

Si l'on peut rendre compte de l'intelligence et du comportement d'autrui simplement en observant et en décrivant, et non plus par analogie avec son propre esprit, le « je » ne se trouve plus au centre de la connaissance. Ryle veut montrer que les deux notions de conscience et d'introspection sont des confusions logiques. Les méthodes pour se connaître soi-même et pour connaître les autres sont les mêmes; la différence vient de la quantité d'informations disponibles. Cette position n'offre plus d'accès privilégié à soi-même et évite du même coup le solipsisme. Le premier concept attaqué était celui de

conscience. Nous l'avons vu, Ryle lui reproche d'être importé du monde de la physique optique, mais en plus, il est lié à l'idée d'introspection et de réflexivité :

Lorsque je pense, espère, me rappelle, veux, regrette, entends un bruit ou ressens une douleur, je dois, de ce fait même, le savoir. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.262)

La conscience caractérise les opérations mentales et elle permet de définir une forme de perception interne qui ne fasse pas appel aux sens. C'est ce qui nous permet d'arriver à la notion d'introspection. En effet, l'introspection est un terme technique utilisé pour qualifier une forme de perception, une perception intérieure et non sensorielle. Ce qui caractérise cette perception, c'est son absence de faiblesse. Grâce à l'attention, comparable à une concentration de lumière, elle permet d'éviter l'erreur, puisque l'esprit se concentre sur lui-même; ainsi, l'esprit ne peut se méprendre sur ce qu'il voit en lui-même, pour peu qu'il soit suffisamment attentif, car les sources d'erreur extérieures, venant des sens, sont exclues.

Selon ces théories, la perception intérieure atteindrait donc un niveau de certitude auquel la perception sensorielle ne peut espérer arriver. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p. 268-269)

L'introspection diffère de la conscience en ce qu'elle demande une attention particulière qui n'est pas requise par la conscience. Ryle oppose deux objections. La première est que, dans ce cas, le sujet fait deux choses à la fois : il pense et en même temps, il se regarde penser. A cette objection, il faut ajouter celle qu'avait faite Hume, et qui est liée à ce dédoublement de l'action. Cette objection porte justement sur les modalités de la coexistence de deux actions simultanées, conjointes, mais qui peuvent être très différentes. Hume fait observer que l'observation scientifique, et donc l'introspection, est froide et distante par nature. Dans ces conditions, comment l'introspection froide et un état violent, comme la panique, la fureur, le fou rire, peuvent-ils coexister au même moment, dans la même personne? En fait, il ne s'agit pas d'introspection, mais de rétrospection, qui peut se produire éventuellement immédiatement après le déroulement de ce qui est à observer.

La rétrospection, à courte ou longue haleine, est un processus authentique, et n'est pas entachée de toutes les complications qui sont les corollaires de l'attention partagée ou dérivent de l'affirmation qu'une agitation violente peut faire l'objet d'un examen détaché et immédiat. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.271-272)

L'objet de la rétrospection est autobiographique, mais pas nécessairement privé.

Ainsi est supprimé l'accès privilégié à soi-même. Tout ce qui a été avancé, la critique de la

conscience, le rejet du modèle causal au profit d'explication nomologique en référence à des dispositions, aboutit à éliminer l'accès privilégié à soi-même par rejet de l'esprit en tant qu'entité, et même en tant qu'hypothèse explicative possible.

Partant de différents points de vue, j'ai tenté de montrer que l'esprit n'était pas un théâtre second (*second theatre*) qui représenterait des incidents jouissant d'un statut particulier, mais l'ensemble des façons dont s'organisent les épisodes de la vie des êtres humains. Car la vie n'est pas une double série d'événements ayant lieu dans deux substances différentes. Elle est un conglomerat d'événements se rangeant dans plusieurs classes qui se différencient principalement par les types de propositions-lois (*law propositions*) ou de quasi-lois (*law-like propositions*) susceptibles ou non de s'y appliquer. (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p.273)

Tout se coordonne désormais; Ryle se proposait de montrer que les questions sur les relations entre une personne et son esprit, entre corps et esprit sont des questions inadéquates qui proviennent d'une erreur de catégorie. Tout ce qui concerne l'esprit peut être rapporté à la personne dans son entier comme fait mental à propos de cette personne, au même titre que d'autres faits non mentaux. Il n'est pas besoin de faire référence à une entité interne qui serait l'esprit pour rendre compte du comportement. L'esprit par rapport à la personne est un peu comme la constitution britannique par rapport à la Grande-Bretagne, c'est la manière dont elle est ordonnée, dont elle fonctionne. Il faut prendre exemple sur les romanciers, biographes, chroniqueurs... qui s'intéressent à ce qui arrive aux personnes dans leur intégralité et non à leur esprit. Le problème est celui de l'interprétation du comportement des personnes, non des relations du corps et de l'esprit. Que la personne dont le comportement est à interpréter soit moi-même ou un autre ne fait aucune différence, si ce n'est celle de la neutralité et de la quantité d'informations disponibles.

L'évaluation des aptitudes et des tendances mentales d'un individu est un processus inductif, qui consiste à passer de l'observation d'actions et de réactions à la formulation de quasi-lois (*law-like propositions*). (Ryle, *La notion d'esprit*, op.cit., p. 278, traduction modifiée)

Que j'observe autrui ou moi-même, dans les deux cas, j'applique la même procédure, c'est à partir de l'observation de faits et gestes, les miens ou ceux des autres, que je tire des conclusions générales sur le caractère. L'impression d'un privilège dans la connaissance vient essentiellement de la quantité d'informations dont nous disposons pour nous analyser, quantité considérable comparée aux observations parfois parcellaires que nous pouvons faire d'autrui.

Refuser d'admettre comme sujet des actes de paroles le sujet intentionnel du mentalisme ne revient pas pour autant à refuser tout sujet, ni même tout sujet pensant. Le béhaviourisme logique de Ryle explique précisément les ressorts d'une conception mentaliste de l'esprit qui conduit à en faire un « fantôme dans la machine ». L'erreur capitale est une erreur de catégorie qui consiste à traiter les prédicats psychologique comme s'ils étaient des prédicats physiques. Mais alors les processus physiques sont matériels et observables alors que les processus psychologiques, si l'on veut conserver leur spécificité et éviter de les réduire à des processus physiques, ne le sont pas. Il ne reste alors qu'à les concevoir comme des processus invisibles car immatériels et intérieurs, ce qui conduit à une conception de l'esprit comme lumière intérieure. Contester cette conception, supprimer le fantôme, ne revient pas à supprimer la pensée mais bien plutôt à considérer que la pensée est un phénomène qui se manifeste publiquement et qui est susceptible d'une description spécifique : la description intentionnelle.

III.1.3 L'intentionnalité comme mode de description

Il est possible de proposer une autre conception de la pensée, une pensée qui ne se caractérise pas par son intériorité et son invisibilité. La pensée au contraire se voit, se lit dans le comportement, dans l'action, et non « dans la tête » du sujet de l'action. C'est dans l'action elle-même que l'on va trouver les critères qui permettent de la décrire comme intentionnelle. C'est la capacité de penser en silence qui nous induit en erreur, nous conduisant à considérer la pensée comme un langage privé¹⁸⁴. En effet, il semble que penser revienne à se parler à soi-même en silence, intérieurement. Mais cette intériorité est en fait métaphorique – une métaphore qui repose sur une analogie trompeuse.

Il est donc trompeur de parler de la pensée comme d'une « activité mentale ». Nous pouvons dire que la pensée est essentiellement l'activité qui consiste à opérer avec des signes. Cette activité est accomplie par la main quand nous pensons en écrivant, par la bouche et le larynx quand nous pensons en parlant ; et si nous pensons en imaginant des signes ou des images, je ne peux vous indiquer aucun agent qui pense. Si vous me dites alors qu'en de tels cas c'est l'esprit qui pense, j'attirerai simplement votre attention sur le fait que vous utilisez une métaphore, et que, ici, l'esprit est un agent en un sens différent de celui dans lequel on peut dire que la main est un agent de l'écriture. (Wittgenstein, *Le Cahier Bleu*, in *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, traduction M. Goldberg, J. Sackur, Paris, Gallimard, Tel, 1996, p.42-43)

¹⁸⁴ Cf supra III.1.1

C'est à partir d'une critique de la définition de la pensée que Wittgenstein nous amène à interroger la notion d'esprit. Wittgenstein ne conteste pas que la pensée soit une activité puisqu'il la définit comme « l'activité qui opère avec des signes ». La pensée est donc une activité qui produit du sens et qu'il faut donc comprendre, interpréter. Ce que Wittgenstein conteste, c'est que cette activité de production de sens soit le fait d'un esprit. :

Nous sommes tentés de penser qu'actionner le langage se divise en deux parties ; une partie inorganique, manipuler des signes ; et une opération organique que nous pourrions appeler « comprendre ces signes », « leur donner sens », « les interpréter », « penser ». Ces dernières activités semblent avoir lieu dans une sorte de *medium* bien curieux, l'esprit. (Wittgenstein, *Le Cahier Bleu*, op.cit., p.38)

Wittgenstein, comme Ryle, conteste que cette activité de manipulation des signes se fasse en double et qu'il faille supposer un processus intérieur et privé pour donner un sens aux signes. Ce qui nous induit en erreur est une confusion grammaticale comme le dit Wittgenstein lui-même au début du *Cahier Bleu* : « un substantif nous pousse à chercher une chose qui lui corresponde »¹⁸⁵ (ibid., p.35). Cette erreur est renforcée dans le cas de la pensée par l'analogie avec la parole et l'écriture. Dans ces deux derniers cas, les signes ont besoin d'un « agent » « la main » pour l'écriture, « la bouche et le larynx » pour la parole. Il faut quelqu'un ou quelque chose pour que les signes linguistiques soient perceptibles, matérialisés. Nous pensons donc qu'il faut aussi un agent, lorsque la pensée est intérieure « si nous pensons en imaginant des signes ou des images ». De même que des agents physiques manipulent les signes linguistiques physiques, nous cherchons un agent invisible pour manipuler les signes invisibles de la pensée : c'est cet agent invisible que nous appelons l'esprit. De plus, parler et écrire sont des activités localisables, nous en venons donc à nous interroger sur la localisation de la pensée. Or bien-sûr, ce problème est insoluble car, comme le montre aussi Ryle, il relève d'une confusion conceptuelle d'une erreur de catégorie. Dans les termes de Wittgenstein, nous confondons la grammaire de la pensée et la grammaire de la parole alors que ce ne sont pas des activités comparables, précisément parce que leurs agents ne sont pas comparables. En fait dans le cas de la pensée, on ne peut « indiquer aucun agent qui pense ». Seule l'analyse du langage lui-même – et non la neurobiologie ou la physique quantique comme le croit Searle – peut nous délivrer de ce problème qui est logique et non empirique :

¹⁸⁵ *a substantive makes us look for a thing that corresponds to it*

la philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre entendement par les ressources de notre langage » (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op.cit., §109, p.84)

Parler et écrire sont des activités corporelles : on peut localiser dans l'espace leur production, on essaie donc de faire de même avec la pensée, ce qui nous amène à concevoir l'esprit comme le « fantôme dans la machine » de Ryle :

l'existence des mots « penser » et « pensée » aux côté des mots dénotant des activités (corporelles), tels que « écrire », « parler » etc., nous fait chercher une activité différente de celles-ci, mais qui leur soit analogue et qui corresponde au mot « penser ». Quand des mots de notre langage ordinaire ont à première vue des grammaires analogues, nous avons tendance à essayer de les interpréter de manière analogue ; c'est-à-dire que nous essayons de faire en sorte que l'analogie tienne jusqu'au bout. – Nous disons « Une pensée n'est pas la même chose qu'une phrase, car une phrase en anglais et une phrase en français, qui sont totalement différentes, peuvent exprimer les mêmes pensées. » Et ensuite, comme les phrases sont bien *quelque part*, nous cherchons où se trouvent les pensées. (C'est comme si nous cherchions où se trouve le « roi du jeu d'échecs », celui dont il est question dans les règles des échecs, par opposition aux diverses pièces de bois, les rois des divers échiquiers.) – nous disons « Une pensée est certainement *quelque chose* ; ce n'est pas rien » ; et tout ce que l'on peut répondre à cela, c'est que le mot « pensée » a son *utilisation (use)* propre, qui est d'une toute autre sorte que celle du mot « phrase ». (Wittgenstein, *Le Cahier Bleu*, op.cit., p.43-44)

En faisant suivre au verbe « penser » les mêmes règles qui gouvernent les verbes « parler » et « écrire », nous nous trompons de règles du jeu, nous appliquons les règles d'un autre jeu de langage. Nous confondons le morceau de bois qui est utilisé de manière contingente pour jouer aux échecs avec « le roi du jeu d'échecs » tel qu'il est défini par les règles du jeu d'échec : le roi est défini par lesdites règles et non par une quelconque composition ou forme physique, et on peut tout à fait utiliser un objet quelconque, un petit caillou en tant « roi du jeu d'échecs » si la pièce de bois habituellement utilisée à cet effet est cassée. Identifier la pièce de bois qui sert de roi sur l'échiquier ne revient pas au même qu'identifier le roi dans le jeu d'échec. Supposons que je ne sache pas jouer et que l'on me montre le roi ainsi que les autres pièces d'un échiquier, je pourrai ensuite décrire l'échiquier et dire où se trouvent les pièces, mais je ne saurai encore rien du roi en tant que « roi du jeu d'échec » puisque je ne sais ni quel rôle il joue dans le jeu, ni comment le déplacer. Chercher le roi du jeu d'échecs sur l'échiquier revient à se tromper de jeu, de catégorie dirait Ryle. Ici, l'analogie entre les deux séries de termes est doublement trompeuse : elle nous incite à chercher une localisation de la pensée, et qui plus est à chercher cette localisation dans une partie du sujet. Il est évident que chercher à localiser

la pensée si celle-ci est le fait d'un agent incorporel, l'esprit, est absurde. Si l'esprit est une substance à part entière dont l'essence est la pensée, substance distincte du corps dont l'essence est l'étendue, l'esprit ne saurait à proprement parler être localisé nulle part, pas même dans la tête, puisqu'il n'a pas d'étendue. Mais il est tout aussi absurde de vouloir localiser la pensée dans le cerveau : le matérialisme commet en fait exactement la même erreur que le dualisme. Si c'est un non-sens de chercher un lieu pour la pensée à la manière dont nous cherchons un lieu pour l'écriture, c'est tout aussi absurde de le chercher dans une substance matérielle, physique : le cerveau, que dans une substance immatérielle, métaphysique, l'esprit. On peut certes établir une corrélation entre des processus physiques, neurologiques, et la pensée. Mais précisément, lorsque l'on observe le cerveau, on observe des processus neurologiques et non la pensée. Si l'on veut savoir ce que pense quelqu'un qui est en train de passer une IRM, il faut le lui demander, cela ne se voit pas à l'écran. Et même si l'on supposait que le sujet qui observe le cerveau soit le sujet pensant lui-même, l'activité du cerveau et l'activité de la pensée se présenteraient pour lui aussi de manières différentes : il verrait d'un côté des mouvements cellulaires, une certaine activité électrique, et de l'autre des images, des impressions. Si la pensée ne se voit ni dans l'esprit ni dans le cerveau, c'est que la pensée se lit dans le comportement, dans les actions. Le terme pensée a bien un usage, mais il diffère de « parler » ou « écrire » qui peuvent se rapporter à une partie du corps. Dans le cas de la pensée, il n'y a donc pas d'intermédiaire : la pensée doit être rapportée à l'individu lui-même. :

286. Mais n'est-il pas absurde de dire d'un *corps* qu'il ressent la douleur ? — Et pourquoi a-t-on l'impression que c'est absurde ? Dans quelle mesure n'est-ce pas ma main qui ressent la douleur, mais moi qui la ressens dans ma main ? Quel genre de question controversée est la question de savoir si c'est le *corps* qui ressent la douleur ? — Comment en décider ? Qu'est ce qui fait prévaloir l'idée que ce *n'est pas* le corps ? — Ceci par exemple : Si on a mal à la main, ce n'est pas la *main* qui le dit (sauf si elle l'écrit), et ce n'est pas à la main qu'on s'adresse pour la consoler, mais à celui qui souffre ; c'est lui qu'on regarde dans les yeux. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §286, p.148.)

Là aussi, nous pouvons localiser une douleur, dans la main ou n'importe quelle autre partie du corps, mais ce n'est pas la main qui a mal, c'est le sujet lui-même. Pour éprouver de la douleur, il faut être un sujet. En d'autres termes, les prédicats psychologiques n'ont de sens que rapportés à un individu et non à une partie, matérielle ou immatérielle de cet individu. Cependant la douleur peut elle-même nous induire en erreur, précisément si l'on croit que l'expression de la douleur est le signe d'un état mental

interne auquel nous ne pouvons avoir accès. Nous pouvons croire que quelqu'un souffre alors qu'il fait semblant pour nous tromper par exemple. La possibilité de mensonge amène à se demander si nous ne nous trompons pas tout le temps quand nous attribuons des sentiments ou pensées à quelqu'un. C'est précisément cette possibilité du mensonge qui nous fait croire que nous savons ce que nous pensons ou ressentons alors que nous ne savons pas ce que pense ou ressent autrui. Cette croyance conduit soit à une conception mentaliste de l'intentionnalité telle que la conçoit Searle, soit à ce que Dennett appelle « la posture intentionnelle ».

L'enjeu pour Dennett¹⁸⁶ est de concilier les exigences de la science qui exige une perspective en troisième personne pour produire un savoir objectif et universalisable avec ce que nous pensons être les aspects les plus intimes de l'expérience de la pensée, autrement dit, la conscience, phénomène à la fois privé et indéniablement réel. Comment peut-on dire que l'intentionnalité est une posture qu'adopte un observateur sans du même coup adopter un matérialisme éliminativiste ? Pour Dennett, le langage, ou plus exactement la conversation sont la voie royale de la connaissance de l'esprit. Notre usage des termes psychologiques vient principalement de l'intérêt que nous avons à prévoir le comportement des gens. La théorie darwinienne de la sélection naturelle est la clé qui permet de comprendre notre étonnante aptitude à prévoir le comportement des autres animaux. Cette capacité n'est pas le résultat d'une capacité à voir à l'intérieur de l'esprit des autres animaux. Nos interprétations sont au contraire le produit d'une aptitude qui s'est développée progressivement au cours du long processus de l'évolution et de la sélection naturelle. C'est une aptitude dont nous avons hérité comme bien d'autres animaux. A la différence des animaux, nous avons aussi acquis dans l'évolution un riche langage symbolique qui nous permet d'exprimer et de partager nos stratégies prédictives. Ce langage fournit un moyen plus flexible de préserver les stratégies gagnantes des générations passées, il ajoute un héritage culturel à l'hérédité génétique. Il nous permet d'accéder à un monde virtuel rempli d'abstractions utiles. Nous ne sommes donc plus prisonniers de la réalité immédiate, nous pouvons envisager toute une panoplie de scénarios possibles. Quelles sont les conditions de cette interprétation du comportement d'autrui ? pour commencer, il faut au moins deux animaux situés dans un environnement adapté à l'anticipation du comportement pour commencer à parler de vie mentale.

¹⁸⁶ Dennett, *The intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, traduction française P. Engel *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, nrf essais, 1990.

Lorsque nous disons qu'un animal pense, croit, désire..., notre déclaration doit être comprise comme faisant partie d'une stratégie visant à prévoir ou contrôler le comportement de l'organisme en question. La posture intentionnelle repose sur l'idée qu'un observateur peut prévoir le comportement d'un organisme en se fondant sur ce qu'il calcule être rationnel pour l'organisme ou la machine de faire. La posture intentionnelle n'est utile que parce que les animaux qui ne réagissent pas de manière appropriée à leur environnement ou qui désirent des choses qui leur sont néfastes ont du mal à rester en vie. Ainsi après un grand nombre de générations de sélection, on peut parier que la plupart des animaux agiront selon le principe de rationalité, i.e. qu'ils veulent ce qui est bon pour eux et qu'ils réagissent de manière appropriée à leur environnement. Il faut pouvoir rendre compte de cette capacité à prévoir le comportement des autres animaux en fonction du principe de rationalité tout en tenant compte des limites de notre connaissance du monde physique : ordinairement, nous n'avons pas accès aux mécanismes internes des créatures dont nous prédisons le comportement. Pour prévoir un comportement, nous pouvons adopter trois postures :

1) la posture de l'ingénieur (*design stance*) : supposons que le système intentionnel dont on veuille prédire le comportement soit un jeu d'échecs, si nous comprenons comment le jeu a été conçu, quelle est sa fonction, si nous avons accès au programme par exemple, nous pourrions prédire le déplacement des pièces. Cette posture fonctionne bien avec les machines, mais aussi avec les phénomènes biologiques, par exemple pour comprendre le fonctionnement du cœur, il est utile de le concevoir comme une machine, en l'occurrence une pompe. Il se peut cependant que le système n'agisse pas conformément à son plan de conception, s'il est endommagé, par exemple si j'ai renversé mon café sur mon échiquier électronique.

2) la posture physique (*physical stance*) : on décrit l'état physique actuel d'un objet pour prédire son état suivant. Cette posture repose sur le déterminisme de Laplace : si l'on arrivait à connaître la direction et la vitesse de chaque particule de matière en n'importe quel point du temps, il serait alors possible de déterminer l'état de l'univers en n'importe quel autre point du temps. Cette posture physique s'applique bien à la mécanique classique, mais pas à la physique quantique, ni même à la biologie : l'histoire de la vie consiste en l'apparition de phénomènes émergents qui manifestent des niveaux d'organisation et des structures dont l'apparition n'était pas prévisible à partir des seules

lois de la physique. De plus, la posture physique n'est pas toujours la mieux adaptée pour faire des prévisions, notamment lorsque nous avons affaire à des organismes ou systèmes complexes. Dans ce cas, la posture intentionnelle est la mieux adaptée.

3) la posture intentionnelle (*intentionnal stance*) : si je rencontre dans la rue un chien l'écume aux lèvres, grognant en montrant les dents, je peux essayer d'adopter la posture physique et essayer de comprendre quelle constitution physico-chimique produit cet état de fait et à partir de là, je pourrai prédire l'état de fait suivant. L'inconvénient de cette posture est bien évidemment sa lenteur : il est fort probable que le chien m'aura mordu avant que je n'ai eu le temps de le prédire. La posture la plus efficace est ici la posture intentionnelle : si j'interprète le comportement du chien comme agressif, je vais m'enfuir immédiatement et éviter, si je cours assez vite, d'être mordu. Se pose à partir de la posture intentionnelle la question de la réalité des états intentionnels attribués. Dans le cas du chien, j'ai pu me tromper, une analyse physico-chimique pourrait révéler que le chien n'a pas du tout la rage, bien qu'il en présente les signes extérieurs, et je me suis enfui pour rien. On peut imaginer que le chien est en fait très gentil mais que son maître l'a maquillé et entraîné à montrer les dents et grogner pour me faire une blague (douteuse) par exemple. Pire encore, la posture intentionnelle peut être très efficace avec des êtres dont on sait qu'il n'ont pas d'états intentionnels. Si je veux jouer aux échecs contre mon ordinateur, il est exclu d'adopter la posture physique, toujours pour des raisons de lenteur. Mais la posture de l'ingénieur n'est pas la posture appropriée non plus, car elle aussi est trop lente. Certes, avoir accès au programme permet de prédire le déplacement des pièces, mais cela demande un temps de calcul et d'analyse trop long. Il est beaucoup plus rapide et efficace de faire *comme si* le programme était un joueur doté d'états intentionnels, fonctionnant comme un joueur humain. Il ne s'agit pas là du simple anthropomorphisme habituel qui nous conduit à traiter les animaux et même les êtres inanimés comme s'ils étaient humains, car le fondement de l'anthropomorphisme n'est pas l'efficacité : si je me mets en colère contre mon ordinateur lorsqu'il fonctionne mal, cela n'a aucune efficacité. Or justement, une posture, si on la choisit bien est efficace. Si mon ordinateur fonctionne mal, il faut adopter la posture de l'ingénieur si le problème est attribuable à un programme, et la posture physique s'il vient des composantes physiques. On en vient donc à se demander si les états intentionnels ne sont pas que dans l'œil du spectateur.

Dennett adopte une position qu'il appelle le réalisme doux grâce à son analyse des *patterns*¹⁸⁷. Cette analyse permet de discerner les cas où le pattern existe vraiment de celui où il serait purement projeté par l'observateur :

Un *pattern* existe dans des données quelconques – c'est un véritable pattern –, s'il y a une description des données plus courte que la matrice de points (*bitmap*). (Dennett, « de l'existence des *patterns* », op.cit., p.165)

C'est la transmission de données informatiques qui permet à Dennett de faire comprendre la différence entre un pattern existant réellement et l'absence de pattern. En l'absence de *pattern*, l'information ne peut être compressée, c'est-à-dire qu'il faut transmettre la matrice de point un à un :

Transmettre la matrice de points, c'est en effet citer mot à mot de manière précise mais inefficace. La vertu la plus importante de la matrice est qu'elle est en mesure de transmettre tant un pattern, quel qu'il soit, qu'une configuration qui en est totalement dépourvue. (Dennett, « de l'existence des *patterns* », op.cit., p.162)

L'information est incompressible, précisément parce qu'elle ne comporte aucune logique, aucune structure qui permettrait de l'abrégier en conservant la substance :

Une série (de points, de chiffres ou ce qu'on voudra) est aléatoire, si, et seulement si, l'information requise pour la décrire (la transmettre) de façon exacte est *incompressible* : il n'y a rien de plus bref que la matrice point à point qui puisse préserver la série. Ainsi une série n'est pas aléatoire, – elle contient un *pattern* – si, et seulement si, il y a une manière plus efficace de la décrire. (Dennett, « de l'existence des *patterns* », op.cit.)

Cependant, la transmission exhaustive est plus fiable que la transmission du *pattern*, simplifier, c'est prendre le risque de se tromper, particulièrement dans les cas où il s'agit d'un *pattern* intentionnel. On en revient donc à la stratégie de l'interprète, ce qui décide en dernier ressort est l'efficacité : dans la plupart des cas, supposer un *pattern* intentionnel est beaucoup plus efficace que ne pas le faire :

Du point de vue de la psychologie populaire (*from the folk psychological stance*), il est facile de prédire que quelqu'un cherchera à esquiver la brique que vous lui lancez ; cela est et demeurera irréalisable s'il vous faut retracer les photons allant de la brique au globe oculaire, les neurotransmetteurs allant du nerf optique au nerf moteur, et ainsi de suite. (Dennett, « de l'existence des *patterns* », op.cit., p.178)

À vrai dire, l'adoption de la posture intentionnelle ne relève pas d'un choix, elle est plutôt le produit de l'évolution génétique et culturelle : notre espèce n'aurait certainement

¹⁸⁷ Dennett, "Real Patterns", in *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 1, Janvier 1991, pp. 27-51, disponible en ligne : <http://www.jstor.org/stable/2027085>, traduction française, D Boucher « De l'existence des patterns », in *Philosophie de l'esprit*, tome I, *Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, 2002, p. 153-193. Le terme « *pattern* » signifie motif, dessin ou patron en couture, ce dernier sens est très proche de l'utilisation du terme « *pattern* » dans l'article.

pas survécu en adoptant la posture physique, trop lente pour analyser le monde, la posture intentionnelle est donc certainement un héritage génétique, développé par la culture, la psychologie populaire étant très efficace pour comprendre et prédire des comportements complexes. Pour Dennett, l'efficacité de la posture intentionnelle est un indice valable de l'existence des *patterns* :

Il est plus facile de naviguer au large du Maine lorsqu'on utilise une carte nautique à jour que lorsqu'on utilise une carte routière du Kansas. Pourquoi ? Parce que la première représente avec exactitude les hauts-fonds, les courants, les bouées et les côtes du Maine, pas la seconde. Et pourquoi dans ses relations interpersonnelles, évite-t-on davantage les écueils en se servant de la psychologie populaire plutôt que de l'astrologie ? [...] Il est indéniable que l'astrologie fournit à ses tenants un système hautement structuré de patterns qu'ils croient voir dans les événements du monde. La différence, cependant, c'est que personne n'est jamais parvenu à s'enrichir en pariant sur ces patterns, seulement en les vendant à autrui. (Dennett, « de l'existence des *patterns* », op.cit., p 190-191)¹⁸⁸

Dennett, à partir d'un point commun avec les philosophes du langage ordinaire comme Ryle et Wittgenstein – l'intentionnalité se lit dans le comportement – ne parvient pas à éviter l'écueil de la question du réalisme du comportement intentionnel parce qu'il reste prisonnier de la conception causale du mentalisme. Ryle souligne que cette conception de la causalité comme recherche d'une cause efficiente est trompeuse dans le domaine du comportement humain¹⁸⁹, elle nous incite à expliquer le comportement par une intériorité inaccessible, alors que le comportement relève d'une autre forme d'explication, l'explication par les raisons. Le comportement intentionnel reste pour Dennett l'effet dont il faudrait rechercher la cause, le comportement est le symptôme de l'intentionnalité et non son critère.

