



HAL
open science

J.L. Austin et le problème du réalisme

Christophe Al-Saleh

► **To cite this version:**

Christophe Al-Saleh. J.L. Austin et le problème du réalisme. domain_other. Université de Picardie Jules Verne, 2003. Français. NNT: . tel-00598023

HAL Id: tel-00598023

<https://theses.hal.science/tel-00598023>

Submitted on 3 Jun 2011

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 de Picardie – Jules Verne
Faculté de Philosophie, Sciences Humaines et sociales

N° attribué par la bibliothèque

___/___/___/___/___/___/___/___/___/___/

THESE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE PICARDIE

discipline : philosophie

présentée et soutenue publiquement

par

Mr Christophe ALSALEH

le vendredi 5 décembre 2003

Titre :

J.L. Austin et le problème du réalisme

Directeur de thèse :

Mme le Professeur Sandra LAUGIER (UPJV/IUF)

JURY:

M. le Professeur Jacques BOUVERESSE (Collège de France)

Mme le Professeur Christiane CHAUVIRE (Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne)

M. le Professeur René DAVAL (Université de Reims – Champagne-Ardenne)

M. le Professeur Pierre-François MOREAU (ENS-LSH)

M. le Professeur Charles TRAVIS (Université Northwestern, USA)

à la mémoire d'Henri Bourlot,

Remerciements

J'ai bénéficié, durant les trois années où j'ai préparé cette thèse, d'une allocation de recherche couplée à un monitorat, à l'Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Je n'aurais sans doute pas pu commencer ce travail, par ailleurs, si je n'avais pas séjourné durant un an à l'université d'Oxford, en tant que *Visiting Student*. J'en profite pour remercier les membres de Lincoln College, qui m'ont fait bénéficier, à cette occasion, d'une bourse couvrant la totalité des droits d'inscription. Dr. John Hyman (Queen's), Pr. Gordon Baker (St John's) et Dr. Stephen Mulhall (New College) ont accepté, durant ce séjour, de discuter avec moi de ce qui n'était alors qu'un projet à peine balbutiant. Qu'ils soient remerciés pour l'accueil qu'ils m'ont réservé et pour l'oreille bienveillante et patiente qu'ils ont su me prêter.

Certaines parties du travail qu'on va lire ont été, sous une forme un peu différente, présentées à diverses occasions. Ainsi, une partie du § 46 a d'abord fait l'objet d'une communication, intitulée « Questions à John McDowell », lors d'un « workshop » organisé à l'I.H.P.S.T. (Paris I), le 28 juin 2003 par Sandra Laugier, en présence de John McDowell. L'essentiel des §§ 59-64 a d'abord été présenté lors d'une journée mémorable consacrée à Austin et Wittgenstein, organisée conjointement à Bordeaux-III, par le CRE.PHI.NAT et le séminaire de jeunes chercheurs, le T.R.A.V.I.S. (I.H.P.S.T.), le 17 juin 2003, sous la forme d'un exposé intitulé « Austin et Grice sur la perception : un héritage contrasté ». Les idées du chapitre 6 ont été présentées d'une part lors d'un colloque « Uses of Austin : signification et vérité » organisé par Sandra Laugier à Amiens, les 13 et 14 juin 2002, avec un exposé intitulé « Austin et les universaux », et, d'autre part, lors d'un colloque consacré à Moore, organisé par Sandra Laugier à Amiens, les 5 et 6 juin 2003. J'ai pu, à cette dernière occasion, bénéficier de certaines remarques du Pr. Thomas Baldwin, qui m'ont permis de clarifier mes idées sur Moore. Le § 47 correspond, pour l'essentiel, au contenu d'une communication, faite lors d'un colloque consacré à Cook Wilson, organisé par Sandra Laugier, à Amiens, les 3 et 4 avril 2003. Les §§ 65 et 66 ont été présentés dans une première version à l'occasion d'une séance du séminaire de Sandra Laugier sur la perception, à Amiens, le 26 novembre 2002, et rudement mis à l'épreuve le 8 mars 2003, à l'occasion d'une séance du redoutable séminaire de Jocelyn Benoist (C.N.R.S./ Archives-Husserl, Paris), à l'E.N.S., rue d'Ulm. Certains des arguments du § 58 ont été testés à deux reprises, tout d'abord à l'occasion d'un colloque

international organisé par Christiane Chauviré (Paris-I/ E.H.E.S.S.), « le rêve entre science et philosophie », à la Sorbonne, du 19 au 21 septembre 2002, puis lors d'un colloque sur les sense-data, organisé à Amiens par Sandra Laugier, les 13 et 14 mars 2003. Le problème de la révisabilité des concepts perceptifs, présenté dans le § 60, a d'abord fait l'objet d'une communication, lors d'une journée « penser la perception », organisée à l'UPJV par Jean-Claude Dupont (U.P.J.V.). J'exprime ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont permis de m'exprimer aussi souvent, et ont ainsi contribué à ce que mon travail avance de manière beaucoup plus efficace.

Lors de séances du séminaire de jeunes chercheurs, le T.R.A.V.I.S., j'ai pu élaborer ce qui constitue le matériau du § 34, du § 42 et du § 67.

Delphine Chapuis-Schmitz (Paris-I), Marlène Jouan (ENS-LSH, Lyon), Bruno Ambroise (Bordeaux-III), Paolo Faria (Université de Porto Alegre), Stéphane Madelrieux (UPJV), Valéry Pratt et Alexandre Viros (Paris-I), ont bien voulu relire des versions plus ou moins achevées de ce travail et me faire part de leurs précieuses remarques. Je remercie tout particulièrement Bruno, qui a sans doute été le plus mis à contribution, mais qui s'y est prêté de bonne grâce (c'est du moins ce que j'ose croire !) et avec une très grande efficacité. Je reste évidemment le seul responsable de tout ce qui est affirmé dans le présent volume.

Sandra Laugier m'a guidé durant ces trois années, avec la bienveillance et la bonne humeur que tous ceux qui la connaissent apprécient chez elle. Il n'y a qu'à lire ce qui suit pour se rendre compte de ce que je lui dois intellectuellement, en plus des conseils et des remarques de fond qu'elle a pu me faire aux différentes étapes de ce travail. Elle a en effet frayé un chemin à une certaine philosophie, qui, sans cela, n'existerait pas en France ; et, je n'ai fait que suivre ce chemin, en tentant, le moins maladroitement possible, d'y mettre un peu du mien. Pour tout cela, et bien plus encore, elle a toute ma reconnaissance.

J'en profite également pour exprimer ma gratitude et mon affection à ma famille, à mes ami(e)s de toujours, et à mon amie, qui constituent tous, chacun à leur façon, l'arrière-plan relativement stable mais absolument essentiel sans lequel aucun travail de recherche serein ne serait possible.

SOMMAIRE

Introduction générale : le réalisme, la phénoménologie linguistique et le renouveau de l'empirisme. 7

PREMIERE DIVISION : LA PHENOMENOLOGIE LINGUISTIQUE OU COMMENT ETRE EMPIRISTE ? 15

Chapitre 1. Phénoménologie linguistique et critique du langage ordinaire. 16

Chapitre 2. Critique du langage ordinaire et révision linguistique. 61

Chapitre 3. Révision linguistique et science du langage. 106

DEUXIEME DIVISION : QUESTIONS D'EPISTEMOLOGIE : COMMENT ETRE REALISTE ? 148

Première partie. Le réalisme et le problème de la connaissance. 149

Chapitre 4. La critique du fondationnalisme. 152

Chapitre 5. « Si je sais, je ne peux pas me tromper ». 173

Chapitre 6. Réalisme et connaissance. 227

Deuxième partie. Le réalisme et le problème de la perception. 266

Chapitre 7. Les sense-data et l'Argument de l'Illusion. 268

Chapitre 8. La thèse du silence des sens. 337

Conclusion : Connaissance, perception et responsabilité. 378

Bibliographie. 383

Index des matières 391

Table des matières. 393

Références aux textes d’Austin – Avertissement :

Même si le renvoi en note est toujours fait selon l’édition originale, la pagination est toujours donnée selon Austin (1962b), Austin (1975) et Austin (1979) pour le texte anglais, et Austin (1971) et Austin (1991) pour, le cas échéant, la traduction française. *How to do Things with Words* est cité d’après la deuxième édition (Austin 1975), qui est également une version remaniée. Comme Austin (1991) est la traduction d’Austin (1962b) et non d’Austin (1975), nous citons selon une traduction originale d’Austin (1975), sinon nous le signalons en note.

Pour les extraits du *Colloque de Royaumont*, les renvois sont faits directement à « Cahiers de Royaumont (1962) », le détail fait en bibliographie n’est donné qu’à titre indicatif.

On indiquera toujours en premier lieu la pagination dans le texte anglais, puis, le cas échéant, la pagination dans le texte français.

Exemple : « Austin (1950.117/92) » Il s’agit de la page 117 d’Austin (1979), et de la page 92 d’Austin (1994)

Introduction générale : le réalisme, la phénoménologie linguistique et le renouveau de l'empirisme

« *For the Snark was a Boojum, you see* »

Lewis Carroll, *The Hunting of the Snark*

Le réalisme, quel qu'il soit, consiste à affirmer qu'il existe quelque chose qui subsiste en dehors du moment de notre expérience, et qui permet d'expliquer pourquoi notre expérience est ce qu'elle est. Le réalisme des Universaux, par exemple, consiste à montrer que si nous parvenons à interpréter certains traits d'une expérience, comme répétant les traits d'une autre expérience, et comme étant répétables dans une autre expérience, c'est *parce que* ces traits ne sont saisis que dans la mesure où ils instancient ce que nous appelons des universaux, qui subsistent en dehors de ces différentes expériences. Le réalisme des objets expliquera la répétition de ces traits, en disant que c'est à chaque fois le même objet, ou le même genre d'objet auquel nous sommes confrontés à différentes occasions, dans des circonstances différentes.

L'empirisme, quant à lui, consiste à se limiter à l'empirie, c'est-à-dire à ce qui peut être donné dans l'expérience. Il ne cherche pas à expliquer à partir d'une chose autre que l'expérience elle-même pourquoi l'expérience est ce qu'elle est. L'expérience est ce qu'elle est. C'est tout. On comprend pourquoi il est difficile d'être à la fois un empiriste et un réaliste. C'est pourtant une question importante dans la mesure où la réponse aux adversaires traditionnels du réalisme, comme le scepticisme ou le relativisme, passe justement par un rapport exclusif à l'expérience, celui-là même que l'empirisme tente de définir, et à partir duquel il tente de poser toutes ses déterminations.

Comment la question se pose-t-elle pour la philosophie du langage ordinaire et pour Austin?

Les philosophes du langage ordinaire partagent au moins l'idée que le langage ordinaire a – ce sont les termes d'Austin – le *premier mot*. Pour tous les protagonistes de ce mouvement, l'idée est bien que le langage ordinaire constitue le point de passage inévitable de toute démarche philosophique, et qu'une faute d'attention sur ce terrain peut avoir de graves répercussions pour la suite. Tout dépend cependant de ce que l'on entend par l'idée qu'il puisse y avoir une suite à la philosophie du langage ordinaire proprement dite. Aux yeux de

Strawson, par exemple, les analyses du langage sont un moyen pour parvenir à décrire la structure de notre schème conceptuel.

En effet, Strawson (1959.9) présente la « métaphysique descriptive » comme la description de « notre pensée du monde ». Méthodologiquement, il n'y a pas une grande différence avec l'analyse conceptuelle, logique, ou philosophique ; et pourtant il y a bien une différence de « portée et de généralité ». La métaphysique descriptive s'intéresse aux traits les plus généraux de notre « structure » ou « schème » conceptuel. Elle ne peut donc pas se contenter d'enquêtes conceptuelles locales. Il est certes de bonne méthode de s'appuyer tout d'abord sur un examen attentif et minutieux de nos usages linguistiques.