C'est précisément là, l'erreur fondamentale du mentalisme : considérer qu'un comportement intentionnel est un signe ou symptôme différent en nature de ce qu'il exprime, à la manière dont la fumée est le signe du feu. Wittgenstein, lui, distingue symptômes et critères. On part d'un symptôme pour remonter inductivement au phénomène qui en est la cause : la fumée est l'effet du feu mais en est logiquement indépendante puisqu'il peut y avoir de la fumée sans feu. On parle de critères quand deux

¹⁸⁸ *one does better navigating off the coast of Maine when one uses an up-to-date nautical chart than one does when one uses a road map of Kansas. Why? Because the former accurately represents the hazards, markers, depths, and coastlines of the Maine coast, and the latter does not. Now why does one do better navigating the shoals of interpersonal relations using folk psychology than using astrology? [...] It is undeniable that astrology provides its adherents with a highly articulated system of patterns that they think they see in the events of the world. The difference, however, is that no one has ever been able to get rich by betting on the patterns, but only by selling the patterns to others.*, *ibid.*, p.50

¹⁸⁹ cf. supra II.1.4.1

concepts sont au contraire logiquement inséparables. C'est l'analyse de la douleur qui permet à Wittgenstein de faire comprendre cette différence entre symptômes et critères. L'expression de la douleur n'est pas logiquement différente de l'expérience même de la douleur :

288. Je me transforme en pierre et mes douleurs persistent. – Et si je me trompais et que ce ne soient plus des douleurs ? – Mais ici, je ne peux pas me tromper : Doubter d'avoir mal ne veut rien dire ! – En d'autres termes, si quelqu'un disait : « je ne sais pas si ce que je ressens est une douleur ou autre chose », nous penserions qu'il ne sait pas ce que signifie le mot français "douleur", et nous le lui expliquerions. – Comment ? Peut-être par des gestes ; ou bien nous le piquerions avec une aiguille et nous lui dirions : « Tu vois, la douleur, c'est ça ». Il pourrait comprendre cette explication, comme n'importe quelle autre explication d'un mot, correctement, de travers, ou même pas du tout. Et, dans ce cas comme dans bien d'autres cas, il montrera comment il la comprend par l'usage qu'il fera du mot. S'il disait, par exemple : « je sais bien ce que "douleur" veut dire, mais je ne sais pas si ce sont des douleurs que je ressens en ce moment, à cet endroit-là » – nous hocherions simplement la tête, et il nous faudrait considérer ses paroles comme une réaction étrange, dont nous ne saurions que faire. (Ce serait à peu près comme si nous entendions quelqu'un dire avec le plus grand sérieux : « Je me rappelle parfaitement que, quelque temps avant ma naissance, je croyais que... »)

Une telle expression de doute ne fait pas partie du jeu de langage ; mais si l'on fait abstraction de l'expression de la sensation, du comportement humain, il semble que j'aie à nouveau le *droit* de douter. La tentation que j'aie de dire qu'on pourrait prendre la sensation pour autre chose que ce qu'elle est tient à ceci : Si je suppose que le jeu de langage normal comportant l'expression de la sensation est aboli, j'ai besoin d'un critère d'identité pour la sensation, et alors la possibilité de l'erreur existe également. (Wittgenstein, *Recherches Logiques*, op.cit., §288, p.148-149)

Ce qui est en question dans ce paragraphe est la possibilité de se tromper sur ce que l'on ressent, la douleur en particulier. Wittgenstein fait l'hypothèse étrange que je me change en pierre alors que j'éprouvais des douleurs et que malgré ce changement de ma composition physique, les douleurs persistent. On pourrait être tenté de dire, la composition physique étant différente, les conditions physiques de la douleur ne sont plus les mêmes – il n'y a plus de nerfs notamment. Or si je continue à éprouver de la douleur et une douleur qui me paraît la même, puis-je me tromper ? La réponse est justement non : la douleur n'est pas un phénomène qui s'observe de l'extérieur et dont on pourrait dire : « je sais – c'est-à-dire j'ai des arguments objectifs pour dire – que j'éprouve de la douleur. »¹⁹⁰. Cela n'a pas de sens de dire que l'on sait que l'on éprouve de la douleur car on ne peut pas en douter. Frege l'avait déjà noté, la sensation est inconcevable sans un sujet sentant et Wittgenstein explique ici que nous n'avons pas d'usage du terme douleur

¹⁹⁰ Austin insiste aussi sur la nécessité d'arguments objectifs pour dire « je sais », cf supra II.2.3

avec les verbes savoir ou douter. Bien entendu, je peux me tromper sur la manière de qualifier une douleur. Supposons que je n'ai jamais éprouvé de douleur, il suffira de me piquer, me pincer, me frapper etc... pour que je sache par la suite ce qu'on appelle douleur. Je peux me tromper sur ce qu'on appelle douleur et notamment sur le nom approprié pour une douleur particulière. Par exemple, si je vais chez le médecin, je peux hésiter à décrire mes maux d'estomac comme des brûlures, des contractions ou autre chose encore. Mais cette erreur éventuelle ne concerne pas la sensation, la douleur elle-même, mais le langage ; ce n'est pas moi qui fait erreur sur ma douleur, mais peut-être le médecin parce que je n'ai pas employé le vocabulaire attendu. Pour considérer que je peux me tromper en éprouvant de la douleur, il faut justement considérer la douleur comme le symptôme d'autre chose de tout à fait différent d'elle, c'est-à-dire quelque chose qui pourrait exister sans que l'on éprouve de douleur. Dans ce cas un observateur extérieur serait aussi bien placé que moi pour dire si j'ai mal, dans ce cas, cela aurait un sens de dire que je sais que j'ai mal. Mon médecin, après m'avoir examiné pourrait me dire qu'il ne trouve aucune cause physique à ma douleur et que par conséquent, je me trompe, je n'ai pas mal, auquel cas je pourrais en effet lui rétorquer : « Mais enfin, docteur, je sais tout de même que j'ai mal ! ». Je ferais alors un usage particulier du terme savoir, puisque je dirais « je sais » alors même que je n'ai pas d'éléments objectifs sur lesquels m'appuyer. L'élément sur lequel je m'appuie pour dire « j'ai mal » n'est rien d'autre que le fait que j'ai mal, que la sensation de douleur elle-même. Or nul autre ne peut éprouver ma sensation de douleur à ma place. Ma protestation vise à faire remarquer au médecin qu'il ne peut mettre en doute le fait que j'éprouve de la douleur quand je le dis, à moins de remettre en doute ma sincérité. Il est en effet toujours possible de tromper les autres, c'est pourquoi il n'est pas absurde de dire « je sais qu'il a mal » alors qu'il est absurde de dire « je sais que j'ai mal ». Je peux en effet affirmer que M. x a mal parce que je vois qu'il a une fracture ouverte du poignet et qu'il se tord de douleur. Il serait en revanche absurde de la part de M. x de dire « je sais que j'ai mal parce que je vois que j'ai une fracture ouverte du poignet et que je me tords de douleur ». La sensation de douleur est inséparable de la douleur elle-même, par conséquent l'expression de la douleur est le critère de la douleur et non son symptôme. Il n'y a donc pas à dissocier l'expression de l'intentionnalité dans le comportement de l'intentionnalité elle-même : cette expression est précisément le critère auquel on reconnaît l'action intentionnelle. Ce qu'il importe de déterminer n'est pas la réalité de

l'intentionnalité conçue comme cause différente en nature de l'action par laquelle elle s'exprime, il faut au contraire chercher les critères de reconnaissance de l'action intentionnelle. C'est dans l'action elle-même que l'on va trouver les critères qui permettent de la décrire comme intentionnelle :

Pour le causaliste, le concept d'intention est celui d'une cause mentale de la conduite de l'acteur : connaître les intentions de l'acteur, c'est connaître les causes internes de son action. Pour l'intentionnaliste, l'intention ne saurait être comprise comme une cause de l'action, i.e. comme un événement mental, distinct de celui des mouvements et gestes de l'acteur, qui en serait l'antécédent nécessaire et suffisant. [...] l'intention pratique n'est pas autre chose que l'action : elle est l'action elle-même décrite dans son aspect mental, ce qui veut dire dans sa téléologie distinctive. [...] l'action intentionnelle n'est pas un effet de la pensée de l'acteur, elle en est une expression. (Vincent Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, p.35)

Cette citation met en exergue l'opposition entre ceux que Descombes appelle les causalistes ou mentalistes, d'une part et ceux qu'il appelle intentionalistes. Si les deux appellations – causalistes et mentalistes – sont équivalentes, c'est précisément que les mentalistes souscrivent à une conception causale de l'intention, comme nous avons pu le voir avec Searle. Décrire une action comme intentionnelle revient à lui assigner une cause mentale. Or pour les intentionalistes, parmi lesquels, outre Descombes, se rangent Ryle, Wittgenstein, la causalité mentale est le problème à dissoudre en analysant correctement les énoncés intentionnels, en montrant leur logique propre. On s'aperçoit alors que certains événements physiques ne sont pas les effets ou conséquences, ni mêmes les symptômes, d'événements mentaux qui seraient leurs causes. Ces événements physiques sont le critère ou l'expression d'événements mentaux. Il ne faut pas chercher le mental derrière le physique, il faut le chercher *dans* le physique, non pas comme quelque chose qui y serait caché, mais comme quelque chose qu'il faut rendre manifeste par une description appropriée. Dans ce cadre intentionaliste, il n'y a donc pas à expliquer comment et pourquoi je réussis à réaliser mes intentions dans mes actions, mais plutôt à quoi l'on reconnaît une action intentionnelle.

Anscombe¹⁹¹ propose, à la suite de Wittgenstein qui montre le lien logique entre la douleur et son expression, de mettre au jour le lien logique entre intention et action. Ceci passe par un renversement de perspective : on part de l'action elle-même pour chercher si elle est intentionnelle. Ce n'est pas une analyse mentaliste mais historique ou biographique. Pour Anscombe, « en gros, l'intention d'un homme, c'est son action » (§25,

¹⁹¹ Anscombe, *L'intention*, traduction française M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, nrf, 2002, 158p.

p.92). C'est donc la description de l'action elle-même qui peut permettre d'en mettre en évidence l'intentionnalité. Anscombe relève trois grandes applications du concept d'intention :

- 1) ce concept s'emploie pour annoncer une intention concernant le futur : je vais aller au cinéma ce week-end.
- 2) Il sert aussi à distinguer les actions intentionnelles de celle qui ne le sont pas : une action peut être intentionnelle sous une description mais pas sous une autre.
- 3) Il permet enfin de dire dans quelle intention, dans quel but l'action est faite.

Une action intentionnelle se reconnaît au fait que l'on peut donner des raisons :

une description d'intention est une description de quelque chose de futur dans laquelle le locuteur est une sorte d'agent, description qu'il justifie (s'il la justifie) par des raisons d'agir, c'est-à-dire des raisons pour lesquelles il serait utile ou désirable que la description devînt vraie, et non par des preuves qu'elle est vraie. (Anscombe, *L'intention*, op.cit., §3, p.40)

L'action intentionnelle se caractérise donc par un but que l'agent veut atteindre et qui est sa raisons d'agir, elle est déterminé par le futur et non par une cause antécédente.

On arrive donc à un premier critère de reconnaissance des actions intentionnelles :

Comment distinguer les actions intentionnelles de celles qui ne le sont pas ? Je suggérerai que ce sont les actions auxquelles s'applique un certain sens de la question « Pourquoi ? » (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., §5, p.45)

Un action est intentionnelle lorsqu'elle répond à la question pourquoi au sens téléologique du terme, c'est-à-dire lorsque l'on répond à la question en donnant des motifs d'action, une description rationnelle de l'action qui n'en soit pourtant pas la cause, si l'on entend par cause un événement qui en précède et produit un autre. La différence entre une cause et une raison n'est pas seulement que la raison n'est pas antécédente, c'est surtout qu'une raison a pour l'agent une signification :

la réponse de l'agent à la question pourquoi mentionne une raison d'agir à deux conditions : si, en considérant sa réponse comme une raison, l'agent la conçoit comme quelque chose de bon ou mauvais, et s'il conçoit sa propre action comme faisant du bien ou du mal (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., §14, p.62)

La cause de l'action peut être indifférente mais pas sa raison, ainsi on parle d'autant plus de cause de l'action que cette dernière est irréfléchie, presque réflexe et s'apparente davantage à un mouvement qu'à une action, si l'on considère justement qu'un mouvement est une suite décomposable d'autres mouvements alors qu'une action est une suite de

mouvements unifiée de manière interne par une finalité propre à l'agent¹⁹². À partir de là, on pourrait penser qu'une action intentionnelle peut se distinguer facilement d'un simple mouvement, or il n'en est rien :

De plus, quand on décrit une action intentionnelle, c'est une erreur de chercher *la* description fondamentale de ce qui arrive (telle que le mouvement des muscles ou des molécules), et de concevoir alors l'intention comme une chose éventuellement très compliquée, qui qualifie ce mouvement. Les seuls événements à considérer sont les actions intentionnelles elles-mêmes ; et appeler une action intentionnelle, c'est dire qu'elle est intentionnelle sous la description que nous en donnons (ou que nous pourrions en donner). (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., p.71)

Il est illusoire de vouloir isoler une base absolument pure, pure de toute intention, dans ce qui est en train de se produire. Une action est ainsi susceptible de différentes descriptions sous lesquelles certains aspects peuvent apparaître intentionnels et d'autres non. C'est ce qu'illustre l'exemple du § 23 : un homme pompe de l'eau dans une citerne qui alimente la maison voisine. Quelqu'un a versé, dans cette citerne un poison dont les effets se produisent de manière cumulative et ne peuvent être découverts qu'une fois irrémédiables. Dans cette maison voisine se réunissent régulièrement des dirigeants d'un groupe nazi planifiant l'extermination des juifs, voire même une guerre mondiale. L'empoisonneur pense qu'un meilleur gouvernement arrivera au pouvoir si les nazis sont éliminés et a révélé son calcul à l'homme qui pompe l'eau. Comment cet homme décrirait-il son action ? À quoi reconnaître ce qu'elle contient d'intentionnel ?

« Il est en train de X-er » est la description d'une action intentionnelle (a) si elle est vraie, et (b) s'il y a une réponse à la question « Pourquoi êtes-vous en train de X-er » (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., §23, p.83)

Si l'on pose la question : que faites-vous ? L'homme peut en fait donner plusieurs réponses qui constituent une bonne description de ce qu'il fait : il peut commencer par dire : (1) je bouge mon bras de haut en bas et on peut alors lui demander pourquoi, ce qui conduit à la réponse (2) : pour actionner la pompe, ce qui peut conduire à la réponse (3) : pour remplir la citerne, ce qui peut conduire à la dernière réponse (4) : pour empoisonner les habitants. On peut encore poser la question « pourquoi », mais la réponse ne sera pas la description d'une *action* intentionnelle. L'homme pourrait répondre : j'empoisonne les habitants de la maison pour qu'un meilleur gouvernement

¹⁹² Sur la distinction entre mouvement et action dans la *Métaphysique* d'Aristote cf. introduction. Cette définition aristotélicienne de l'action caractérise l'intentionalisme, que Descombes oppose au mentalisme, et dont Anscombe est une représentante. cf. Descombes, *Les Institutions du sens*, Les Éditions de Minuit, 1996, en particulier le premier chapitre « Les conceptions intentionalistes de l'esprit », p.9-94.

arrive au pouvoir, mais il ne peut pas dire : « je porte un meilleur gouvernement au pouvoir ». Les conséquences, même voulues, de l'action n'appartiennent pas à l'action elle-même, puisqu'on ne peut décrire ces conséquences comme ce que l'homme est en train de faire. De ces quatre descriptions, on ne peut pas dire que l'une soit meilleure ou plus vraie que les autres ; leur pertinence dépend du contexte de la question¹⁹³. Ces différentes réponses constituent une description à chaque fois élargie de l'action :

Il y a ainsi quatre descriptions pour une seule action ; chacune dépend de circonstances plus larges, et chacune est reliée à la suivante comme une description de moyens en vue d'une fin. Cela signifie que nous pouvons aussi bien parler de *quatre* intentions que d'*une seule*—à savoir le dernier terme que nous avons introduit dans la série. En faisant de cette intention le dernier terme de notre série, nous avons reconnu qu'il était—au moins à ce stade de l'enquête—l'intention *dans laquelle* a été accomplie l'action sous ses quatre descriptions. Ainsi, lorsque nous parlons de *quatre* intentions, nous indiquons le caractère intentionnel qui appartient à l'action dans chacune de ses descriptions. En revanche, lorsque nous parlons d'une intention, nous indiquons l'intention *dans laquelle* l'action a été accomplie. (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., p.94)

Entre ces différentes intentions, il appartient à l'agent de dire ce qu'il fait et pourquoi il le fait, de donner la description qui lui paraît pertinente car il possède un savoir pratique de son action, c'est à dire une connaissance qui ne vient pas d'une observation extérieure de ce qu'il fait et d'une réflexion sur cette action :

Ainsi, dans toute opération, nous pouvons réellement parler de deux connaissances : la connaissance de ce que l'on fait sans recours à l'observation, et la connaissance de ce qui arrive exactement à un moment donné, par exemple au matériau sur lequel on travaille. L'une est pratique, l'autre spéculative. (Anscombe, *L'intention*, op.cit ., §48, p.151)

Il est à noter qu'Anscombe parle de connaissance pratique, sans recours à l'observation et non de connaissance directe du sujet par lui-même, encore moins d'introspection. La connaissance directe par introspection est en effet établie sur le modèle de la connaissance intellectuelle qui consiste à élaborer des hypothèses par induction à partir de l'observation. Or dans la connaissance pratique, je ne m'observe pas. Je sais des choses sur moi sans avoir besoin de les observer : je sais par exemple que mes pieds sont sous la table, et même dans quelle position ils sont, alors que, justement, je ne les vois pas. C'est pourquoi je ne peux me tromper sur ce qui relève de cette connaissance, car ce n'est pas une connaissance par inférence. Ainsi, pour dire qu'une action est intentionnelle, il n'est nul besoin d'identifier une intention préalable dans la tête du sujet.

¹⁹³ Sur la vérité comme réponse appropriée pour Austin cf. infra III.2.1

Nous pouvons la plupart du temps lire son intention dans l'action elle-même et si tel n'est pas le cas, il suffit de lui demander de rendre compte de son action, puisqu'il en possède une connaissance pratique.

Il faut bien un sujet pensant pour le langage et l'action, mais pas un sujet intentionnel au sens mentaliste du terme. Refuser l'intériorité ne revient pas à refuser la pensée, mais au contraire à affirmer que celle-ci n'est pas cachée mais s'exprime au contraire dans le comportement, et tout particulièrement dans le langage. C'est donc dans le langage que l'on trouve l'expression de la pensée. La pensée n'est pas à chercher dans une vie intérieure inaccessible mais dans son expression publique : la pensée se trouve dans les paroles et dans les écrits :

La mentale denrée : lorsque Mallarmé use de cette expression un peu inhabituelle, tout le monde comprend qu'il parle des livres. Le poète raconte qu'il vient de faire une promenade matinale dans Paris. Cela lui a suffi pour constater que le public n'avait pas cessé de lire, contrairement à ce que disait une rumeur annonçant un « krach » dans le commerce de la librairie. À l'étalage des boutiques, la marchandise destinée à nourrir l'esprit abonde. Le cours de la denrée mentale ne s'est pas effondré. (Vincent Descombes, *La Denrée mentale*, op.cit., p.11).¹⁹⁴

Descombes emprunte le titre de son livre à Mallarmé. Qu'est ce que la « mentale denrée » ? Non pas une pensée incorporelle et invisible qui se déroulerait dans le for intérieur du sujet pensant. Par « mentale denrée » il faut entendre les produits, en l'occurrence les livres, où s'exprime la pensée. Le mentalisme nous amène à oublier ce que nous savons pourtant : quand on veut savoir ce que quelqu'un pense, on cherche ce qu'il a dit ou écrit. Et c'est bien dans ces écrits ou paroles que se trouve la pensée. Quiconque est intéressé par la pensée de Vincent Descombes sera renseigné par la lecture de ses livres : c'est dans ses livres que s'exprime sa pensée, elles ne nous apparaîtraient pas plus clairement par une exploration de son esprit – si une telle chose était possible – et encore moins par un scanner de son cerveau, comme le voudraient les matérialistes réductionnistes. Il reste donc à comprendre non seulement ce que dit le locuteur mais ce qu'il fait en le disant. Si le comportement en général est l'expression de l'intention, le langage et l'action ne sont pas séparables. Il faut donc comprendre non seulement le premier acte de dire quelque chose, l'acte locutoire, mais aussi ce qui est fait en disant quelque chose, l'acte

¹⁹⁴ Descombes ouvre le premier chapitre sur cette citation de Mallarmé : « La mentale denrée, comme une autre, indispensable, garde son cours », p.9.

illocutoire, et ce qui est fait par l'acte illocutoire, à savoir l'acte perlocutoire.

III.2 *Sujet et responsabilité*

Difficulté de la distinction qui repose en fait sur le degré de responsabilité et d'engagement. Mais peut-on vraiment parler d'acte perlocutoire ? En quoi s'agit-il de quelque chose que je fais ? Pourrait-on décrire l'acte perlocutoire comme une action intentionnelle au sens qu'Anscombe donne à ce terme ? Peut-on dire : en affirmant p, je vous persuade que p ? Si la réponse est non, ne faut-il pas parler d'effet perlocutoire plutôt que d'acte illocutoire ?

III.2.1 Illocution, perlocution et responsabilité

Prendre la parole c'est donc en premier lieu accomplir un acte locutoire. Mais en accomplissant un acte locutoire, on accomplit aussi un acte illocutoire :

On pourrait dire qu'effectuer un acte locutoire (*locutionary act*), c'est produire aussi et *eo ipso* un acte illocutoire (*illocutionary act*). (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.112).

L'acte locutoire consiste à dire quelque chose, l'acte illocutoire consiste à faire quelque chose en le disant, plus précisément à donner une force particulière à l'énoncé en sus de sa signification. Or, hormis dans certains contextes comme le théâtre, nous donnons toujours à nos énoncés une telle force :

C'est l'acte effectué en ce deuxième et nouveau sens que j'ai appelé : acte « illocutoire » : il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose. J'appellerai l'acte accompli une « illocution » et la théorie des différentes fonctions linguistiques dont il est ici question de théorie des « forces illocutoires ». (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.113, traduction modifiée)¹⁹⁵-

¹⁹⁵ I explained the performance of an act in this new and second sense as the performance of an 'illocutionary' act, i.e. performance of an act in saying something as opposed to the performance of an act of saying something; **I call the act performed an 'illocution'** and shall refer to the doctrine of the different types of function of language here in question as the doctrine of 'illocutionary forces', *How to do things with words*, op.cit., pp. 99-100.

Lane traduit "force" par « valeur ». il explique (note 32, p.175) que cette traduction fait perdre l'aspect dynamique de la force mais a l'avantage de ne pas présenter la force comme s'imposant à l'auditeur, ce qu'elle ne fait pas puisqu'il faut s'assurer de la compréhension de l'auditeur, dit Austin, ce qui serait inutile si la force s'imposait d'elle-même. Cette force lui semble donc ressembler davantage à la proposition d'une valeur. Cette traduction a cependant l'inconvénient d'être éloignée du terme choisi par l'auteur. De plus, nous allons le voir, la force ne s'impose certes pas, mais elle est mise dans l'énoncé par le locuteur à l'aide de moyens conventionnels. Il y a donc une dynamique propre de l'énoncé, qui vient de ce que veut dire le locuteur et des moyens conventionnels qu'il utilise pour ce faire, plutôt que la proposition d'une valeur à un interlocuteur qui en serait pour ainsi dire co-interprète. Enfin, Austin reprend ici un vocabulaire frégéen, sens, référence et force que la traduction par « valeur » méconnaît.

Dire quelque chose, c'est toujours en même temps le dire avec une certaine force. Lorsque je dis « le chat est sur le paillason » cet énoncé a une signification pour peu que l'on puisse identifier un chat et un paillason dont il pourrait être question. C'est donc accomplir un acte locutoire. Mais en disant « le chat est sur le paillason », je donne à mon énoncé une certaine force, celle d'une assertion par exemple ou d'une simple hypothèse. En accomplissant un acte locutoire, j'accomplis généralement aussi un autre acte, à savoir un acte perlocutoire :

En un autre sens encore (C), accomplir un acte locutoire – et par là-même un acte illocutoire –, peut aussi revenir à accomplir un acte d'un autre genre. Dire quelque chose produira souvent – et même normalement – certains effets consécutifs sur les sentiments, les pensées, les actions de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore ; et ce peut être dans le dessein, l'intention, ou le but de produire ces effets. Compte tenu de cela, nous pouvons dire que le locuteur a accompli un acte dont la nomenclature fait référence indirectement (C.a) ou ne fait pas référence du tout (C.b) à l'accomplissement de l'acte locutoire ou illocutoire. Nous appellerons l'accomplissement d'un acte de ce genre, accomplissement d'un acte « perlocutoire » (*perlocutionary act*), et l'acte accompli, si approprié – essentiellement dans les cas de type (C.a) – une *perlocution*. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.114).

L'acte perlocutoire consiste donc à produire des effets sur l'auditoire par l'accomplissement de l'acte illocutoire. Ces distinctions entre les trois actes locutoires, illocutoires et perlocutoires sont des distinctions abstraites ou formelles car les trois actes sont en fait réalisés en même temps. Il n'y a donc en un sens qu'un acte de parole qui englobe tous les actes décrits jusqu'ici. On peut donc se demander s'il y a véritablement trois actes, plus précisément, s'il n'y aurait pas *un* acte dont les autres ne seraient que les conséquences. De nouveau, ce qui permet de comprendre la distinction entre ces trois actes sont les échecs dont ils sont susceptibles. L'acte locutoire, on l'a vu peut échouer de trois manières : en tant qu'acte phonétique, en tant qu'acte phatique ou en tant qu'acte rhétorique. Hormis pour l'acte phonétique dont l'échec est dû à des causes physiques, les deux autres formes d'échec concernent la signification de l'énoncé, c'est-à-dire la signification de son contenu propositionnel. J'échoue à accomplir un acte locutoire si mon interlocuteur ne comprend pas – pas du tout ou pas complètement – ce que je lui dis. L'échec d'un acte illocutoire est différent : mon interlocuteur comprend le contenu propositionnel, la signification de l'énoncé mais pas sa force illocutoire, il ne comprend pas la façon dont je veux qu'il prenne l'énoncé. Si nous reprenons un exemple précédent

Nous avons également traduit le passage en gras omis par Lane.

(II.1.5) où A demande à B : « Donne-moi le truc là ! », on s'aperçoit que cet acte de parole peut échouer de deux façons. Tout d'abord, il peut échouer en tant qu'acte locutoire à cause de sa formulation vague, échec typique des actes locutoires et plus particulièrement des actes rhétoriques :

– A : « Donne-moi le truc là ! »

– B : « Quel truc, où ça ? »

Mais il se peut très bien que B comprenne parfaitement de quoi il s'agit, par exemple parce qu'il est dans la même pièce que A qui désigne de sa main un objet précis et facilement identifiable. L'acte locutoire est dans ce cas réussi, mais l'acte de parole peut alors échouer en tant qu'acte illocutoire. L'acte illocutoire peut, comme l'acte locutoire, échouer de trois manières différentes, qui permettent de comprendre les effets qu'il doit au contraire produire pour réussir :

(1) [...] L'effet consiste, la plupart du temps, à provoquer la compréhension de la signification et de la force de la locution. L'exécution d'un acte illocutoire inclut donc l'assurance d'avoir été bien *compris* (*the performance of an illocutionary act involves the securing of uptake*). (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p. 124, traduction modifiée)

Le premier effet produit doit donc être la compréhension globale de l'énoncé, c'est-à-dire non seulement de sa signification mais aussi de sa force. L'acte peut donc échouer si B ne comprend pas la force illocutoire, s'il prend par exemple un ordre pour une simple requête qu'il lui est loisible de ne pas satisfaire. Il pourrait comprendre « Donne-moi le truc là ! » comme « si tu n'es pas occupé à autre chose et que cela ne te dérange pas trop, pourrais-tu, s'il-te-plaît, me donner le truc là ? ». Dans ce cas, l'acte illocutoire ne serait pas accompli puisque A aurait échoué à faire reconnaître son énoncé comme un ordre. Il est de la responsabilité de A de s'assurer de la compréhension, par exemple à l'aide d'une paraphrase performative qui fera clairement apparaître la force illocutoire de l'énoncé. Si la force illocutoire est correctement saisie par B, l'acte illocutoire peut encore échouer, c'est-à-dire ne pas prendre effet :

(2) Il ne faut pas confondre la façon dont l'acte illocutoire « prend effet » (*takes effect*) avec la production de conséquences (au sens d'entraîner « normalement » tel ou tel état de choses, c'est-à-dire un changement dans le cours habituel des événements. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.124-125).

Cette prise d'effet consiste pour l'acte illocutoire non plus seulement à être reconnu pour ce qu'il est mais encore à être accepté :

– A : « Donne-moi le truc là ! »

– B : « je ne suis pas à ton service (à tes ordres) ».

Ici, B a compris non seulement la signification de l'énoncé mais aussi sa force illocutoire, celle d'un ordre. Si l'acte illocutoire de A échoue, c'est parce que B récusé la position d'autorité de A. L'ordre ne prend pas effet, il n'est pas accepté comme tel ; la convention sur laquelle croyait s'appuyer A pour donner un ordre est rejetée par B. Si B au contraire reconnaissait l'autorité de A comme légitime, l'ordre prendrait effet – ce qui n'implique pas que B y obéisse. Obéir à l'ordre est le troisième effet suscité par l'acte illocutoire :

- (3) Nous avons dit que nombre d'actes illocutoires suscitaient par convention une réponse ou une suite. Ainsi, un ordre suscite comme réponse l'obéissance et une promesse celle d'être tenue. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.125, traduction modifiée)¹⁹⁶

C'est ici qu'un changement dans le monde peut être produit. Une fois l'acte illocutoire reconnu et accepté, il produit des effets conventionnels. Si A donne un ordre à B et que celui-ci ne conteste pas son autorité, A s'attend à ce que B obéisse à l'ordre. Il ne s'agit pas là d'une attente fondée sur un calcul de probabilité d'après des données d'expérience, A s'attend à ce que B obéisse parce qu'un ordre est par convention fait pour être obéi. On pourrait dire qu'il est dans la logique de l'ordre d'être obéi :

Parfois les ordres qu'on donne ne sont pas suivis. Mais à quoi cela ressemblerait-il s'ils ne l'étaient *jamais* ? Le concept d' "ordre" aurait perdu son but. (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §345, op.cit., p.163)

Si l'on peut donner des ordres fait remarquer Wittgenstein, c'est parce qu'ils servent à se faire obéir, s'ils ne remplissaient jamais cet usage, nous ne donnerions plus d'ordres ; les ordres seraient « retirés de la circulation ». L'obéissance à un ordre est donc une réponse conventionnelle, c'est pourquoi elle relève de l'acte illocutoire et non du perlocutoire. L'obéissance est la réponse prévisible, c'est-à-dire incluse dans la logique même de l'acte, à un ordre, je suis donc responsable de ce qui est fait sous mes ordres lorsqu'ils sont obéis. Si un officier, en temps de guerre, donne l'ordre aux soldats qui lui sont subordonnés de raser un village et d'en massacrer les habitants et qu'il est par la suite accusé de crime de guerre, il ne peut se défendre en disant « je m'attendais à ce que les soldats désobéissent ». Il est possible que l'officier ait cru en effet que les soldats n'obéiraient pas pour diverses raisons, mais cette hypothèse personnelle, ne le relève pas

¹⁹⁶ (3) *We have said that many illocutionary acts invite by convention a response or a sequel. Thus an order invites the response of obedience and a promise that of fulfilment.*, *How to do things with Words*, op.cit., p.117. Lane ne traduit pas la deuxième phrase.

de sa responsabilité : s'il s'est assuré de la compréhension de son auditoire – la signification et la force de son énoncé étaient claires, s'il s'est assuré, autant que faire se peut, qu'il était en position d'autorité et que son ordre prendrait donc effet, il en découle *logiquement* – mais peut-être pas psychologiquement – une attente d'obéissance. C'est pourquoi je suis responsable des effets de l'acte illocutoire, y compris d'actes consécutifs que je n'ai pas faits moi-même mais que j'ai fait faire. L'acte perlocutoire au contraire n'est pas conventionnel car il joue sur les passions et la personnalité de l'auditeur. Par le fait d'accomplir un acte illocutoire, j'agis sur mon auditeur, mais cet effet n'est pas logiquement inclus dans l'acte illocutoire lui-même. Lorsque je donne un ordre à un subordonné, un effet logiquement prévisible est qu'il m'obéisse, mais au-delà de l'exécution de l'ordre, mon acte a d'autres effets sur mon subordonné, qui peuvent eux aussi être prévisibles mais de manière empirique et non logique : selon la personnalité de mon subordonné et selon l'humeur du jour, je peux provoquer chez lui de la contrariété, de la satisfaction, de l'indignation. Il se peut même que je cherche à produire chez lui ces réactions, elles n'en demeurent pas moins contingentes, je peux échouer à obtenir les réactions espérées et au contraire en susciter de tout à fait inattendues. Dans le cas de l'acte perlocutoire, on peut alors se demander s'il s'agit bien d'un acte et non d'un simple effet, non conventionnel celui-là, de l'acte illocutoire. On peut se demander en quoi il s'agit d'un acte que je fais :

plutôt que, comme le fait Austin, considérer que ces verbes désignent des « actes perlocutoires », il me semblerait plus correct de dire qu'ils désignent des actes (ou actions) structurellement impossibles à accomplir, parce que ce sont des actes qui demandent, dans tous les cas, à être complétés par la réaction d'autrui, réaction qui n'est jamais acquise d'avance ni même prévisible, si bien qu'il me semble inexact à leur sujet de parler « d'actes », perlocutoires ou non. Je ne peux pas « faire » quelque chose qui dépend aussi peu de moi. (Ch. Ramond, « Ce que le langage ne peut pas faire », p.8)¹⁹⁷

En effet, la difficulté, à propos des actes perlocutoires, n'est pas de comprendre en quoi ils sont perlocutoires. Il est facile de comprendre que, par le fait de dire quelque chose, par mes paroles, je provoque une réaction chez quelqu'un, ce qui est difficile à comprendre, c'est pourquoi Austin considère qu'il s'agit là d'un acte. On l'a compris, ce qui caractérise l'acte illocutoire, c'est qu'il est l'acte d'un sujet qui en est responsable

¹⁹⁷ Communication inédite lors de la Journée « Qu'est-ce qu'un acte de langage ? – Action linguistique et vouloir-dire », Amiens, 27 mai 2009 (Université de Picardie Jules Verne, École Doctorale Sciences humaines et sociales, CURAPP UMR 6054 (CNRS/UPJV), Programme ASC Apprentissage et sens commun/ Région Picardie ; Resp. Sandra Laugier. Disponible en ligne : <http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/default.htm>

puisque ses effets appartiennent à la logique de l'acte lui-même. Si on peut parler d'acte perlocutoire, c'est parce que la responsabilité du sujet y est aussi engagée. Lorsque je dis à un ami : « tu devrais vraiment lire ce livre, il est très intéressant », l'acte locutoire consiste à donner un conseil. Si l'on reprend la typologie précédente, cet acte est accompli si trois effets en découlent : (1) la compréhension – mon ami a compris de quel livre je parlais, et aussi qu'il s'agissait d'un conseil, (2) la prise d'effet – mon ami considère que je suis en position de lui donner des conseils de lecture parce que nous partageons généralement les mêmes goûts par exemple, et (3) une réponse conventionnelle – mon ami croit qu'il est dans son intérêt de lire le livre en question. En accomplissant cet acte illocutoire, je peux aussi vouloir faire encore autre chose, à savoir persuader mon ami d'acheter ce livre. Mais il ne suffit pas de réussir à donner un conseil – nous supposons ici que c'est le cas – pour persuader la personne à qui nous le donnons de suivre ledit conseil. Il se peut que mon ami pense que ce serait une bonne chose pour lui d'acheter ce livre et pourtant ne le fasse pas – parce que le livre est trop cher, qu'il a beaucoup d'autres livres à lire avant celui-là. L'acte perlocutoire peut facilement échouer puisqu'il joue sur des éléments contingents. (3) découle logiquement de (1) et (2), je pourrais trouver mon ami illogique s'il me disait : « j'ai compris que tu me conseillais de lire ce livre, j'accepte ton conseil, mais je ne crois pas que ce soit une bonne idée pour moi de lire ce livre ». Mon ami serait en fait dans une situation de contradiction performative, de même que celui qui dirait « je promets de faire x mais je ne suis pas tenu de le faire », je pourrais lui rétorquer que s'il considère que lire le livre conseillé n'est pas une bonne idée, c'est justement qu'il n'a pas accepté le conseil. En revanche, si mon ami me disait : « j'ai compris que tu me conseillais de lire ce livre, j'accepte ton conseil et je crois que ce serait une bonne idée de lire ce livre, mais je ne le ferai pas », cela ne m'apparaîtrait pas nécessairement illogique, je pourrais supposer que mon ami a ses raisons de ne pas suivre ce conseil. Supposons au contraire que mon ami décide de suivre mon conseil malgré ses raisons de s'en abstenir. S'il trouve le livre à la fois agréable, important et intéressant pour lui, il peut venir m'en remercier et me considérer comme responsable de sa satisfaction. Si tel n'est pas le cas, il peut m'en vouloir et me tenir pour – partiellement – responsable de lui avoir fait perdre son temps et son argent. Considérer l'acte perlocutoire comme un acte véritable et pas comme un simple effet, volontaire ou non, pose en fait la question de l'étendue de la responsabilité du sujet par rapport à ses actes. Faut-il être totalement maître de ses actes pour en

être responsable ? Or justement note Austin, un acte ne se réduit pas à une série de mouvements physiques. Si tel était le cas, nous aurions justement affaire à un mouvement et non à une action¹⁹⁸. Ce qui unifie un acte, c'est précisément son but ; si l'on peut parler d'acte perlocutoire, c'est précisément parce que par mes paroles, par mon acte illocutoire, je veux accomplir quelque chose, sans garantie d'y arriver. La conception de l'acte ne réintroduit pas chez Austin la métaphysique d'un sujet tout puissant¹⁹⁹. Au contraire, les actes en général, et pas seulement les actes de parole, sont susceptibles d'échecs multiples et peuvent engendrer des conséquences tout à fait inattendues. Un acte entraîne une chaîne de conséquences dont il est difficile de dire jusqu'à quel point elles appartiennent à l'acte. Par conséquent, les actes peuvent engager ma responsabilité à des degrés divers : l'acte illocutoire engage pleinement ma responsabilité parce qu'il dépend essentiellement de moi – mais pas uniquement, il dépend aussi de l'acceptation de conventions – l'acte perlocutoire n'engage ma responsabilité que pour autant qu'il dépend de moi, c'est-à-dire pour autant que ses conséquences sont prévisibles. Si je donne un conseil, je ne peux pas considérer comme imprévisible qu'il soit suivi, sans quoi le terme conseil n'aurait plus de sens. Si donc je donne un mauvais conseil, je suis partiellement responsable des dommages causés à la personne qui l'a suivi. En revanche, si je n'apparais nullement responsable de la réaction produite, il serait alors plus juste de parler d'effet perlocutoire. Si aucune description unifiée de l'acte n'est possible, c'est précisément qu'il ne s'agit pas d'un acte.

Cette description des actes de parole condamne encore un peu plus la distinction entre énoncés constatifs et énoncés performatifs puisqu'on accomplit toujours un acte illocutoire en même temps qu'un acte locutoire, l'énoncé a toujours une signification et une force illocutoire. Les affirmations sont des actes illocutoires qui sont susceptibles d'échec et pas seulement de fausseté, comme on l'a déjà vu. Qu'en est-il alors de la question de la vérité ? Le vrai est un cas particulier à rapprocher du juste, du correct. Le contexte aussi importe pour la vérité. « La France est hexagonale » est un énoncé dont la vérité ne peut s'évaluer qu'en contexte, c'est une description approximativement correcte, suffisante pour une discussion informelle, mais c'est faux si l'on veut dresser une carte précise de la France. Ce qui importe est ce qu'il convient de dire en fonction des

¹⁹⁸ cf. supra, introduction, la distinction aristotélicienne entre mouvement et action et la description intentionnelle de l'action III.1.3

¹⁹⁹ cf. infra, II, 2.2

circonstances. Si l'on reprend l'exemple précédemment utilisé : « Henri Beyle est Stendhal », on s'aperçoit que cet énoncé ne peut pas vraiment être décrit comme vrai ou faux. Dans certains cas, cet énoncé est correct, approprié aux circonstances. Si je réponds (cas n°1) : « Henri Beyle est Stendhal » à quelqu'un qui vient de m'affirmer : « ce n'est pas Henri Beyle qui est l'auteur de *La Chartreuse de Parme*, c'est Stendhal », mon énoncé est approprié à la situation. Mon interlocuteur croyait que nous étions en désaccord sur l'identité de l'auteur de *La Chartreuse de Parme*, or il n'en est rien, nous avons simplement fait référence à la même personne sous deux noms différents (deux sens différents aurait dit Frege). Nous aurions été en désaccord si j'avais affirmé que l'auteur de *La Chartreuse de Parme* était Balzac, l'énoncé « Henri Beyle est Stendhal » a ici pour fonction de lever ce désaccord apparent. Cet énoncé serait cependant considéré comme faux dans d'autres circonstances. Dans le cadre d'une discussion plus subtile sur les rapports entre l'auteur et l'homme historique (cas n°2), nous pourrions dire que Henri Beyle n'est pas Stendhal : Henri Beyle est un homme historique, avec sa carrière propre, Stendhal est l'auteur de *La Chartreuse de Parme*. Les deux identités ne coïncident que superficiellement et le recours à un pseudonyme permet justement de souligner cet écart entre l'homme historique et l'auteur, dont les caractéristiques, psychologiques notamment ne sont pas les mêmes. Platon notait déjà dans le *Phèdre* que le bon orateur doit savoir adapter son discours à l'âme de son public sans quoi il ne pourra pas convaincre. Son discours aura beau être vrai, il ne sera pas reconnu comme tel par le public, c'est pourquoi la rhétorique s'ajoute nécessairement à la logique. La position d'Austin n'est que superficiellement comparable à celle de Platon. Ce qui varie n'est pas seulement la reconnaissance de la vérité, mais la vérité elle-même. Il n'existe pas d'énoncés vrais indépendamment des circonstances, c'est toujours par rapport à une situation d'énonciation que peut s'évaluer la vérité d'un discours. Supposons une variante du cas 1 (cas1'), mon interlocuteur vient de lire que Henri Beyle était l'auteur de *La Chartreuse de Parme*, il manifeste sa surprise et son désaccord : il a appris à l'école que Stendhal était l'auteur de *La Chartreuse de Parme* et d'ailleurs, sur son exemplaire du livre, le nom de l'auteur est Stendhal. Si je lui réponds alors : (1'') « Henri Beyle est Stendahl », ma réponse est appropriée, elle permet à mon interlocuteur de comprendre qu'il n'y a pas d'erreur sur l'auteur mais une autre façon de le désigner. Si au contraire je lui réponds : (2'') « Henri Beyle n'est pas l'auteur de *La Chartreuse de Parme*, l'auteur c'est Stendhal », on ne peut pas

dire que ma réponse soit vraie ou fausse, elle passe tout simplement à côté du sujet. Et cette réponse inappropriée peut conduire mon interlocuteur à croire quelque chose de tout à fait faux : il existerait dans l'histoire de la littérature française un auteur qui s'appellerait « Henri Beyle » et qui aurait écrit des livres, mais pas *La Chartreuse de Parme*. La position d'Austin n'est donc pas qu'il faut utiliser des moyens rhétoriques appropriés pour se faire comprendre et convaincre son public. Il affirme au contraire que la vérité ne peut s'évaluer dans l'absolu. Il relève de la responsabilité du locuteur de faire une affirmation vraie *et* appropriée au contexte, cela relève donc de l'illocution. En effet, on l'a vu il revient au locuteur qui dit « je sais que » ou qui fait une assertion, i.e. qui présente un énoncé comme vrai, d'avoir des raisons objectives pour le faire. Mais il relève aussi de la responsabilité du locuteur de s'assurer de la compréhension de l'auditeur. Si dans le cas 1', je répons 2'', je ne m'assure pas de la compréhension de l'auditeur. Dans le contexte, il ne peut que comprendre que je considère Henri Beyle comme un auteur au même titre que Stendhal, Balzac ou Flaubert, mais que cet auteur n'est pas celui de *La Chartreuse de Parme*. Or ce n'est pas ce que je veux dire ; je veux dire en 2'' que Henri Beyle n'est pas un auteur du tout, Henri Beyle est une personne historique qu'il faut distinguer de l'auteur Stendhal. Avant de convaincre mon interlocuteur que j'ai raison, ce qui relève de la perlocution, il faut d'abord que je m'assure qu'il comprenne ce que je veux dire, c'est pourquoi il est de ma responsabilité de produire des énoncés appropriés au contexte. La théorie des actes de parole n'est donc pas un simple rappel de la dimension rhétorique du langage. Elle s'inscrit au contraire, dans la continuité de la logique frégréenne qui souligne aussi l'importance du contexte car juger, comme le montre Charles Travis²⁰⁰, consiste à encourir une erreur particulière, erreur déterminée en fonction d'un état de chose. C'est la pensée qui distingue ce qui importe ou non pour déterminer cette erreur, c'est pourquoi elle se situe toujours dans un contexte. Pour que les choses satisfassent le concept « ma tasse est vide », il faut qu'un certain état de chose soit actuellement réalisé. Autrement dit, le jugement ma tasse est vide est vrai dans un certain contexte, faux dans un autre. Pour Austin, non seulement un jugement n'est pas vrai dans l'absolu, mais toujours dans un contexte comme chez Frege, mais en plus l'assertion de ce jugement doit être appropriée au contexte afin que mon interlocuteur puisse saisir lui aussi la pensée que j'exprime comme vraie. La logique a pour objet de définir les conditions de vérité des énoncés, la

²⁰⁰ Charles Travis, *L'expérience sensorielle : essais*, traduction française de B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, Paris, Cerf, à paraître, voir en particulier le chapitre « Regards sur l'intérieur »

rhétorique a pour but la persuasion, l'action sur autrui. Or la théorie des actes de parole montre que parler n'est pas seulement agir sur les autres, c'est avant tout agir en son nom propre, prendre la parole c'est donc accomplir un acte dont je suis responsable dans ses dimensions locutoires, illocutoires, et même perlocutoires. Considérer la parole comme un acte ne revient-il pas alors à conférer au sujet un pouvoir sur-dimensionné ?

III.2.2 Pourquoi des *actes de parole*

Parler d'actes de parole met le sujet au cœur du langage et de la signification. Ce sujet n'a pas à être considéré comme un sujet intentionnel, si par là on entend un sujet doté d'une intériorité inaccessible. En revanche, le sujet parlant est un sujet qui a des intentions qui se lisent dans son comportement en général et tout particulièrement dans ce qu'il dit :

« L'expression de la pensée dans le langage et dans l'action n'est pas un simple indice de la vie mentale, le point de départ d'une induction, c'en est l'exemple paradigmatique. » (Vincent Descombes, *La Denrée Mentale*, op.cit. p.33)

Les actes de parole attirent donc bien plus l'attention sur un sujet agissant que sur un sujet pensant, ils attirent l'attention sur un sujet responsable de ses actes dans la mesure où ceux-ci sont susceptibles d'une description intentionnelle. Le sujet est même responsable de la vérité des énoncés dans la mesure où la vérité ne peut être évaluée que dans son contexte d'énonciation. On peut alors se demander si cette terminologie de l'acte ne fait pas porter un poids trop grand au sujet parlant.

La théorie des actes de parole peut susciter des refus pour divers motifs : un certain nombre d'auteurs acceptent la distinction initiale entre énoncés performatifs et constatifs, mais refusent la généralisation de la performativité à tous les énoncés, notamment parce qu'elle semble accorder au sujet un pouvoir démesuré. On peut aussi intégrer la dimension de l'acte dans la théorie traditionnelle de la signification, en supprimant la force, ou en insistant sur la réflexivité. Mais cela fait perdre aux actes de parole leur spécificité puisque l'acte illocutoire n'est pas une parole subjective, mais une parole régie par des conventions, qui ne sont plus purement linguistiques. Il n'y a pas chez Austin de langage sans sujet que le sujet essaierait ensuite vainement de s'approprier en donnant vie par son esprit à des signes morts. On peut refuser la terminologie de l'acte elle-même, en considérant justement qu'elle réintroduit inévitablement et subrepticement

un sujet métaphysique.

III.2.2.1 *Faut-il généraliser la performativité ?*

Austin a commencé à examiner les performatifs en s'intéressant aux cas où ils échouent. Mais cet examen, loin de permettre de reconnaître les performatifs a au contraire brouillé la frontière entre les énoncés performatifs et les énoncés constatifs. Ces derniers peuvent en effet être sujets aux mêmes échecs que les performatifs ; quant aux performatifs, ils ne sont pas sans lien avec la vérité puisqu'ils peuvent impliquer, laisser entendre ou supposer une proposition dont la valeur de vérité peut conditionner leur échec ou leur succès. La quatrième conférence²⁰¹ qui s'intéressait au cas des abus, et par suite à la place de la sincérité dans les énoncés, a remis en cause ce qu'Austin appelle le « fétiche vrai-faux » pour montrer que la sincérité a plus d'importance que l'on ne le dit habituellement pour les énoncés constatifs. De manière symétrique, la vérité a plus d'importance pour les énoncés performatifs qu'on n'aurait pu le croire au premier abord. C'est pourquoi Austin dans les trois conférences suivantes²⁰² s'intéresse à d'autres critères de définition des performatifs, des critères plus simples, qui permettraient de reconnaître plus aisément les performatifs : des critères grammaticaux qui ne sont pas plus satisfaisants puisqu'ils amènent Austin à renoncer à la distinction initiale entre énoncés performatifs et constatifs au profit d'une nouvelle distinction entre actes locutoires, illocutoires et perlocutoires.

On peut se demander avec Max Black dans son article « Austin on performatives »²⁰³ si cet échec dans la définition ne viendrait pas d'une définition de départ trop large des performatifs, qui rassemblerait des types d'énoncés différents. Austin définit le terme à partir du verbe anglais *to perform* :

Ce nom dérive bien-sûr du verbe [anglais] « *perform* », verbe qu'on emploie d'ordinaire avec substantif « action » : il indique que produire l'énoncé, est exécuter une action on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose. (*Quand Dire C'est Faire*, op.cit., p.41-42, traduction modifiée)²⁰⁴

²⁰¹ « *Infelicities : Abuses* » (Malheurs : les Abus).

²⁰² Conférence V : « *Possible criteria of performatives* » (critère possible pour les performatifs)

Conférence VI : « *Explicit performatives* » (les performatifs explicites)

Conférence VII : « *Explicit performative verbs* » (les verbes performatifs explicites)

²⁰³ *Symposium on J.L. Austin*, Londres, Routledge and Kegan, 1979.

²⁰⁴ « *The name is derived of course, from « perform » the usual verb with the noun “action” – it is not usually thought of as just saying something* », *How to Do Things with words*, op.cit., p.6-7.

A partir de cette caractérisation très large, Black distingue deux types de performatifs, qu'il appelle performatifs A et performatifs B.

un énoncé est dit performatif A, quand il est utilisé dans des circonstances spécifiées, si et seulement si cette utilisation compte pour un cas où le locuteur fait autre chose que, ou quelque chose de plus que, dire quelque chose de vrai ou de faux. Un énoncé qui n'est pas performatif est appelé constatif. » (Traduction originale de Max Black, op.cit. p.403-4)²⁰⁵

Préciser cette définition amène à s'interroger sur les conventions qui permettent de tenir un énoncé pour performatif, les conventions qui permettent de compter l'énoncé comme cas où le locuteur ne formule pas simplement un énoncé constatif.

« compte pour » : il ne suffit pas que l'énoncé soit *effectivement* un cas où l'on fait quelque chose d'autre ou de plus que prétendre à la vérité, il doit exister une convention ou une règle rendant anormal de ne pas reconnaître cet état de fait. (un homme disant « ce taureau est en liberté » peut effectivement avertir son auditeur, mais cela ne rend pas son énoncé performatif) (Traduction originale de Max Black, op.cit.)²⁰⁶.

Mais l'impossibilité de trouver des conventions est précisément ce qui amène Austin à rechercher des critères grammaticaux, critères qui élargissent le champ des performatifs, puisqu'ils permettent d'observer des similitudes entre des expressions comme « j'affirme que » et « je promets que ». ces critères amènent aux performatifs B :

Un énoncé de la forme « Je X (ceci et cela) » est dit performatif B lorsqu'il est utilisé dans des circonstances spécifiques, si et seulement si cet état de fait compte pour un cas où le locuteur X par-là. (Traduction originale de Max Black, op.cit., p.405)²⁰⁷

Black préfère à cette définition la première qui est plus restreinte. Cette seconde définition attire trop l'attention sur une forme spécifique de verbes (Je X cela), alors que d'autres énoncés ne sortent pas du même moule : « aïe ! » par exemple.

Je préférerais réserver « performatif » aux performatifs A et utiliser quelque chose comme « énoncé auto-désignatif » pour l'autre (Traduction originale de Max Black, op.cit.)²⁰⁸

Or, on peut considérer au contraire que l'auto-référentialité ou réflexivité de l'énoncé est la marque propre des performatifs et des actes illocutoires. D'autant que la

²⁰⁵ "An utterance is said to be performative A, when used in specified circumstances, if and only if its being so used counts as a case of the speaker doing something other than, or something more than, saying something true or false"

²⁰⁶ "Counts as: it is not enough that the utterance should in fact be a case of something other than or more than making a truth claim; there must be a convention or rule making it wrong not to recognize that it is so. (A man who says "The bull is loose" may in fact be warning his hearer, but this does not make his utterance performative)".

²⁰⁷ "an utterance of the form "I X (such and such)" is said to be performative B, when used in specified circumstances, if and only if its so being counts as a case of the speaker's thereby X-ing."

²⁰⁸ "I would prefer to reserve 'performative' for 'performative A', using something like 'self labelling utterance' for the other. »

définition A des performatifs n'est pas exempte de faiblesses, car elle définit le performatif comme un acte conventionnel. Or il est difficile de définir les conventions qui s'appliquent aux performatifs puisque parler est déjà un acte conventionnel, comme le remarque Black lui-même.

on pourrait alors être amené à penser que « performatif » et « constatif » forment un contraste qui concerne les *aspects* des énoncés plutôt que des *classes* d'énoncés mutuellement exclusives. (Traduction originale de Max Black, op.cit., p.407)²⁰⁹

S'il ne s'agit plus que d'aspects des énoncés, le concept de « force illocutoire » n'est-il pas vide ?

Pour Cohen dans son article « Les forces illocutionnaires existent-elles ? » (*“Do illocutionary forces exist?”* in *Symposium on J.L. Austin*, op.cit. pp. 420-444) la réponse est oui sans ambiguïté :

je souhaite soutenir que le concept de force illocutionnaire [...] est vide. (Traduction originale de Cohen, op.cit., p.420)²¹⁰

Cohen rappelle la distinction entre les actes illocutoires et perlocutoires : dans les deux cas l'énoncé produit un effet sur le locuteur, mais dans l'illocutoire, l'effet doit être conventionnel. C'est pourquoi on peut dire « Je vous avertis », mais pas « Je vous convaincs » (ibid., p.421). C'est ce qui distingue la théorie des actes de parole des jeux de langage wittgensteiniens. Wittgenstein ne mentionne que l'usage : la signification d'un mot, c'est son usage dans le langage. A cet égard, l'idée d'usage du langage est moins précise que la théorie des actes de parole qui distingue entre actes conventionnels ou non. La spécificité d'Austin est bien l'acte illocutoire. On peut en effet considérer que les philosophes de la première analyse, comme Frege et Russel, n'ont retenu du langage que le niveau locutoire, celui où l'énoncé a un sens et une référence, la référence étant la valeur de vérité. D'un autre côté, l'idée d'usage développée par Wittgenstein se rapproche du niveau perlocutoire identifié par Austin : ce qui caractérise le langage ordinaire pour l'un comme pour l'autre philosophe, c'est que l'on peut utiliser un énoncé pour produire un effet sur le locuteur. C'est bien dans l'usage de l'énoncé que se voit son sens – ce sens pouvant varier avec l'usage. Austin, à l'intérieur du langage ordinaire, isole un niveau supplémentaire : l'illocutoire. Au niveau illocutoire, j'utilise l'énoncé pour produire un effet, mais cet effet est lié de manière conventionnelle à l'énoncé : par exemple, l'usage de

²⁰⁹ “One might then be led to think of the “performative” – “constative” contrast as dealing with aspects of utterances, rather than with mutually exclusive classes of utterances.”

²¹⁰ “I wish to argue that the concept of illocutionary force [...] is empty.”

l'énoncé « je vous avertis qu'il y a un taureau dans le champ » permet d'avertir l'interlocuteur (effet illocutoire) au moyen de l'expression conventionnellement utilisée pour ce faire : « je vous avertis que ». L'éventuelle frayeur suscitée chez l'auditeur est un effet perlocutoire, il est contingent. L'effet suscité pourrait aussi bien être la défiance. Wittgenstein remarque certes que n'importe quel énoncé ne peut produire n'importe quel effet, hormis dans des circonstances déterminées. Il faut ainsi avoir convenu au préalable d'un code pour que les vers de Verlaine :

Les sanglots longs
Des violons
De l'automne
Blessent mon cœur
D'une langueur
Monotone.

puissent annoncer le débarquement du 6 juin 1944, rien dans leur sens ou dans leur référence n'évoquant un tel événement.ustin analyse ce lien entre l'énoncé et ses effets en termes de convention, l'absence de convention étant la marque du perlocutoire. Pour Cohen justement, ce niveau spécifique n'existe pas. Il ne remet pas en cause le perlocutoire, mais souhaite montrer que l'illocutoire se résorbe soit dans le perlocutoire soit dans le locutoire. Pour ce faire, il examine la distinction proposée par ustin entre « signification » et « force ». On pourrait penser que la signification se trouve dans la proposition qui suit le préfixe performatif, le préfixe véhiculant la force de l'énoncé :

Je vous avertis que votre meule de foin est en feu (Traduction originale de Cohen, op.cit., p.426)²¹¹

La signification de l'énoncé est "votre meule de foin est en feu". « Je vous avertis » constitue la marge de l'énoncé permettant de comprendre comment celui-ci doit être pris²¹². Cette interprétation soulève selon Cohen plusieurs problèmes.

1) si les pronoms « je » et « tu » ont une référence, le verbe « avertir » leur donne aussi un sens. Le préfixe a alors une signification. Cohen note qu'Austin aurait pu soutenir que les pronoms n'ont pas de rôle de référence.

2) « il est difficile d'envisager que l'addition d'un tel préfixe performatif puisse ne faire aucune différence quant à l'acte locutoire accompli. » (Traduction originale de Cohen, op.cit., p.425)²¹³

²¹¹ "I warn you that your haystack is on fire".

²¹² cf. infra III.2.2.2

²¹³ It is difficult to see how the addition of such a performative prefix can make no difference to the locutionary act performed

3) si tout acte illocutoire est aussi locutoire alors des performatifs comme « je proteste » etc... doivent avoir une signification aussi bien qu'une force. On ne voit pas alors pourquoi ils perdraient cette signification lorsqu'on leur ajoute une subordonnée. On pourrait objecter que le performatif « je proteste » pourrait être explicité, développé par une subordonnée, car on proteste toujours contre quelque chose : « je proteste contre le fait que vous m'empêchiez de prendre la parole ». De plus, faire suivre le verbe d'une subordonnée peut modifier le sens du verbe, l'affaiblir notamment comme dans le cas précédent : se contenter de dire « je proteste », c'est attirer l'attention sur l'acte lui-même, ajouter la subordonnée déporte l'attention vers l'objet de la protestation. La clarification de la force illocutoire permet l'explicitation de l'énoncé alors que celle de la signification permet la précision – ce que récuse Cohen. Si l'on reprend l'exemple précédent « je vous avertis que votre meule de foin est en feu », il semble bien en effet que « je vous avertis » explicite la façon dont il faut entendre « votre meule de foin est en feu » : « je vous avertis », et non « je me réjouis que ». Mais selon Cohen on peut aussi expliciter une signification. Ainsi l'énoncé « ceux qui portent un smoking vert devraient s'excuser auprès du comité » (ibid., p.421)²¹⁴ peut s'expliciter en « George devrait s'excuser auprès du comité. ». On peut ici objecter à Cohen que la seconde formulation est bel et bien plus précise, puisqu'utilisant un nom propre. La précision de la référence lui permet alors d'être utilisée dans plusieurs contextes différents, quitte à donner le nom propre intégral si le prénom prête à confusion. La première formulation, elle, est plus fortement contextualisée. C'est lors d'une soirée précise que le dénommé George, et lui seul, porte une veste verte. C'est dans un contexte précis que « George » explicite « ceux qui portent un smoking vert », et cette explicitation est rendue possible par la précision. La description peut s'appliquer à n'importe qui, elle ne dit pas précisément qui est visé, sauf lorsqu'elle s'applique à contexte particulier. Il conclut que

En somme, ce qu'Austin appelle la force illocutionnaire d'un énoncé est cet aspect de sa signification qui est transmis par son préfixe explicitement performatif, s'il en a un, ou bien qui aurait pu être ainsi transmis par l'usage d'une telle expression. » (Traduction originale de Cohen, op.cit., p. 429)²¹⁵

Pour Cohen, cette théorie, telle qu'il l'a présentée, est erronée. Cela ne l'empêche pas, selon lui d'être largement et facilement acceptée. Comment expliquer qu'une théorie

²¹⁴ *wearers of green dinner jackets ought to apologize to the committee*

²¹⁵ *“In short, what Austin calls the illocutionary force of an utterance is that aspect of its meaning which is either conveyed by its explicitly performative prefix, if it has one, or might have been conveyed by the use of such an expression.”*

erronée soulève si peu d'opposition ? Cohen avance plusieurs facteurs d'explication.

1) L'anglais accorde une place importante à l'intonation. Ainsi « *it is raining* » prononcé avec une intonation montante constitue une question, alors que « *it is raining* » prononcé avec une intonation descendante constitue une affirmation. On peut immédiatement opposer à Cohen que sa remarque ne concerne pas que l'anglais. Il en va exactement de même en français : « il pleut » prononcé avec une affirmation montante sert à poser une question quand « il pleut » avec une affirmation descendante sert à y répondre par l'affirmative. On ne peut donc reprocher à Austin de s'être laissé entraîné par une tournure propre à l'anglais, puisque justement il ne s'agit pas d'une tournure propre à l'anglais. Austin note à juste titre que l'intonation, en anglais comme dans les autres langues, permet de déterminer la signification de la phrase. Ce que Cohen aurait pu noter à plus juste titre, c'est l'importance accordée par Austin à l'oralité. C'est bien dans le cadre d'une discussion orale que l'intonation a de l'importance. C'est là qu'il peut s'agir de préciser la force illocutionnaire de l'énoncé, si mon interlocuteur ne l'a pas rendue suffisamment explicite. L'énoncé « il pleut » ou « *it is raining* » est en effet ambigu puisque le langage familier ne pratique pas l'inversion du sujet et du verbe (pleut-il), qui caractérise pourtant les questions sur le plan grammatical. L'absence d'inversion ne suffit donc pas à savoir s'il s'agit ou non d'une affirmation. Cette ambiguïté créée par la souplesse de l'usage des règles grammaticales est compensée par l'utilisation d'une autre règle : l'intonation montante pour poser une question. Le rôle de l'intonation est à l'écrit tenu par la ponctuation, :

Locuteur A : « *it is raining ?* »

Locuteur B : « *it is raining.* »

La ponctuation à l'écrit rend manifeste ce qui pouvait rester ambigu à l'oral, une intonation pouvant être peu marquée. On peut cependant noter qu'il est possible d'enlever à l'écrit toute ponctuation. C'est alors au lecteur de restituer la ponctuation et d'attribuer un sens.

2) Une même phrase grammaticale peut avoir des significations différentes en fonction du contexte. Une phrase comme « Allez à Londres demain ! » peut être un ordre, une requête ou encore un conseil. Cohen objecte à cela que le contexte est important aussi pour déterminer la signification, c'est-à-dire le sens et la référence. « c'est de l'or »

(ibid., p. 431)²¹⁶ ne signifie pas la même chose selon que je parle de couverts ou de nuages. Dans le premier cas l'or est une matière, dans le second, une couleur. Les phrases « Allez à Londres! » et « c'est de l'or » sont pour lui analogues. Analogie pour le moins contestable car dans le second exemple, ce qui fait varier la signification est justement la variation de la référence, le terme or désignant soit des couverts, soit des nuages. Austin considère d'ailleurs que la référence ne peut se faire qu'en contexte, c'est bien pourquoi il parle d'acte locutoire, l'acte pour le locuteur de prononcer un énoncé doté d'un sens et d'une référence qui peut en effet varier selon le contexte. Dans le premier cas pris par Cohen, il peut y avoir variation de la signification alors même qu'il n'y a pas variation de la référence. On parle d'une seule et même ville Londres, capitale de l'Angleterre. Ce qui est en question est bel et bien la force de l'énoncé : comment l'auditeur doit-il le prendre : ordre, requête, conseil ? Ce qui modifierait bien la signification, ce serait un changement de référence possible – plusieurs villes nommées Londres où l'auditeur pourrait se rendre.

3) Certaines phrases usuelles peuvent être utilisées avec un sens différent de ce sens usuel. « Je vous remercie » (ibid.)²¹⁷ peut servir à congédier quelqu'un au lieu d'être un simple remerciement (un souhait pour l'expression anglaise). Cohen considère qu'il s'agit là encore d'un changement de signification et non de force. Cependant ni le sens ni la référence n'ont changé. On peut se demander ce que Cohen entend alors par signification.

4) Il est difficile d'être clair et précis. Cohen reprend l'exemple de la phrase « Allez à Londres demain ! » pour souligner à quel point la difficulté d'être clair et précis favorise la croyance en une force illocutoire qui se rajouterait à la signification de l'énoncé :

Il semble alors plausible de suggérer que la force de l'énoncé original puisse être distinguée de sa signification et que ce qui était doute jusqu'à sa clarification était la force. » (ibid., p.432)²¹⁸

Pour contester cela Cohen prend un autre exemple : « il l'a frappée » qui peut avoir besoin d'être clarifié quant à sa signification. Mais là encore, cette phrase présente un problème de référence : qui désigne les pronoms « il » et « elle ». C'est donc bien dans ce cas d'un problème de signification qu'il s'agit, ces pronoms pouvant par définition désigner des personnes différentes. Là encore, le problème de référence, et donc de signification ne se pose que dans le second exemple et non dans le premier. De plus,

²¹⁶ *"they're all gold"*

²¹⁷ *"I wish you good afternoon"*

²¹⁸ *"It then seems plausible to suggest that the force of the original utterance is distinguishable from its meaning and what was in doubt until it has been clarified was the force."*

Cohen remarque lui-même que l'on peut saisir dans une langue étrangère la force d'un énoncé –question, ordre, menace – même si l'on n'en comprend pas la signification, même s'il ajoute en guise de restriction, dont on ne voit guère ce qu'elle restreint :

Ce que l'on aurait normalement envie de dire dans cette situation c'est que l'on savait que c'était question quoiqu'ignorant ce qui était demandé. » (Traduction originale de Cohen, op.cit.)²¹⁹

5) Autre problème pour Cohen, chez Austin, les verbes auraient deux significations différentes selon qu'ils sont heureux ou malheureux. Ainsi si l'on dit « Elle a baptisé le bateau..., mais la cérémonie n'était pas valide. », ce n'est pas la même chose que de dire «Elle a baptisé le bateau ...». Dans le premier cas, le bateau n'a pas été baptisé, dans le second oui, c'est pourquoi Cohen pense que le verbe baptiser n'a pas la même signification dans les deux cas puisque dans le premier cas il n'y a pas eu de baptême. L'acte accompli n'est donc pas le même que lorsqu'il y a eu effectivement baptême. Pour que cette objection soit valide, il faudrait qu'Austin considère que les mots ont une signification. Or ce qui a une signification pour Austin, c'est l'énoncé lorsqu'il est prononcé dans le cadre d'un acte de parole et plus précisément d'un acte locutoire. Un mot n'a pas de sens comme il l'explique dans *La signification d'un mot*²²⁰. Ce qui a un sens, c'est la phrase écrit alors Austin dans la lignée de Frege. Les mots isolément n'ont pas de signification par eux-mêmes. Si nous croyons que les mots ont une signification c'est parce que nous les concevons comme des noms propres qui ont une signification, c'est-à-dire une dénotation :

Cette croyance étrange que tous les mots sont des *noms*, i.e. en fait des noms *propres* (*proper names*), et par conséquent qu'ils représentent ou désignent quelque chose comme le fait un nom propre. Mais l'idée que les noms communs « ont une dénotation » (*have denotation*) au même titre que les noms propres, est tout aussi étrange que l'idée que les noms propres « ont une connotation » (*have connotation*), au même titre que les noms en général (*general names*). (Austin, *La signification d'un mot*, op.cit., p. 28)

Les mots peuvent avoir une connotation, un contenu conceptuel et aussi bien-sûr désigner des êtres empiriques. Mais un même mot peut avoir des contenus précis conceptuels différents, c'est pourquoi c'est seulement dans un contexte précis que le mot peut désigner quelque chose, comme le montre d'ailleurs l'exemple de Cohen : « c'est de

²¹⁹ “What one would normally want to say in such a situation is that one knew it was a question though ignorant of what was asked.”