Mais les discriminations que nous pouvons faire, et les connexions que nous pouvons établir de cette manière, ne sont pas suffisamment générales et n'ont pas la portée suffisante pour satisfaire entièrement la dimension métaphysique de notre compréhension. (*op. cit.*, p.9)

En effet, les explications que nous fournissons si nous nous bornons au niveau de l'analyse conceptuelle, supposent, plus qu'elles n'exposent, les « éléments généraux de la structure que le métaphysicien veut révéler ». Cette structure ne se laisse pas dévoiler par une enquête de surface. L'analyse, qu'elle soit conceptuelle, philosophique ou logique ne s'attaque qu'à la surface, mais ne permet pas d'atteindre la structure « métaphysique » de notre pensée. Nul doute que la critique de Strawson vise en premier lieu la tradition à laquelle il appartient, à savoir la philosophie dite linguistique, ou, plus précisément, la philosophie du langage ordinaire, et, en particulier, sans doute, la méthode austinienne.

D'après Strawson, il est tout à fait possible de décrire la structure de « notre pensée du monde », c'est-à-dire de décrire les traits généraux de *n'importe quelle pensée*. De même, Dummett pense que la métaphysique (c'est-à-dire notre conception *générale* du monde, ou la structure générale de notre pensée du monde) peut être décrite dans ses traits généraux.

1°) Un schème conceptuel permettrait d'expliquer non seulement la structure de *toute pensée*, avant même, pour ainsi dire, qu'elle ne soit pensée. Toutefois, Strawson n'élabore pas les conditions d'une pensée non-située. La situation que *j'*occupe dans l'espace, parmi d'autres corps, et ma capacité à *m'*identifier comme un certain corps parmi ces corps fait partie du schème conceptuel.

2°) Dans sa version forte (thèse de Sapir-Whorf) un schème conceptuel explique la *manière* dont nous percevons les choses, et non pas seulement la manière dont nous nous exprimons à propos de ce que nous percevons. D'après Strawson, cependant, le

schème conceptuel entretient un rapport étroit avec la réalité, dans la mesure où nous concevons (de notre schème conceptuel) la perception, comme une manière d'être affectés *causalement* par les corps qui nous environnent. Autrement dit, même si les traits généraux d'une pensée ou d'une croyance doivent être expliqués par des éléments propres au schème conceptuel, le fait pour une croyance, ou pour une pensée empirique, d'être à propos du monde, est étroitement lié à la capacité pour un sujet d'avoir des impressions qui sont causées par l'environnement, et qui représentent au sujet la manière dont les choses se trouvent être autour de lui. Autrement dit, la correction d'une pensée ou d'une croyance ne doit pas être envisagée simplement par rapport au fait qu'un sujet la pense, mais peut être envisagée également par rapport au fait qu'elle a été *causée* par quelque chose d'hétérogène à la pensée.

3°) Un troisième aspect du «schème conceptuel» concerne l'individuation, l'identification et la ré-identification des objets particuliers qui peuvent parcourir notre champ d'expérience. D'après Strawson, il est important de pouvoir expliquer la capacité d'un sujet à saisir et ressaisir un objet particulier par une capacité distincte du simple *fait* que j'appelle deux choses différentes par le même nom, ou bien par deux noms différents ou deux expressions différentes qui *veulent dire* la même chose. Cet aspect du schème conceptuel est lié à l'idée qu'il existe un nombre défini de choses, et un nombre défini de propriétés. Des versions extrêmes peuvent donner lieu à l'idée, décrite par Putnam en ces termes, que...

...puisque les affirmations de connaissance [*knowledge claims*] sont des affirmations à propos de la distribution des propriétés sur les objets, des fonctions logiques (négations, disjonctions, conjonctions, et généralisation multiple) de telles affirmations, il suit, d'après cette conception [métaphysique traditionnelle] qu'il y a une totalité définie de toutes les affirmations possibles de connaissance, comme si elle était fixée une fois pour toutes indépendamment des locuteurs et des penseurs. La nature des locuteurs et des penseurs peut déterminer lesquelles des affirmations possibles de connaissance ils sont capables de penser ou d'énoncer, mais pas ce que sont ces affirmations. (Putnam 1999.22)

D'après Putnam, l'*épistémologie* qui soutient cette conception est une théorie causale de la perception, c'est-à-dire à peu près le genre de théorie causale que Strawson et Grice ont défendu, et qui continue à être défendue aujourd'hui par des philosophes comme Bill Child ou Gerald Vision.

Putnam pense montrer le caractère nettement insuffisant de cette conception en faisant appel à Austin. On peut résumer en deux grands traits la manière dont Strawson défend la métaphysique descriptive ;

premier trait : les analyses conceptuelles *simples* ne sont pas suffisantes, elles restent à la surface, faute d'avoir pour ambition de décrire *le cadre* dans lequel nous avons des pensées – seule la métaphysique descriptive restitue le cadre *dans lequel* nous pensons les choses ;

deuxième trait : réalisme semi-externe – si les pensées que nous pensons, nous penseurs, peuvent être *à propos* du monde, c'est parce que le concept de perception est un concept *causal*, nous sommes causés par le monde qui nous environne à penser les choses d'une certaine façon. Il s'agit, par ailleurs, d'un réalisme semi-interne, car c'est néanmoins un des traits du schème conceptuel (à savoir que le concept de perception est un concept causal) de dire que la pensée n'est pas une activité qui s'exerce à vide, et que, parmi nos pensées, il y en a qui sont ce qu'elles sont *du fait* de notre capacité à être affectés causalement par l'environnement et par les objets qui remplissent cet environnement. Mais il s'agit d'un réalisme semi-externe, car l'idée est bien que c'est parce que nous pouvons saisir (par le biais d'une *impression*) des choses dans le monde externe (en tant que nous en faisons partie, comme corps parmi les corps) que nos pensées sont réalistes et non pas arbitraires.

Les scientifiques peuvent trouver dans l'idée de schème conceptuel telle qu'elle est défendue par Strawson, des éléments qui peuvent leur faire penser à leur notion de « modèle ». C'est d'ailleurs par une réflexion sur le rapport des modèles scientifiques à la réalité que Putnam en est venu à une critique radicale des bases sur lesquelles le « réalisme » est conçu et défendu aujourd'hui. Néanmoins, Putnam a progressivement été amené à penser que la défense du réalisme dit « naïf » offrait de meilleures perspectives que l'insistance sur le caractère nécessairement « interne » de tout réalisme.

En effet, l'aspect semi-externe d'un réalisme comme celui de Strawson se heurte vite à la difficulté suivante : rien ne me garantit qu'à l'autre bout de la chaîne causale (celle où je ne suis pas, puisque je ne suis pas responsable de ce que je suis causé à percevoir), il n'y a pas un « malin génie », ou, pour envisager la mise en scène de Putnam, beaucoup moins poétique que celle de Descartes, rien ne me garantit que je ne suis pas un cerveau dans une cuve, *causé*

par un savant fou à avoir l'expérience que j'ai actuellement. D'une façon plus simple, Davidson a souligné le point suivant : comment quelque chose qui n'est pas *déjà* de l'ordre de la croyance pourrait justifier, ou garantir, ou du moins contribuer à la valeur de vérité, d'une autre croyance ? L'idée naturelle (ce que l'on appelle techniquement le réalisme naïf), selon laquelle mon expérience ne me trompe pas radicalement sur le monde, ni sur la manière dont les choses sont autour de moi, ni non plus sur le fait qu'il y a bien des choses autour de moi, cette idée ne peut pas être expliquée en se référant à la causalité. En effet, il est très difficile de comprendre comment peut naître de la notion brute de causalité des idées comme la justification, la vérité, la garantie, or, le réalisme naïf est avant tout l'idée que les croyances les plus immédiates que j'ai sur le monde sont *vraies*. On peut toujours objecter que l'on ne parle pas de n'importe quelle causalité, mais de la relation causale pertinente et appropriée. Mais, dans ce cas, on apporte dans les hypothèses de départ les notions que l'on est censé expliquer.

Plutôt que de chercher à justifier la propension réaliste de l'attitude ordinaire à l'aide de raisons dont on ne voit pas trop pourquoi on les ferait, d'ordinaire justement, siennes, il vaut sans doute mieux considérer que rien ne justifie mieux cette attitude réaliste ordinaire et naturelle qu'elle-même, et que, à ce titre, on a tout intérêt à développer une philosophie réaliste (conçue comme justification de la propension réaliste ordinaire) en écoutant ce qui est dit d'ordinaire à propos de ce qui est perçu, et à propos de la réalité. C'est en ce sens, pour échapper aux impasses du questionnement sur la nécessité de justifier de l'intérieur ou de l'extérieur la propension réaliste ordinaire, que Putnam voit dans la lecture d'Austin, dans une attention nouvelle portée aux textes d'Austin, l'occasion d'une « seconde naïveté ». Comme le note Jacques Bouveresse (1995.23)

Les « héros » philosophiques de l'histoire qu'il raconte, celle d'un retour possible au « réalisme naturel » s'appellent Aristote, James, Husserl, Dewey, Austin et Wittgenstein. Austin est de tous les défenseurs contemporains du réalisme naturel celui qui a répondu avec le plus de soin à chacun des arguments avancés contre le « réalisme naïf ».

L'intérêt de la démarche de Putnam consiste à insister sur l'aspect épistémologique des remarques d'Austin et sur le remarquable effort produit par Austin pour défendre une certaine attitude naturelle. Mais ce qu'occulte la manière dont Putnam (1999.21sq) appelle Austin à la rescousse, c'est l'ambiguïté du rapport qu'entretient Austin avec l'idée même de réalisme.

Comme l'a souligné Sandra Laugier, les remarques d'Austin posent davantage une question : celle de savoir comment penser « de nouveau l'empirisme » (Laugier 1999a.81sq.) plus qu'elles ne posent la nécessité de trancher entre le réalisme direct et le réalisme indirect. L'appel à la posture naïve est, aux yeux d'Austin, davantage un réflexe des théoriciens des sense-data (ces entités intermédiaires qui voilent le réel et sont, aux yeux de Putnam, le principal ennemi d'un réalisme sensé), prompts à prêter à l'homme ordinaire une théorie de la réalité sans même avoir cherché à examiner les réponses qu'apporte un examen du langage ordinaire, qu'un réflexe des adversaires de la théorie des sense-data, et, en général de l'empirisme, qui procèdent par d'autres voies pour prouver que l'empirisme est faux.

Mais Austin est très loin d'être le cauchemar de l'empirisme (même s'il a pu considérablement agacer un certain nombre d'empiristes déclarés, parmi lesquels, notamment, Ayer). Dès qu'il s'agit de justifier sa méthode – la phénoménologie linguistique, une manière spécifique de faire de la philosophie du langage ordinaire, celle-là même dont Strawson pense qu'elle est insuffisante pour expliquer ce qu'est la pensée empirique en général – il retrouve un vocabulaire empiriste : les mots sont les plus sûrs outils dont nous disposons pour percevoir les phénomènes, et les accords que nous pouvons faire sur l'usage linguistique constituent le plus sûr arbitre des phénomènes. Comme le montre Sandra Laugier, c'est bien le problème central de l'empirisme, et non pas du réalisme, qui préoccupe Austin : comment pouvons-nous nous rapporter à notre propre expérience de la manière la plus simple, de façon à ne pas lui surimposer des constructions conceptuelles, logiques, qui n'ont aucun répondant dans le réel ?