²²⁰ Austin, « La signification d'un mot », in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp.21-44 traduit de l'anglais “The meaning of a word”, in *Philosophical Papers*, op.cit., pp.53-75.

l'or » qui désigne une matière, appliqué à de la vaisselle, une couleur, appliqué à des nuages. La dimension heureuse ou malheureuse de l'acte ne change donc pas le sens des mots, pour l'excellente raison qu'ils n'en ont pas. C'est une dimension d'évaluation de la force du discours, cette force que Cohen refuse à toute force de reconnaître. Par ailleurs, l'exemple pris par Cohen est étrange puisqu'il ne s'agit pas d'un performatif. Le performatif serait « je baptise ce bateau... ». Le passage à la troisième personne rend l'énoncé constatif. Il ne s'agit donc pas de savoir quel sens aurait le verbe baptiser s'il avait un sens, mais si l'énoncé « elle a baptisé le bateau » est vrai ou faux. Cette confusion entre le performatif et le constatif est intéressante car elle souligne à quel point Cohen ne peut admettre ce que dit Austin, et pas seulement en ce qui concerne le concept de force illocutoire. Cohen reprend et déforme, sans s'en rendre compte, un exemple canonique de la première conférence de *Quand dire c'est faire* : « je baptise ce bateau le Queen Elizabeth ». A cette différence près que l'exemple donné par Austin est un authentique performatif, non pas parce que le verbe baptiser y figure mais parce qu'il présente cette propriété qui caractérise beaucoup de performatifs explicites mais pas tous : c'est un énoncé à la première personne du singulier, au présent de l'indicatif, voix active. Cohen ne comprend pas ce que sont les performatifs, et encore moins les actes illocutoires, car il ne peut admettre que ce ne soient pas les mots qui aient un sens.

6) Austin fait une distinction entre ce qui est dit et l'acte de le dire. Cohen objecte que la description complète du contexte suffit à déterminer la « force » de l'acte, ce qui revient à éliminer la force en question. La signification est dans l'acte locutoire, ce qui est précisément ce que dit Austin. Le contexte dans lequel il est prononcé indique comment le prendre, détermine sa force. La distinction entre ce qui est dit et l'acte de le dire ne saurait donc servir de support à la distinction entre actes locutoires et illocutoires. Cet argument est peu convaincant car Austin affirme lui aussi que le contexte détermine la force de l'acte. Si le contexte détermine la façon dont il faut prendre l'énoncé, c'est donc bien que la compréhension de celui-ci peut varier, alors même que la signification ne varie pas. C'est cette variation qui caractérise l'acte illocutoire. Un même acte locutoire « Allez à Londres ! » peut donner lieu à différents actes illocutoires : conseil ou ordre. Il semble que ce qui pose problème à Cohen soit le terme de force. Pour autant la « force » illocutoire ou perlocutoire n'est pas une entité mystérieuse, une sorte de pouvoir magique que posséderait l'énoncé par lui-même, ou en vertu des intentions du locuteur, comme nous

l'avons vu. La force de l'énoncé, c'est la façon dont il s'impose à l'auditeur dans un contexte précis.

7) Cohen conclut par une critique qui marque leur désaccord de fond sur le langage. Il reproche en effet à Austin d'avoir commencé à s'intéresser, dans *Autrui* notamment, aux expressions et d'avoir dévié, « une déviation malheureuse » (Cohen, op. cit., p.438), vers l'énoncé total ou complet. C'est bien là le problème pour Cohen. Le terme performatif pour lui ne devrait s'appliquer qu'à des verbes, des particules, des adverbes, des expressions et non à des énoncés entiers. Cohen voudrait proscrire l'ambiguïté du langage là où Austin la prend au sérieux. Ce qui caractérise la performativité est précisément que l'énoncé est inséparable du contexte où, autrement dit cet énoncé est sui-référentiel. Contrairement à ce qu'affirmait Black les énoncés sui-référentiels ou réflexifs ne constituent pas une catégorie à côté des énoncés performatifs, c'est la marque même de la performativité.

III.2.2.2 *Performativité et réflexivité.*

On peut justement voir, comme l'explique Récanati²²¹, dans un des critères grammaticaux l'indice du critère de définition des performatifs : la réflexivité. Le premier critère important des performatifs sur le plan grammatical est que ce sont des verbes à la première personne du singulier de l'indicatif présent voix active : « je parie six pence qu'il pleuvra demain » est un énoncé performatif, mais pas « il parie six pence qu'il pleuvra demain » ou « tu paries six pence... ». De même, la transposition de l'énoncé au passé lui fait perdre sa valeur performative. « J'ai parié six pence qu'il pleuvrait demain » est un énoncé constatif. Cette importance de la première personne souligne la réflexivité de l'énoncé selon Récanati. Le « je » a ici une fonction déictique, il se désigne lui-même, c'est ce qui lui permet d'accomplir l'acte. C'est aussi ce qui indique qu'il ne peut s'agir d'un énoncé constatif ou descriptif car « une affirmation ne peut, sans être absurde, faire référence à elle-même », comme le remarque Austin dans « La Vérité » (*in Écrits Philosophiques*, op.cit. p.100, note 1)²²². Porter sur soi-même transforme l'énoncé constatif en paradoxe. C'est ce que montre le célèbre paradoxe du menteur. Récanati insiste sur l'importance de la réflexivité plus que sur la présence de la première personne, car il existe

²²¹ François Récanati, *La transparence et l'énonciation*, Paris, Le Seuil, l'Ordre Philosophique, 1979.

²²² "A statement cannot without absurdity refer to itself", "Truth" in *Philosophical Papers*, op.cit., p.124, note 1.

de nombreuses exceptions à ce critère. La thèse qu'il développe est d'ailleurs la suivante : « le sens d'un énoncé se réfléchit dans le fait de son énonciation » (*La Transparence et l'Énonciation*, op.cit., p.8.) Nombre d'énoncés performatifs ne sont en effet pas des énoncés à la première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active. On peut citer par exemple les énoncés à la voix passive, troisième personne du singulier : « il est interdit de fumer dans les lieux publics ». La première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active est l'emblème de la réflexivité, son cas paradigmatique, mais pas unique. Cette première personne n'est pas importante en elle-même mais en ce qu'elle indique la réflexivité de l'énoncé.

Les performatifs présentent donc deux caractéristiques :

- leur énonciation équivaut à l'accomplissement d'un acte
- ils sont sui-référentiels.

Mais alors, la catégorie des performatifs s'étend de manière exponentielle au détriment de celle des constatifs qui peuvent être paraphrasés à l'aide d'une incise sui-référentielle. « Le chat est sur le paillason » peut être reformulé, et même explicité en « j'affirme que le chat est sur le paillason ». C'est pourquoi Austin abandonne la distinction entre énoncés performatifs et constatifs pour proposer une nouvelle distinction entre actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. Pour Récanati,

L'opposition constatif / performatif était une première approche, grossière et caricaturale : par cette opposition, les deux aspects de tout énoncé se trouvaient séparés l'un de l'autre, abstraits, isolés. L'« énoncé performatif » est la fiction d'un énoncé qui serait un pur acte, c'est-à-dire d'un énoncé sans aspect locutionnaire, et « l'énoncé constatif » est la fiction d'un énoncé purement locutionnaire, sans valeur d'acte, d'un dit qui se passe miraculeusement du support du dire (*La Transparence et l'Énonciation*, op.cit., p.119)

Cette première approche était destinée à être abandonnée et n'avait pour but que de préparer une partition non plus en deux énoncés, les performatifs et les constatifs, mais en trois actes. Si tout acte est en même temps locutoire, illocutoire et perlocutoire, tout discours est alors réflexif, il intègre une référence du sujet parlant à lui-même et à la force qu'il donne à son énoncé. Il faut alors faire place à une autre fonction en plus de la fonction représentative puisqu'il ne saurait y avoir de représentation réflexive.

La théorie austinienne, affirme Récanati, repose sur une distinction analogue à celle de Wittgenstein entre dire et montrer. [...] La réflexivité, bannie du domaine de la représentation, est licite dans celui de la monstration ; le représentant se montre, exhibe des propriétés formelles, en même temps qu'il représente le représenté. (*La Transparence et l'Énonciation*, op.cit., p.126)

La théorie austinienne est en effet analogue à la distinction proposée par Wittgenstein entre dire et montrer, mais elle reprend surtout la distinction de Frege entre le jugement et l’assertion : la force assertive se voit dans la forme de la phrase et non dans son contenu : l’assertion n’ajoute rien au contenu propositionnel, sinon elle le modifierait et pourtant elle modifie ce qui est à comprendre. Elle ne se dit pas, elle se montre. La forme de l’énoncé ajoute donc quelque chose à son contenu. Il ne faut pas seulement tenir compte du texte mais de la marge. Le texte constitue ce qui est affirmé, la marge ce qui est indiqué, ou encore la modalité de l’affirmation.

le texte, c’est le texte de ce qui est énoncé, et dans la marge, nous trouvons des indications le concernant.

marge	texte
je soutiens cela	la terre est ronde
chacun sait cela	Frege est mort en 1925

(*La Transparence et l’Énonciation*, op.cit., p.142)

Le préfixe performatif qui introduit un performatif explicite est « une incise modale grammaticalisée à l’aide d’un « que explétif » (ibid., p.151). Supposons que quelqu’un dise : « j’affirme que la Terre est ronde. » Quelle est la valeur de vérité d’un tel énoncé ? *La Logique de Port-Royal* nous montre que nous pouvons attribuer à cette phrase deux valeurs de vérité opposées, et donc deux significations opposées selon que nous considérons « j’affirme que... » comme la proposition principale ou comme une proposition incidente, parenthétique. « J’affirme que » est une proposition métalinguistique, par laquelle nous manifestons l’acte que nous accomplissons :

Ainsi, au moyen de ces verbes performatifs explicites et de quelques autres procédés, nous rendons explicite l’acte précis que nous accomplissons par notre énonciation. Mais j’aimerais ajouter ici un mot d’avertissement. Il faut distinguer entre la fonction de rendre explicite l’acte que nous sommes en train d’accomplir, et quelque chose de bien différent : *déclarer* quel acte nous sommes en train d’accomplir. En énonçant un performatif explicite, nous ne déclarons pas de quel acte il s’agit, nous montrons ou rendons explicite de quel acte il s’agit » (Austin, « *Performative Utterances* », in *Philosophical Papers*, op.cit. p.245, traduction Récanati).

Dans *Quand Dire C’est Faire*, Austin invite en effet à considérer la proposition métalinguistique comme non descriptive, comme indiquant la force de l’énoncé :

nous pouvons, en effet, distinguer dans la proposition le début, qui est performatif (j’affirme que), et qui indique clairement comment il faut entendre l’énoncé – c’est une affirmation par exemple et non une prédiction –, et la suite, introduite par « que », suite qui, elle, doit être vraie ou fausse. » (Austin, *Quand Dire c’est faire*, op.cit., p.106, traduction modifiée)

Dans certains cas en effet, ce qui importe est la valeur de l'énoncé dans son ensemble. C'est sa valeur de vérité qui importe plus que ses caractéristiques performatives comme l'illustre l'exemple d'*Alice au pays des Merveilles*²²³. C'est à partir de ces remarques qu'Austin envisage un nouveau départ et substitue à la distinction performatif constatif la distinction entre actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. L'analyse a montré qu'il était impossible d'isoler un performatif en tant que tel, car les aspects descriptifs et performatifs de l'énoncé ne cessent de se mélanger.

On peut même aller jusqu'à dire que le rôle du performatif est en fait de subvertir le constatif comme le soutient Shoshana Felman²²⁴ en analysant le personnage de Don Juan qui illustre la subversion de la vérité et de l'autorité. Don Juan échappe à l'empire de la vérité, et de la sincérité, en jouant sur le caractère sui-référentiel de la promesse :

*The dialogue between Don Juan and the others is thus a dialogue between two orders that , in reality, do not communicate: the order of the act and the order of meaning, the register of pleasure and the register of knowledge. [...] For, by committing speech acts, Don Juan literally escapes the hold of truth. Although he has no intention what soever of keeping his promises, the seducer, strictly speaking, does not lie, since he is doing no more than playing on the self-referential property of these performative utterances, and he is effectively accomplishing the speech act he is naming. The trap of seduction consists in producing a referential illusion through an utterance that is by its very nature self-referential. (Felman, *The scandal of the speaking body*, op.cit., p.17)²²⁵*

Le personnage même de Don Juan, figure de l'inconstance, marque la fin du constatif, c'est-à-dire l'impossibilité d'isoler une signification constante, éternelle, invariable en laquelle on pourrait avoir confiance. De même que Don Juan subvertit la vérité par ses promesses répétées et jamais tenues, Austin subvertit les énoncés constatifs en rappelant que leur autorité n'est jamais que celle du sujet qui les énonce. La performativité repose bien sur le sujet parlant et non sur une autorité extérieure :

If Don Juan subverts the uniqueness of the promise by repeating precisely the promise of uniqueness—the promise of marriage, the supremely unique act—it is in order to ruin not the

²²³ cf. supra II.2.4

²²⁴ Shoshana Felman, *The scandal of the speaking body, Don Juan with Austin or seduction in two languages*, Stanford, Stanford University Press, 2002, traduit par C. Porter du français : *Le scandale du corps parlant, Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*, Paris, Seuil, 1980.

²²⁵ Les références et citations sont faites à l'édition américaine, l'édition française étant quasi-introuvable. Faute d'accès au texte original en français, il nous a paru préférable de ne faire figurer qu'en note cette traduction de traduction :

Le dialogue entre Don Juan et les autres est donc un dialogue entre deux ordres qui en réalité ne communiquent pas : l'ordre de l'acte et l'ordre de la signification, le registre du plaisir et le registre du savoir. [...] Car, en commettant des actes de parole, Don Juan échappe littéralement à l'emprise de la vérité. Bien qu'il n'ait pas la moindre intention de tenir ses promesses, le séducteur, à proprement parler, ne ment pas, puisqu'il ne fait rien d'autre que jouer sur la propriété sui-référentielle de ces énoncés performatifs, et il est effectivement en train d'accomplir l'acte de parole qu'il nomme. Le piège de la séduction consiste à produire une illusion référentielle à travers un énoncé qui, par sa nature même est sui-référentiel.

performance of language, but its authority. (Felman, *The scandal of the speaking body*, op.cit., p.33)²²⁶

Il ne peut y avoir de garantie a priori, pas même de garantie institutionnelle, que le l'acte réussira, aura une heureuse issue. La tentative de Benveniste²²⁷ de maintenir une distinction claire entre les performatifs et les constatifs est un refus de cette subversion de l'autorité aussi bien que de la possibilité pour un acte de rater. Pour Benveniste, un acte raté n'est pas un acte du tout : crier « je décrète la mobilisation générale » n'est pas un acte si l'autorité appropriée manque : il faut avoir été investi d'une autorité préalable pour décréter cette mobilisation générale²²⁸. Le performatif présente donc pour Benveniste quatre traits spécifiques : ce sont des actes d'autorité, ils sont uniques – car ce sont des actes historiques, ils sont sui-référentiels et ils nomment ce que fait l'agent²²⁹. Ce sont précisément ces quatre traits que Don Juan subvertit : il ne fait des promesses que de sa propre autorité et s'en délie donc par la même autorité. Il ne cesse de répéter cet acte unique. La sui-référence et la dénomination de l'acte lui servent à abuser de la promesse, puisque, comme le note Austin, la promesse est accomplie par le fait qu'on la dit. C'est dans les conséquences attendues que l'acte peut échouer. Or Benveniste refuse justement de prendre en compte les conséquences de l'acte, son résultat.

Contrairement à Benveniste ou à Black qui essaient de maintenir la distinction entre les énoncés performatifs et constatifs, en distinguant performatifs véritables et énoncés auto-référentiels ou réflexifs, Récanati et Felman soulignent que la réflexivité est la marque essentielle des performatifs. C'est elle qui oblige à abandonner la distinction entre des énoncés performatifs et des énoncés constatifs pour considérer que tout énoncé est un acte de parole qui se décompose en trois actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. Cet abandon de la distinction implique cependant que l'on renonce à isoler un préfixe performatif, autrement dit que l'on renonce à distinguer le texte de la marge. Isoler le préfixe performatif revient à chercher, comme le fait Searle, une structure formelle invariante qui permettrait de reconnaître à coup sûr, sans avoir besoin d'élucider le contexte, le genre d'énoncé auquel on a affaire. Une manière pratique de concevoir les

²²⁶ Si Don Juan subvertit le caractère unique de la promesse en répétant précisément la promesse unique – la promesse de mariage, l'acte unique par excellence – c'est afin de ruiner non la performance du langage, mais son autorité.

²²⁷ cf. *Problèmes de linguistique générale*, op.cit., ch. 22 « La philosophie analytique et le langage », p.267-276.

²²⁸ Nous avons cependant vu qu'une autorité préalablement acceptée peut soudainement, et même violemment, être contestée. cf. p. II.2.2

²²⁹ Ce qui revient à les transformer en énoncés au moins partiellement constatifs cf supra II.2.1

énoncés performatifs consisterait à traiter le verbe performatif comme une incise, antéposée et reliée à la proposition principale par un que explétif. Mais vouloir isoler un préfixe performatif relève du mythe, comme le souligne François Récanati lui-même dans son livre *Les Énoncés Performatifs*²³⁰. Les performatifs ne se laissent pas réduire à cette explication. Une phrase comme : « Je t'interdis de venir » ne se laisse pas décomposer en incise d'un côté et performatif primaire - en l'occurrence « ne vient pas » - de l'autre. Searle lui-même remarque que certains performatifs explicites sont mono propositionnels. Il en est ainsi de « je vous licencie ». Cette description des énoncés performatifs procède d'une tentative de normalisation de la performativité, qui évacue le contexte, or parler d'acte, c'est inscrire ce qui est dit dans un contexte, sans lequel on ne peut pas interpréter ce qui est dit.

Mais cette requalification en termes d'actes soulève une critique qui s'interroge sur les concepts même mobilisés par Austin, sans avoir été définis rigoureusement comme le concept d'acte ou celui de sujet, ces concepts charriant avec eux toute une histoire philosophique et notamment le concept d'*ego cogito* qui réapparaît sous le nom de sujet intentionnel comme personnage central des actes de langage chez Searle.

III.2.2.3 *La métaphysique de l'acte*

La requalification de l'énoncé en terme d'acte, qui est la véritable nouveauté d'Austin, est dès le départ mal acceptée par ses lecteurs qui n'ont de cesse de vouloir l'enterrer. C'est ainsi que Walter Cerf dans sa « *Critical Review of How to do things with words* » (in *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., p.351-379) accuse Austin de se laisser piéger par un vocabulaire métaphysique non élucidé – reproche qui revient à transformer Austin en arroseur arrosé. Le philosophe de la minutie toujours soucieux d'examiner ce que nous disons se laisserait prendre au piège du langage et de la charge métaphysique que véhiculent inévitablement certains mots. Cerf choisit en effet de se pencher sur cette expression « *performing a speech act* » qu'il juge curieuse, inhabituelle dans la langue anglaise. C'est tout sauf une expression commune. Le vocabulaire de la *performance* renvoie au monde du cirque, du spectacle, du théâtre. Mais cela ne saurait être le sens donné par Austin, puisque celui-ci, dans la Première conférence de *Quand dire c'est faire*, semble

²³⁰ Récanati, *Les Énoncés Performatifs*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, 284 p, particulièrement la première partie : « Le mythe du « préfixe » performatif », p. 39-78.

accorder une grande importance au sérieux de l'acte et exclut ainsi du champ de l'étude le théâtre, la poésie²³¹. On ne peut même pas envisager qu'Austin parle de *performance* au sens de jouer un rôle dans la comédie sociale comme cela a été thématiquement par Sartre dans *L'Être et le Néant*²³². Le garçon de café, sachant qu'il est garçon de café, ne peut se contenter d'être. Il joue son rôle de garçon de café, il répond à l'injonction du regard d'autrui. Ce n'est évidemment pas ce qui se passe dans les exemples choisis par Austin. Je puis certes jouer un rôle, et en avoir conscience, lorsque je baptise ce bateau le Queen Elizabeth, mais je propose alors une performance qui est celle d'un rôle social, pas d'un acte de langage. *To perform a speech act* est autre chose que tenir un rôle quel qu'il soit. « *Performing a speech act* » est l'expression qu'Austin substitue à « *saying something* ». En effectuant cette substitution d'une expression technique à une expression ordinaire Austin devient-il comparable au Monsieur Jourdain du *Bourgeois Gentilhomme* comme l'affirme Cerf ?

Que fait-il alors ? Fait-il le genre de chose qui réjouissait tant M. Jourdain, bourgeois gentilhomme ? M. Jourdain dit que le taureau est dangereux ? Pas du tout. En accomplissant un acte locutoire, il accomplit un acte illocutoire. M. Jourdain fait des promenades pour sa santé ? Vraiment pas. En accomplissant des actes ambulatoires il accomplit des actes salutaires. M. Jourdain serait ravi. Il prend des mots nouveaux pour des lumières nouvelles. Si l'on n'est pas M. Jourdain cependant, on peut à juste titre se demander si l'on s'est vu offrir une quelconque élucidation de l'acte de langage total dans la situation de discours totale ou encore de l'acte de marcher total dans la situation de marche totale – s'il s'agit du genre de choses qui ont besoin d'une élucidation. On a seulement appris un jeu linguistique particulier, ou peut-être une classification utile. (*Critical Review of How to do things with words*, op.cit., p.360-361)²³³

Ce qui a poussé Austin à l'utilisation de telles expressions si éloignées du langage ordinaire, c'est le manque de distinction entre l'acte et l'action. *Performing an action* est courant, pas *performing an act*. Austin glisse de l'un à l'autre par la proximité des deux termes évidemment, mais aussi à cause de résurgences métaphysiques non élucidées. Action et acte proviennent tous deux du verbe agir mais ont chacun leur histoire note Cerf.

et chaque fois que des verbes ordinaires indiquant ce que font les hommes sont traduits en termes d'accomplissement d'un acte, et particulièrement Descartes

²³¹ Nous reviendrons sur cette question en III.2.3

²³² Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, pp. 94-95.

²³³ *What, then, is he doing? Is he doing the thing that so delighted Mr. Jourdain, bourgeois gentilhomme? Mr Jourdain is saying that the bull is dangerous? Not at all. In performing a locutionary act, he is performing an illocutionary act. Mr Jourdain is taking walks for his health? Really not. By performing ambulatory acts he is performing salutary acts. Mr Jourdain would be delighted. He mistakes new words for new insights. If one is not Mr Jourdain, however, he may well doubt that he was offered anything 'elucidatory' about either the total speech act in the total speech situation or the total walking act in the total walking situation—if these are the sort of things that need elucidation. He has merely learned a peculiar linguistic game or, possibly, some useful classification.*

font entendre leurs cloches métaphysiques, bien que ces cloches soient maintenant si loin de nous que notre simple souhait de ne pas les entendre les rende inaudibles. (*Critical Review of How to do things with words*, op.cit., p.366)²³⁴

Autrement dit le terme action est un terme ordinaire, donc neutre alors que le terme d'acte charrie avec lui toute une tradition métaphysique qui remonte bien-sûr à Aristote en passant par l'*ego cogito* de Descartes.

Seuls peuvent être traduits en termes d'accomplissement d'acte les verbes qui (a) se réfèrent à des agissements actuels et (b) requièrent un agent dont on peut dire qu'il a un esprit. Le concept d'accomplissement d'un acte s'épuise dans ces deux règles, et ces deux règles sont les témoins d'aujourd'hui du poids métaphysique traditionnel de l'accomplissement d'un acte. (*Critical Review of How to do things with words*, op.cit., p.368)²³⁵

C'est pour éviter le béhaviourisme logique qu'Austin en serait venu à l'utilisation de cette terminologie malencontreusement métaphysique. Il est bien certain qu'on ne peut soupçonner Austin d'avoir voulu faire appel à des notions métaphysiques. Il est cependant tout aussi évident que la théorie des actes de langage a ramené le sujet sur le devant de la scène et plus particulièrement, le sujet mental ou intentionnel à défaut de la chose qui pense cartésienne. Certains philosophes comme Searle considèrent par exemple que la philosophie du langage est une branche de la philosophie de l'esprit. L'explicitation de la signification conduit à l'intention du locuteur, qui conduit elle-même à l'intentionnalité de l'esprit. Face aux remarques de Walter Cerf, on peut se poser plusieurs questions:

Austin a-t-il vraiment utilisé une terminologie qu'il ne maîtrisait pas ? L'utilisation d'une terminologie traditionnelle en philosophie, avec son poids métaphysique ruine-t-elle la théorie des actes de discours ? L'utilisation de cette terminologie conduit-elle nécessairement à supposer un sujet intentionnel, voire métaphysique ?

La critique de Cerf, si elle était justifiée, serait particulièrement préoccupante pour un philosophe comme Austin, philosophe du langage ordinaire, utilisant le langage en tant qu'outil pour la philosophie. La critique est donc de taille. Si elle était valide, elle remettrait en cause la capacité d'Austin à utiliser sa propre méthode celle d'un examen minutieux du langage. Peut-on vraiment supposer qu'Austin ait utilisé des termes qu'il ne maîtrisait pas ? A-t-il glissé subrepticement de l'action à l'acte sans se rendre compte de leurs

²³⁴ *And whenever ordinary verbs indicating human doings are translated into performing of acts, Aristotle and particularly Descartes are ringing their metaphysical bells, though the bells are so far away from us now that our wishing not to hear them makes them inaudible.*

²³⁵ *Only such verbs can be translated into 'performance of act' as (a) refer to actual doings and (b) require a doer who can be said to have a mind. The concept of performing an act is exhausted by these two rules, and these rules are present day witness of the traditional metaphysical weight of 'performing an act'.*

différences terminologiques ? Aurait-il choisi le terme d'acte de discours parce qu'il sonnait mieux qu'action de discours à nos oreilles insensibles aux cloches métaphysiques ? Le glissement d'un terme à l'autre est d'autant plus facile qu'il est justifié par le sens courant des termes. Tous deux viennent du latin *agere*, faire et peuvent être utilisés comme synonymes²³⁶. Un acte ou une action ont en commun de produire des changements dans le monde. C'est en effet ce que font les actes de discours. Aurait-il été plus judicieux et moins métaphysique de les nommer actions de discours ?

Le terme d'acte est un terme fameux de la terminologie aristotélicienne. Associé au terme de puissance, il permet de résoudre l'aporie du changement. Aristote veut en effet sortir de l'opposition binaire entre être et non être qui relève d'une pensée mathématique, spatialisante, incapable de rendre compte véritablement du devenir :

Si je reste dans la pure clarté du déplacement spatial, je ne saisis pas ce qu'est le mouvement en tant que tel ; c'est peut-être clair mais je passe à côté de la réalité mobile. Le changement n'est plus qu'un état. Réduit à une position dans l'espace, le devenir en tant que tel est éliminé, lorsqu'il est spatialisé. (Bertrand Souchart, *Aristote de la Physique à la Métaphysique*, Éditions Universitaires de Dijon, 2003, p. 202)

Les trois principes de matière – sujet (*hypokeimenon*), forme et privation de la forme permettent d'expliquer le devenir, de prendre en compte le temps à l'œuvre dans tout changement physique, alors que le couple de l'être et du non-être évacuait le temps et rendait incompréhensible le passage d'un état à l'autre :

La forme est ce que la chose sera, la privation ce qu'elle était, le sujet ce qui subsiste, demeure, ne cesse pas d'être présent au travers des accidents qui lui adviennent. Le sujet présente ici les mêmes caractères que le maintenant. (Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF Quadrige, 1991, p. 435)

Le sujet est cette permanence capable de recevoir des contraires : le mouvement par exemple, par rapport auquel le repos n'est pas contradictoire, mais simplement contraire, c'est-à-dire qu'il n'est qu'une privation pour un sujet capable de recevoir le mouvement. Dans ces trois principes, le sujet est celui qui permet de penser la cohérence du monde et de son devenir :

De même que l'intelligibilité du discours impliquait l'admission d'un sujet distinct des attributs, de même la cohérence du monde exige que la succession des accidents n'affecte pas la permanence du sujet. (Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op.cit., p.200)

²³⁶ Le *Petit Robert* (Paris, Dictionnaires Le Robert, 1988, nouvelle édition 1989) définit le terme acte comme « action humaine considérée dans son aspect objectif plus que subjectif ».

La matière est cette réalité sous-jacente qui peut recevoir des déterminations contraires qui sont justement la forme et la privation. Il reste à expliquer en quoi la privation n'est pas une pure négation, un simple non-être, en quoi elle est donc capable de recevoir la forme. C'est alors qu'apparaissent, en *Physique*, III, les notions de puissance et d'acte pour répondre à cette difficulté. La matière n'est pas simplement le réceptacle des contraires, mais puissance des contraires :

un mélange, une juxtaposition, une somme de parties ne peut pas dire pourquoi cette privation tend vers l'acquisition de cette forme, pourquoi ce tout organique est dynamique. Il faut sortir des catégories mathématiques et statistiques pour réfléchir à partir de catégories directement physiques et dynamiques. [...] La différence au sein de la puissance sensible n'est pas qu'un rapport, mais une tension un mouvement. (Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op.cit. p.198)

Aristote fait appel à ce couple pour éviter de parler du changement en termes d'être et de non-être. Le mouvement ou changement est un passage d'un état à un autre qui suppose une matière capable d'être l'un ou l'autre de ces états. Le changement consiste à passer de ce qui est en puissance à ce qui est en acte : « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement. »²³⁷. Cet acte peut être envisagé de deux points de vue différents. En premier lieu, l'acte est l'activité d'actualisation d'une substance ou d'une propriété qui passe d'un état potentiel à un état actuel. Ainsi l'homme possède la vue en puissance mais n'exerce pas cette propriété en dormant ; ouvrir les yeux et regarder autour de soi est une actualisation de cette puissance qu'est la vue. Cette activité d'actualisation, l'appelle *energeia*. En second lieu quand la pleine actualité est atteinte, Aristote parle d'*entelecheia*, rendu le plus souvent en français par entéléchie, mais parfois aussi par le terme réalisation. En tant qu'*energeia* l'acte relève du mouvement, alors que comme entéléchie il s'agit d'un état, mais un état dont la fin est d'exercer cet acte, et non d'y mettre un terme. On peut par exemple avoir été heureux et continuer de l'être. Il est à noter qu'Aristote ne définit guère l'acte, et ne le définit qu'en relation avec la puissance. En *Métaphysique* Θ qui traite du couple de la puissance et de l'acte, consacre un chapitre à la puissance, mais aucun chapitre spécifique à l'acte. De même que l'acte, la puissance s'entend en deux sens : la puissance active (*poiètikè*) et la puissance passive (*pathètikè*). La puissance active est « un principe de mouvement ou de changement dans un autre ou dans le même en tant qu'autre. »²³⁸. La puissance active réside dans le sujet qui

²³⁷ Aristote, *Physique*, III, 1, 201 a 10, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, GF, 2000.

²³⁸ Aristote, *Métaphysique* Θ, 1, 1046a10, traduction Tricot, Paris, Vrin, 1991

produit le changement : l'art de bâtir réside dans le constructeur. La puissance passive réside dans le sujet du changement et le rend apte à subir tel changement déterminé. La terminologie de l'acte intervient dans la résolution d'un problème physique qui est celui du changement et entre en corrélation avec le terme de sujet, en tant que celui-ci est *hypokeimenon*, sujet – substrat capable de recevoir des déterminations contraires. Ce sujet est la matière et non une subjectivité ou un *ego cogito*. Or, Cerf semble reprocher à la terminologie de l'acte de convoquer en même temps celle de l'agent, alors que le terme d'action serait plus neutre.

Le terme d'action n'est pas moins métaphysique ni aristotélien que le terme d'acte. Le couple de l'action et de la passion est au contraire une manière traditionnelle pour la philosophie grecque de décrire ce qui est de l'ordre de l'agir, du changement. Ce couple vient s'ajouter chez Aristote au couple formé par l'acte et la puissance, sans se confondre avec lui. Tout acte n'est pas une action. L'acte, en *Physique* III, peut relever de l'action ou de la passion, de même que la puissance peut être active ou passive comme on vient de le voir :

il est en effet sans doute nécessaire qu'il y ait un certain acte de ce qui peut agir et un autre de ce qui peut pâtir, l'un étant l'action, l'autre la passion. Le produit final de l'une étant un fait accompli, de l'autre une affection. (Aristote, *Physique*, op.cit., III. 1 202 a 20)

Le processus du changement implique deux termes, par exemple un professeur et son élève. Or l'acte d'enseigner et l'acte d'apprendre ne sont pas identiques. Il ne s'agit pas d'un seul et même acte vu de deux points de vue différents. Le processus est identique mais les actes sont différents :

il n'est pas vrai que, même si l'enseignement est la même chose que l'apprentissage, l'acte d'apprendre soit aussi la même chose que l'acte d'enseigner (Aristote, *Physique*, op.cit., 1 202 b 15).

Une seule altération est produite dans ce seul et unique processus qui justifie que l'enseignement soit la même chose que l'apprentissage : l'élève d'ignorant est devenu savant. Cette altération se produit chez le patient. L'altération est action chez celui qui la produit, passion chez celui qui la reçoit, ce qui suppose « que l'acte de l'un soit dans l'autre (car l'enseignement est l'acte de celui qui est capable d'enseigner, mais dans quelqu'un d'autre) » (ibid 1 202 b 5)

apprendre, connaître par mon intelligence, c'est exercer un acte commun avec ce que je connais et avec celui avec qui j'apprends. Celui qui est enseigné, l'élève, est connaissant en puissance ; il passe à l'acte par l'enseignement du maître. De son

côté, le maître n'enseigne pas toujours. Son savoir, en puissance, s'actue lorsqu'il enseigne effectivement. L'enseignement, c'est la rencontre de ces deux actes qui n'en font plus qu'un. (Bertrand Souchart, *Aristote, de la Physique à la Métaphysique*, op.cit. p. 204)

Le vocabulaire de l'action est celui de la production, il renvoie à un agent, à un auteur, qui dans le cas d'« actions » de discours ne saurait en effet manquer d'être un *ego cogito*.

On peut néanmoins arguer que l'acte renvoie à un *ego cogito* puisque dans le cas des vivants en général, et de l'homme en particulier, ce qui produit une altération, qui est en l'occurrence la réalisation de la forme, la vie contenue en puissance dans le corps est justement l'âme. Selon la formule célèbre du traité *De l'âme* : « l'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » (*De l'âme*, II, 1 412 a 25, traduction Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, GF, 1993). Le corps naturel est la puissance d'une forme, la vie, qui en s'actualisant fait du corps un organisme. L'âme est le premier degré de la vie en acte, sa première réalisation ou entéléchie, alors que le corps sans âme, sans forme, n'est que matière indéterminée, pure puissance, pure réceptivité. C'est en recoupant un autre couple, le couple de la matière et de la forme que le couple de la puissance et de l'acte nous amène vers l'âme, vers le sujet agissant. L'âme est acte premier en ce qu'elle est le principe d'activités où se réalise le vivant. Je ne pourrais pas développer mon esprit s'il n'existait pas. L'âme cependant n'est pas chez un *ego cogito*, une substance pensante, substrat de l'action. Le substrat ou sujet (*hypokeimenon*) n'est en effet pas la même chose chez que la substance (*ousia*). Le « je » n'est une substance que parce qu'il est un individu, non parce qu'il pense. La substance véritable est en effet l'individu, et ce en vertu de sa forme ou quiddité, non en tant que simple substrat ou support permanent de qualités ou sujet logique d'attributs. La substance n'est ni matière pure informe, ni forme pure séparée, mais forme individuelle matérialisée conçue comme acte ou réalisation. Mais l'acte ne renvoie pas toujours à l'individu. C'est bien le cas dans le traité *De l'âme*, mais ce ne l'est pas dans la *Physique*. Il est là question d'un sujet, d'un substrat du changement qui s'avère être la matière. C'est l'introduction de ce sujet ou substrat qui permet de résoudre le problème du changement, de surmonter l'opposition de l'être et du non-être. Le sujet ou substrat est le troisième terme, qu'on appelle matière, c'est lui qui passe de la privation à la forme sans devenir autre que lui-même puisque la matière n'est pas un non-être en soi, mais un non-être par accident, seulement au sens où

elle est privée de forme.

Le vocabulaire qui renvoie le plus clairement à un sujet auteur, producteur est celui de l'action. Le double sens de l'acte comme réalisation en cours – *energeia* - et comme réalisation effective – *entelecheia* - insiste sur la réalisation et aussi sur son échec possible.

On peut ici remarquer qu'Austin ne donne à aucun moment dans *Quand dire c'est faire* une définition de ce qu'il entend par acte. Il est en revanche notable que le livre essaie de définir, les performatifs, ces énoncés qui consistent à accomplir un acte. Or l'ouvrage montre qu'il est impossible de circonscrire leur champ ce qui amène à abandonner cette catégorie au profit d'une autre, qu'il s'avère également difficile de définir. Les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires sont extrêmement difficiles à séparer les un des autres. Leur séparation n'est d'ailleurs qu'abstraite, au point que l'on peut se demander si ces trois actes ne sont pas seulement des aspects ou des moments de l'acte de discours total. Le livre donc nous mène d'échec en insatisfaction puisqu'il ne propose pas une classification satisfaisante et définitive des actes de discours. C'est le moment de remarquer à quel point il est étrange d'essayer de caractériser une catégorie, en l'occurrence les performatifs, en partant de ses échecs. Austin semble nous inviter à chercher une définition négative. En philosophie, c'est plutôt Dieu que l'on définit de manière négative, après avoir constaté les carences de l'entendement humain. Il existe donc une théologie négative. Mais une linguistique ? Cette considération amène à douter qu'Austin ait jamais voulu définir les performatifs d'abord, les actes de discours ensuite. L'impossibilité d'une définition satisfaisante est l'indice de l'équivocité du langage qu'il serait illusoire de vouloir supprimer. C'est pourquoi la terminologie de l'acte, et précisément dans cette terminologie le couple aristotélicien de l'acte et de la puissance, est bien adaptée. Qu'est-ce en effet que ce qui est en puissance selon la *Métaphysique* Θ :

J'entends par puissance, non seulement cette puissance déterminée qui est définie le principe du changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre, mais en général tout principe de mouvement et de repos. (Aristote, *Métaphysique* Θ, 8 1049 b 5, traduction Tricot, tome II, op. cit.).

La puissance est à la fois la puissance de produire un effet et la possibilité pour une chose de passer d'un état à un autre. Elle est puissance active dans le premier cas et puissance passive dans le second. Dans les deux cas,

Toute puissance est en même temps puissance de contradictoires : ce qui n'a pas puissance d'être dans un sujet ne pourra jamais lui appartenir, mais tout ce qui est en puissance peut ne pas s'actualiser. (Aristote, *Métaphysique* Θ, op.cit., 8, 1050 b 5)

Les actes de discours se situent en effet entre puissance et réalisation, non seulement parce qu'ils visent à introduire un changement dans le monde, à produire un effet, mais parce qu'ils sont habités par la possibilité de l'échec parce qu'ils risquent à tout moment d'échouer à s'actualiser. L'acte est ce que le discours veut être, mais qu'il n'est souvent qu'en puissance. Nos discours en effet visent à être des actes, à s'accomplir, à réussir, à être heureux, selon les termes d'Austin. Mais nombre d'entre eux ratent, sont malheureux, ils ne parviennent pas à être des actes. Les actes de discours sont à comprendre en tant qu'*energeia*, actualisation, réalisation en cours qui parviennent parfois seulement à la réalisation effective, à l'entéléchie. Austin refuse que l'on puisse décrire le comportement humain en termes de simples mouvements physiques. L'action véritable décrit un comportement humain et prend donc en compte une intention, ce que l'action voulait être en tant qu'action. C'est ici qu'intervient la terminologie de l'acte puisque l'action peut rater ou réussir, elle peut n'être qu'en puissance l'acte qu'elle visait. Je voulais abattre une tourterelle et j'ai abattu l'âne de mon voisin. L'acte que je visais échoue, ne se réalise pas. Il faut dès lors trouver une autre description pour mon action. Convoquer la terminologie aristotélicienne de l'acte permet de souligner la possibilité d'échec qui hante toute action humaine, y compris dans l'ordre du discours. Cela permet aussi de souligner la difficulté de décrire une action : que faut-il prendre en compte, ce que j'avais l'intention de faire, ce que j'ai effectivement accompli ? L'évaluation a forcément une dimension rétrospective. Je ne peux pas juger une action en train de se dérouler, une action en puissance. Plus exactement mon jugement sur elle pourra varier en fonction de ce que sera l'acte accompli. Ce qui est accompli par le sujet est un acte de parole total. De même que chez Anscombe, on peut donner plusieurs descriptions de l'action intentionnelle, selon que l'on s'attache aux intentions particulières ou à l'intention qui englobe les autres, de même chez Austin, l'acte de parole est susceptible de plusieurs descriptions. Je peux m'intéresser à son aspect locutoire, illocutoire ou perlocutoire. Chacun de ces aspects constitue un acte dans la mesure où il est susceptible d'un échec spécifique qui l'empêche de se réaliser. Mais lorsque l'acte est réussi, l'acte perlocutoire est la description la plus englobante possible, car elle mesure la réussite de mon acte, conséquences comprises. C'est ici que se situe précisément la différence avec Anscombe ; pour elle une action est intentionnelle quand elle est susceptible de la description : « il est en train de X-er », assortie des deux conditions : (1) cette description est vraie et (2) l'agent peut répondre à

la question pourquoi au sens téléologique. Autrement dit l'action intentionnelle est susceptible d'une description juste au moment même où on la fait. Chez Austin au contraire, la terminologie de l'acte souligne que l'action est en cours de réalisation (*energeia*) et elle n'est véritablement évaluable qu'une fois achevée – si un point d'achèvement est identifiable. L'évaluation de l'acte ne peut donc se faire qu'a posteriori en prenant en compte ce que j'ai véritablement réussi à accomplir²³⁹. Reprenons l'exemple d'Anscombe : A empoisonne la citerne pour tuer les habitants de la maison voisine dans l'objectif d'amener au pouvoir un meilleur gouvernement. A n'est pas en charge de la pompe, il doit donc persuader B de pomper l'eau bien qu'elle soit empoisonnée. Comment décrire ce que fait A pour persuader B ? Il accomplit d'abord un acte locutoire : il faut que son énoncé soit correctement formé et qu'il ait un sens et une référence précise ; il faut notamment que B comprenne que l'on parle de la citerne qu'il est en train de pomper et non d'une autre qui ne le concernerait pas. Ensuite, A accomplit un acte illocutoire : il expose à B les arguments en faveur de son projet et ce faisant lui conseille d'empoisonner les habitants de la maison voisine. Jusque là, les deux actes dépendent essentiellement de A : il dépend de A de parler dans une langue correcte avec suffisamment de précision pour être compris, il dépend également de A d'être explicite sur ce qu'il fait, à savoir conseiller à B d'empoisonner les voisins et non l'en dissuader par exemple. Il ne dépend pas de A de persuader B, quelques valables que lui paraissent ses arguments, B peut ne pas suivre son conseil, parce qu'il craint d'être inquiété par la suite, par réticence morale ou bien d'autres raisons encore. On ne peut d'ailleurs pas décrire la conversation de A avec B en disant « A persuade B d'empoisonner les voisins », on peut seulement dire « A conseille à B d'empoisonner les voisins ». en revanche, rétrospectivement, on peut tout à fait dire « A a persuadé B d'empoisonner les voisins ». D'ailleurs en cas d'enquête criminelle, la responsabilité de A serait dans ce cas mise en cause. L'acte perlocutoire est bien un acte qui relève de ma responsabilité dans la mesure où il est susceptible d'une description et d'une évaluation rétrospective faisant apparaître cette responsabilité. Parler d'acte permet au contraire de souligner l'importance du temps, et de la difficulté du jugement. C'est parce que ma responsabilité est engagée que l'acte doit être « sérieux », ce qui n'implique pas qu'il soit le fait d'un sujet un et tout puissant.

²³⁹ Ce que montre l'exemple du baptême des pingouins, il faut attendre la fin de l'assemblée au paradis pour savoir ce qui a vraiment été accompli par Maël. Cf supra II.2.2

III.2.3 Le sérieux de l'acte

Austin insiste dès le départ sur l'importance du sérieux. L'acte doit se dérouler dans des circonstances appropriées, il doit être accompli sérieusement pour pouvoir s'accomplir.

III.2.3.1 *Sérieux et mentalisme*

Si l'on prend l'exemple de la promesse, cela signifie tout simplement que, dans certains cas, on ne s'attend pas à ce que la promesse soit tenue, on ne considère pas qu'il y ait eu promesse. Ainsi, nul ne s'attend à voir l'acteur qui jouait Don Juan épouser l'une des actrices jouant Mathurine ou Charlotte après l'avoir promis sur scène. On sait bien que l'acteur n'a pas promis. On peut alors avoir l'impression que si l'acteur n'a pas promis, c'est parce qu'il a prononcé des paroles sans les penser vraiment, sans avoir d'intention correspondant à ses paroles. D'où cette impression, relevée par Austin, que le sérieux de la promesse vient de la nature mentale de l'acte : les mots semblent être l'expression d'un acte intérieur et spirituel, ils semblent n'être que la manifestation accessoire d'un rituel intérieur, privé. Cette impression est exemplairement illustrée par la tirade d'Hippolyte que cite et commente Austin :

« ma langue prêta serment, mais pas mon cœur (ou esprit ou tout autre artiste dans les coulisses) ». C'est ainsi que, « je promets de... » m'oblige – enregistre mon acceptation spirituelle de chaînes non moins spirituelles.

Il est réconfortant de remarquer, dans ce dernier exemple, comment l'excès de profondeur – ou plutôt de solennité – fraye tout de suite la voie à l'immoralité. Car celui qui dit : « promettre ne consiste pas simplement à prononcer des mots : c'est un acte intérieur et spirituel ! », sera sans doute considéré comme un moraliste dont le sérieux contraste avec l'esprit superficiel d'une génération de théoriciens : nous le voyons ainsi qu'il se voit lui-même, mesurant les profondeurs invisibles de l'espace éthique, avec toute la distinction d'un spécialiste du *sui generis*. Pourtant, il fournit à Hippolyte une échappatoire, au bigame une excuse pour son « Oui [je prends cette femme...] » et au bookmaker marron une défense pour son « Je parie ». Non : la précision et la moralité sont topotes deux du côté de celui qui dit tout simplement : *notre parole, c'est notre engagement (our word is our bond)*. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.44)

Or une promesse faite sans l'intention de la tenir est ordinairement considérée comme une fausse promesse, une promesse de mauvaise foi, mais elle n'est pas pour autant nulle et non avenue. Ce qui permet de reconnaître une promesse n'est pas l'intention du locuteur, le fait qu'il ait véritablement pensé ce qu'il disait, mais les

circonstances. La promesse est sérieuse et donc valide lorsque les circonstances le sont. Ainsi, si l'acteur jouant Don Juan voulait épouser l'actrice jouant Mathurine, ce n'est pas sur scène qu'il faudrait promettre, car la promesse serait alors nulle et non avenue, quelle que soit la sincérité et la profondeur de l'intention du locuteur, les circonstances n'étant pas appropriées. Austin reprend donc l'idée de Frege selon laquelle la force d'une énonciation peut être suspendue dans certaines circonstances. La force de l'assertion, notait-il, peut être suspendue lorsque celle-ci n'est pas faite sérieusement, c'est-à-dire lorsqu'elle est faite dans le cadre d'un jeu qui, par convention, suspend la force des assertions. Austin reprend cette idée en l'appliquant à la performativité. Certaines circonstances suspendent la performativité de l'énonciation. Or cette suspension peut être mal analysée, comme le montre l'exemple de la tirade d'Hippolyte. On peut croire que la raison pour laquelle le performatif échoue est l'absence d'intention correspondante. Si Austin exclut ici les exemples tirés de la poésie ou du théâtre, c'est donc surtout parce qu'ils prêtent à confusion en attirant l'attention sur une dichotomie entre la parole et la pensée qui attribue à l'intention toute la signification de l'énoncé performatif. Pour Austin, on le voit dans cet exemple, c'est par convention, et non par décision individuelle, que la force performative de l'énonciation est suspendue. C'est ce qui fait la différence entre une fausse promesse et une promesse de théâtre. Une promesse, comme celle d'Hippolyte, faite sans intention de la tenir reste néanmoins une promesse. L'acte a été accompli qu'Hippolyte le veuille ou non. Dans le cas de l'acteur qui promettrait un amour éternel à sa partenaire sur scène, peu importe qu'il pense ou non ce qu'il dit, que sa partenaire lui soit indifférente ou qu'au contraire il en soit follement amoureux, c'est par convention sociale que la performativité est suspendue. Bien entendu, cette suspension n'est pas dépourvue d'ambiguïté et on peut justement se saisir de cette occasion pour exprimer avec la plus grande sincérité des sentiments que l'on n'aurait jamais avoués si ce n'était dans le cadre d'un jeu. C'est ce que représente Jane Austen dans son roman *Mansfield Park*²⁴⁰. Des jeunes gens se saisissent d'une pièce de théâtre pour déclarer des sentiments qu'ils ne peuvent, ou ne veulent, avouer. L'un des personnages du roman, Mary Crawford, jeune fille fortunée, souhaiterait épouser l'aîné de la famille Bertram, Tom, qui héritera du titre et des biens de son père. Or, elle est en fait attirée par le cadet, Edmund, destiné à une modeste carrière de pasteur. Quoiqu'ils soient en fait attirés l'un

²⁴⁰ Jane Austen, *Mansfield Park*, Londres & Sydney, Pan books, 1972, chapitres XIII à XIX, pp.93-142.

par l'autre, Mary Crawford souffle le chaud et le froid, ne pouvant se résoudre à devenir la simple épouse d'un pasteur de campagne. La répétition d'une pièce de théâtre, *Lovers' Vows*, leur donne alors l'occasion d'exprimer sans fard des sentiments que la bienséance, et la prudence, leur recommande de taire. Ainsi la pièce donne à Mary et Edmund des rôles très proches de ceux qu'ils ont dans le roman : Mary joue une riche héritière amoureuse d'un pasteur désargenté, et les répétitions leur permettent de se dire, par personnages interposés, leurs sentiments véritables. Pour autant, ces déclarations d'amour, pour sincères qu'elles soient de la part des protagonistes, n'ont pas la force de déclarations « sérieuses » comme diraient Austin ou Frege, c'est-à-dire de déclarations qui pourraient engager les locuteurs dans leur vie réelle. L'intention sous-jacente des locuteurs, s'avouer leur amour, ne transforme pas pour autant ces serments de théâtre en serments effectifs. Et c'est bien parce que ces serments sont par convention sans force que les personnages du roman prennent autant de plaisir et d'ardeur à les échanger. Le dénouement de l'histoire d'amour du roman est d'ailleurs bien différent de celui de la pièce. Dans la pièce, les jeunes gens finissent par se marier, alors que dans le roman, Mary Crawford, privilégiant son ambition sociale sur son amour, a soin de rester suffisamment distante d'Edmund de sorte que celui-ci ne se risque jamais à la demander en mariage et finit même par s'apercevoir que leurs visions de l'existence sont trop différentes pour être compatibles. Austin esquisse au début de *Quand dire c'est faire* sa position quant à la valeur de l'intention et à la place des actes mentaux. Il veut exclure les « actes intérieurs fictifs » (ibid.), mais pas forcément toute entité intérieure, comme le précise la note de bas de page :

Je n'ai pas l'intention pour autant d'éliminer tous ceux qui travaillent dans les coulisses – les éclairagistes, le régisseur voire le souffleur ; j'en veux seulement à certaines doublures inutiles. (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.44)²⁴¹

L'intention n'est donc pas à exclure, toute activité mentale n'est pas à exclure – Austin avait d'ailleurs parlé d' « actions mentales » pouvant être nécessaires à l'accomplissement de l'énonciation performative. Il mentionne d'ailleurs l'intention dans les circonstances appropriées de la promesse :

²⁴¹ « But I do not mean to rule out all the offstage performers – the lightsmen, the stage manager, even the prompter ; I am objecting only to certain officious understudies, who would duplicate the play. », *How to do things with words*. p.10. Le vocabulaire d'Austin est ici très proche de celui de Ryle qui critiquait les conceptions faisant de l'esprit un théâtre intérieur, un « monde-copie » (« duplicate world »).

« il convient que la personne qui promet ait une certaine intention (ici, par exemple, celle de tenir parole) » (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.45)²⁴²

On l'a vu, cette conception de l'intention, qui est à peine ébauchée, n'est pas la conception du sujet intentionnel auquel aboutit Searle. Elle évoque bien plutôt la critique ryléenne du fantôme dans la machine – y compris dans le vocabulaire de la copie – où toute action physique se double d'une action mentale interne, invisible – officieuse donc – et de surcroît inutile puisque cette causalité mentale est mystérieuse. Concevoir l'esprit de cette manière consiste à imaginer que la pièce se joue en double : une représentation publique, une représentation privée *en parallèle* qui n'agit pas sur la pièce publique. Ainsi pour Austin, comme pour les intentionnalistes, il ne s'agit nullement de dire que l'esprit n'existe pas, il s'agit d'affirmer que concevoir l'esprit comme une entité irréductible au physique mais capable d'agir sur lui relève d'une erreur de catégorie, d'une mauvaise compréhension de notre langage car le concept d'esprit n'est pas comparable au concept de corps, il ne fonctionne pas de la même manière. Le sujet parlant est bien un sujet pensant, un sujet intelligent qui a des pensées, des sentiments et des intentions mais cette pensée s'exprime et se développe dans le langage. Autrement dit, la pensée est avant tout fondée sur des conventions apprises dans le cadre d'institutions. La pensée ne se voit pas « dans la tête » mais dans les actions elles-mêmes. « La denrée mentale » est publique et non privée et son moyen d'expression privilégié est le langage. Cette mise à l'écart initiale des contextes non sérieux, parmi lesquels le théâtre, permet en premier lieu de critiquer l'intériorité et l'idée que la signification viendrait des représentations internes du sujet et non de conventions publiques. Ce rôle de la convention qui permet aux actes illocutoires de prendre effet est justement suspendu au théâtre, et plus généralement dans la fiction, de sorte que prendre en compte ces contextes risque de nous induire en erreur. Il faut cependant relever qu'Austin ne se contente pas d'écarter ces contextes car ils seraient trompeurs pour son étude, il les qualifie d'« étiolements » du langage et d'usage « parasite » à plusieurs reprises. Par conséquent, il est difficile d'y voir une simple mise à l'écart provisoire dont l'objectif serait d'étudier les actes de parole dans les situations les plus simples et les plus claires avant de passer aux usages plus complexes, comme le remarque Derrida dans *Limited Inc.*, qui y voit un geste métaphysique :

Je ne crois donc pas à la distinction entre décision *stratégique* et présupposé *métaphysique*. Toute démarche stratégique ou, plus classiquement, tout ordre

²⁴² « it is appropriate that the person uttering the promise should have a certain intention, viz. here to keep his word », *ibid.*, p.11

méthodologique du discours comporte une décision plus ou moins explicite quant à la métaphysique. (*Limited Inc*, op.cit., p. 173).

Pour Derrida, Austin reproduit le geste classique des métaphysiciens qui depuis Platon distinguent *et hiérarchisent* la réalité et l'apparence, l'essence et l'accident. Il est en effet facile d'interpréter cette mise à l'écart du « non-sérieux » à travers une grille de lecture platonicienne : le discours de la fiction est un « étiolement », un essoufflement du langage, autrement dit, il a moins de réalité que le langage, dont il tire néanmoins son peu de réalité, à la manière dont le sensible participe de l'intelligible. Il ne peut subsister seul, mais se nourrit des usages ordinaires du langage, dont il gêne, en parasite qu'il est, la bonne compréhension. La hiérarchie métaphysique est dès lors en même temps une hiérarchie morale qui disqualifie le discours de la fiction. On ne peut qu'accorder à Derrida que « l'exclusion dont nous débattons ne pouvait être « temporaire » » (Derrida, op.cit., p.174), Austin reprenant de manière quasi identique les mêmes termes d'« étiolement » et d'« usage parasite » au début des conférences, lorsqu'il commence à définir les énoncés performatifs et à la fin, après avoir présenté les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires²⁴³. L'étude de la performativité a conduit à une nouvelle conception de ce que signifie comprendre un énoncé, à savoir comprendre sa signification et sa force, mais pas à une modification du statut du discours fictionnel. Il faut cependant remarquer que l'expression « discours fictionnel » n'est pas utilisée par Austin, c'est une expression utilisée par Derrida, ainsi que par Searle, dans sa réponse, qui parle de « *parasitic discourse* » (cité dans *Limited Inc.*, op.cit., p.170). Ce que Derrida critique est sa reformulation d'Austin. Austin, lui, ne parle pas de discours parasite ou d'étiolement du discours mais bien d'étiolement *du langage* et d'*usage* parasite ou de *manière* parasite d'utiliser le langage. La formulation derridienne donne l'impression qu'il existe deux sortes de discours, deux sortes de réalités dont l'une, le discours sérieux, est supérieure à l'autre, le discours non sérieux. Or Austin parle du langage, un seul langage, qui peut s'étiolement et dont le locuteur peut faire un usage parasite, c'est-à-dire qui brouille la compréhension, précisément parce que la force des énoncés s'y est étiolement, en fait parce qu'elle a été suspendue par convention. Cette mise à l'écart procède plutôt d'une double nécessité méthodologique : d'abord circonscrire l'objet d'étude. On peut en effet considérer que le statut des énoncés fictionnels a eu un aspect trompeur pour les philosophes de la

²⁴³ Le terme « *etiolation* » est utilisé 3 fois dans le texte anglais, pp. 22 (conférence II), 92 (conférence VII), et 104 (conférence VIII), le terme « *parasitic* » deux fois pp. 22 et 104.

première analyse. Il constitue en quelque sorte une pierre d'achoppement pour ces philosophes qui les conduit justement à trop lier la signification à la valeur de vérité des énoncés, ce qui a pour conséquence de considérer comme relevant du non-sens l'essentiel de ce que nous disons. Prendre en compte ces contextes non sérieux parasite l'étude du langage au sens où cela surévalue la vérité. Ensuite, les usages non sérieux du langage tracent la frontière de la performativité et de la force illocutoire. Dans la conférence VIII par exemple, Austin évoque ces usages non sérieux du langage pour les distinguer de l'acte illocutoire. Il existe plusieurs manières d'utiliser le langage pour faire quelque chose, et on peut dire en plusieurs sens « en disant x, je faisais y » :

Il nous est également possible d'employer « en » autrement que nous ne le faisons dans l'acte d'illocution – ainsi dans « en disant « p », je plaisantais », ou « je jouais un rôle », ou « je composais un poème ». (Austin, *Quand dire c'est faire*, op.cit., p.116)

Ces contextes ne sont pas sérieux au sens où le locuteur ne veut pas que la force illocutoire de son énoncé soit prise au sérieux, dans ces contextes, le locuteur n'endosse pas la responsabilité de ce qu'il dit et par conséquent, il n'accomplit pas un acte illocutoire. On pourrait penser qu'il n'accomplit d'ailleurs même pas un acte locutoire, mais qu'il en reste à un acte phatique. C'est ainsi que Searle interprète Austin dans « Le statut logique du discours de la fiction ». ²⁴⁴ L'auteur d'un roman, de même qu'un acteur accomplissent ouvertement des actes illocutoires feints. Searle poursuit en remarquant que certains actes illocutoires ne sont pas feints et l'auteur peut accomplir de véritables actes illocutoires et parler en son nom. Par ailleurs, à l'intérieur d'un roman, certains éléments ne relèvent pas de la fiction, par exemple un personnage fictif peut déambuler dans une ville réelle et l'auteur en profiter pour donner une description extrêmement précise et juste de la ville en question. Searle en arrive donc à la conclusion que ce qui départage ce qui relève de la fiction de ce qui n'en relève pas est « ce qui compte comme une erreur » (Searle, op.cit., p. 116). En d'autres termes, ce qui ne relève pas de la fiction a une valeur de vérité, alors que ce qui relève de la fiction n'en a pas ; un énoncé fictionnel a un sens mais pas de référence aurait dit Frege. Or, la théorie des actes de parole a précisément pour but de cesser d'évaluer la signification en termes de vérité. Searle, lui, rétablit la distinction entre ce qu'on peut évaluer en termes de vrai de faux et ce qui par principe n'a pas cette valeur de vérité. Il est donc tentant d'évacuer les énoncés fictionnels pour éviter de ramener sur le

²⁴⁴ « Le statut logique du discours de la fiction », in *Sens et Expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, traduction, J. Proust, pp.101-119.

devant de la scène le fétiche vrai-faux.

III.2.3.2 Littérature et sujet polyphonique

Et pourtant le théâtre, et plus généralement la littérature manifestent une propriété fondamentale des actes de parole, à savoir le fait que l'on peut s'en désengager. Le sujet parlant peut ne pas prendre la responsabilité de ce qu'il dit, ce qui ne revient pas forcément à simplement accomplir un acte phatique, comme lorsqu'on répète les paroles de quelqu'un ou qu'on lit un texte, cela permet de faire entendre, de mettre en scène plusieurs voix. Le sujet parlant est d'autant moins maître de son acte que ce sujet n'a pas à être conçu comme unique. On peut même concevoir ainsi que l'explique Oswald Ducrot dans *Le Dire et le Dit* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, 237 p., en particulier le chapitre « esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation », pp.171-233) que la théâtralité est constitutive des actes de paroles. En effet, l'étude de la littérature nous montre qu'il faut distinguer, dans un roman, l'auteur du narrateur. L'auteur est la personne physique, historique, empirique qui écrit le livre²⁴⁵ alors que le narrateur est celui qui raconte l'histoire, il est le responsable du récit. Cette distinction de l'auteur et du narrateur se retrouve dans la pratique ordinaire de la parole sous la figure de la distinction du sujet parlant et du locuteur :

Par définition, j'entends par locuteur un être qui, dans le sens même de l'énoncé, est présenté comme son responsable, c'est-à-dire comme quelqu'un à qui l'on doit imputer la responsabilité de l'énoncé. (Ducrot, *Le Dire et le Dit*, op.cit., p.193)

Dans le roman, l'auteur n'apparaît pas, même lorsque le récit est à la première personne du singulier, le « je » qui apparaît dans le roman est le narrateur, narrateur dont les caractéristiques, psychologiques notamment, ne sont pas celles de l'auteur. Même lorsque le narrateur ressemble à l'auteur, une différence capitale subsiste : le narrateur appartient à l'univers romanesque, l'auteur, lui, appartient au monde empirique. De manière analogue, le locuteur se situe dans le domaine du langage, c'est « un être de discours » (ibid., p.199) alors que le sujet parlant est « un être empirique » (ibid., p.99). On peut bien-sûr faire coïncider le locuteur avec un individu empirique ou un auteur avec un narrateur, c'est à Flaubert qu'est fait un procès et non au narrateur de *Madame Bovary*.

²⁴⁵ On peut même ajouter au dédoublement de l'auteur et du narrateur, le dédoublement de l'auteur et de la personne historique : de même que le narrateur ne ressemble pas forcément à l'auteur, de même l'auteur ne ressemble pas forcément à la personne historique, c'est pourquoi on peut dire que Henri Beyle n'est pas Stendhal. Mais tous deux appartiennent au monde empirique.