Or, la réponse à cette question est loin d'être simple, dès lors que l'on pense qu'il n'existe pas de concepts fixes, qui permettent d'expliquer l'usage linguistique, et dès lors qu'on pense, comme Austin, que le Donné dont doit partir le philosophe, y compris l'empiriste le plus convaincu, c'est un accord sur *ce que nous dirions quand*, c'est-à-dire sur la manière dont nous emploierions un mot ou une expression donnés dans telle ou telle situation, et pas vraiment le Donné de la sensibilité, auquel il réserve pourtant une place tout à fait honorable. Cette position d'Austin, qui peut être prise comme un simple impératif méthodologique, a une portée théorique : il n'existe pas de schème conceptuel dont la description permette de rendre raison de nos usages linguistiques. Les innovations conceptuelles sont possibles, et même recommandées, mais elles ne peuvent pas se faire en référence à ce schème conceptuel. Elles doivent être l'objet d'un *accord*. Austin tranche certes le débat sans donner trop d'explications. Les conceptions d'Austin s'opposent donc à l'idée même de schème conceptuel. D'après Strawson, l'expérience est explicable, en dernière

instance, au moyen de ce schème conceptuel. D'après Austin, envisager la question de l'expérience sans se mettre d'accord au préalable sur les termes qui nous permettent d'en parler, c'est se condamner à ne rien en comprendre.

Mais Austin se donne-t-il les moyens de soutenir sur le terrain épistémologique cette position qui va, d'après Putnam, contre le réalisme métaphysique traditionnel, celui que défend finalement Strawson ? L'objet de ce travail est de répondre à cette question.

Une réponse positive à cette question peut consister à montrer que cette position que nous qualifions *a posteriori* d'anti-strawsonienne, présentée par Austin comme un précepte méthodologique, se prolonge naturellement dans le contextualisme d'Austin. En effet, Austin soutient à plusieurs reprises que ce n'est pas la signification qui prédétermine l'usage mais qu'il faut considérer l'acte de langage total dans la situation de parole tout entière pour déterminer non seulement ce que le locuteur a voulu asserter, le cas échéant, s'il s'agit d'une assertion, mais aussi ce qu'il a voulu faire en disant les mots qu'il a dit (valeur illocutionnaire de l'énoncé) : a-t-il voulu promettre, affirmer, jurer, nier, insulter, (liste dont Austin propose une mise en ordre à la fin de *Quand Dire c'est Faire*, sans jamais dire cependant qu'il s'agisse d'une liste *close* et d'une classification intangible). Autrement dit, c'est poser le problème à l'envers que de chercher à expliquer les actes de parole par un schème conceptuel contenant la structure qui nous permettrait de dire quelque chose de quelque chose. En effet, c'est au contraire dans un acte de langage spécifique, l'assertion (ces assertions qui forment le support de tout énoncé de connaissance), que nous utilisons les mots pour qualifier une situation. Dans le contexte d'énonciation, il y a certes des mots, qui ont bien une signification littérale (autrement dit, nous pouvons ouvrir le dictionnaire, et voir ce que les mots veulent dire), mais les énoncés tirent leur sens autant, sinon plus, de l'acte d'asserter que de cette signification littérale ; autrement dit, les conditions d'énonciation comptent autant, sinon plus, que le sens littéral des mots. Il est donc impossible de déterminer à l'avance le sens d'un énoncé. Tout dépend des circonstances dans lesquelles un énoncé est émis, individuellement, à un moment donné. Mais dire que le contextualisme constitue une position contre le réalisme métaphysique traditionnel, et qu'il y a indéniablement des éléments contextualistes chez Austin, ne permet pas de répondre de manière satisfaisante à la question de savoir comment Austin envisage la réponse au pendant du réalisme métaphysique traditionnel, à savoir une certaine version de l'épistémologie, qui s'appuie sur une théorie causale de la perception, et sur une conception hybride de la connaissance (où la connaissance est toujours définie à partir d'autre chose, à partir d'une autre attitude mentale, en particulier la croyance).

Ce travail part de l'idée de schème conceptuel. L'empirisme, qui préside aux démarches de révision, de description ou d'explication de ce schème, bute sur la nécessité d'expliquer les propensions réalistes qu'adoptent les utilisateurs de ce schème, du fait même d'utiliser ce schème. Deux questions concernent toute philosophie du langage ordinaire appelée à se prolonger dans une épistémologie (c'est-à-dire une théorie de la connaissance) ; la question de l'empirisme : comment rendre compte de notre expérience sans l'expliquer en posant des entités pour lesquelles on ne dispose pas d'un accès empirique ?; la question du réalisme : qu'est-ce qui nous nous garantit, au-delà de la cohérence du schème et de l'attitude réaliste que nous pouvons adopter du fait de l'utiliser, l'adéquation de ce schème à la réalité ?

La pratique de l'empirisme s'appuie sur les propensions réalistes sans les questionner, et tout particulièrement la propension réaliste contenue dans des attitudes comme la connaissance ou la perception. En effet, tout empirisme propose une forme de connaissance (par exemple celle qu'Austin développe avec la phénoménologie linguistique, qui fournit l'objet des chapitres 1, 2 et 3 de ce travail) et se base sur la perception. Mais, dès lors que la connaissance et la perception sont prises comme objet de l'analyse, et envisagées comme porteuses d'une propension réaliste intéressante pour qui veut questionner l'adéquation du schème conceptuel à la réalité, alors le problème de la connaissance et celui de la perception ne peuvent plus être envisagés dans le simple cadre d'une enquête empirique. Ils doivent être envisagés dans le cadre d'une enquête qui veut rendre compte de la propension réaliste elle-même : c'est l'objet, en ce qui concerne la connaissance, des chapitres 4, 5 et 6 où les thèses d'Austin sur la connaissance sont évaluées par rapport à la tradition réaliste typiquement oxonienne envers laquelle Austin entretient un rapport pour le moins ambigu, et, en ce qui concerne la perception, des chapitres 7 et 8, où les deux aspects des remarques d'Austin sur la perception : la critique de la théorie des sense-data, et thèse du silence des sens, sont envisagées par rapport à la compréhension qu'elles peuvent fournir relativement à des débats plus récents : la théorie causale de la perception, et le problème de la non-conceptualité du contenu de la perception.

Première Division. La phénoménologie linguistique ou comment être empiriste

La phénoménologie linguistique d'Austin est – une application particulière de la philosophie du langage ordinaire et une critique du langage ordinaire (A.) – une méthode collective d'invention et, donc, de révision du langage (B.) – un programme de transition de la philosophie, conçue comme révision linguistique vers la science du langage (C.)

Chapitre 1. Phénoménologie linguistique et critique du langage ordinaire

1. Qu'est-ce que la philosophie du langage ordinaire ?

§1. Une tendance générale de la philosophie ?

D'après John Cook, il existe trois versions de la philosophie du langage ordinaire, une version « standard »,

La philosophie du langage ordinaire standard consiste, en partie, dans l'affirmation (selon les termes de Malcolm) que tout énoncé philosophique qui viole le langage ordinaire est faux. En pratique, cela veut dire se demander si ce que dit un philosophe a l'air étrange, curieux, en comparaison avec la manière dont les gens s'expriment à l'épicerie du coin. (Cook 2000.107)

une version « métaphysique »

La philosophie du langage ordinaire métaphysique procède selon une approche différente. Les philosophes de cette école, quand ils remarquent un conflit entre une théorie et le langage ordinaire, déclarent que le conflit est plus apparent que réel [...] cette théorie [...] n'est pas en conflit avec la *signification* que l'homme ordinaire a effectivement en tête, car cette signification est déterminée par l'application pratique des mots. (*op. cit.*, p.141)

et une version « spéculative ».

Les partisans de la philosophie du langage ordinaire spéculative oublient toute vision scolastique du langage et travaillent à partir d'exemples détaillés, qui consistent en des histoires ou des bouts de dialogues, dans lesquels il est clairement établi qui parle à qui, selon quels buts, et selon quelle conscience et quelles connaissances. (*ibid.*, p.153)

Le problème de cette typologie est qu'elle ne permet pas vraiment d'inclure un philosophe comme J.L. Austin qui est pourtant considéré comme l'un des représentants les plus exemplaires, avec Wittgenstein, de la philosophie du langage ordinaire. L'élégance trompeuse de la présentation de John Cook, réside en ce qu'elle considère l'idée de philosophie du langage ordinaire dans sa plus grande généralité. Et ce qui est occulté, par-là même, c'est ce fait quand même étonnant que c'est en se revendiquant de l'ordinaire, du bon

sens, du sens commun qu'un certain nombre de personnes ont cru pouvoir en finir avec les impasses de la métaphysique traditionnelle.

Mais ce qu'il y a de plus gênant avec cette manière de présenter les choses, c'est qu'elle ne prend pas réellement en compte ce qui peut expliquer la diversité des philosophies du langage ordinaire. En effet, si l'on suit John Cook jusqu'au bout, il y a bien deux manières de concevoir les choses, celle qui est comprise dans les modes d'expression ordinaires, et celle qui est comprise dans les modes d'expression philosophiques. Selon que l'on privilégie l'un ou l'autre des deux modes d'expression, alors on obtient des versions différentes de la philosophie du langage ordinaire. Si on considère que le langage ordinaire est une source de vérités, a un aspect vraiment normatif, alors il s'agit de la version standard. Si on considère au contraire que c'est une source d'erreurs, alors on obtient la version métaphysique. Si on considère que c'est une source d'intuitions fécondes pour la philosophie qui prime sur toute autre source, alors on obtient la version spéculative.

Tout est donc basé sur l'idée d'une concurrence entre des modes d'expression, d'une mise en contraste de ces modes. Mais il est pourtant assez difficile de soutenir que la philosophie soit un mode d'expression si différent que le contraste avec le mode d'expression ordinaire est tout le temps évident, saute tout le temps aux yeux. La plupart du temps, les philosophes jouent avec le langage ordinaire, et quand ils font des remarques sur des expressions particulières, ils ne le font pas du tout à partir d'un autre mode d'expression. Il ne m'est pas nécessaire de cesser de parler de manière ordinaire pour dire, par exemple, qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre l'expression courante selon laquelle « le soleil se couche ». Il ne m'est pas non plus nécessaire de m'exprimer d'une manière « philosophique » pour dire que lorsque quelqu'un dit qu'il « lui est venu à l'esprit une idée étrange », il ne faut pas en conclure qu'il existe d'une substance étrange, interne et d'un accès privé.

La version spéculative de la philosophie du langage ordinaire, d'après John Cook, version qui, selon lui, ne serait défendue que par le philosophe américain Ebersole, consiste à se laisser guider par le langage ordinaire, à ne mener ses enquêtes qu'en régime « langage ordinaire », sans laisser les préjugés intervenir, et sans construire des exemples *ad hoc*, qui serviraient simplement à illustrer une conception déjà existante. Il faut donc se former des conceptions pures, qui ne relèvent que du langage ordinaire. La version spéculative ne peut cependant pas échapper au reproche suivant : que le langage ordinaire contiendrait des conceptions intéressantes, implicites dans ses modes d'expression, c'est là un préjugé typiquement philosophique.

John Cook explique ce qu'il entend par version métaphysique de la philosophie du langage ordinaire, en prenant des exemples chez Augustin et Leibniz. Augustin et Leibniz critiquent des modes d'expression ordinaires, en disant que, sans qu'il soit nécessaire de les abolir pour les remplacer par des modes d'expression plus philosophiques, ou plus vrais métaphysiquement, il ne faut pas les prendre au pied de la lettre. Il ne faut pas prendre pour argent comptant ce qu'ils nous disent. Quand nous disons que « le temps passe », nous ne disons pas quelque chose de vrai, métaphysiquement parlant. Augustin et Leibniz procèdent à une sorte de législation. Ils proposent de légiférer sur des modes d'expression déjà existants, en disant comment ils doivent être *pris*, comment ils doivent être compris. Ils le font à partir d'une certaine conception de la manière dont les choses sont réellement.

Après tout, dans cette manière de faire, dans cette intervention philosophique sur le langage ordinaire, il n'y a nullement l'ambition de comparer deux modes d'expression, ni même l'ambition de dire quoi que ce soit de global sur le langage ordinaire, ou sur sa structure. Les modes d'expression du langage ordinaire, tels « le temps passe », ne sont pas des spécimens de non-sens. Mais il ne faut pas chercher à y voir quelque chose de vrai ou de faux à propos du temps, qui, *métaphysiquement parlant*, ne passe pas, puisqu'il y a en fait seulement le présent, le présent des choses passées, le présent des choses présentes, et le présent des choses à venir.