Cette coïncidence s'établit au moyen de la signature à l'écrit et de la voix à l'oral. Il peut suffire de dire : « c'est moi » à quelqu'un qui connaît notre voix pour s'identifier. Mais il est bien-sûr possible que cette coïncidence soit erronée – on peut contrefaire la voix ou la signature de quelqu'un – voire impossible à établir, non pas parce qu'un texte ne serait pas signé par exemple, mais parce qu'on ne parvient pas à établir l'identité historique du signataire. L'absence de sujet parlant, c'est-à-dire d'individu empirique, ne signifie pas que le discours soit alors sans sujet, puisque les énoncés se présentent toujours comme les énoncés d'un locuteur, de même qu'un roman a toujours un narrateur même si son auteur est inconnu, mais on voit que l'attribution de la responsabilité est double : le discours est nécessairement attribué à un locuteur, qui est au moins implicitement présent dans le discours, il peut aussi l'être au sujet parlant qui est le producteur empirique de l'énonciation. Le sujet se dédouble en un être empirique et son alter ego de discours qui ne se ressemblent pas forcément. À ce premier dédoublement du sujet parlant et du locuteur s'ajoute un dédoublement interne au locuteur. Le locuteur peut apparaître dans le discours « en tant que tel » – Ducrot lui attribue alors la lettre L – ou en tant qu'« être du monde » (ibid. p.199) – désigné par la lettre λ . L est le locuteur lorsqu'on le considère seulement comme la source de l'énonciation alors que λ est une personne complète à laquelle on peut attribuer des propriétés, psychologiques par exemple, indépendamment de l'énonciation qu'il est train de faire. Ducrot utilise l'exemple de la rhétorique pour faire comprendre cette distinction. L'orateur en parlant, en tant que source du discours, donne à son auditoire une image de lui-même produite par l'énonciation qu'il accomplit. La persuasion peut fonctionner parce que, dans la façon même dont l'orateur fait son discours, transparaissent un caractère, des mœurs oratoires, ce que les grecs appellent un *ethos*. Cet *ethos* fait apparaître L comme quelqu'un d'acceptable ou non. Le choix du vocabulaire, des figures de style, mais aussi des arguments façonnent l'image de L, image qui peut ou non plaire au public, et qui peut par là-même l'amener à adhérer au discours ou au contraire à le rejeter. L peut aussi parler de lui-même, être objet de son propre discours, c'est alors de λ qu'il est question. Ainsi par exemple, dans l'*Apologie de Socrate*²⁴⁶, lorsque la parole est donnée à Socrate pour qu'il propose une peine de substitution à celle de ses accusateurs, c'est L qui apparaît arrogant et moqueur en affirmant mériter d'être nourri au Prytanée pour toute amende. Lorsque Socrate parle de lui dans sa défense, c'est

²⁴⁶ *Apologie de Socrate*, Platon, in *Platon, Œuvres complètes* sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, pp. 65-91.

λ qui est visé. Et c'est précisément la façon dont L présente λ qui lui vaut l'hostilité du public. Non seulement le locuteur est double, mais L et λ peuvent apparaître contradictoires. Dans le cas de Socrate, λ est présenté par L comme le bienfaiteur de la ville d'Athènes, précisément parce qu'il oblige ses concitoyens à réfléchir en les harcelant de questions comme le ferait un taon avec ses piqûres. C'est précisément cette présentation qui fait apparaître L comme un homme nuisible, et même l'homme à abattre aux yeux du public. Le sujet des actes de parole se dédouble donc en sujet parlant empirique et locuteur, locuteur qui lui-même se dédouble dans son propre discours. De plus, le locuteur peut aussi faire intervenir dans son discours un autre locuteur dont il rapporte les paroles et auquel il attribue donc la responsabilité d'une partie des énoncés qu'il profère. De cette façon, le locuteur peut dire quelque chose, tout en attribuant la responsabilité à quelqu'un d'autre. Ce n'est pas seulement le cas du rapport en style direct ou le locuteur répète ce qu'on lui a dit, c'est aussi le cas lorsque le locuteur se sert du second locuteur, qu'il met en scène, comme paravent pour exprimer ce qu'il veut dire. On en trouve un exemple dans *L'Avare* de Molière où Valère essaie de dissuader Harpagon de marier sa fille au seigneur Anselme dont elle ne veut à aucun prix. Harpagon propose à sa fille de demander l'avis de son intendant Valère, auquel Élise promet de se soumettre puisqu'ils sont secrètement fiancés. La tâche de Valère est donc difficile puisqu'il veut empêcher le mariage d'Élise avec le seigneur Anselme tout en conservant les faveurs d'Harpagon, donc sans avoir à s'opposer à lui. C'est ainsi qu'après avoir dit à Harpagon qu'il ne saurait qu'avoir raison, il met dans la bouches d'autres locuteurs les arguments que l'on pourrait avancer contre ce mariage :

VALÈRE : Assurément, cela ne reçoit point de contradiction. Il est vrai que *votre fille vous peut représenter que le mariage est une plus grande affaire qu'on ne peut croire ; qu'il y va d'être heureux ou malheureux toute sa vie, et qu'un engagement qui doit durer jusqu'à la mort ne se doit jamais faire qu'avec de grandes précautions.*

HARPAGON : Sans dot !

VALÈRE : Vous avez raison. Voilà qui décide tout ; cela s'entend. *Il y a des gens qui pourraient vous dire qu'en de telles occasions l'inclination d'une fille est une chose sans doute où l'on doit avoir de l'égard, et que cette grande inégalité d'âge, d'humeur et de sentiments, rend un mariage sujet à des accidents fâcheux.*

HARPAGON : Sans dot !

VALÈRE : Ah ! il n'y a pas de réplique à cela, on le sait bien. Qui diantre peut aller là-contre ? *Ce n'est pas qu'il n'y ait quantité de pères qui aimeraient mieux ménager la satisfaction de leurs filles que l'argent qu'ils pourraient donner ; qui ne les voudraient point sacrifier à l'intérêt et chercheraient, plus que toute autre chose, à mettre dans un mariage cette douce conformité qui sans cesse y maintient*

l'honneur, la tranquillité et la joie, et que... (Molière, *L'Avare*, Acte I, scène 5, in *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp.19-20, nous soulignons)

Tour à tour, Valère expose *ses* arguments en les attribuant à Élise, à « des gens » non identifiés, enfin à « quantité de pères ». Il met en scène un dédoublement où il prend la responsabilité de certaines paroles : « Assurément, cela ne reçoit point de contradiction », « Vous avez raison. Voilà qui décide tout ; cela s'entend », « Ah ! il n'y a pas de réplique à cela, on le sait bien ». Valère accepte ouvertement la responsabilité de l'accord avec Harpagon – ce dont il doit par la suite s'expliquer auprès d'Élise – mais le contredit aussitôt en faisant intervenir un second locuteur auquel il donne la responsabilité de la contradiction. On voit là que ce que veut dire le locuteur n'est pas toujours ce dont il accepte la responsabilité. Mettre en scène un ou plusieurs autres locuteurs, permet de dire ce que l'on veut sans avoir à en assumer les conséquences, ou du moins en se ménageant une porte de sortie. Le locuteur peut encore faire entendre une autre voix sans faire intervenir un autre locuteur. Dans certains cas, il est clair que le locuteur prononce des paroles qu'il ne prend pas à son compte. C'est le cas lorsque le locuteur fait de l'ironie : il présente dans son énoncé un point de vue dont l'auditeur sait qu'il ne peut pas être celui du locuteur. Supposons la situation suivante : un locuteur A demande à un interlocuteur B de lui venir en aide et B lui répond sans ménagement de se débrouiller seul, si A lui répond alors : « c'est toujours agréable de rencontrer des gens serviables comme toi ». On ne peut sans absurdité attribuer à A la pensée que B est serviable puisque justement celui-ci refuse de lui rendre service. Quelqu'un énonce cette idée sans que l'on sache de qui il s'agit, le locuteur n'attribue le point de vue que B est serviable à aucun autre locuteur. Là aussi, il revient à l'interlocuteur de comprendre quelle est la position de A par rapport à son énoncé, à quel point il en prend la responsabilité. Le locuteur met dans ce cas en scène un énonciateur pour faire entendre une autre voix que la sienne :

J'appelle « énonciateurs » ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation, sans pour autant qu'on leur attribue des mots précis ; s'ils parlent, c'est seulement en ce sens que l'énonciation est vue comme exprimant leur point de vue, leur position, leur attitude, mais non pas au sens matériel du terme, leurs paroles. (Ducrot, *Le Dire et le Dit*, op.cit., p.204)

Dans l'ironie, le locuteur ne s'identifie pas à la voix qu'il fait entendre, mais il peut aussi faire entendre une voix qui n'est pas la sienne, mais avec laquelle il n'est pas pour

autant en désaccord Le locuteur est en fait comparable au narrateur d'un roman, et l'énonciateur en est le centre de perspective, le personnage du point de vue duquel l'histoire est racontée. Le narrateur, lorsqu'il raconte l'histoire adopte parfois le point de vue d'un ou de plusieurs des personnages et non un point de vue surplombant. En d'autres termes, il fait son récit en focalisation interne et non en focalisation omnisciente. Bien entendu, un narrateur omniscient peut parfois adopter le point de vue de l'un des ses personnages et à l'inverse, dans un récit en focalisation interne, le narrateur peut tout de même intervenir de temps à autre pour donner au lecteur une information ou un point de vue qu'on ne saurait attribuer au personnage, de sorte que la frontière n'est pas clairement tranchée entre le narrateur et le personnage qui sert de centre de perspective. Le roman *Expiation* de Ian McEwan²⁴⁷ fournit un exemple spectaculaire de mélange de focalisation interne et de narration omnisciente. Dans la première partie du roman, la même journée est racontée du point de vue de quatre personnages différents, sans qu'un narrateur propose jamais de point de vue surplombant. Il intervient toutefois de temps à autre pour donner une information ou pour permettre de passer d'un personnage à un autre. Ainsi, au début du chapitre Huit, une description permet de s'approcher du personnage et de finir par adopter son point de vue :

Ce spectacle, ou du moins un fragment de celui-ci, Robbie Turner aurait pu le voir à travers la lucarne scellée ; il lui aurait suffi de se relever de sa baignoire en pliant les genoux et en tordant le cou. (Ian McEwan, *Expiation*, op. cit. p.108)

Progressivement, on passe d'une focalisation omnisciente à une focalisation interne :

au-dessus de lui, le rectangle de ciel encadré parcourait lentement et de bout en bout sa portion limitée du spectre, allant du jaune à l'orange, en même temps que le jeune homme passait au crible des impressions inhabituelles et revenait sans cesse sur certains souvenirs. Rien ne s'émuait. De temps en temps, à deux centimètres au-dessous de la surface de l'eau, les muscles de son ventre se contractaient au souvenir d'un nouveau détail. Une goutte d'eau sur le haut de son bras. Humide. Une fleur brodée, une simple marguerite, cousue entre les bonnets de son soutien gorge. (p.108-109).

Le passage à des phrases nominales correspondant aux images que revoie le personnage indique clairement le passage à la focalisation interne qui s'amorçait déjà dans les lignes précédentes. Mais l'attribution de certaines phrases est ambiguë : est-ce le narrateur ou le personnage qui dit « Rien ne s'émuait » ? La polyphonie permet de

²⁴⁷ Ian Mc Ewan, *Expiation*, Paris, Gallimard, 2003, traduction G. Belleteste.

représenter les personnages dans leur dimension subjective et dialogique : aucun personnage ne se réduit à ses déterminations objectives, c'est le dialogue entre le point de vue du personnage et les autres point de vue, objectivants, qui permet de faire apparaître la subjectivité. C'est l'entrecroisement des voix qui permet l'expression de chaque voix, par opposition au roman monologique qui ne laisse entendre que la voix de l'auteur qui constitue le personnage à partir de déterminations extérieures. Dans « Wittgenstein, Dostoïevski et l'homme du souterrain »²⁴⁸, Layla Raïd souligne la parenté entre cette conception dialogique du roman développée par Bakhtine²⁴⁹ et la conception du sujet dans le *Tractatus*. Si je faisais un rapport sur « le monde tel que je l'ai trouvé »²⁵⁰, je ne pourrais pas y inclure ce qui caractérise le sujet, à savoir le point de vue, la perspective qui lui est propre. Dans un tel rapport j'adopterais un point de vue objectivant pour *dire* ce que je vois. Mais le fait que je le voie et que je le voie d'un certain point de vue, voilà justement ce qui ne peut se dire mais seulement se *montrer*. Chercher comment la subjectivité peut s'exprimer dans le langage amène justement à prendre en compte le contexte :

Le contenu possible du fameux livre du *Tractatus* s'avère alors dépendre du contexte : il faut répondre à la question « À qui s'adresse-t-il ? Qui informe-t-il, dans quelles circonstances ? »

Une des évolutions importantes de la philosophie de Wittgenstein sera de déterminer quelles dimensions de la personne trouvent une expression grammaticale dans quelles circonstances. *Le monde tel que je l'ai trouvé* ne peut plus exister comme un livre à part entière, qui serait indépendant du contexte d'énonciation. (L. Raïd, « Wittgenstein, Dostoïevski et l'homme du souterrain », p.279).

Toute prise de parole se fait dans un contexte, en fonction d'un interlocuteur au moins possible auquel le sujet parlant s'adapte. Ainsi, si je devais faire un rapport sur *Le monde tel que je l'ai trouvé*, il faudrait que je sache à qui je m'adresse pour savoir ce qui doit figurer dans le rapport. C'est dans mon attitude par rapport à ce que je rapporte qu'apparaîtrait ma subjectivité :

Il existe une analogie (et non certes une identité) entre la distinction littéraire entre dire et montrer et celle du *Tractatus* : selon Bakhtine, un des traits de la subjectivité, à savoir la possibilité de se donner à soi-même comme objet, n'apparaît pas de la même manière si l'auteur omniscient et seul porteur d'une voix non thématifiée comme telle la dit (au sens littéraire), ou bien si un auteur, comme Dostoïevski, la montre dans la forme du roman. Il y a, dans la conception de Bakhtine, un

²⁴⁸ In Sandra Laugier (sous la direction de.), *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006, pp. 267-289.

²⁴⁹ Dans *La poétique de Dostoïevski*, 1970, Paris, Seuil, traduit du russe par I. Kolitcheff, 346 p.

²⁵⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, op.cit., prop. 5.631, p.93, cf supra, I.3.2

réalisme littéraire fondé sur l'idée que la forme du texte (et non ce qui est dit) est déterminante pour savoir à quelle dimension de la personne nous avons affaire. (L. Raïd, « Wittgenstein, Dostoïevski et l'homme du souterrain », p.276).

La subjectivité des personnages n'est pas dite par l'auteur ou le narrateur dans le roman polyphonique, elle se manifeste par la forme, par la confrontation des personnages, par la confrontation de leurs voix, qui, par contraste, permet de distinguer les unes des autres. Le roman a ainsi l'avantage de clarifier cette distinction du locuteur et de l'énonciateur en la matérialisant sous formes d'instances narratives identifiables.

L'énonciateur peut aussi être comparé au personnage de théâtre. Le locuteur met en scène des énonciateurs de la même manière que l'auteur met en scène ses personnages. Certains énonciateurs peuvent alors être des énonciateurs privilégiés au sens où ils représentent le point de vue de l'auteur. Or, à moins que la pièce ne soit lourdement didactique, il peut être difficile de savoir si l'auteur parle par la bouche d'un personnage plutôt que d'un autre, et si oui lequel. Si l'on revient au *Dom Juan* de Molière, il est au fond difficile de savoir si l'auteur parle vraiment par la bouche d'un de ses personnages : Dom Juan semble trop provocateur pour être le porte-parole de l'auteur, mais Sganarelle n'est guère satisfaisant car ses ridicules sont soulignés, de sorte que sa défense de la religion et des convenances s'en trouve affaiblie. La multiplicité des énonciateurs permet au locuteur de tenir un discours complexe, incertain et peut-être même dissonant :

En disant que le locuteur fait de son énonciation une sorte de représentation, où la parole est donnée à différents personnages, les énonciateurs, on élargit la notion d'acte de langage. Il n'y a plus aucune raison de privilégier ceux qui sont accomplis de façon « sérieuse » (par assimilation du locuteur à un énonciateur), et on peut considérer comme tout aussi normaux ceux qui sont accomplis par le choix même des énonciateurs, ceux que l'on accomplit en tant que metteur en scène de la représentation énonciative. » ((Ducrot, *Le Dire et le Dit*, op.cit., p.231)

La littérature, loin d'être une forme parasite du langage, permet au contraire d'éclairer la structure de la prise de parole et la nature du sujet parlant. Le sujet parlant n'est pas un sujet monolithique doté d'une seule voix. Il ne s'agit pas d'un sujet transparent à lui-même, mais d'un sujet qui peut être incertain de ce qu'il veut ou ose dire. Le modèle de la littérature permet de mieux comprendre cette répartition des rôles entre le locuteur et les multiples énonciateurs qu'il met en scène.

Prendre la parole, c'est faire entendre une polyphonie et même la mettre en scène.

Le théâtre et la littérature permettent d'éclairer cette polyphonie en attribuant les différentes voix à différents personnages, à la manière dont l'art permet d'éclairer la causalité naturelle chez Aristote : dans les processus naturels les quatre causes²⁵¹ se confondent, dans l'art au contraire on peut facilement les distinguer. Il n'y a donc pas de raison d'exclure les contextes non sérieux qui permettent au contraire de comprendre un aspect fondamental des actes de parole : la possibilité d'y faire entendre plusieurs voix et l'angoisse d'avoir à assumer sa propre voix.

III.2.3.3 *Un sujet vulnérable*

Ainsi, la théorie des actes de parole ne suppose pas un sujet maître de ses actes et sûr de soi mais un sujet qui peut faire entendre plusieurs voix, et qui peut avoir du mal à trouver sa voix ou qui peut hésiter à assumer sa voix, d'où le recours à d'autres locuteurs ou énonciateurs. Le sujet des actes de parole est un sujet vulnérable à qui on attribue la responsabilité de l'acte illocutoire sur une base extrêmement précaire :

Ce qui émerge ici, par contraste avec la vision freudienne de l'être humain comme champ de signification dont les actions expriment une signification plus large que celle sur laquelle nous voulons bien être interrogés, c'est que la vision d'Austin est celle de l'être humain comme champ de vulnérabilité, dont les actions – si leur signification est plus étroite – entraînent des conséquences, des effets et des résultats plus larges que ce dont nous devrions avoir à répondre. (Cavell, in *The Scandal of the Speaking Body*, op.cit., *Foreword*, p. xvi, traduction originale)²⁵²

Considérer que l'acte perlocutoire est bien un acte et pas un simple effet de l'acte locutoire revient en effet non pas à supposer un sujet tout puissant mais au contraire à révéler un sujet fragile, qui est inévitablement dépassé par ce qu'il fait et dit. Deux raisons au moins, non exclusives l'une de l'autre : le sujet parlant est un sujet corporel et non une pure conscience immatérielle et ce sujet est en interaction avec d'autres sujets. Judith Butler qui signe, elle, la postface du livre de Felman relève cette importance du corps dans la théorie des actes de parole :

En tant que corporel, l'acte de parole perd ses prétentions à la souveraineté, mais ce n'est pas comme lorsqu'on le reformule en écriture. L'acte de parole « dit plus »

²⁵¹ *Physique*, II et *Métaphysique*, A,3.

²⁵² *There what emerges is that, in contrast to Freud's vision of the human being as a field of significance whose actions express wider meaning than we might care to be questioned about, Austin's vision is one of the human being as a field of vulnerability whose actions imply wider consequences and effects and results—if narrower meaning—than we should have to be answerable for.*

que ce qu'il pourra jamais vouloir ou savoir (Butler, *The scandal of the Speaking Body*, op.cit., *Afterword*, p.114, traduction originale)²⁵³

On ne peut prêter à Austin, on l'a vu, une conception du sujet comme un ego cogito cartésien. Le sujet austinien est plutôt l'agent intentionaliste, c'est-à-dire un agent dont les intentions s'expriment et se lisent dans ses actions, dans son corps et ses paroles. C'est dans le corps de cet agent que s'expriment les intentions et pensées, mais aussi des pulsions, des appétits inconscients²⁵⁴. C'est tout l'intérêt de s'intéresser à la parole dans sa double dimension d'usage individuel de la langue et d'oralité. L'oralité sur laquelle Austin insiste mais l'accent sur les relations entre la parole et le corps :

Quand le corps parle, il échoue à satisfaire les prétentions faites au nom de la conscience. Mais le corps n'est pas « en dehors de » l'acte de parole. À la fois organe de la parole, la condition organique même de la parole, et le véhicule de la parole, le corps signifie les conditions organiques de verbalisation. (Butler, *The scandal of the Speaking Body*, op.cit., *Afterword*, p.115-116)²⁵⁵

Mettre l'accent sur la dimension corporelle de l'acte de parole oblige à renoncer à un sujet intentionnel souverain qui aurait une connaissance claire de ses états mentaux, états mentaux que le langage refléterait de manière transparente. L'acte est une performance, il est donc nécessairement corporel :

La notion même de *performance* requiert le corps car un acte de parole est une vocalisation qui requiert la bouche pour être son organe et son véhicule. (Butler, *The scandal of the Speaking Body*, op.cit., *Afterword*, p.117)²⁵⁶

Et précisément parce que l'acte requiert un corps, il échappe au sujet conscient : le sujet dit plus que ce qui apparaît à sa conscience. Le sujet conscient est toujours dépassé par ce qu'il dit ou fait, parce qu'il n'est pas transparent à lui-même. Mais il est aussi

²⁵³ *As bodily, the speech act loses its claim to sovereignty in a different way than it does when recast as writing. The speech act "says more" than it can ever intend or know.*

²⁵⁴ Felman met en parallèle la théorie des actes de parole et la théorie lacanienne de l'inconscient. On peut cependant, sans souscrire à la théorie lacanienne ou freudienne de l'inconscient, parler d'inconscient à propos du corps : « Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps. », Spinoza, *Éthique*, III, proposition II, scolie, Paris, Paris, Flammarion, GF, 1965, p.137. Le corps et ses mécanismes sont précisément ce dont nous ne sommes pas conscients, même si le mécanisme peut nous apparaître sous une certaine description comme le montre la distinction de l'appétit et du désir : « il n'y a nulle différence entre l'appétit et le désir, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : *le désir est l'appétit avec la conscience de lui-même.* », *ibid.*, proposition, IX, scolie, p.145. Lorsqu'il s'agit d'une force que la conscience ne perçoit pas, il s'agit d'appétit, lorsque que cette même force apparaît à la conscience en se donnant un objet précis par exemple, il s'agit alors de désir.

²⁵⁵ *When the body speaks, it fails to fulfill the claims made on behalf of consciousness. But the body is not "outside" the speech act. At once the organ of speech, the very organic condition of speech, and the vehicle of speech, the body signifies the organic conditions for verbalization.*

²⁵⁶ *the very notion of performance requires the body because a speech act is a vocalization, which requires the mouth as its organ and its vehicle.*

dépassé par ce qu'il fait parce qu'il est toujours inséré dans un réseau, d'interactions et que ses actes ont des répercussions qu'il ne maîtrise pas et dont il peut pourtant être tenu pour responsable :

Dans l'ensemble, personne n'est mieux placé que moi pour déterminer si j'ai promis, marié, si je me suis marié etc. (avec bonheur), ici, personne sur qui me décharger de mes responsabilités dans l'évaluation. Dans le cas des actes perlocutoires au contraire, en particulier ceux qui suivent la trace de ce que j'ai appelé les énoncés passionnels (« vous me comblez de joie », « je vous intimide, à ce qu'on dit »), vous êtes mieux placé que moi pour déterminer si l'acte a été accompli ; en fait cela fait partie des conditions de félicité (puisqu'il n'y a pas de conditions de félicité permanentes) de l'acte (perlocutoire) que de vous demander de dire (que vous disiez en fait) en quoi il a été accompli (heureux). Je marque cette différence entre les énoncés performatifs et passionnels en disant qu'avec ces derniers, le « tu » devient une figure essentielle. Le perlocutoire est le champ des interactions humaines qui n'est pas gouverné par les conventions, ou conditions, ou rituels qu'invoque Austin, mais qui représente ce champ complémentaire occupé par et en appelant à l'improvisation, la passion et l'agression. C'est la région dont Austin se retire en se retirant de l'enquête sur le perlocutoire. (Cavell, *The Scandal of the speaking body*, Foreword, op. cit., p. xx).²⁵⁷

Même si l'on ne peut pas décrire l'acte perlocutoire comme une action intentionnelle, au sens défini par Anscombe, il est tout de même un acte puisqu'il peut recevoir une description intentionnelle a posteriori. Si cette évaluation ne peut se faire qu'a posteriori, c'est parce que l'évaluation de l'acte ne m'appartient pas, elle appartient aux autres, à mes interlocuteurs. S'il est vrai qu'Austin n'explore pas le domaine du perlocutoire autant que celui de l'illocutoire, il ne le méconnaît pas pour autant. Austin s'attache en effet à souligner le caractère conventionnel de l'illocutoire pour éviter une conception mentaliste des actes de parole : ce n'est pas l'intention conçue comme cause mentale qui donne une signification à nos paroles. Puisque les actes de paroles ne peuvent être décrits qu'après coup, et que leur description peut varier en fonction d'éventuelles nouvelles informations, il est inutile d'essayer d'en découvrir les règles a priori, comme le fait Searle, mais aussi Grice²⁵⁸ avec sa théorie des implicatures conversationnelles qui violeraient les maximes de la conversation, maximes de quantité, de qualité, de relation et

²⁵⁷ *no one is on the whole better placed than I to determine whether I have (felicityously) promised, married, bet, etc., no one I can pass off my responsibilities for assessment here. In the case of perlocutionary acts on the contrary, especially those that track what I have come to call passionate utterances ("You delight me", "I intimidate you, I hear"), you are better placed than I to determine whether the act has been accomplished; indeed it is part of the conditions of felicity of the (perlocutionary) act that (there being no standing conditions for its felicity), it demand of you to say (that in fact you say), what its accomplishment (felicity) has been. I mark this difference between performative and passionate utterances by saying that with the latter the "you" comes essentially into the picture. The perlocutionary is the field of human interaction which is not governed by the conventions, or conditions, or ritual, Austin invokes, but represents the complementary field occupied by or calling for improvisation and passion and aggression. It is the region Austin backs away from in backing away from investigating the perlocutionary.*

²⁵⁸ Grice, "Logic and conversation" in *Syntax and Semantics*, vol.3, P; Cole & J. Morgan eds., New-York, Academic Press, 1975, reproduit dans *Studies in the way of words*, pp.22-40.

de modalité. Felman remarque d'ailleurs avec ironie, jouant sur le titre anglais *How to do things with words*, que Grice croit améliorer le manuel quand en fait il n'en comprend pas la portée :

*Thus Grice's theory constitutes, in a way, an enterprise aimed at "correcting" the possible unhappiness of the performative, an effort to eliminate the scandal of the act of failing inherent in the performative. [...] By improving the manual—which he takes at face value—Grice, it seems, thinks he has really understood "how to do things with words" (Felman, *The scandal of the speaking body*, op.cit., p.97)²⁵⁹*

L'acte illocutoire est conventionnel mais sans reposer sur des conventions explicites, de préférence éternelles qui ôteraient toute ambiguïté à nos actes. On ne peut donc pas exposer à l'avance « comment faire des choses avec des mots », parce que ce que l'on a vraiment fait s'évaluera rétrospectivement, non plus seulement du point de vue du locuteur, mais aussi de celui de ses interlocuteurs. Considérer le perlocutoire comme un acte souligne encore plus l'impossibilité de la conception mentaliste de la signification : la façon dont doit être compris l'acte dans sa globalité se construit avec les autres :

Nous apprenons et nous enseignons des mots dans certains contextes, et on attend alors de nous (et nous attendons des autres) que nous puissions (qu'ils puissent) les projeter dans d'autres contextes. Rien ne garantit que cette projection ait lieu (et en particulier ce n'est pas garanti par notre appréhension des universaux, ni par notre appréhension d'un recueil de règles), de même que rien ne garantit que nous fassions et comprenions les mêmes projections. Que nous le fassions en fin de compte est affaire de ce que nous partageons certains itinéraires d'intérêt et de sentiment, certains modes de réaction, le sens de l'humour et aussi celui de l'importance et de l'accomplissement, le sens de ce qui est scandaleux, de ce qui est semblable à autre chose, de ce qu'est un reproche, de ce qu'est le pardon, des cas où tel énoncé est une affirmation, où il est un appel, et où il est une explication – tout ce tourbillon de l'organisme que Wittgenstein appelle des « formes de vie ». La parole et l'activité humaines, leur santé mentale et leur communauté ne reposent sur rien de plus que cela, mais sur rien de moins non plus. C'est une vision aussi simple qu'elle est difficile et aussi difficile qu'elle est (parce qu'elle l'est) terrifiante. (Cavell, *Dire et vouloir dire*, p.138-139, Paris, Cerf, 2009, traduction française S. Laugier, ch.III « La seconde philosophie de Wittgenstein », pp.129-163)

C'est *dans* le langage que nous pouvons nous entendre avec les autres pour Wittgenstein. Le langage est tout ce que nous avons pour connaître le monde et nous accorder entre nous. Si nous pouvons nous accorder c'est précisément parce que nous partageons la même langue, les mêmes pratiques, les mêmes distinctions souligne Sandra

²⁵⁹ La théorie de Grice constitue donc, en un sens, une entreprise dont le but est de « corriger » une possible infélicité du performatif, un effort pour éliminer le scandale de l'acte d'échouer inhérent au performatif. [...] En améliorant le manuel – qu'il prend pour argent comptant – Grice semble-t-il croire qu'il a vraiment compris « comment faire des choses avec des mots ».

Laugier dans sa présentation du texte de Cavell :

La seconde philosophie de Wittgenstein est, nous dit Cavell dans ce texte, un retour à l'ordinaire, et nous réapprendre des choses que nous savons déjà mais ne voulons pas savoir. Lorsque Wittgenstein parle de règles ou de langage, il ne donne ni thèse ni explication, mais décrit : nous apprenons l'usage des mots dans certains contextes, de nos aînés, et toute notre vie, sans filet, sans garantie, sans universaux, et nous devons les utiliser dans de nouveaux contextes, les projeter, créer de nouveaux sens – c'est cela qui constitue la trame de l'existence humaine et la *pratique* du langage. (S. Laugier, *Dire et vouloir dire*, présentation, p.25)

L'idée que nous devons nous accorder dans le langage, sans universaux, sans règles a priori, est un point commun entre Austin et Wittgenstein. Austin note que nous nous accordons dans le langage puisque nous arrivons à nous comprendre, et pourtant nous nous appuyons sur des conventions mouvantes, dont nous savons rarement dire si elles existent et quelles elles sont. C'est notre langue, parce qu'elle nous est commune qui nous permet de nous comprendre. C'est pourquoi la philosophie doit pour Austin partir du langage ordinaire :

notre réserve de mots contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, et toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations. (Austin, « Plaidoyer pour les excuses », art. cit., p.144)

Le langage ordinaire sédimente notre vision du monde, les distinctions que nous jugeons bon d'y faire. Mais il ne faut pas espérer trouver dans ce langage ordinaire, des règles transcendantes, ni même transcendantales. Le langage ordinaire n'est pas le dernier mot de la philosophie, mais son premier mot. On pourrait comprendre cette remarque à la manière de Hampshire²⁶⁰ qui présente deux versions de la thèse d'Austin. Dans la version forte, les distinctions fines du langage ordinaires sont la réponse aux problèmes philosophiques. Dans la version faible, ces distinctions sont le point de départ, les faits de départ, de la recherche philosophique. Or, pour Cavell²⁶¹, ces distinctions fines servent deux autres buts : elles remplacent les distinctions philosophiques habituelles, souvent grossières et négligées par des distinctions plus solides et elles mettent en lumière les caractéristiques propres d'un objet par comparaison et distinction, à la manière d'un critique d'art. En distinguant « je sais » et « je crois »²⁶² par exemple, Austin obtient une réflexion sur le savoir, ses limites, la responsabilité... Éclairer les caractéristiques d'un objet

²⁶⁰ Hampshire, "J.L. Austin, 1911-1960", in *Symposium on J.L. Austin*, K.T. Fann ed., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 33-48.