On objectera, à juste titre, qu'il ne s'agit pas, à strictement parler, de philosophie du langage ordinaire. L'opposition, montée en épingle par des défenseurs de la philosophie du langage ordinaire, comme Cavell, entre la philosophie traditionnelle, ou métaphysique, et la philosophie du langage ordinaire, paraît un peu idéologique, surtout quand elle s'appuie sur l'idée, assez fautive, que les philosophes traditionnels auraient passé le plus clair de leur temps à énoncer des incongruités du point de vue des modes d'expression courants.

Il est vrai que la philosophie du langage ordinaire, en tant que mouvement philosophique précis, correspond à un moment où la philosophie a commencé à s'intéresser au langage en tant que tel. Et, dans les années 1950, les travaux d'un nombre important de philosophes se sont mis à ressembler davantage à ce que l'on appelle la linguistique. On a vu alors des expressions comme « philosophie linguistique » apparaître. Mais il n'en demeure pas moins que le débat sur la nature de l'intérêt des philosophes de la seconde moitié du vingtième siècle pour les modes d'expression ordinaires, d'une part, et sur la forme que peut prendre la réalisation de cet intérêt, d'autre part, subsiste.

Certes, le contexte du débat philosophique n'est pas celui de la conversation ordinaire, pas plus que le contexte de la négociation d'un contrat n'est celui d'une conversation entre

amoureux, etc. Cependant, l'opposition n'est pas aussi tranchée, ni aussi facile à faire. Dans tous les cas, elle ne correspond pas du tout à l'opposition entre le mouvement spécifique de la philosophie du langage ordinaire, et le reste de la philosophie. Une telle opposition ne permet pas de justifier la philosophie du langage ordinaire. Mais elle ne permet pas non plus, c'est surtout ce qui va nous intéresser à présent, de comprendre ce qu'est la philosophie du langage ordinaire, mouvement philosophique aux délimitations historiques et spatiales assez sûres, mais dont la physionomie réelle reste très largement à éclairer, surtout si l'on ne se contente pas de la couverture idéologique puissante qui a accompagné ce mouvement.

§2. Un mouvement historique spécifiquement britannique ?

La philosophie du langage ordinaire est pourtant un mouvement philosophique circonscrit dans le temps et dans l'espace, un style philosophique qui a suscité une violente opposition. Ernst Gellner est sans doute le plus farouche détracteur de la philosophie linguistique. D'après lui, la philosophie du langage ordinaire n'est que l'idéologie d'un groupe social très particulier : l'intelligentsia oxfordienne. Dans la violence de ses attaques, Gellner a été rejoint par Russell, Popper, mais également par Broad. Il ne fait aucun doute que c'est surtout Wittgenstein qui était dans la ligne de mire de toutes ces attaques, particulièrement quand elles étaient conduites par Russell. Mais, pour Gellner, il s'agit d'un seul et même phénomène à condamner, même s'il prend des formes différentes selon qu'il s'épanouit à Oxford ou à Cambridge, à savoir...

...la philosophie linguistique, cet enfant illégitime bizarre fruit du messianisme de Wittgenstein et du laxisme oxonien.(Gellner 1959.254)

Si Ernst Gellner est sans doute unilatéral et injuste dans la polémique qu'il mène avec la philosophie du langage ordinaire, sa critique ne tombe pas tout à fait dans le vide. Tout d'abord, Gellner insiste sur le caractère étroitement institutionnel et britannique de la philosophie linguistique. Ensuite, il est en effet légitime que le besoin de refonder les interrogations et les méthodes de la philosophie dans le langage ordinaire suscite une suspicion. Dans un article de 1960 qui a, par ailleurs, parmi de nombreux autres témoignages, contribué à créer le mythe de l'Oxford des années 50 : une petite Arcadie préservée où il faisait si bon philosopher, sans souci du reste du monde, R.M Hare (1971.47) exprime très bien cette foi inébranlable dans le langage ordinaire, qui fut le ciment de toute une génération de philosophes :

...nous éprouvons la plus grande aversion à nous couper de nos bases dans le discours ordinaire.

C'est à partir de 1938 que ce mouvement est apparu, mais c'est après-guerre, et en Grande-Bretagne, qu'il a connu son plein essor. Même s'il ne s'agit pas de se demander s'il s'agit oui ou non d'une philosophie conservatrice, voire réactionnaire, on peut toutefois noter que le fait d'en appeler sans arrêt au sens commun, à l'homme de bon sens, et aux intuitions qui sont contenues dans le langage ordinaire est essentiellement une réaction défensive, voire de repli.

Nous émettons l'hypothèse que l'essor de la philosophie du langage ordinaire ne pouvait avoir lieu qu'en Grande-Bretagne, dans la mesure où la Grande-Bretagne a prétendu incarner le seul rempart en Europe contre la barbarie. C'est bien le rôle qu'elle a voulu jouer. La résistance des habitants de Londres, avec la Reine à leurs côtés, la légendaire discipline du peuple anglais. Toutes ces images, dont il ne nous appartient pas de nous demander s'il s'agit ou non de mythes, ont sans doute joué un rôle dans la formation de l'idée que *défendre la « raison », et donc, le fonds de commerce de la philosophie, c'était défendre le sens commun, et le langage ordinaire.*

L'idée qui l'a emporté, chez Austin, mais pas seulement, c'est celle d'acte de langage. C'est là que nous émettons notre deuxième hypothèse. C'est seulement dans un pays où les paroles comptent davantage que les mots et les écrits (rappelons la prééminence du droit coutumier en Angleterre) qu'une philosophie du langage ordinaire centrée sur l'idée d'acte de parole pouvait naître.

Ces deux hypothèses sont complémentaires. La réaction de défense du langage ordinaire gagne en force si elle s'appuie sur l'idée d'acte de parole. L'idée d'acte de parole gagne en force si elle contribue à accréditer l'idée que, lorsque nous parlons entre nous, nous contribuons à faire quelque chose, que nous renforçons les conventions, les pactes, en un mot la civilisation, contre la barbarie.

a.) L'idéologie de la philosophie du langage ordinaire

i.- contexte philosophique

Le fait majeur de la philosophie britannique d'après-guerre est la renaissance d'Oxford comme grand centre mondial de la philosophie. Aucun facteur n'explique mieux cette renaissance qu'un accord assez large sur la nature et les buts de la méthode philosophique. C'est principalement cet accord que l'on nomme quand on parle de « philosophie du langage ordinaire ». Toutefois, ce mouvement ne s'est pas construit à partir de rien, et certains

éléments, plus ou moins récents, de l'histoire de la philosophie britannique, peuvent servir à en retracer la généalogie.

La période d'avant-guerre n'avait pas été totalement inerte. Elle était dominée à Oxford par une figure, aujourd'hui peu connue, celle de Cook Wilson, et par une idiosyncrasie, le réalisme oxonien (*Oxford Realism*). De plus, Cook Wilson, dans la lignée de philosophes comme Reid et Berkeley, accordait déjà une certaine attention et une certaine reconnaissance au langage ordinaire et au sens commun¹. Mais l'école oxonienne n'avait pour ainsi dire aucun rayonnement. Cambridge semblait vouée à davantage d'influence, marquée par les figures de Moore, de Russell, et, évidemment, de Wittgenstein.

Mais le fait est que c'est Oxford qui, après guerre, a pris le dessus, et non pas Cambridge, et que, aujourd'hui, c'est à Oxford que l'on pense quand on tente de caractériser les débuts de la philosophie analytique, sous la forme de la « seconde analyse » (Récanati 1991.186).

C'est sans doute parce que Oxford a été un terrain favorable à une extraordinaire convergence d'intérêts et de méthodes, à un travail collectif en philosophie (dont les *Saturday Mornings*² sont exemplaires). Mais pourquoi le langage ordinaire a-t-il été ce ferment, et non les mathématiques, la cosmologie, la théologie ou encore l'éthique ? Nous avons émis deux hypothèses, pour expliquer le succès de la réaction qui consiste à aller chercher dans le langage ordinaire s'il ne pourrait pas fournir certains fondements pour la philosophie. Un examen du contexte social permet-il de confirmer ces hypothèses ?

ii.- contexte social

La seconde guerre mondiale a été marquée en Grande-Bretagne par un étonnant consensus social. C'est du moins l'image que la Grande-Bretagne a préféré retenir d'elle-même ; et, il n'en demeure pas moins que cela recouvre une certaine réalité. La victoire de la Grande-Bretagne est étroitement liée à l'avènement d'un mythe : celui d'un peuple tout entier soudé, au-delà des clivages de classe, derrière la résistance à la barbarie nazie pour préparer un monde meilleur après-guerre.

Ce sentiment de combattre pour sa survie même, à l'avant-garde du monde libre et civilisé, constitua pour le peuple anglais une expérience sans précédent, et paradoxalement moins traumatisante que le précédent conflit. On en voudra pour preuve l'image, ancrée dans les

¹ cf. §§ 4-6, *supra*

² cf. §§ 13-15, *supra*

esprits au point d'être devenue un véritable dogme, d'une nation indissociablement unie dans l'effort autour de son premier ministre par « l'esprit de Dunkerque » (ou du « Blitz »), ou encore les envolées lyriques de celui-ci, constituant autant d'« objets de mémoire » pour les britanniques.(Chassaigne 2001.345)

Parmi d'autres expressions demeurées célèbres, on trouve celle, tout à fait caractéristique de « *people's war* », que l'on rendra en français par « guerre des gens » plutôt que par « guerre du peuple ». Comme le rappellent bon nombre d'historiens, (on peut citer Chassaigne ou Calder), la diffusion des moyens de culture de masse (les médias) était particulièrement avancée en Grande-Bretagne. Elle avait déjà bien commencé avant-guerre ; la guerre ne l'a nullement interrompue, bien au contraire. D'après le récit de Chassaigne (*op.cit.*, p.329-330),

le parc de postes de radio se développa jusqu'à atteindre sept millions à la veille de la guerre, et on peut à bon droit estimer que, par sa diffusion d'un accent « standard » (BBC English), la radio a contribué à niveler, sinon les niveaux sociaux, du moins la barrière de l'accent qui soulignait les différences de classe.

Si nivellement il y a eu, il a été renforcé par le brassage de populations rendu nécessaire par les destructions causées par les bombardements intensifs des nazis. On a compté pas moins de soixante millions de changements d'adresse.

Enfin, dernier élément, que nous empruntons encore à Chassaigne : dans la mesure où ce sont les populations les plus modestes (l'East End par exemple, à Londres) qui ont le plus souffert, il en a résulté l'idée que c'est cette catégorie qui avait constitué le fer de lance, l'avant-garde de la résistance à la barbarie nazie.

A coup sûr, ce furent les éléments les plus modestes de la population qui souffrirent le plus de la guerre, et qui payèrent le plus lourd tribut humain – également, à la différence de 1914, dans les combats – mais leur acceptation et leur volontarisme produisit une sorte de « rédemption » du petit peuple aux yeux de ceux qui le tenaient en suspicion avant la guerre.(*Id.*, p.44)

S'il ne faut pas adhérer sans réserves à cette image, on peut néanmoins admettre qu'elle a joué le rôle d'un mythe pour la conscience britannique, offrant un ferment au nationalisme britannique, qui ne pouvait plus s'appuyer sur son Empire, celui-ci ayant commencé de se fissurer sérieusement bien avant le déclenchement de la seconde guerre mondiale. Ernst Gellner n'a pas tort de souligner que ce qu'il appelle la *philosophie linguistique* a peut-être été l'idéologie qui pouvait venir en lieu et place de la théologie, et que c'est ainsi qu'elle a pu justifier son utilité par rapport aux autres sciences, dans la mesure où l'utilité de la

philosophie, en tant qu'enseignement, a toujours posé problème. Son intuition est juste, mais comme elle est suscitée davantage par le ressentiment que par l'envie de comprendre ce qui se passe réellement, Gellner n'est pas en mesure d'analyser exactement *quelle* idéologie véhicule cette philosophie. Cette idéologie est contenue, pour ses principaux traits dans le Mythe du Blitz. C'est pour cela sans doute que la philosophie linguistique a rencontré un tel succès d'une part, et n'a pas eu, d'autre part, à faire beaucoup d'efforts pour se justifier (d'où, à l'inverse, on peut comprendre, la violence et le parti-pris des attaques de Russell, de Gellner et de Popper).

La période d'après-guerre a été favorable au maintien du consensus et d'une paix sociale relative, et cette idéologie, par conséquent, a pu se maintenir, au moins jusqu'au milieu des années 1950. La mort d'Austin, en 1960, semble sonner le glas de la philosophie du langage ordinaire. Il est, à cet égard, intéressant de noter que le paradigme de la philosophie du langage ordinaire commence à prendre l'eau à peu près au moment où l'unité anglaise fondée sur le mythe du Blitz connaît de sérieux revers.

b.) Normativité du langage ordinaire

Que décrire le langage ordinaire, ce soit décrire un ensemble de pratiques est une idée qui a fait son chemin. Mais une autre idée, un peu plus étrange, a été adoptée par certains philosophes américains, qui appartiennent au courant de la pragmatique. Cette idée, c'est que le travail de la philosophie du langage s'apparente davantage à un travail de juriste qu'à un travail d'ethnologue ; et précisément à une certaine sorte de travail de juriste, celui qui consiste à *mettre à l'écrit* ou *rendre explicite* (d'après le titre de la somme de Robert Brandom, *Making it explicit*) un certain nombre de conventions à l'œuvre dans nos pratiques linguistiques, acceptés dès lors que l'on accepte de parler, et, le plus souvent, implicites. Cela a abouti à mettre au centre de la philosophie du langage l'idée de *norme*.

Assimiler le travail du philosophe du langage à un travail de juriste qui légifère, pour ainsi dire *a posteriori*, n'est pas un pas de peu de conséquence ou de peu d'importance. Il est vrai que, depuis Kant au moins, le paradigme juridique a pris une certaine importance en philosophie. Mais là, il s'agit bien de législation *a posteriori*, de ce que l'on pourrait appeler la codification : un paradigme typiquement oxonien. Ryle, par exemple, conclut son article « Ordinary Language », de la manière suivante :

... dans nos débats, nous argumentons *avec* certaines expressions *sur* ces expressions d'un seul et même élan. Nous essayons d'enregistrer ce dont nous faisons preuve [*we are trying*

to register what we are exhibiting]; nous essayons de codifier ces codes logiques que nous observons ici et là. (Chappell 1964.40)

Il ne s'agit pas d'une métaphore isolée. Cette idée de législation *a posteriori*, de codification, a bel et bien fourni un motif d'unité, un paradigme, à la communauté philosophique oxonienne des années 1950.

En effet, à chaque fois, il s'est agi de défendre contre ses détracteurs la philosophie telle qu'elle se pratiquait à Oxford dans les années 1950, au-delà de la réponse facile qui consiste à dire que cette philosophie ne constitue pas une réalité unique, et donc susceptible d'être attaquée ou défendue de manière univoque, la stratégie consistait à caractériser très précisément l'objet de cette philosophie. Ryle fait des distinctions entre « *use* », « *usage* », « *linguistic use* », « *language use* », « *ordinary use of language* », « *use of ordinary language* », etc. Grice tient à préciser que sa méthode, l'analyse conceptuelle, n'est ni sociologique, ni lexicographique. A chaque fois, il s'agit de montrer que cette méthode, quelles qu'en soient par ailleurs les variantes, consiste en une sorte de législation *a posteriori*, ce qui est bien résumé par l'idée que tous ces philosophes se posent la question de savoir *what we should say when*, et non pas *what we would say when*, ce que nous *devrions* dire, et non pas seulement ce que nous *dirions* quand. Chercher l'usage ordinaire du langage, et non pas seulement l'usage du langage ordinaire, c'est précisément cela.

Le seul problème est qu'aucun de ces philosophes ne se soit demandé pourquoi, *en tant que philosophe*, il devrait considérer que l'usage ordinaire étant normatif. Dans la conversation ordinaire, cette normativité vient de la nécessité d'être compris. Si nous voulons être compris, alors nous *devons* utiliser les mots comme il convient. Mais en quoi est-il important de restituer cet usage ordinaire pour faire de la philosophie ? En dehors de la thèse wittgensteinienne selon laquelle la philosophie résulte principalement de la persistance dans un mauvais usage du langage, et que, par conséquent, les problèmes philosophiques peuvent être dissous en restituant l'usage correct du langage, on ne voit pas très bien ce qui justifie ce retour au langage ordinaire. On verra plus loin la justification que Cavell tente d'apporter, face aux reproches de Mates. Mais il n'y a aucune raison de croire qu'une justification quelconque puisse réussir. Qu'on le veuille ou non, cette manière de se référer au langage ordinaire pour faire de la philosophie résulte d'une certaine *foi* dans le langage ordinaire, dans le sens commun, dans le *plain man*. Et cette *foi* s'explique tout à fait aisément dans l'Angleterre de l'après-guerre, dans la mesure où elle en a constitué le ciment idéologique.

Pourquoi, alors, Oxford plutôt que Cambridge ? La question ne doit pas être posée en ces termes. Le problème est que la philosophie britannique de l'après-guerre est d'emblée

identifiée à la philosophie oxonienne. La défense de la philosophie du langage ordinaire a toujours été en suspens, dans la mesure où il n'est pas nécessaire de défendre une idéologie dominante. C'est à partir du moment où cette idéologie commence à se fissurer que la défense et l'apologie deviennent des questions pressantes et importantes. La controverse Mates-Cavell, qui fut sans doute la première dispute *sérieuse* sur le sujet, date de 1958, à un moment où le paradigme commençait en Angleterre à prendre l'eau ; et, cette controverse a lieu en Amérique.

§3. Une méthode d'investigation originale ?

La philosophie du langage ordinaire n'est ni un corps de doctrines, ni une méthode particulière. Dans cette mesure, tous les ouvrages qui tentent de traiter, que ce soit pour la défendre¹, ou pour l'accabler, de la philosophie du langage ordinaire, font preuve d'un certain *donquichottisme*. Pourtant, les arguments développés par ces auteurs concernent bien la philosophie du langage ordinaire. Les débats autour du fameux cas paradigmatique, par exemple, concernent bien une dispute réelle entre les tenants d'un certain style de philosophie et les autres, et n'est pas une affaire d'idéologie ou de parti-pris. Mais ce n'est pas parce que l'on est pour ou contre la philosophie du langage ordinaire que l'on est pour ou contre l'usage du cas paradigmatique.

La philosophie du langage ordinaire est plutôt un *paradigme*, qui a été soutenu en Angleterre par une idéologie consensuelle. Il n'a pas bénéficié, aux Etats-Unis, de ce soutien, mais d'une idéologie plus proprement américaine². C'est aux Etats-Unis que le paradigme de la philosophie du langage ordinaire a pu donner lieu à la philosophie normativiste ; en Angleterre, il s'est progressivement affadi pour laisser place à une *idiosyncrasie*, la philosophie oxonienne, caractérisée par les expériences de pensée, l'analyse conceptuelle, et un recours de plus en plus appuyé au symbolisme logique, sans pour autant qu'il soit question de *calcul des concepts*. Pour quiconque connaît un peu la philosophie telle qu'elle se pratique à Oxford actuellement, il est frappant de constater que la parenté avec ce qui se faisait dans l'immédiate après-guerre est assez lointaine.

Forte d'une assise idéologique aussi solide, les philosophes oxoniens de l'après-guerre n'avaient pas à se soucier beaucoup de légitimer leurs recherches en s'appuyant, par exemple,

¹ cf., pour ce qui est le plus récent, Hanfling 2000

² voir, à ce sujet, Laugier (1999b).

sur d'autres compétences disciplinaires, comme les sciences ou la philologie. En ce sens, Gellner a un bon coup d'œil. Simplement, il prend un peu les choses à l'envers. Il est faux de dire que la philosophie linguistique est l'idéologie que les philosophes ont dû se construire pour légitimer leur existence. Il serait plus juste de dire que, face à la demande de justification que la société peut faire à la philosophie universitaire (son *utilité* sociale et sa finalité scientifique n'étant pas évidentes de prime abord), les philosophes répondent habituellement soit en s'inventant des compétences (comme la connaissance d'un corpus philosophique existant), soit en allant chercher des compétences dans d'autres champs disciplinaires. La discipline scientifique florissante, selon l'état actuel de l'idéologie, a alors, en général, la faveur des philosophes¹. Dans l'Angleterre de l'après-guerre, l'état de l'opinion est tel que le langage ordinaire et le sens commun peuvent remplir ce rôle d'idéologie-compétence palliative. Le problème n'est pas de savoir s'il faut le déplorer ou s'il faut s'en réjouir. Mais trois remarques s'imposent :

Première remarque : comme c'est le cas pour toutes les idéologies, seuls les plus lucides ont été conscients qu'il s'agissait d'idéologie.

Deuxième remarque : A part les détracteurs de la philosophie du langage ordinaire, peu ont été conscients du fait que la philosophie linguistique était très largement idéologique.

Troisième remarque : Seul Austin a compris, cependant, que la seule visée crédible, quand on se trouve dans un marais est celle de la constitution d'une science, et qu'il fallait très rapidement se donner les moyens de constituer une science du langage.

Austin est le seul auteur de cette époque à avoir pu trouver, dans le cadre de la philosophie du langage ordinaire, une méthode d'investigation originale, qu'il a qualifiée de « phénoménologie linguistique ».

2. Quelques formules, et leur origine chez Cook Wilson

Mathieu Marion fait remarquer que...

...si l'on excepte l'influence de Moore sur Austin, on peut sans aucun doute considérer Cook Wilson comme le père de la 'philosophie du langage ordinaire'.(Cook Wilson 2002.x)

Cependant, si Cook Wilson est une des sources de la philosophie du langage ordinaire, sa philosophie ne s'apparente nullement à de la philosophie du langage ordinaire. Il ne suffit pas

¹ aujourd'hui, par exemple, il s'agit des sciences cognitives.

en effet de faire attention à ce qui se dit couramment pour faire de la philosophie du langage ordinaire. Il ne suffit pas non plus de souligner qu'il est important de faire attention à ce qui se dit couramment. Le problème est de savoir dans quelle mesure il est possible de considérer que l'attention à ce qui se dit d'ordinaire constitue en soi une philosophie première, c'est-à-dire une enquête qui n'a pas besoin d'un autre point d'ancrage, et qui peut elle-même constituer un ancrage ou une base pour des enquêtes d'un autre type. Le point de vue de Cook Wilson est, comme le résume très bien Mathieu Marion, que...

Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas la 'pensée réflexive', qui est abstraite, mais un examen scrupuleux, avec le langage ordinaire comme guide et garde-fou, des 'faits de conscience' dans des cas particuliers. (*op. cit.*, p.xi)

Prenons un exemple. Cook Wilson a beaucoup travaillé à distinguer ce qu'on appelle depuis Russell les attitudes propositionnelles (et que Cook Wilson appelle des états, activités ou encore attitudes mentaux), à distinguer la conviction de la croyance et de l'opinion, par exemple. Cependant, pour Cook Wilson, si l'affirmation (*statement*) est la « forme verbale commune » à tous ces états,

c'est une erreur de conclure à partir de l'identité dans la forme des affirmations à propos d'un objet à l'identité de nos attitudes mentales envers l'objet. Nous devons examiner ces attitudes ou activités elles-mêmes si nous voulons trouver un élément commun. (*id.*, p.99)

En effet, l'affirmation est...