²⁶¹ Cavell, "Austin at criticism", in *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., p. 59-75, reproduit dans *Must we mean what we say*, Cambridge, New-York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976, p.97-114, traduction française S. Laugier, *Dire et Vouloir dire*.

²⁶² Dans « Autrui », art. cit.

par comparaison et distinction signifie que rien ne peut nous épargner une étude attentive de nos pratiques et des contextes dans lesquels elles ont lieu. Il est vain de vouloir définir un objet ou un concept en lui-même abstraction faite de tout contexte. Le langage ordinaire est donc le premier mot de la philosophie ainsi que son milieu. Reposer sur le langage ordinaire rend nos accords à la fois fragiles et profonds, et pose un nouveau problème relève Sandra Laugier dans sa présentation :

Le problème n'est pas de ne pas pouvoir exprimer ce que j'ai « en moi », de penser ou de sentir quelque chose sans pouvoir le dire ; il est inverse, de *vouloir dire ce que je dis*. (S. Laugier, *Dire et vouloir dire*, présentation, p.23)

Puisque je parle dans une langue dont j'ai hérité et que je dois réussir à utiliser par moi-même pour me faire comprendre sans méthode infaillible, je peux ne pas vouloir dire ce que je dis : je peux me contenter de reproduire des usages qui ne sont pas les miens sans réussir à trouver ma voix. Je n'ai pas, cachée au plus profond de moi-même, une pensée personnelle et originale que le langage rendrait banale et *commune*, au double sens du terme. Nous apprenons au contraire à penser dans le langage, notre pensée et son expression dans le langage sont communes, toujours aux deux sens du terme, ce qui nous permet de nous accorder, mais rend en même temps difficile de m'approprier ce que je dis, voire de faire entendre une voix dissonante. Socrate, remarque Cavell²⁶³, en acculant ses interlocuteurs à retirer les définitions qu'ils ont au préalable proposées, montre qu'ils ne savaient pas ce qu'ils disaient, qu'ils ne savaient pas ce qu'ils voulaient dire : ils se sont contentés de reproduire la *doxa* sans savoir ce qu'ils disaient, ni ce qu'ils voulaient dire. Pour savoir ce que nous disons, il faut étudier le langage ordinaire car si ce dernier est changeant, il ne change pourtant pas de manière arbitraire :

Nous devons ici nous souvenir que le langage ordinaire est le langage naturel, et que son changement est naturel [...]. Apparemment, certains philosophes supposent que, parce que le langage naturel change « constamment », il est trop instable pour servir de fondement à une seule pensée exacte, sans même parler d'une philosophie claire. Mais cette angoisse héraclitéenne est bien inutile : le changement linguistique est en soi un objet d'étude sérieuse. C'est précisément parce que le langage qui contient une culture change avec les changements de cette culture que la prise en compte du langage ordinaire est si instructive ; c'est cela qui explique que ce langage que nous parcourons chaque jour peut contenir un trésor encore à découvrir. Voir que le langage ordinaire est naturel, c'est voir que (et même peut-être voir pourquoi) il est normatif de ce qui peut être dit. Et c'est aussi voir comment Socrate, en fouillant les définitions, peut mener l'esprit à abandonner l'affirmation de soi – l'affirmation subjective, la définition privée – et

²⁶³ Dans “*Must we mean what we say?*” in *Must we mean what we say*, op.cit., traduction française « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons », in *Dire et vouloir dire*, op.cit.

le ramener à la maison, à travers la communauté. (Cavell, « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons ? », in *Dire et Vouloir dire*, op.cit., pp.126-127)²⁶⁴

Une langue ne relève de l'arbitraire individuel, c'est ce qui garantit l'objectivité de ce que nous disons et c'est ce qui fait son caractère normatif : nous ne pouvons pas employer la langue n'importe comment. Le sujet parlant est donc immergé dans une langue qui le dépasse et dans laquelle il ne maîtrise pas toujours ce qu'il dit et encore moins les conséquences de ce qu'il dit. Austin n'explore certes pas ce domaine du perlocutoire où le sujet n'est pas maître de ce qu'il fait quoiqu'il puisse en être tenu pour responsable. Cependant considérer que le perlocutoire est un acte revient à prendre en compte la vulnérabilité du sujet dont la responsabilité va au-delà de son action intentionnelle présente.

Conclusion

L'exigence de sérieux régulièrement rappelée par Austin provient de la responsabilité qui incombe au sujet par rapport à ses actes de parole, puisque « notre parole, c'est notre engagement »²⁶⁵, mais aussi du refus du mentalisme, comme le montre clairement l'exemple d'Hippolyte : ce ne sont pas mes pensées qui déterminent l'acte que je suis en train d'accomplir. Commence ainsi à se dessiner la conception d'un sujet responsable mais qui ne soit pas un sujet maître de soi, un ego cogito solitaire, maître ce qu'il pense et de ce qu'il fait. Or les contextes considérés comme non sérieux, tels le théâtre et la littérature permettent pourtant de comprendre un phénomène essentiel des actes de parole qui permet d'éclairer le genre de sujet auquel nous avons affaire : la polyphonie. Le sujet parlant n'est pas un, c'est au contraire un sujet qui ne cesse de se dédoubler : ce n'est pas *un* sujet, mais un sujet *multiple* qui fait entendre de multiples voix dont on ne sait lesquelles sont les siennes, *si* elles sont les siennes. Ce n'est donc pas un

²⁶⁴ Cavell, "Must we mean what we say", op.cit., p.42-43: Here we need to remind ourselves that ordinary language is natural language, and that its changing is natural. [...] Some philosophers, apparently, suppose that because natural language is "constantly" changing, it is too unstable to support one exact thought, let alone a clear philosophy. But this Heraclitean anxiety is unnecessary: linguistic change is itself an object of respectable study. And it misses the significance of that change. It is exactly because the language which contains a culture changes with the changes of that culture that philosophical awareness of ordinary language is illuminating: it is that which explains how the language we traverse everyday can contain undiscovered treasure. To see that ordinary language is natural is to see that (perhaps even see why) it is normative for what can be said. And also to see how it is by searching definitions that Socrates can coax the mind down from self-assertion—objective assertion and private definition—and lead it back, through the community, home. (

²⁶⁵ Austin, *Quand dire c'est faire*, p.44, cf supra III.2.3

sujet omnipotent non plus puisque ces voix peuvent servir à manipuler les autres mais aussi à se cacher, à essayer de se soustraire à ses responsabilités. Cette polyphonie caractérise le sujet en tant que locuteur mais aussi le sujet en tant qu'être empirique. En effet, le sujet parlant est toujours engagé dans un acte de parole qui le dépasse, notamment parce qu'il n'est pas une conscience transparente à lui même, le sujet est un corps parlant et dans cette parole s'exprime plus que ce que la conscience perçoit et peut percevoir. De plus, le sujet parlant est inséré dans une communauté ; par conséquent son acte de parole ne lui appartient pas intégralement : il est évalué dans sa dimension perlocutoire en commun avec les autres, en fonction de l'effet qu'il produit et qui ne peut être prédit sur la base de règles et de conventions. Ces conventions qui règlent le langage évoluent de toute façon en même temps que l'humanité et la société. On ne peut donc pas les définir et les fixer une fois pour toute : le sujet parlant est aussi un sujet fini pour lequel la maîtrise du langage est une tâche toujours recommencée, la tâche de la philosophie.

Conclusion générale

De quelle notion de sujet avons-nous besoin rendre compte de nos pratiques et particulièrement de notre pratique du langage ? Le vocabulaire même de l'action semble requérir un agent intentionnel puisqu'une action se caractérise par sa finalité interne, par le fait qu'on peut en donner une description unifiée grâce à cette finalité. Mais quelle intentionnalité faut-il attribuer à ce sujet pour qu'il soit un sujet d'action ? Faut-il supposer qu'il s'agit d'un sujet conscient de lui-même et de ses actions, qui se représente consciemment ses buts avant de les réaliser ? Et dans ce cas, comment comprendre que la représentation mentale d'un but ait une efficacité causale ? La conception cartésienne du sujet introduit en effet une séparation entre deux mondes, le monde des corps et le monde des esprits. Chez Aristote aussi, le monde était séparé en deux : le monde supralunaire susceptible d'être connu scientifiquement et le monde sublunaire, domaine des théories simplement probables. Cependant, dans le monde sublunaire, la science était unifiée puisque la physique devait expliquer tous les changements, y compris les changements intentionnels, dus à une cause finale. Or, dans le paradigme de la science moderne, n'est décrit que le mouvement matériel, susceptible d'être formulé en équations mathématiques et testé expérimentalement. Tout ce qui relève du comportement intentionnel n'est pas un objet d'étude pour les sciences expérimentales. Le but des philosophes mentalistes est alors d'évacuer l'intention ou la causalité finale de l'action et de la pensée pour en donner une description purement physique, puis d'expliquer comment de cette absence d'intention naît l'intention, afin de se conformer à ce paradigme. On voit par là que le problème de la causalité mentale est un problème philosophique et non un problème empirique. Comme le dit Wittgenstein, c'est un problème à dissoudre et non à résoudre. La grammaire de certains mots nous pose problème parce qu'elle ne cadre pas avec le paradigme scientifique :

À première vue, il pourrait sembler (mais la raison n'en deviendra claire que plus tard) que nous avons ici deux types de mondes, construits avec des matériaux différents ; un monde mental et un monde physique. Il y a de fortes chances en fait pour qu'on imagine que le monde mental est aérien, ou plutôt éthéré. Mais permettez-moi de vous rappeler ici le rôle étrange que l'aérien et l'éthéré jouent en philosophie, – quand nous nous apercevons qu'un substantif n'est pas utilisé comme ce que nous appellerions en général nom d'objet, et quand par conséquent nous ne pouvons nous empêcher de nous dire que c'est le nom d'un objet éthéré. Je veux dire, nous avons déjà compris que l'idée d' "objets éthérés" est un subterfuge quand la grammaire de certains mots nous embarrasse, et quand tout ce que nous savons, c'est qu'ils ne sont pas utilisés comme des noms d'objets matériels. Ceci indique comment le problème des deux matériaux, l'*esprit* et la *matière*, va se dissoudre. (Wittgenstein, *Le Cahier bleu*, op.cit., p.97)

Dissoudre le problème ne revient pas à l'évacuer, l'éliminer mais à l'analyser pour montrer comment il se constitue, en l'occurrence par la mauvaise compréhension de la grammaire, par une erreur de jeu de langage, ou une erreur de catégorie dirait Ryle. On veut décrire dans un idiome un phénomène, la pensée, l'intentionnalité, dont précisément cet idiome ne peut rendre compte puisqu'il s'est constitué pour évacuer ce qu'Aristote appelait les causes finales, autrement dit tout ce qui relève d'un comportement intentionnel. Or essayer de décrire l'esprit dans l'idiome scientifique condamne soit à l'éliminer au profit de la seule matière, soit à poser comme une seconde réalité, irréductible à la matière, et à toute description scientifique. Il ne s'agit pas bien-sûr de réintroduire dans les sciences les causes finales aristotéliennes, mais de se rendre compte que le comportement est susceptible de deux formes de description ou d'explication : l'explication par les causes, i.e. par un fait antécédent dont le fait présent est la conséquence, et l'explication par les raisons qui justifie l'action par un but poursuivi par l'agent. La grammaire des causes et la grammaire des raisons ne fonctionnent pas de la même manière. Une raison n'est justement pas une cause finale : une raison n'est pas un fait mental qui précède et déclenche des processus physiques. Un agent a des raisons d'agir lorsqu'il peut rendre compte de son action par un but à atteindre même s'il n'y avait pas réfléchi – et encore moins *mûrement* réfléchi – avant d'entreprendre son action. Le paradigme scientifique élimine donc les causes finales, qui n'expliquent en fait rien dans le domaine physique, mais il n'est pas nécessaire que cela conduise à l'élimination de toute intentionnalité. L'idiome intentionnel n'est vide que si l'on conçoit les raisons d'agir comme des causes finales, si l'on considère que l'explication du comportement ne peut se faire que sous une et une seule description, la description physique par les causes. Or une description du comportement qui prend en compte les raisons d'agir est non seulement possible, mais même valable *dans le contexte approprié*. Le refus de l'intentionnalité vient de l'hégémonie du modèle des causes, de l'acceptation du fétiche vrai-faux dirait Austin. Or ce que permettent de comprendre les actes de parole, c'est que la vérité n'est pas une valeur absolue, indépendante de tout contexte.

Considérer que les actes de parole sont effectués par un sujet, et même par un sujet pensant, ne conduit pas nécessairement à concevoir le sujet comme un ego cogito cartésien. Il n'est ainsi nul besoin de séparer le domaine de la logique de celui de la rhétorique, le domaine de la vérité, pur de toute intervention humaine, du domaine de

l'interaction entre les hommes. La vérité est une dimension d'évaluation qui a sa légitimité dans certains contextes, les contextes scientifiques entre autres, mais pas seulement, les contextes juridiques aussi, ainsi que de multiples situations de la vie courante. On peut donc garder sa valeur à la notion de vérité sans pour cela avoir besoin de l'isoler, de la séparer de nos usages ordinaires. Nul besoin pour sauvegarder l'objectivité de la vérité de construire une idéographie ou un langage idéal, il suffit – si l'on peut dire, car ce n'est pas une moindre affaire – d'analyser précisément les contextes des énoncés dont on veut évaluer la vérité. Considérer que parler est avant tout un acte ne conduit ni à la perte de la vérité, ni à la réintroduction du sujet psychologique du mentalisme. Ainsi, nous avons pu montrer que les analyses d'Austin s'inscrivent dans la lignée de la philosophie de Frege, dont elles tirent les ultimes conséquences, notamment en généralisant le concept de force à tous les énoncés, faisant ainsi apparaître en plus de la signification de l'acte locutoire, la force de l'acte illocutoire. Cette prise en compte de la force illocutoire, nécessaire à la compréhension de l'énonciation, ne suppose cependant pas un sujet psychologique comme fondement. Certes, faire du sujet des actes de parole un sujet psychologique est la voie la plus évidente tant il nous est difficile de concevoir la pensée autrement que sur le modèle cartésien, à savoir le modèle de la représentation et de l'intériorité des causes mentales. Mais il faut justement se garder de cet attrait du modèle causal, comme le rappelle Wittgenstein :

La philosophie, selon notre utilisation du mot, est un combat contre la fascination que des formes d'expression exercent sur nous. (*Le Cahier bleu*, op.cit., p.70)

Ce n'est en effet pas vers un tel sujet que pointent les actes de parole. Si parler revient en premier lieu à accomplir un acte locutoire, c'est que la signification est avant tout conventionnelle. Ce qui me permet de me faire comprendre, c'est d'abord que j'accomplis un acte phatique, autrement dit, je parle dans une langue, en en suivant les règles. C'est là l'entrée dans le domaine de la signification, encore insuffisante certes ; il faut aussi que mon énoncé ait un sens et une référence pour que j'accomplisse un acte locutoire. Mais cette entrée dans le domaine de la signification ne se fait pas par le biais de mes représentations ou de mes pensées qui viendraient doubler mes paroles. Ce n'est pas parce que j'ai des pensées enfouies en mon sein, comme le dit Locke, que mes paroles ont une signification, c'est au contraire parce que j'ai appris une langue que je peux exprimer mes pensées, et même penser tout simplement. Bien plus qu'un sujet psychologique, c'est

un sujet social qui a reçu sa langue en héritage, que supposent les actes de parole. Les conventions sur lesquelles reposent la signification, la possibilité d'être compris, sont celles qui nous sont transmises dans l'éducation et dans l'apprentissage même de la langue. C'est pourquoi il est impossible de déterminer ces conventions dans l'absolu : ces conventions sont héritées et il est toujours possible de les remettre en cause – heureusement d'ailleurs. En fait leur absence de remise en cause est peut-être moins le signe d'une acceptation que de leur imperceptibilité. Nous suivons les règles que nous avons apprises en oubliant que ce sont des règles apprises, et donc des conventions. C'est pourquoi, souligne Cavell, il est si difficile de trouver sa voix de vouloir dire ce que nous disons effectivement, d'où la nécessité de la philosophie comme « éducation des adultes »²⁶⁶. Le rôle de la philosophie est justement de nous amener à nous interroger sur ce que nous disons, à remettre en question le donné que nous avons reçu dans l'éducation et le langage. Cette condition de sujet social est une condition fragile. Non seulement je ne parle pas forcément par ma voix, mais plusieurs voix peuvent s'exprimer par ma bouche. Ainsi le sujet des actes de parole n'est pas *un* sujet, et certainement pas un sujet transparent à lui-même et maître de lui-même, notamment parce que le sujet parlant a une dimension corporelle que rappelle sans cesse l'insistance d'Austin sur la parole et l'oralité. C'est là un autre élément de la condition humaine : le sujet n'est pas un pur esprit mais un corps parlant dans la voix duquel s'exprime plus que ce que la conscience ne veut et ne sait. Le sujet de la parole se trouve alors être un sujet responsable d'actes qui le dépassent. En un sens, comme le dit Anscombe, le sujet est le mieux placé pour donner la description de son action, non parce qu'il aurait une position privilégiée qui lui permettrait une intuition directe de ses motivations, mais plus simplement parce qu'il peut toujours mentir, faire semblant de poursuivre un but qu'en réalité il ne poursuit nullement. Cependant le sujet de l'action n'est pas le seul à pouvoir donner une description de ce qu'il fait et pour Austin, comme l'évaluation est toujours rétrospective, on peut inclure dans l'acte accompli par le sujet l'acte perlocutoire, c'est-à-dire prendre en compte des effets qui ne dépendent pourtant pas du sujet mais au contraire de son interlocuteur. Considérer que le sujet est le mieux placé pour décrire son action revient à lui accorder une maîtrise de ce qu'il fait bien plus grande que celle que lui accorde Austin. Le sujet des actes de parole est un sujet dont la pensée s'apprend et s'exprime dans la langue qu'il a

²⁶⁶ Cavell, *Les voix de la raison*, traduit de l'anglais par S. Laugier et N. Balso, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », p.199.

apprise au sein de sa société, langue qui lui transmet des conventions sans qu'il s'en aperçoive toujours et qui lui impose des responsabilités qui le dépassent.

Bibliographie

ŒUVRES CITÉES

Monographies

AMBROISE Bruno

- *Les pouvoirs du langage : La contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, thèse de doctorat de troisième cycle en philosophie de l'université de Paris X-Nanterre, soutenue le 25 mars 2005 à Nanterre, 292 p.

ANSCOMBE Elizabeth

- *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 2nd édition, 1963, 94 p. ; traduction française de M. Maurice et C. Michon, *L'intention*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2002, 158 p.

AUSTEN Jane

- *Mansfield Park*, Londres & Sydney, Pan books, 1972, 384 p.

ARISTOTE

- *Physique*, traduction française de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, « GF », 2000, 476 p.
- *Métaphysique*, traduction française de J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, tomes 1 & 2, 309 & 314 p.
- *De l'âme*, traduction française de Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, GF, 1993, 292 p.

AUBENQUE Pierre

- *Le problème de l'être chez*, Paris, PUF, « Quadrige », 1991, 551 p.

AUSTIN, John Langshaw

- *How to do things with words*, edited by J.O. Urmson and M. Sbisà, Oxford, Oxford University Press, « Oxford Paperbacks », 2nd édition, 1976, 176 p. ; traduction française de G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique » 1970, réédité en « Points-essais », 1991, avec postface de F. Récanati, 207 p.
- *Philosophical Papers*, edited by J.O. Urmson and G.J. Warnock, Oxford, Oxford University Press, « Clarendon Press », 3rd édition, 1979, 306 p. ; traduction française partielle de L. Aubert et A.-L. Hacker, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994, 248 p.

BENMAKHLOUF Ali

- *Le vocabulaire de Frege*, Paris, Ellipses, 2001, 64 p.

BENVENISTE Émile

- *Problèmes de linguistique générale*, tomes 1, Paris, Gallimard, « Tel », 356 p.

BERKELEY George

- *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, [en ligne] : <http://www.gutenberg.org/files/4723/4723-h/4723-h.htm>, Posting Date: June 29, 2009 [EBook #4723]; traduction française de M. Phillips, *Traité des Principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres, tome I*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985, pp.291-407.

BOUVERESSE Jacques

- *La parole malheureuse*, Éditions de Minuit, « Critique », Paris, 1971, 475 p.
- *Le mythe de l'intériorité*, Éditions de Minuit, « Critique », Paris, 2^e édition, 1987, 734 p.
- *Dire et ne rien dire*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, « Rayon Philo », 1997, 271 p.

CAVELL Stanley

- *Must we mean what we say ?*, Cambridge, Mass, Cambridge University Press, 1969, 3rd edition updated, 2002, 365 p., traduction française de S. Laugier, *Dire et Vouloir dire*, Paris, Cerf, 2009, 526 p.
- *The claim of reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, New-York, Oxford University Press, New edition, 1999, 544p. ; traduction française de S. Laugier et N. Balso, *Les voix de la raison, Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 724 p.

CARRIÈRE Jean-Claude

- *La Controverse de Valladolid*, 2006, Paris, Flammarion, GF Étonnants Classiques, 119 p.

DENNETT Daniel

- *The intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, « Bradford books », *new edition* 1989, 400 p., traduction française P. Engel *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, nrf essais, 1990, 493 p.

DERRIDA Jacques

- *Limited Inc*, traduction française d'E. Weber, Galilée, Paris, 1990, 285 p.

DESCARTES René

- *Règles pour la direction de l'Esprit*, in *Œuvres complètes*, tome I, pp. 69-204, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1988, 829 p.
- *Méditations Métaphysiques*, in *Œuvres complètes*, tome II, pp.377-890, Garnier, « Classiques Garnier », 1967, 1148 p.
- *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*, in *Œuvres complètes*, tome II, op.cit., pp.1099-1141
- *Principes de la Philosophie*, in *Œuvres complètes*, tome III, pp. 83-525, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1989, 1152 p.

DESCOMBES Vincent

- *La denrée mentale*, Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1995, 348 p.
- *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1996, 349 p.
- *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, « nrf essais », 2004, 521 p.

DIAMOND Cora

- *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Massachussets & London, M.I.T. Press Paperback, 1995, 408 p., traduction française de E.Halais et J. Y. Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, PUF, 2004, 524 p.

DICKENS Charles

- *Les aventures de M. Pickwick*, volume 1, [disponible en ligne] : <http://www.gutenberg.org/files/13771/13771-h/13771-h.htm>, Release Date: October 17, 2004 [EBook #13771]

DUCROT Oswald

- *Le dire et le dit*, Paris, Éditions de Minuit, « Propositions », 1984, 237 p.

ENGEL Pascal

- *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, Éditions La découverte, 1994, 246 p.

FELMAN Shoshana

- *The Scandal of the Speaking body, Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Stanford, Stanford University Press, 2003, avec préface de S. Cavell et postface de J. Butler, 150 p. ; traduit par C. Porter à partir du français, *Le Scandale du Corps Parlant, Don Juan avec Austin, ou la séduction en deux langues*, Paris, Seuil, 1980.

FRANCE Anatole

- *L'île des pingouins*, Paris, Calmann Lévy, 1908, [en ligne] : [http://fr.wikisource.org/wiki/L'île des Pingouins/Livre premier](http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%8Eile_des_Pingouins/Livre_premier) , Dernière modification de la page le 20 novembre 2009 à 20:19.

FREGÉ Gottlob

- *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Max und Hermann Marcus, première édition 1884, [en ligne] : <http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/phil/textesph/Frege.pdf>, traduction française de C. Imbert, *Les Fondements de l'Arithmétique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, 232 p., traduction anglaise de J.L.Austin, *The foundations of arithmetics*, Londres, Blackwell, 2^{ème} édition révisée 1980, 132 p.

GRICE Paul

- *Studies in the way of words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, 394 p.

HOMÈRE

- *Odyssée*, traduction de Victor Bérard, in *Iliade-Odyssée*, Paris, Gallimard, Bibliothèque La Pléiade, 1955, pp.539-1140

HUME David

- *Treatise of Human Nature*, [en ligne] : <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm> , Release Date: February 13, 2010 [EBook #4705], [This file last updated: March 15, 2011], traduction française P. Baranger et P. Saltel, *Traité de la Nature humaine, Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, GF, 1995, 433 p.
- *An Enquiry concerning Human understanding*, in *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Oxford University Press, « Clarendon Press », 3rd edition, 1975, pp. 5-165 ; traduction française de A. Leroy modifiée, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, GF, 247 p.

HUSSERL Edmund

- *Cartesianische Meditationen*, [en ligne] : <http://www.textlog.de/husserl-eigenart-intentionalen-analyse.html> , © textlog.de 2004, Seite zuletzt aktualisiert: 08.01.2009, traduction française de G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations Cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, 136 p.

KANT Immanuel

- *Kritik der Reinen Vernunft*, AK, III, 397, [en ligne] : <http://www.gutenberg.org/ebooks/6343> , Release Date: August, 2004 [EBook #6343], traduction française Alain Renaut, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Flammarion GF, 2001, 749 p.
- *Logique*, traduction Tissot, Paris, Ladrance, 1862

KRIPKE Saul

- *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1980, 192 p., traduction française de P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Propositions », 1982., 173 p.

LAUGIER Sandra

- *Recommencer la philosophie*, Paris, PUF, « intervention philosophique », 1999, 221 p.

LOCKE John

- *An Essay concerning human understanding*, Oxford, Oxford University Press, « Clarendon Press », 1975, 748 p., traduction française de P. Coste modifiée, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Paris, Librairie Générale française, 2009, 1114 p.

MARIVAUX

- *L'île des esclaves*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, 90 p.

McEWAN Ian

- *Expiation*, traduit de l'anglais par G. Belleteste, Paris, Gallimard, « Folio », 2003, 487 p.

MOLIÈRE

- *L'avare*, in MOLIÈRE, *Œuvres complètes, tome II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, 1758 p.

MORRISON Toni

- *Beloved*, 1989, Paris, Christian Bourgois, 10/18, traduction H. Chabrier, S. Rué, 379 p.

NIETZSCHE Friedrich

- *Jenseits von Gut und Böse*, [en ligne] : <http://www.gutenberg.org/ebooks/7204> , Release Date: January, 2005 [EBook #7204], traduction française de *Par delà le bien et le mal*, in *Œuvres, tome II*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, pp.561-740
- *Word and Object*, Cambridge Massachussets, MIT Press, 1960, 294 p. traduction française J. Dopp et P. Gochet *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977, 399 p.

PLATON

- *Apologie de Socrate*, in BRISSON Luc (sous la direction de), *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 65-91

RAMOND Charles

- *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001, 66 p.

RECANATI François

- *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1979, 224 p.
- *Les Énoncés performatifs*, Paris, Éditions de Minuit, « Propositions », 1981, 288 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques

- *Du Contrat social*, 2001 Paris, Flammarion, GF, 256 p.

RUSSELL Bertrand

- *The problems of philosophy*, New-York, Dover publications, Inc., 1999, 121 p.

RYLE Gilbert

- *The concept of mind*, Hutchinson's University Library, Londres, 1949, 334 p.

SARTRE Jean-Paul

- *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, 675 p.

SCHOPENHAUER Arthur

- *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [disponible en ligne] : <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schopenhauer+Arthur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung> , traduction française de A. Burdeau modifiée, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1996, 1434 p.

SEARLE John R.

- *Speech acts, an essay in the philosophy of language*, Cambridge, Mass, Cambridge University Press ; traduction française de H. Pauchard, *Les actes de langage, essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, « Savoir : Lettres », 1972, 260 p.

- *Expression and Meaning*, Cambridge, Mass, Cambridge University Press, 1979, 208 p., traduction française de J. Proust, *Sens et Expression*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1983, 243 p.
- *Intentionality*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1983, 278 p., traduction française de C. Pichevin, *L'intentionnalité*, Paris, Éditions de Minuit, « Propositions », 1985, 341 p.
- *Liberté et neurobiologie*, Grasset, 2004, 105 p.

SPINOZA Baruch

- *Éthique*, Paris, Flammarion, GF, 1965, 378 p.

SOUCARD Bertrand

- *De la Physique à la Métaphysique*, Éditions Universitaires de Dijon, 2003, 277 p.

TRAVIS Charles

- *Objectivity and the parochial*, New-York, Oxford University Press, 2011, 261 p.
- *L'expérience sensorielle : essais*, traduction française de B. Ambroise, V. Aucouturier et L. Raïd, Paris, Cerf, à paraître.

WITTGENSTEIN Ludwig

- *Logisch-Philosophische Abhandlung*, accompagné de la traduction anglaise par C.K. Ogden, *Tractatus Logico-Philosophicus*, [en ligne] : www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf, Release Date: October 22, 2010 [EBook #5740], reproduction de l'édition Londres, Kegan Paul, 1922. ; traduction française de G. Gaston-Granger, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Paris, Gallimard, « tel », 1993, 121 p.
- *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe* tome 1, pp. 231-485, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, [disponible en ligne] : http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_pu_gm.html, traduction française de F. Dastur, M. Élie, J.L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, « nrf », 2004, 367 p.
- *The Blue And Brown Book*, Oxford, Basil Blackwell, 2nd edition 1969, 192 p. ; traduction française de M. Goldberg et J. Sakur, Paris, Gallimard, « tel », 1996, 313 p.

Ouvrages Collectifs

AMBROISE Bruno et LAUGIER Sandra

- *Philosophie du langage, vol. 1, signification, vérité et réalité*, Paris, Vrin, « textes clés », 2009, 373 p.
- *Philosophie du langage, vol. 2, sens usage et contexte*, Paris, Vrin, « textes clés », 2011, 380 p.

BOUVERESSE Jacques, LAUGIER Sandra, ROSAT Jean-Jacques (dir.)

- *Wittgenstein, dernières pensées*, Actes du colloque organisé au collège de France du 14 au 16 mai 2001, Marseille, Agone, « Bancs d'essais », 2002, 371 p.

CASSIN Barbara (dir.)

- *Dictionnaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, 1532 p.

CLÉMENT Fabrice et KAUFMANN Laurence

- *Le monde selon John Searle*, Paris, éditions du Cerf, 2005, 111 p.

FANN K.T. (éd.)

- *Symposium on J.L. Austin*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, 486 p.

FISSETTE Denis et POIRIER Pierre

- *Philosophie de l'esprit, vol. 1, psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Paris, Vrin, « textes clés », 2002, 381 p.
- *Philosophie de l'esprit, vol. 2, problèmes et perspectives*, Paris, Vrin, « textes clés », 2003, 380 p.

LAUGIER Sandra (dir.)

- *Éthique, littérature et vie humaine*, Paris, PUF, 2006, 369 p.

MEYER Michel (dir.)

- *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, 596 p.

Articles et Communications

AUSTIN John Langshaw

- « *A plea for excuses* » in *Philosophical Papers*, op.cit., pp. 175-204, traduction française, L. Aubert et A.L. Hacker, « Plaidoyer pour les excuses » in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp. 136-170.
- « *Other Minds* » in *Philosophical Papers*, op.cit., pp. 76-116, traduction française, L. Aubert et A.L. Hacker, « Autrui » in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp. 45-91.
- « *Performatif – constatif* », in *Cahiers de Royaumont n° IV, La philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 271-304.
- « *Performative Utterances* » in *Philosophical Papers*, op.cit., pp. 233-254, traduction française de B. Ambroise, « Les énoncés performatifs », in *Philosophie du langage, vol. 2, sens usage et contexte*, Paris, Vrin, « textes clés », 2011, pp. 236-259.
- « *The meaning of a word* » in *Philosophical Papers*, op.cit., pp. 55-75, traduction française, L. Aubert et A.L. Hacker, « La signification d'un mot » in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp. 21-44.
- « *Three ways of spilling ink* » in *Philosophical Papers*, op.cit., pp. 272-287, traduction française, L. Aubert et A.L. Hacker, « Trois manières de renverser de l'encre » in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp. 229-246.
- « *Truth* », in *Philosophical Papers*, op.cit., pp.117-133, traduction française, L. Aubert et A.L. Hacker, « La vérité », in *Écrits philosophiques*, op.cit., pp. 92-112.

BENVENISTE ÉMILE

- « communication animale et langage humain », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, op.cit. pp. 56-62.
- « La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, op.cit. pp. 267-276.

BLACK Max

- « *Austin on performatives* », in K.T. Fann, *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., pp 401-419

BUTLER Judith

- « *Afterword* » to S. FELMAN *The Scandal of the speaking body*, op.cit., pp. 113-123

CARRILHO Manuel Maria

- « La pragmatique ou l'action par le langage : Austin et Searle », in MEYER Michel (sous la direction de), *La philosophie anglo-saxonne*, op.cit., pp.368-386.