... si loin d'être une expression de l'attitude mentale de la personne qui l'emploie, qu'elle ne dit absolument rien sur ce qu'est notre condition quand nous la prononçons (*our condition in uttering it*). (*Ibid.*)

Il ne faut donc pas confondre l'analyse des énoncés et l'analyse des états mentaux, tout simplement parce que, devant un énoncé comme « il pleut », je ne sais pas du tout quel est l'état mental du locuteur. Néanmoins, il est possible de se laisser guider par le langage ordinaire pour trouver des distinctions importantes qui concernent les états mentaux, en particulier parce que notre langage contient un certain nombre de distinctions.

Par exemple, dans un essai consacré à ce problème¹, après avoir distingué l'opinion, la connaissance et le jugement (que Cook Wilson définit comme une décision mentale, faite sur la base d'une opinion, qui est également un état mental), Cook Wilson fait la remarque suivante :

¹ « Opinion, Conviction, Belief, and Cognate States », in *op. cit.* , pp.98-113

Cependant, nous trouvons dans le langage ordinaire un autre terme, croyance, apparenté à l'opinion, mais distinct, de sorte que parfois, un homme (*a man*) préférerait le terme de croyance à celui d'opinion (...) De telles distinctions dans le langage ne sont jamais sans importance. (*Ibid.*, p.101)

Ici, le langage ordinaire est un guide : on ne doit jamais négliger une distinction importante pour le langage ordinaire. L'homme évoqué est certainement le *plain man*. Ce n'est jamais un fait négligeable si, d'ordinaire, nous préférons employer tel mot plutôt que tel autre. Aux yeux de Cook Wilson, il ne suffit pas de remarquer la distinction dans le langage ordinaire, il faut voir à quoi elle correspond par rapport à des distinctions qui valent pour la conscience.

Concluant momentanément son enquête sur la différence entre l'opinion et la croyance, Cook Wilson écrit :

Quand cette confiance est à un grand degré (...) on lui attache le mot de croyance, et ici le langage, et ce n'est pas rarement le cas, est fidèle à des distinctions qui ont une valeur dans notre conscience. (*Ibid.*, p.102)

Des distinctions qui vaudraient pour le langage ordinaire, mais qui ne subsisteraient pas pour la conscience après un examen soigneux, ne seraient pas des distinctions épistémologiques valables. A vrai dire, aux yeux de Cook Wilson, le langage ordinaire n'a ni le premier mot, ni le dernier mot, c'est davantage un précieux auxiliaire, un auxiliaire indispensable même, qu'un arbitre.

A ce titre, Austin est beaucoup plus proche de Cook Wilson qu'on ne le croit. Les formules austiniennes, qui sont examinées ici, sont moins une adhésion sans réserves à la philosophie du langage ordinaire qu'une mise en garde contre la tentative de substituer à la philosophie des enquêtes qui partent du langage ordinaire pour aboutir au langage ordinaire. Ce sont des formules qui portent sur le langage ordinaire, et non sur la philosophie du langage ordinaire. Austin n'a sans doute pas tant développé une philosophie du langage ordinaire qu'une épistémologie très particulière¹. Certes, il a manié avec brio et sans égal l'analyse du langage ordinaire, mais quelle que soit la dextérité avec laquelle un outil est manié, il ne faut pas que l'outil fasse oublier la tâche ou l'activité elle-même. Reconsidérer le rapport de l'outil, l'analyse du langage ordinaire, à l'activité primordiale, l'épistémologie, c'est l'objet des §§ 4 à 6.

¹ Et, en cela, nous rejoignons les remarques de Mathieu Marion, cf. Marion 2000

§4. En philosophie, le pied de la lettre est le pied de l'échelle (Austin 1950.118/93)

On trouve cette formule dans la deuxième section de l'article sur la vérité. Dans la première section, Austin critique la philosophie traditionnelle. D'après lui, les questions qu'elle pose ne sont pas à « taille humaine ». Par exemple, on demande « qu'est-ce que la vérité ? ». Et on se demande si la vérité est une substance, une qualité ou une relation.

Les philosophes devraient toutefois faire porter leurs efforts sur quelque chose qui soit davantage à leur mesure. (*op.cit.*, p.117/92)

Ce qu'il faut mettre sur le tapis, pense Austin, n'est pas « un nom abstrait, un chameau d'une construction logique » (*id.*), comme « 'truth' itself » (*ibid.*), mais « l'emploi, ou certains emplois, du mot 'vrai' » (*ibid.*, p.117/93).

Dans la deuxième section, Austin adopte une démarche que l'on pourrait qualifier assez libéralement d'aristotélicienne, puisque, ayant constaté que nous avons un emploi multiple et varié du mot « vrai »,

... il semble toutefois raisonnable de se demander s'il n'existe pas un emploi premier de « est vrai », ou un nom générique pour ce dont au fond nous disons toujours que c' « est vrai ». Si tant est qu'il y en ait une, laquelle de ces expressions, est à prendre *au pied de la lettre*¹. (*ibid.*)

Ensuite, on trouve la formule en question. Il faut faire deux remarques.

Premièrement, la « philosophie » citée dans cette formule n'est pas la philosophie traditionnelle, mais une philosophie qui respecte l'exigence de traiter des objets qui soient « à notre taille ».

Deuxièmement, ce n'est pas le langage ordinaire qu'il faut prendre *au pied de la lettre*. Austin affirme que, dans le contexte d'une étude de la vérité, c'est-à-dire des emplois de l'expression « est vrai », il faut répertorier les divers emplois de cette expression, et chercher, parmi toutes ces expressions, laquelle il faut prendre *au pied de la lettre*. Mais c'est précisément parce que l'enquête porte sur la vérité et non pas simplement sur les emplois de « est vrai ». C'est un travail de philosophe et non de grammairien.

Austin, ici, ne procède pas tout à fait de la même manière que Cook Wilson. L'inventaire des différences, ou des distinctions, Austin le fait dans le langage ordinaire. Cook Wilson, pour sa part, place les objets de son enquête dans la conscience, et suit le

¹ en français dans le texte

langage ordinaire de la manière que nous avons vue. Il ne se demande jamais si, parmi toutes les expressions où nous employons, par exemple, le verbe « croire », il y en a une qu'il faut prendre au pied de la lettre.

La formule correspond à un élément précis dans la démarche d'Austin. Ce n'est pas un précepte généralisable à toutes les étapes. De plus, ce précepte n'entre en jeu qu'une fois qu'on a accepté l'idée que l'attention au langage ordinaire permet de reprendre les problèmes philosophiques traditionnelles sur une base plus modeste, et, en ce sens, plus réaliste. Cette formule, *en philosophie, le pied de l'échelle est le pied de la lettre*, joue donc le rôle d'un précepte de la méthode austinienne.

De plus, Austin ajoute que répondre à la question de savoir lequel des emplois de « est vrai » doit être pris au pied de la lettre « ne sera pas long, et peut-être cela ne nous mènera-t-il pas non plus très loin » (*ibid.*, p.118/93). Il faut dépasser cette étape.

Cependant, dans la polémique, Austin est néanmoins tout disposé à rester un bon moment à prendre *au pied de la lettre* ses contemporains. Ayer en fit tout particulièrement les frais.

§5. On ne peut pas abuser de la langue ordinaire sans en payer la note (Austin 1962a.15/36).

Dans *Sense and Sensibilia* se trouve la polémique contre l'essai d'Ayer sur les *Fondements de la connaissance empirique*. La principale stratégie d'Austin consiste à montrer que Ayer¹ ne sait pas de quoi il parle, dans la mesure où il fait un usage parfaitement incontrôlé de certains mots apparemment tout simples. Ce qui est présent chez Austin, et qui ne se trouve pas chez Cook Wilson (qui n'était pourtant pas le dernier dans l'art de la polémique et de la réfutation), c'est, à l'exemple de ce que fait Wittgenstein, une classification et une explication des erreurs et des obsessions philosophiques à partir de cas bien caractérisés d'abus de langage. C'est ici l'occasion de donner un aperçu de cette méthode.

Dans le chapitre II de *Sense and Sensibilia*, Austin polémique contre l'idée du caractère indirect de la perception. On s'attendrait alors à ce qu'il défende la thèse du caractère direct de la perception. Mais, à vrai dire, Austin se pose surtout la question de savoir s'il faut

¹ cf. §37-38; 58 *supra*

poser le problème en ces termes, dans la mesure où c'est l'emploi philosophique du couple direct/indirect qui pose un problème. Pour la même raison, Austin n'est pas non plus prêt à défendre le « réalisme » :

Je ne soutiendrai pas [...] que nous devrions être « réalistes » et adopter la doctrine selon laquelle nous percevons *vraiment* des choses matérielles (ou des objets). Cette doctrine ne serait pas moins erronée et scolastique que son antithèse. (*op. cit.*, p.3/24)

En effet, l'idée de « chose matérielle » n'est pas acceptable en les termes. Austin ne refuse pas d'adopter une position théorique. Seulement, il se réserve le droit de montrer que les termes du problème sont mal posés, et ce, tout simplement, parce que les mots ne sont pas employés correctement. C'est la même chose pour toutes les questions sur le caractère direct ou indirect de la perception.

On dit [i.e. dans l'essai d'Ayer], que les philosophes, « ne sont pas pour la plupart, prêts à admettre que des objets tels que les porte-plumes ou les cigarettes sont jamais perçus directement ». Or, bien entendu, ce qui nous retient ici, c'est le mot « directement » [...]. Nous avons ici, en fait, un cas typique d'un mot, qui a déjà un emploi très particulier, un mot dont le sens a été peu à peu étendu, sans précaution, ni définition ni limite aucune, jusqu'à ce qu'il devienne, d'abord peut-être obscurément métaphorique, mais finalement dépourvu de signification. (*id.*, p.15/35)

C'est également le cas pour le mot « réel », ou pour le mot « libre », comme Austin l'indique en note. Dans ce cas, le travail philosophique consiste à rappeler en quoi consiste l'emploi du terme en question. Dans le chapitre VII de *Sense and Sensibilia*, Austin fait ce travail pour le terme 'réel'.

Le contenu exact de la critique d'Austin, n'est pas que les philosophes, comme Ayer, oublient la signification du terme, si l'on conçoit la signification comme une entité abstraite que le mot, pour ainsi dire, appelle. Austin souligne que le mot n'est plus employé correctement, que l'on utilise ce mot à contre-emploi. Par exemple, quand on demande si quelque chose est « vrai », sans préciser. La question « est-ce que c'est vrai (*real*) ? » ne veut rien dire. « Vrai » est utilisé correctement dans des questions comme « est-ce que c'est un vrai X ? » (sous-entendu : est-ce que ce n'est pas un X empaillé, l'œuvre d'un faussaire, etc.).

La formule austinienne a un sens opératoire précis. Elle correspond à une certaine procédure austinienne. Austin classe les mots par rapport à leur rôle, à leur fonction, et il est soucieux de *nommer* cette fonction. Comme nous le verrons plus loin (§ 11), quand Austin nomme les fonctions, il est plus soucieux d'améliorer la grammaire, de la faire évoluer que de

fournir une nouvelle théorie. Cette formule souligne que cette procédure permet de lutter contre le laxisme des philosophes qui ne contrôlent pas l'usage qu'ils font de mots pourtant tout à fait courants. A ce flou, Austin oppose la souplesse, la technicité, la spécialisation que l'on peut observer dans l'usage ordinaire. Cette procédure est à l'œuvre de manière remarquable au moins à trois endroits de l'œuvre d'Austin : deux fois dans *Sense and Sensibilia*, dans le célèbre chapitre VII sur « real », dans le chapitre II, pp. 14-19, à propos de « directly ». Notre troisième exemple se situe dans « Other Minds », pp. 84 et 85, à propos de « from » et « by »

a.) real

Nous commençons par l'examen de ce chapitre, parce qu'Austin y est très systématique. Il y est très explicite quant aux catégories fonctionnelles auxquelles il est nécessaire de faire référence quand on examine les usages du terme « real », et ce afin de faire pièce « aux apparitions fréquentes et incontrôlées des mots 'réel', 'réellement', 'forme réelle' etc., dans les arguments que nous avons considérés » (*ibid.*, p.62/85), c'est-à-dire les arguments de Price et Ayer.