CASSIN Barbara, LAUGIER Sandra, ROSIER-CATACH Irène

- « Acte de langage » in CASSIN Barbara (sous la direction de) *Vocabulaire européen de la philosophie, dictionnaire des intraduisibles*, op.cit., pp. 11-21.

CAVELL Stanley

- « *Austin at criticism* », in K.T. FANN, *Symposium on J.L. Austin*, op.cit. pp.59-75, reproduit dans CAVELL, *Must we mean what we say*, op.cit., Cambridge, New-York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976, p.97-114; traduction française S. Laugier, *Dire et Vouloir dire*, op.cit.
- « *Must we mean what we say* », in S. CAVELL, *Must we mean what we say*, op.cit., traduction française S. Laugier « Devons-nous vouloir dire ce que nous disons », in *Dire et vouloir dire*, op.cit., pp.71-137.
- « *The Availability of Wittgenstein's later philosophy* », in S. CAVELL, *Must we mean what we say*, op.cit., traduction française S. Laugier « La seconde philosophie de Wittgenstein », in *Dire et vouloir dire*, op.cit., pp.129-163.

- « Le naturel et le conventionnel », in S. CAVELL, *Les voix de la raison*, op.cit., pp. 143-199
 - « Foreword » to S. FELMAN *The Scandal of the speaking body*, op.cit., pp. xi-xxi.
- CERF Walter
- « *Critical Review of How to do things with words* », in K.T. FANN, *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., p.351-379
- COHEN Jonathan L.
- « *Do illocutionary forces exist ?* », in K.T. FANN *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., pp.420-444.
- CONANT James
- « Le premier le second & le dernier Wittgenstein », in J. BOUVERESSE, S. LAUGIER, J.J. ROSAT (sous la direction de) *Wittgenstein dernières pensées*, op.cit., traduit de l'américain par J.P. Narboux, pp.49-88.
- DENNETT Daniel
- « *Real Patterns* » in *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 1, Janvier 1991, pp. 27-51, [en ligne] : <http://www.jstor.org/stable/2027085>, traduction française de D Boucher, « De l'existence des patterns », in *Philosophie de l'esprit*, tome I, *Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, op.cit., p. 153-193
- FREGE Gottlob
- « *Über Sinn und Bedeutung* », [en ligne] : <http://www.gavagai.de/HHP31.htm>, © by Herbert Huber, Am Fröschlanger 15, 83512 Wasserburg, Germany, 21.5.2007, reproduction de *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Taschenbuch », 1994, 106 p. ; traduction française de J. Benoist, « Sur le sens et la référence » in *Philosophie du Langage*, tome I, op.cit., pp. 51-84
 - « *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung* », [en ligne] : <http://www.gavagai.de/texte/HHPTX01.htm>, © by Herbert Huber, Am Fröschlanger 15, 83512 Wasserburg, Germany, 5.2.2007, reproduction de *Logische Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Taschenbuch », 1993, 146 p. ; traduction française de J. Benoist, « La pensée, une recherche logique » in *Philosophie du Langage*, tome I, op.cit., pp.87 à 124.
- GRICE Paul
- « *Meaning* » in *The philosophical Review*, , vol. 66, July 1957, reproduit dans *Studies in the way of words*, op.cit., p.213-223
- LAUGIER Sandra
- « Présentation » de CAVELL, *Dire et vouloir dire*, op.cit., pp.7-37
- PUTNAM Hilary
- « The meaning of meaning », in *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol.2, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.215-271, traduction française partielle par D. Boucher « La signification de « signification » », in FISETTE ET POIRIER ed., *Philosophie de l'esprit, Problèmes et perspectives*, vol. 2, op.cit., p.41-83.
- RAÏD Layla
- « Wittgenstein, Dostoïevski et l'homme du souterrain », in *Éthique, Littérature, vie humaine*, op.cit., pp. 267-289
- RAMOND Charles
- « Ce que le langage ne peut pas faire », communication inédite lors de la Journée « Qu'est-ce qu'un acte de langage ? – Action linguistique et vouloir-dire », Amiens, 27 mai 2009, Université de Picardie Jules Verne, École Doctorale Sciences humaines et sociales, CURAPP UMR 6054 (CNRS/UPJV), Programme ASC Apprentissage et sens commun/ Région Picardie ; Responsable Sandra Laugier. [en ligne] : <http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/default.htm>
- RIVENC François
- « Logique, langage et philosophie » in in MEYER Michel (sous la direction de), *La philosophie anglo-saxonne*, op.cit., pp.165-260

RUSSELL Bertrand

- « *On denoting* », in *Mind, new series*, **14**, 1905, pp. 479 – 493. [en ligne] : <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Russell/denoting/>, traduction française de J.M. Roy, « de la dénotation », in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989, pp 201-218.
- « *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* », *PAS New Series*. v. XI 1910-11, pp.108-128, [en ligne] : <http://www.hist-analytic.org/Russellacquaintance.pdf>

RYLE Gilbert

- « *La phénoménologie contre The concept of mind* », in *Cahiers de Royaumont, n°IV, La philosophie analytique*, op.cit., p. 65-104
- « *Systematically misleading expressions* », in *Logic and Language, First Series*, Oxford, Basil Blackwell, 1951.
- « *Categories* », in *Logic and Language, Second Series*, Oxford, Basil Blackwell, 1953.

SEARLE John R.

- « *Minds, Brains, and Programs* », in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1980, vol. 3, pp 417-424, [en ligne] : <http://web.archive.org/web/20071210043312/http://members.aol.com/NeoNoetics/MindsBrainsPrograms.html> / traduit en français par J. Henry, « Esprits, cerveaux et programmes », in *Vues de l'esprit*, D. Dennett et D. Hofstadter ed., Paris, InterÉditions, 1987.

STRAWSON Peter F.

- « *Intention and convention in speech acts* », in K.T. FANN ed., *Symposium on J.L. Austin*, op.cit., pp. 380-400

ŒUVRES CONSULTÉES

Monographies

AMBROISE Bruno

- *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Paris, Vrin, « Chemins philosophiques » 2008, 128 p.

ARISTOTE

- *Rhétorique*, traduction française de P. Chiron, Paris, Flammarion, GF, 2007, 570 p.

AUSTIN J.L.

- *Sense and sensibilia*, reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock, Oxford, Oxford University Press, « Oxford paperbacks », 1964 ; traduction française P. Gochet revue par B. Ambroise, *Le langage de la perception*, Paris, Vrin, 2007, 236 p.

BAKHTINE Mikhaïl

- *La poétique de Dostoïevski*, 1970, Paris, Seuil, traduit du russe par I. Kolitcheff, 346 p.
- *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, Tel, 1978, traduit du russe par O. Daria, 488 p.

BENMAKHLOUF Ali

- *Gottlob Frege, Logicien philosophe*, 1997, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 127 p.

GLOCK Hans-Johann

- *Dictionnaire Wittgenstein*, traduit de l'anglais par H. Roudier de Lara et P. de Lara, Paris, Gallimard, nrf, « Bibliothèque de philosophie », 2003, 613 p.

HACKER P.M.S.

- *Wittgenstein*, traduit de l'anglais par J.L. Fidel, Paris, Seuil, « Points essais », 2000, 91 p.

JACOB Pierre

- *L'intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, « Sciences humaines », 2004, 299 p.

PETIT Jean-Luc

- *L'action dans la philosophie analytique*, Paris, PUF, 1991, 359 p.

MOREL Pierre-Marie

- *Aristote*, Paris, Flammarion, GF, 2003, 306 p.

RÉCANATI François

- *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Paris, Gallimard, « folio essais », 2008, 268 p.

RICCEUR Paul

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1990, 424 p.

SEGUY-DUCLOT Alain

- *Recherches sur le langage*, Paris, Vrin, « Analyse et philosophie », 2011, 304p.

SEARLE John R.

- *The rediscovery of the mind*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1992, 288 p., traduction française de C. Tiercelin, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, « nrf essais », 1995, 350 p.
- *The construction of social reality*, Londres, Penguin Books, 1996, 241 p., traduction française de C. Tiercelin *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, « nrf essais », 1998, 303 p.

STRAWSON Peter F.

- *Individuals*, Londres, Methuen & Co, 1959, traduction française de A. Shalom et P. Drong, *Les Individus*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1973, 288 p.

SYMONS John

- *Dennett, un naturalisme en chantier*, traduit de l'américain par M. Aury, PUF, « Philosophies », 2005, 154 p.

TRAVIS Charles

- *Les liaisons ordinaires, Wittgenstein sur la pensée et le monde*, Leçons au Collège de France 2002, éditées et traduites par B. Ambroise, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 250 p.

WARNOCK Geoffrey J.

- *J.L. Austin*, Londres, Routledge, 2nd edition, 1991, 167 p.

Ouvrages collectifs

AL-SALEH Christophe & LAUGIER Sandra (éds)

- *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 2011, 534 p.

BERLIN Isaiah & alii

- *Essays on J.L. Austin*, Oxford, Oxford University Press, « Clarendon Press », 1973, 190 p.

CHAUVIRÉ Christiane & LAUGIER Sandra (éds)

- *Lire Lire Les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006, 256 p.

CHAUVIRÉ Christiane et SACKUR Jérôme

- *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Paris, Ellipses, 2003, 64 p.

DESCOMBES Vincent et LARMORE Charles

- *Dernières nouvelles du Moi*, Paris, PUF, « Quadrige essais débats, 2009, 192 p.

GUSTAFSSON Martin; & SØRLI Richard (éds.)

- *The Philosophy of J.L. Austin*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 256 p.

LAUGIER Sandra (coordonné par)

- *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, « débats philosophiques », 2001, 186 p.

LAUGIER Sandra et PLAUD Sabine (dir.)

- *Lectures de la philosophie analytique*, Paris, Ellipses, 2011, 624 p.

REBOUL A et MÈSCHLER J

- *La pragmatique aujourd'hui*, Paris, Seuil, « Points essais », 1998, 209 p.

RORTY Richard (éd.)

- *The linguistic turn, essays in philosophical method, with two retrospective essays*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992, 407 p.

SPERBER Dan et WILSON Deirdre

- *La pertinence, communication et cognition*, traduit de l'anglais par A. Gerschenfeld et D. Sperber Éditions de Minuit, « propositions », 396 p.

Articles et communications

AMBROISE Bruno

- « Contextes ordinaires de la sincérité : une réponse d'Austin à Derrida », communication inédite au colloque « Morale et Performativité –Nature, Normes, Conventions », Bordeaux-3, 1^{er} et 2 juin 2004, organisées par B. AMBROISE et L. RAÏD.

AMBROISE Bruno et LAUGIER Sandra

- « Introduction » à J.L. AUSTIN, *Le langage de la perception*, op.cit., pp.8-54.
- « Introduction générale » à B. AMBROISE & S. LAUGIER (éds.), *Philosophie du langage, signification, vérité et réalité*, op.cit., pp.9-39.
- « Introduction générale, de la sémantique à la pragmatique » à B. AMBROISE & S. LAUGIER (éds.), *Philosophie du langage, sens usage et contexte*, op.cit., pp.11-33.

CASSIN Barbara

- « Sophistique, performance, performatif », in Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2006, 100^e année, N°4, Paris, Vrin, 2007, 47 p.

CONANT James

- « *Wittgenstein's later criticism of the Tractatus* », communication inédite lors de la journée internationale « Wittgenstein et l'autonomie des normes », Université de Bordeaux III et Université de Chicago, Bordeaux III, le 16 mars 2007, coordonnée par J.P. NARBOUX.

DESCOMBES Vincent

- « préface » à G.E.M ANSCOMBE, *L'intention*, op.cit., pp. 7-20

DUCROT Oswald

- « De Saussure à la philosophie du langage », préface à J.R. SEARLE, *Les actes de langage*, op.cit., pp. 7-34.

HERTZBERG Lars

- « The sense is where you find it », in T. McCARTHY & S. STIDD (éds.), *Wittgenstein in America*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp.90-103, [version complète en ligne] : http://web.abo.fi/fak/hf/filosofi/Staff/lhertzbe/Text/The_Sense_Is_Where_You_Find_It.pdf

LANE Gilles

- « Introduction » à J.L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, op.cit., pp.7-32

NARBOUX Jean-Philippe

- « L'intentionnalité : Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §§428-465 », in C. CHAUVIRÉ & S. LAUGIER (éds) , *Les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006, p.189-206.
- « The Logical Fabric of Assertions: Some Lessons from Austin's 'How to Talk: some Simple Ways' », in C. AL-SALEH & S. LAUGIER (éds) *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 2011, pp. 183-230 [en ligne] <https://sites.google.com/a/narboux.fr/jean-philippe/textes-en-ligne/articles-en-ligne-1/articles-recents-a-telecharger>
- « 'There's Many a Slip between Cup and Lip': Dimensions and Negations in Austin », in M. GUSTAFSSON & R. SØRLI (éds.) *The Philosophy of J.L. Austin*, op. cit., pp. 204-240 [en ligne] <https://sites.google.com/a/narboux.fr/jean-philippe/textes-en-ligne/articles-en-ligne-1/articles-recents-a-telecharger>

RAMOND Charles

- « Déconstruction et Performativité : l'oral et le moral », communication inédite au colloque « Morale et Performativité – Nature, Normes, Conventions », Bordeaux-3, 1^{er} et 2 juin 2004, organisé par B. AMBROISE et L. RAÏD, 15 p., [en ligne] : <http://charles.ramond.pagesperso-orange.fr/default.htm>

RÉCANATI François

- « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à J.L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, op.cit., pp 185-203.

VERNANT Denis

- « Relire Austin » in C. AL-SALEH & S. LAUGIER (éds) *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 2011, [en ligne] <http://web.upmf-grenoble.fr/SH/PersoPhilo/DenisVernant/RELIREAUSTIN.pdf>

Index nominum

- Ambroise.....13
- Anscombe.....14, 18, 266-269, 271, 303, 304, 320, 330
- Aristote.....7, 9, 49, 102, 124, 297-302, 318, 327, 328
- Austen.....153, 306
- Austin.....12-18, 20-22, 36, 52, 57, 61, 64, 65, 71, 72, 122, 125-132, 134-141, 143, 145, 147, 148, 151-153, 156-158, 182-189, 191, 193, 195-198, 200-210, 212-214, 216-223, 225, 228-230, 234-238, 271-275, 277-297, 302-310, 318-320, 322, 324, 328, 330
- Bakhtine.....316
- Benveniste.....227, 294
- Berkeley.....88
- Bismarck.....40-43, 51
- Black.....281-283, 290, 294
- Brentano.....158-161
- Butler.....318, 319
- Carilho.....12
- Carrière.....199
- Cavell.....13, 14, 18, 318, 320-324, 330
- Cerf.....295-297, 300, 321 259, 296, 318, 319, 325, 330
- Corneille.....62
- Dennett.....259, 262, 263
- Derrida.....12, 200, 201, 229, 235-237, 308, 309
- Descartes.....11, 40, 85, 86, 88-92, 95, 97, 98, 166, 174, 240-242, 246-250, 296, 297
- Descombes.....266, 270, 280
- Dickens.....149, 150
- Dom Juan/Don Juan.....149, 293, 294, 305, 306, 317
- Ducrot.....18, 311, 312, 314, 317
- Engel.....14
- Felman.....293, 294, 318, 321
- France (Anatole).....196, 197
- Frege.....14-17, 20-29, 32, 35-38, 43-46, 48, 49, 52-58, 60-62, 64-74, 76-79, 82-86, 88-90, 93, 94, 97-100, 102-104, 108, 109, 111, 117, 118, 120-122, 124, 126-128, 158, 161, 165, 176, 185, 188, 202, 213, 217, 218, 225, 232, 264, 278, 279, 283, 288, 292, 306, 307, 310
- Grice.....12, 16, 125, 135, 136, 140, 141, 227, 320, 321
- Hippolyte.....305, 306, 324
- Homère.....33, 34, 37
- Hume.....41, 83, 90-93, 95, 96, 124, 173, 253
- Kant.....47, 60, 95, 96, 98, 99, 112, 113, 128, 129, 186, 202
- Lane.....129, 186, 209, 218, 271, 272, 274
- Laugier.....13, 321-323
- Locke.....72, 73, 78, 85, 231, 329
- Marivaux.....191, 193
- McEwan.....315
- Meinong.....23

Molière.....	313, 314, 317
Morrison.....	183
Nietzsche.....	94-96
Parménide.....	23, 36
Platon.....	48, 49, 278, 309
Putnam.....	176-178, 180, 181
Pythagore.....	68, 81-84, 102, 103
Quine.....	159
Raid.....	316, 317
Ramond.....	235, 236, 275
Récanati.....	13, 290-292, 294, 295
Rivenc.....	20
Rousseau.....	192, 193
Russell.....	15, 20, 22, 36-38, 40-52, 71, 104-107, 109, 110, 117, 120, 126, 128, 186, 187, 210
Ryle.....	14, 17, 18, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 239- 250, 252-257, 263, 266, 328
Sartre.....	296
Schopenhauer.....	100
Scott.....	43, 44, 50, 51, 106
Searle.....	12, 13, 17, 125, 135, 137, 141, 143-149, 151-153, 156-165, 167, 174-176, 179-182, 256, 259, 266, 294, 295, 297, 308-310, 320
Socrate.....	24, 36, 312, 313, 323
Stendhal.....	25-32, 59, 278, 279
Strawson.....	12, 16, 125, 135-144, 151, 157
Travis.....	14, 55, 279
Ulysse.....	33-35, 37, 45, 48, 49, 51, 52, 58, 59, 110, 111
Verlaine	284
Wittgenstein.....	13-16, 18, 20, 22, 61, 75, 104-108, 110-116, 118-120, 126, 128, 129, 176, 178, 181, 186, 187, 230-233, 255-258, 263, 264, 266, 274, 283, 284, 291, 292, 316, 317, 321, 322, 327, 329

Index rerum

- Abus.....55, 135, 184, 185, 198, 201, 208, 211, 281
- Acte(s) de langage.....12, 13, 145, 156, 158-161, 295, 297
- Acte(s) de parole.....12-18, 20, 22, 52, 65, 69, 125-127, 131, 134, 135, 141, 181, 182, 186, 208, 225-229, 239, 272, 277, 279, 280, 283, 288, 303, 308, 310, 311, 313, 318-320, 324, 325, 328-330
- Affirmation.....25-27, 30, 40, 43-46, 57, 65, 69, 90, 106, 115, 119, 127-131, 147, 157, 186, 187, 192, 209, 210, 215, 222, 223, 235, 236, 248, 253, 279, 286, 290, 292, 321, 323
- Assertion...44, 45, 47, 52, 58-67, 79, 101, 102, 105, 124, 134, 172, 188, 201-210, 217, 222, 235, 240, 272, 279, 292, 306
- Atomisme logique.....20, 49, 51
- Béhaviourisme.....165, 166, 173, 241, 255, 297
- Causalité.....14, 17, 83, 160, 163-167, 169, 172-175, 181, 182, 245, 263, 266, 308, 318, 327
- Citationnalité.....235
- Cogito.....7, 11, 18, 91, 93, 94, 124, 295, 297, 300, 301, 319, 324, 328
- Conscience.....10, 11, 38, 40, 41, 74-79, 81, 82, 84, 86-91, 93-96, 98-101, 112, 153, 155, 159, 162, 165, 169, 171, 201, 234, 240, 246-248, 252-254, 259, 296, 318, 319, 325, 330
- Constatif(s).....16, 17, 130, 131, 134, 140, 182, 185, 187, 189, 210, 211, 214-217, 219-224, 228, 235, 277, 280-283, 289-291, 293, 294
- Contexte....13, 22, 26, 28, 51, 52, 56, 58, 61, 63-65, 68, 69, 71, 72, 102, 103, 112, 118, 122, 130, 141, 144, 145, 147, 149, 152, 153, 155, 156, 158, 166, 180, 181, 188, 200, 201, 213, 219, 222-225, 228, 236-239, 241, 269, 277, 279, 280, 285-290, 294, 295, 316, 323, 328
- Contrat social.....192,193
- Convention.....17, 63, 125, 136-144, 148, 155-157, 183, 184, 188, 189, 220, 224, 225, 227, 230, 232, 237, 274, 282, 284, 306-309
- Critères.....130, 131, 134, 135, 139, 153, 182, 189, 196, 206, 212, 216, 222, 224, 225, 227, 233, 251, 255, 263, 264, 266, 281, 282, 290
- Dénotation...22, 25, 37-40, 43-47, 51, 71, 105, 109, 120, 288
- Description définie.....22, 37, 38, 40, 43, 45-48, 50, 51, 71
- Désignateur rigide.....178
- Discours.....16, 23, 31, 33, 35-37, 46-49, 66-69, 77, 120, 121, 136, 145, 158, 159, 172, 197, 210, 213, 217, 219, 235-237, 278, 289, 291, 296-298, 301-303, 309-313, 317
- Disposition.....166, 170-173, 254
- Douleur.....74, 76, 90, 97-101, 230, 253, 258, 264-266
- Dualisme.....12, 14, 125, 167, 168, 174, 175, 182, 246, 252, 258
- Échecs. .156, 182, 184, 195, 201, 207-209, 211, 225, 227, 238, 251, 257, 260, 261, 272, 277, 281, 302
- Écriture.....68, 200, 201, 229, 255, 256, 258, 318
- Énoncé.....12, 21, 22, 24-27, 31, 35, 46, 49, 51, 61, 62, 64, 65, 69, 72, 78, 80, 83, 102, 105, 111, 122,

130, 131, 133-152, 154, 156, 157, 159, 170, 175, 180, 182, 185, 187-189, 196, 200, 201, 206-208, 210, 212-224, 228, 229, 235-239, 271-275, 277-279, 281-295, 304, 306, 309-311, 314, 321, 329

Énonciation.....32, 51, 61, 63-65, 69, 121, 122, 130, 133, 134, 149, 153, 158, 183, 190, 196, 198, 200, 205-207, 210, 213-215, 219, 222, 224, 228, 234, 237, 278, 280, 291, 292, 306, 307, 311, 312, 314, 316, 317

Erreur de catégorie.....245, 246, 254-256, 308, 328

Esprit....8, 11-14, 17, 18, 20, 40, 52, 73, 76, 86, 87, 89, 91, 93, 98, 101, 108, 125, 146, 154, 158-163, 165-174, 181, 196, 239-243, 245-259, 270, 280, 297, 301, 305, 308, 323, 327, 328, 330

État de chose.....107, 109-112, 115, 118, 119, 165, 201, 279

Excuses.....127, 135, 137, 211, 220, 221, 223, 227, 234, 322

Expression dénotante.....37, 38, 44, 45, 47

Expressions systématiquement trompeuses.....243

Extension.....28, 140, 158, 176-179, 199

Faits.....8, 9, 14, 21-23, 94, 106-109, 114, 115, 117, 128-130, 140, 163, 165, 172, 173, 186, 193, 241, 245, 250, 252, 254, 275, 322

Fantôme dans la machine.....241, 255, 257, 308

Félicité.....16, 121, 125, 228, 235, 320

Fiction....22-24, 32, 33, 48-50, 58, 62, 63, 78, 145, 291, 308-310

Force.....33, 52, 57, 60-66, 124, 135-139, 143, 145-147, 150-152, 154, 156, 157, 159, 160, 170, 173, 175, 181, 188, 189, 192, 193, 199, 212, 217-219, 222, 223, 235, 236, 271-275, 277, 280, 283-292, 306, 307, 309, 310

Forme logique.....106, 109, 114, 115, 119

Formes de vie.....111, 321

Heureux...16, 57, 135, 147, 188, 194, 196, 209, 212, 215, 288, 299, 303, 313, 320

Idéographie.....36, 121, 329

Illocutoire.....17, 18, 65, 125, 131, 134-139, 141-146, 148, 150-152, 154, 156-160, 175, 181, 224, 225, 229, 271-277, 280, 283-285, 287, 289, 291, 296, 303, 304, 310, 318, 320, 321

Implicatures.....320

Infélicités.....183-185, 187, 188

Insuccès.....184, 208

Intension.....176-180

Intention.....7, 8, 10, 12, 16-18, 22, 27, 30, 37, 38, 40, 48, 53, 55-57, 68, 69, 77-79, 81, 82, 92, 94, 99, 101, 106, 107, 109, 111, 114, 119, 124-127, 130, 134-137, 140-159, 171, 175, 182-187, 189, 190, 195, 197-201, 203-211, 215, 219, 220, 224, 225, 227, 229, 230, 233, 234, 243, 249, 253, 262, 264, 266-270, 272, 280, 293, 297, 303-309, 320-322, 327

Intentionnalité.....9, 11-15, 17, 95, 123, 125, 126, 131, 135, 157-162, 165-167, 174-176, 178, 180-182, 201, 225, 227, 229, 230, 237, 239, 255, 259-263, 265-271, 280, 295, 297, 303, 304, 308, 319, 320, 324, 327, 328

Intériorité.....15, 17, 18, 156, 158, 225, 239, 247, 251, 252, 255, 263, 270, 280, 308, 329

Internalisme.....175, 180, 181

Introspection...11, 42, 168, 171, 240, 247, 252, 253, 269

Itérabilité.....235, 236

Jugement.....24, 40, 45, 46, 48, 58, 59, 62, 66, 100-102, 105, 108, 126, 130, 131, 167, 279, 292, 303, 304

Langage.....12-16, 18, 20-23, 28, 29, 36, 37, 39, 49-51, 55, 61, 72, 75, 77, 85, 95, 99, 109, 112-116, 119-122, 124-128, 131, 134, 136-139, 145, 156-161, 165, 175, 176, 188, 189, 200, 201, 210, 212, 217, 224, 225, 227, 228, 230-234, 238, 241-244, 246, 249, 255-257, 259, 263-265, 270, 275, 279, 280, 283, 286, 290, 295-297, 302, 308-311, 316, 317, 319, 321-323, 325, 327-330

Langage idéal.....20, 21, 36, 51, 121, 127, 329

Langage ordinaire.....12-15, 20, 21, 36, 37, 39, 50, 120-122, 124, 127, 234, 241, 242, 257, 263, 283, 296, 297, 322, 323

Langage privé.....230-233, 255

Langue.....29, 34, 56, 67, 72, 75, 114, 117, 138, 144, 145, 152, 180, 201, 206, 218, 229-232, 234, 236, 237, 288, 295, 304, 305, 319, 321-324, 329-331

Littérature...33, 48, 49, 141, 279, 311, 317, 318, 324

Locutoire....17, 18, 65, 125, 131, 134, 138, 139, 145, 150-152, 157, 201, 225, 229, 237-239, 270-273, 276, 277, 283-285, 287-289, 291, 296, 303, 304, 310, 318, 329

Mentaliste.....137, 255, 259, 266, 270, 320, 321

Nom propre...22, 25, 27-29, 31, 33-45, 47, 50, 51, 58, 59, 70, 71, 118, 119, 280, 285, 288

Non-sens.....16, 21, 23, 36, 104, 105, 110, 111, 113, 118-122, 128-132, 234, 238, 258, 310

Oralité.....229, 286, 319, 330

Parasite.....145, 308-310, 317

Performatif(s)....13, 16, 17, 20, 21, 64, 65, 126, 130-132-137, 139, 140, 142, 144, 147, 149, 153, 159, 182, 183, 185-189, 194-198, 200, 201, 206, 208-225, 228, 235, 277, 280-285, 289-295, 302, 306 309, 320

Performativité.....16, 123, 125, 134, 135, 140, 182, 184, 212-214, 222, 225, 227, 235, 280, 281, 290, 293, 295, 306, 309, 310

Perlocutoire.....17, 18, 134, 138, 142-144, 152,

181, 229, 271, 272, 274-277, 283, 284, 289, 291, 303, 304, 318, 320, 321, 324, 325, 330

Phatique.....229, 230, 234-238, 272, 310, 311, 329

Philosophie analytique.....13-15, 20, 126, 158, 216, 242

Phonétique.....125, 229, 230, 234, 236-238, 272

Polyphonie.....18, 311, 317

Pragmatique.....12, 13, 131, 141, 145, 151, 224

Première personne.....132-134, 139, 140, 212-216, 228, 289-291, 311

Promesse.....13, 133-136, 145-157, 161, 185, 188, 195, 200, 201, 203-211, 219, 227, 274, 293, 294, 305-307

Psychologie.13, 14, 53, 101, 117, 124, 158, 166, 173, 241, 262, 263

Puissance.....7, 8, 92, 170, 298-303

Rasoir d'Occam.....37, 46

Référence.....14-16, 22-38, 43-46, 48, 51-53, 55-65, 69-71, 77-81, 83, 84, 105, 109-111, 121, 124, 134, 136-138, 146, 150, 151, 159, 172, 175-177, 179, 180, 185, 187, 210, 213, 215, 218, 232, 233, 237-239, 241, 252, 254, 272, 278, 283-287, 290, 291, 294, 304, 310, 329

Réflexivité.....228, 253, 280, 282, 290, 291, 294

Représentation.....14, 20, 22, 52-57, 59, 72-82, 84-91, 93-101, 104, 107, 108, 111, 115-117, 127, 161, 175, 180, 233, 240, 249, 291, 308, 317, 327, 329

Rhétorique.....237-239, 272

Rhétorique.....17, 21, 22, 36, 49, 66, 67, 121, 124, 126, 127, 129, 131, 143, 225, 278-280, 312, 328

Sémantique.....151, 218

Sens.....7, 8, 10, 11, 13, 15, 16, 20-37, 39, 40, 42-52, 55-65, 67-72, 74, 78, 79, 81-83, 85, 86, 88, 90, 92, 94-96, 99, 103-105, 107-113, 116-122, 124-132, 134-141, 144, 146, 147, 150, 151, 156, 159, 163, 168, 169, 172-177, 179, 180, 185-188, 201, 205-208, 217, 218, 223, 227, 230-234, 236-239, 241, 242, 244-247, 252, 253, 255, 256, 258, 264, 265, 267, 270-273, 277, 278, 283-289, 291, 295, 296, 298, 299, 301, 302, 304, 310, 311, 314, 316, 317, 320-323, 329, 330

Sense-data.....38-42, 50, 51, 107

Sérieux.....13, 18, 51, 61-65, 67, 137, 157, 188, 191, 264, 290, 296, 304, 305, 308-310, 318, 324

Signal.....227

Signification.....12-15, 17, 21, 25, 27, 32, 46, 51, 52, 65, 73, 85, 109-112, 118-120, 125-127, 131, 134-141, 145-147, 150-152, 157-159, 166, 175-178, 180-182, 186, 187, 212, 217, 218, 224, 225, 227-230, 235-239, 243, 267, 271-275, 277, 280, 283-289, 293, 297, 306, 308-310, 318, 320, 321, 329, 330

Signification naturelle.....140, 227

Signification non naturelle.....140, 141

Solipsisme.....61, 84, 86, 90, 100, 113, 115, 116, 120, 182, 240, 251, 252

Subjectif, subjectivité.....324

Subjectivité...7, 11, 12, 14, 15, 17, 64, 103, 124, 300, 316, 317

Substance.....7, 8, 11, 91-95, 97, 124, 163, 177, 179, 245, 246, 258, 262, 299, 301

Sui-référentiel.....214, 290, 291, 293, 294

Sujet.....7-12, 14-24, 26, 32, 33, 38-45, 47, 50, 52, 53, 55, 58, 60, 63, 64, 72, 75, 76, 78, 80, 83, 87, 90-96, 98-100, 103-105, 116, 117, 120-122, 124-126, 131, 134, 135, 138, 150, 156-158, 161, 165, 166, 182, 187, 195, 201, 207, 213-215, 219, 224-229, 233, 234, 236, 237, 239, 243, 251, 253, 255, 257, 258, 264, 269, 270, 275-277, 279-281, 286, 291, 293, 295, 297-304, 308, 311-313, 316-319, 324, 325, 327-330

Théâtre.....62-64, 67, 81, 95, 96, 145, 157, 188, 199, 254, 271, 295, 296, 306-308, 311, 317, 318, 324

Valeur de vérité.....16, 22-25, 32, 34-37, 49, 53, 57-59, 62, 63, 66, 70-72, 78-80, 102, 111, 121, 124, 126, 176, 185, 187, 217, 228, 281, 283, 292, 293, 310

Vérité.....15, 16, 22-25, 32-37, 45, 48, 49, 51-68, 70-72, 78-80, 83, 91, 92, 102-104, 107, 108, 110, 111, 115, 116, 120, 121, 124-127, 161, 176, 185, 187, 192, 202, 211, 217, 222, 223, 225, 228, 235, 247, 248, 277-283, 292, 293, 310, 328, 329