Quatre catégories fonctionnelles¹ entrent en jeu : *substantive-hungry words* (i-) ; *trouser-words* (ii-) ; *dimension-words* (iii-) ; *adjuster-words* (iv-). C'est-à-dire, respectivement, des termes en demande de substantifs ; des termes dépendants ; des termes dimensionnels ; des termes ajusteurs.

i.- les termes en demande de substantif

Définissons cette catégorie fonctionnelle de la manière suivante :

« dnkt » est un terme en demande de substantif si et seulement si, afin de répondre à la question « est-ce que X est dnkt ? » on doit avoir une réponse à la question « un(e) (le/la) dnkt quoi ? ». En répondant à la deuxième question, on obtient le substantif pour lequel le terme en question est en demande.

« Rouge » n'est pas un tel terme, parce que l'on peut poser la question « est-ce que X est rouge ? », sans avoir à poser la question « un rouge quoi ? » ; « réel », « authentique », « vrai », mais également « même », « identique » sont des termes en demande de substantif, le test étant concluant sur ces termes. Il est donc possible de caractériser une première forme

¹ Pour la traduction des termes désignant des catégories fonctionnelles, nous faisons des choix différents de ceux de Paul Gochet, dans sa traduction d'Austin (1962a)

d'abus du langage ordinaire : celui qui consiste à employer des termes en demande de substantif comme s'ils n'étaient pas des termes en demande de substantifs. Par exemple, on demande : « est-ce que cette chaise est réelle ? », ou bien « est-ce que cette chaise est identique ? », ou bien « est-ce que cette chaise est une ? ». Austin ne le dit jamais explicitement, mais cette forme d'abus du langage caractérise toute une partie de la métaphysique, celle des termes transcendants, par exemple.

Mais l'important est ici de voir que Austin établit sa liste de catégories fonctionnelles en fonction des manières d'abuser du langage ordinaire, et pas le contraire. Il s'agit donc d'une procédure qui permet de classer des formes d'abus.

ii.- les termes dépendants

« dnkt » est un terme dépendant si et seulement si un sens défini ne peut être donné à l'affirmation que X est dnkt « qu'à la lumière » (*ibid.*, p.70/93) d'une façon spécifique selon laquelle X pourrait ne pas être ou ne pas avoir été dnkt.

L'abus correspondant peut être caractérisé de la manière suivante. Dans la mesure où un terme dépendant n'a pas pour fonction de déterminer positivement quelque chose, il est impossible, si « dnkt » est un terme dépendant, de « trouver une caractéristique commune à toutes les choses qui sont ou pourraient être appelées » (*ibid.*) dnkt.

iii.- les termes dimensionnels

Un terme dimensionnel est le « mot le plus général et le plus englobant dans au sein de tout groupe de termes remplissant la même fonction » (*ibid.*, p.70/94). L'abus correspondant peut être confondu avec l'abus qui correspond aux termes dépendants. Austin, dans son explication des termes dimensionnels fait intervenir des considérations qui ont trait à la grammaire des termes dépendants. Est-ce que cela tient au fait que « real » est à la fois un terme dépendant et un terme dimensionnel, ou bien est-ce que la grammaire des termes dimensionnels et la grammaire des termes dépendants sont si étroitement corrélées que tout terme dimensionnel est également un terme dépendant et tout terme dépendant est également un terme dimensionnel ?

On ne peut répondre à cette question qu'en caractérisant correctement et le plus largement possible l'abus correspondant aux termes dimensionnels. On aurait spontanément tendance à penser que l'erreur que l'on peut faire en employant un terme dimensionnel, c'est de penser qu'il renvoie à un certain terme de cette dimension alors qu'en fait, il renvoie à un autre terme de cette dimension. Par exemple, si j'entends que « c'est une vraie pièce », je

peux croire que cela veut dire que cette pièce est faite avec le bon métal, ou je peux croire que cela veut dire que cette pièce a bien été frappée par l'autorité habilitée. Du coup, une confusion est possible.

Si je pose la question « est-ce que c'est une vraie pièce ? », cette question d'après la règle portant sur l'abus correspondant aux termes en demande de substantif n'a de sens que si je suis capable de la préciser (Est-ce qu'elle est en or ? Est-ce qu'elle a été frappée par les autorités habilitées ?). Mais quand je suis parvenu à ces questions, alors, d'après la règle sur la grammaire des termes dépendants, mes questions n'ont de sens « qu'à la lumière » d'une possibilité concrète et déterminée où la pièce n'est pas en or (elle est dans un métal qui ressemble à l'or) ou bien, où elle n'a pas été frappée par les autorités habilitées (elle a été frappée par des faussaires). Autrement dit, il est plus facile d'appliquer la procédure des termes en demande de substantif, une fois exploité le terme dans son aspect dimensionnel. Sinon, on en reste au niveau de l'obstacle en lequel consiste le fait qu'il s'agit également d'un terme dépendant.

C'est la façon dont le mot « réel » est employé qui nous conduit à supposer que « réel » a une signification unique (« le monde réel », « les objets matériels »), tout à fait mystérieuse et profonde. Au lieu de quoi nous devrions insister pour spécifier ce qui s'oppose à « réel » - je devrais montrer « ce que ça n'est pas » pour montrer que quelque chose est « réel » ; en général, nous trouverons alors un mot spécifique, moins néfaste, plus approprié au cas particulier, capable de remplacer « réel ». (Austin 1946.87/59)

Austin prend, dans « Autrui », des exemples d'oiseaux afin de préciser quelle procédure est à l'œuvre en ce cas.

Quand je demande si un chardonneret est réel, alors je suggère qu'il est truqué (*phoney*) ; c'est en ce sens que « réel » est un terme dépendant. Mais j'en reste là ; je n'ai pas de moyens d'aller plus loin. Il me faut exploiter l'aspect dimensionnel de « réel », aspect qui affecte également le terme négatif (« truqué »). C'est parce que quelque chose peut être truqué de diverses façons qu'il a diverses façons d'être « réel », et que la signification unique est un rêve philosophique.

Le doute ou la question « mais est-il *réel* ? » a toujours (*doit* avoir) un fondement particulier ; il doit y avoir quelque « raison de suggérer » que ce n'est pas réel, au sens où il y a une façon spécifique, ou un nombre limité de façons spécifiques, de suggérer que telle expérience ou tel objet peut être truqué. (*op. cit.*, p.87/58)

Il y a entre un terme dimensionnel et les autres termes qui appartiennent à cette dimension une relation du plus général au plus spécial. En effet, le terme dimensionnel est le terme le plus général et le plus compréhensif. Pour employer un vocabulaire qui n'est pas celui d'Austin, le terme dimensionnel est celui qui a le plus d'extension dans la série de termes dans laquelle il s'inscrit. Il en est d'autant plus vide. Il faut donc recourir à un terme plus spécial, afin de déterminer une manière de préciser en quel sens c'est truqué ou non.

...l'objet examiné (ou on ne sait lequel des deux), peut être anormal, ou *truqué*, de différentes façons *spécifiques, reconnues*, en fonction essentiellement de la nature de ce que j'ai moi-même annoncé savoir. (...) l'objet peut être empaillé, peint, factice, artificiel, monstrueux, supposé, simulé, ou encore c'est peut-être une farce, un jouet, etc. (*id.*)

Mais un avantage est gagné si, dès le départ, il est possible d'employer un terme moins général, afin ensuite de s'appuyer sur la dépendance de ce terme positif à un terme négatif. C'est ce que Austin explique au chapitre VII de *Sense and Sensibilia* :

...les termes les *moins* généraux du côté des termes affirmatifs ont le mérite, dans bien des cas, de suggérer d'une manière plus ou moins nette ce qu'ils excluent ; on a tendance à les coupler avec des termes particuliers du groupe des négatifs, et, de la sorte, à retrécir le champ des interprétations possibles. Si je dis que je désire que l'Université ait un théâtre digne de ce nom, mon propos suggère qu'elle n'a pour le moment qu'un théâtre *de fortune* ; les peintures sont authentiques, par opposition à des *faux* [*fake*], la soie naturelle, s'oppose à la soie *artificielle*... (Austin 1962a.71/94)

L'abus, en ce qui concerne les termes dimensionnels, consiste à oublier la dimensionnalité du terme, et à croire que la généralité peut être substantielle, c'est-à-dire que, par exemple, « réel » correspond à une propriété spécifique, différente et plus intéressante.

Il y a certainement des termes dimensionnels qui ne sont pas des termes en demande de substantifs. Mais ce n'est pas le problème. On a tout intérêt, en face d'un terme dépendant, à se demander s'il s'agit d'un terme dimensionnel ou non, avant de chercher à résoudre sa dépendance au moyen de la procédure dictée par la grammaire des termes en demande de substantif. Il ne faut jamais oublier que les catégories austinienne sont avant tout *fonctionnelles*.

iv.- les termes ajusteurs

Les termes ajusteurs nous permettent de faire face à des situations qui ne sont pas prévues par notre stock de termes. Austin prend l'exemple du terme « cochon ». Nous

connaissons assez bien les conditions d'emploi de ce mot. Mais il peut se faire que, dans certains cas, nous ayons envie de l'employer tout en sentant bien que quelque chose nous empêche de l'employer. Nous employons alors des termes ajusteurs, « comme », « vrai », « réel », en nous exprimant de la manière suivante : « c'est comme un cochon », « ce n'est pas vraiment un cochon », « ce n'est pas un vrai cochon ». Mais le fait même d'employer une telle construction, et de ne pas forger un nouveau terme, comme « cochonnoïde », présente d'une part l'avantage de ne pas nous encombrer d'un nouveau terme, qui pourrait connaître les mêmes déboires que « cochon » (il s'agit ici d'un principe d'économie, on ne peut pas inventer un mot pour chaque situation), et, d'autre part, rend compte exactement du contexte d'emploi. Les termes ajusteurs « nous arment *en général* pour manier l'imprévu, ce que les mots nouveaux inventés *ad hoc* ne font pas, et ne peuvent faire » (*op. cit.*, p.75/99). La grammaire des termes ajusteurs n'est pas seulement de suppléer un terme. Une certaine construction (mais cela ne se résume bien sûr pas à la syntaxe) vient pallier l'insuffisance des termes déjà existants, tout en signalant un contexte spécifique, où un locuteur rencontre une situation pour laquelle il dispose d'un terme qu'il ne peut néanmoins pas appliquer selon la grammaire basique qui fait correspondre un type de situation à un terme.

Pour les deux points suivants, sur « directly » et « from/by », nous allons voir tout de suite la démarche d'Austin. Est-ce que les remarques d'Austin suggèrent d'autres catégories ou sous-catégories fonctionnelles que les quatre catégories du chapitre VII de *Sense and Sensibilia* ?

b.) directly

Austin reproche aux philosophes d'avoir détaché ce terme de son usage habituel. Il s'agit à la fois d'un terme dépendant, et d'un terme dimensionnel. Cela étant, Austin précise la forme que l'abus peut prendre : un usage métaphorique extrêmement vide. En général,

Nous préférons toujours dans la pratique l'expression « qui a une valeur marchande » [*cash-value expression*] à la métaphore de l'« indirect ». (*id.*, p.18/39)

Cela ajoute un trait à la grammaire des termes dimensionnels. Un terme dimensionnel ne peut pas être employé tel quel, sans l'utilisation d'un terme plus spécial, dans la mesure où le terme dimensionnel, quand il est employé n'a qu'une signification que l'on pourrait qualifier de dérivée. Des philosophes comme Ayer et Price spéculent sur une hypothétique signification primaire de ces termes. Ils déjouent consciemment l'usage ordinaire, mais ne donnent « ni explication ni définition de ce nouvel emploi » (*ibid.*, p.19/39).

c.) from/by

Dans « Autrui », Austin donne des exemples de termes ajusteurs.

Etant donné le nombre limité et l'imprécision des mots qui, dans n'importe quelle langue, permettent de classifier, par comparaison avec le nombre infini des caractéristiques¹ que nous reconnaissons, ou pouvons identifier ou reconnaître, dans notre expérience, il n'est pas très étonnant que nous ayons très souvent recours à des expressions commençant par « d'après » et « à », et que nous soyons incapables de *dire*, de façon plus détaillée et précise, *comment* nous pouvons reconnaître quelque chose. (Austin 1946.56/85)

Les catégories fonctionnelles ne correspondent pas à des catégories linguistiques, à des classes de mots (adverbes, adjectif, substantifs). Les cas avancés dans « Autrui » fournissent des exemples très intéressants de termes ajusteurs. Mais cet usage n'est pas tout à fait identique à celui qui est évoqué dans le chapitre VII de *Sense and Sensibilia*. Alors que « real » et « like », utilisés en tant que termes ajusteurs servent à qualifier ce qui est reconnu, « by » et « from » permettent de qualifier ce qui a permis de reconnaître quelque chose. Austin prend l'exemple du chardonneret. Quelqu'un affirme : « c'est un chardonneret ». Il sous-entend donc qu'il *sait* que c'est un chardonneret. On est en droit de lui demander comment il le sait, à quoi il a vu que c'était un chardonneret. Il peut alors répondre : « à sa tête », « à son bec », sans être en mesure néanmoins d'indiquer *en quoi* cette tête, ce bec, sont spécifiquement le bec ou la tête d'un chardonneret. Les termes ajusteurs « à » et « d'après » dédouanent, ainsi que « vraiment » et « comme », le locuteur de l'obligation d'appliquer des termes selon la grammaire basique. Mais, alors que, pour les cas du chapitre VII de *Sense and Sensibilia*, les termes ajusteurs évitent d'avoir à trouver le terme qui correspond exactement à l'objet (et, dans les cas cités, il faudrait inventer un nouveau terme), dans les cas de l'article « Autrui », les termes ajusteurs évitent d'avoir à trouver le terme qui correspond précisément à l'aspect du trait qui nous permet néanmoins de reconnaître l'objet. Dans tous les cas, le terme ajusteur rend très précisément compte du contexte particulier.

Les deux usages sont complémentaires, comme le montre le dialogue suivant. Les termes ajusteurs sont indiqués en italique.

A : « c'était *comme* un cochon, mais ce n'était pas *vraiment* un cochon »

B : « à quoi dites-vous que ce n'était pas vraiment un cochon ? »

¹ *features*, qu'il serait préférable de traduire ici, vu le contexte, par « traits ».

A : « je ne sais pas, à son allure, à son groin, qui n'était pas *vraiment* celui d'un cochon. »

§6. Le langage ordinaire n'est donc certainement pas le dernier mot, mais il nous faut seulement nous souvenir que c'est le premier (Austin 1956a.185/148).

Cette formule ressemble à celle étudiée dans le §4. Mais elle n'a en fait pas du tout les mêmes implications. Austin dit littéralement que, si le langage ordinaire n'a pas le dernier mot, il *est* le premier mot. On trouve cette double affirmation dans l'article consacré aux excuses. Austin justifie abondamment la première affirmation, selon laquelle le langage ordinaire n'a pas le dernier mot. mais pas celle selon laquelle le langage ordinaire est le premier mot. Précisément sans doute parce qu'elle est précisément, aux yeux d'un philosophe comme Austin, parmi les affirmations de base, qui ne peuvent être justifiées que de manière limitée.

Le langage ordinaire n'a pas le dernier mot tout simplement parce qu'il a avant tout une pertinence pour la pratique, pour les problèmes que les êtres humains rencontrent quotidiennement.

Néanmoins, ce n'est probablement pas la meilleure façon de régler les choses quand on a des centres d'intérêt plus vastes ou plus intellectuels que ceux de la vie ordinaire. (*op. cit.*, p.185/147)

Par ailleurs, le langage ordinaire est une accumulation d'expériences ordinaires, quotidiennes.

On ne l'a pas tirée des ressources du microscope et de ses successeurs. (*id.*, p.185/148)

Il peut, pour cette raison, contenir des superstitions, des erreurs, des fantasmes (par exemple, nous continuons à dire que le soleil se couche). On aurait donc tort de donner le dernier mot au langage ordinaire¹.

...en principe, on peut partout le compléter, l'améliorer et le remplacer. (*ibid.*)

¹ Dans « A Plea for Excuses », p.185, Austin écrit : *certainly ordinary language has no claim to be the last word, if there is such a thing*. La traduction française omet tout simplement de traduire le dernier membre de la phrase, *if there is such a thing*, alors qu'il s'agit d'une précision très importante. Austin doute même de l'idée que quoi que ce soit puisse avoir justement la prétention d'avoir le dernier mot à propos de quoi que ce soit.

Comme nous l'avons dit, Austin ne développe néanmoins pas le point selon lequel le langage ordinaire est le premier mot. Le texte méthodologique, que l'on trouve dans les pages 143 à 152 (pour la traduction) de « Plaidoyer pour les excuses », qui se présente néanmoins comme une justification de la philosophie du langage ordinaire, ne contient rien qui, à première vue, permette de justifier cette affirmation. En effet, dire que les distinctions contenues dans le langage ordinaire sont plus nombreuses et plus solides que « celles que nous pourrions, vous ou moi, trouver, installés dans un fauteuil, par un bel après-midi. » (*ibid.*, p.182/144) ne prouve en rien que le langage ordinaire est le premier mot, ni d'ailleurs l'affirmation selon laquelle « les mots sont nos outils. » (*ibid.*, p.181/143). Car tout cela ne nous sort pas de l'idée que le langage ordinaire ne présente d'intérêt que pour celui qui s'intéresse à la pratique, et à la pratique quotidienne. Mais ce qui sous-tend les affirmations d'Austin, c'est que le langage ordinaire a le premier mot, précisément parce que les mots sont des outils, qu'ils servent à *faire* quelque chose. D'ailleurs, Austin, quand il écrit

Only remember, it *is* the *first* word (Il nous faut seulement nous souvenir que c'est le premier mot). (*ibid.*, p.185/148)

prend soin d'ajouter en note :

And forget, for once and for a while, that other curious question 'is it true?' May we? (Et oublier une fois pour toutes cette autre question bizarre: « est-il vrai ? » Le pourrions-nous ? (*ibid.*)

D'après Austin, le premier mot, si jamais il a eu lieu, était un acte, autrement dit quelque chose qui n'avait pas pour fonction d'être vrai ou faux. Austin suggère ici le rôle que doit être amené à jouer la conception performative des énoncés, couplée à une conception évolutive¹ et, en un sens qu'il faudra préciser, pragmatique², du langage, mais également de la connaissance et de la science.

3. La part du langage ordinaire dans le travail philosophique

La manière dont Austin « attaque » la philosophie à partir du langage ordinaire est inséparable d'une critique du langage ordinaire lui-même. Austin élabore une classification et

¹ cf. §11, *supra*

² cf. §§ 34-35, *supra*

une codification de certaines procédures à l'œuvre dans le langage ordinaire lui-même. Mais si Austin pense que le langage ordinaire n'est pas le dernier mot, c'est également parce que le langage ordinaire contient rarement les termes adéquats pour opérer cette classification et cette codification¹. La procédure austinienne ne consiste pas à se demander si la manière dont les philosophes parlent est conforme ou non à ce que dirait l'homme de la rue². Un partisan des philosophes critiqués par Austin pourrait dire que le problème est que, si l'on se place du point de vue du langage ordinaire, alors on ne bénéficie pas des ressources qui permettent de comprendre les problèmes philosophiques, et que cette incapacité nous rend inintelligibles les énoncés philosophiques. Austin montre que l'inintelligibilité de ces énoncés est parfaitement explicable à partir d'une explication qui s'en tient à l'usage ordinaire des termes qui interviennent dans ces énoncés. Cela ne constitue certes pas une preuve contre les thèses des philosophes qui font un usage déviant du langage ordinaire. Mais cela met gravement en cause le sérieux de leurs énoncés, dans la mesure où ils ne peuvent plus prétendre que cette inintelligibilité est un argument en faveur de leurs thèses.

Le problème de la légitimité des procédures austiniennes se pose à un autre niveau. En effet, le dernier argument ne constitue nullement une justification des procédures austiniennes. Tout ce qui a été dit est que ces procédures constituent une bonne réponse face à des terminologies non-maîtrisées, comme la terminologie des théoriciens des sense-data et de l'Argument de l'illusion³. Mais le problème est de savoir si, eu égard à leur fin (la classification et la codification de procédures à l'œuvre dans le langage ordinaire), les procédures austiniennes sont valables ou non.

Benson Mates (1958) a attaqué de manière générale la philosophie du langage ordinaire. Cavell (1958) a répondu précisément à cet article, mais en prenant la défense de la philosophie austinienne, ou, du moins, de sa propre interprétation de la philosophie d'Austin.

¹ cf. §§ 11-12, *supra*

² une version de la philosophie du langage ordinaire que personne n'a, mis à part Malcolm, défendue. Le raisonnement est plutôt le suivant. De deux choses l'une, ou bien les philosophes emploient les termes de manière ordinaire, ou bien ils donnent une nouvelle signification à ces termes. Si c'est la deuxième branche de l'alternative qui est la bonne, alors ils doivent fournir une explication du nouvel usage ou une définition en bonne et due forme. S'ils ne le font pas (ce qui est souvent le cas pour les théoriciens de l'argument de l'illusion), alors il est possible de se demander si l'usage qu'ils font des termes est correct et intelligible, et ce par rapport aux seules normes qui nous restent, celles du langage ordinaire.

³ cf. Chapitre 7, *supra*

Comme le souligne Stephen Mulhall (1994.1), dans « Must We Mean What We Say ? », Cavell...

... élabore une version ou une glose des procédures de la philosophie du langage ordinaire qui sont au fondement de tout ce qu'il a pu écrire(...) tous ceux qui veulent dessiner les contours généraux de l'œuvre de Cavell doivent commencer par fournir une interprétation de cet essai, une glose de cette glose .

L'essai de Stanley Cavell date de 1958, soit trois ans avant la mort d'Austin. Sandra Laugier décrit le poids de cet essai dans l'œuvre de Cavell : questionner le langage ordinaire, dans sa nécessité...

...est, au départ de la philosophie de Cavell, entièrement déterminé par la rencontre avec Austin ; il fait allusion dans sa préface aux *Voix*, au choc que constitua pour lui en 1955 l'enseignement d'Austin à Harvard, et au retournement philosophique complet qu'il suscita – il fut, dit-il, au sens strict « mis par terre » (*grounded*) par les procédures de la philosophie du langage ordinaire. Le premier résultat fut la rédaction d'un essai *Must We Mean What We Say ?*, où Cavell expose, pour la première fois, et dans un contexte hostile, du moins incapable d'entendre sa voix (la philosophie analytique professionnelle, dominante dans l'institution philosophique américaine des années 1959-1960) ce qu'il a trouvé chez Austin. Commence alors ce que Cavell appelle sa « querelle de toute sa vie » avec la philosophie analytique... (Laugier 1999b.72)

§7. L'attaque de Benson Mates contre la philosophie du langage ordinaire

Benson Mates (1958), pour sa part, est un digne représentant de la philosophie analytique, version première analyse pour reprendre les termes de la distinction opérée par François Récanati entre « première » et « seconde » analyse, ce qui s'exprime dans cet article par deux ou trois traits. Tout d'abord des restes de vérificationnisme. En effet, Mates, se donnant pour objet dans cet article de vérifier les affirmations que certains philosophes, comme Ryle et Austin, font à propos du langage ordinaire, prétend

...être principalement intéressé par la question de savoir comment on procède pour vérifier ces affirmations ; dans la mesure où la signification est liée (*bound up*) à la vérification, il est donc également question de leur signification. (Mates 1958, in Chappell 1964, p.64)

Or, le vérificationnisme consiste précisément à dire qu'un énoncé quelconque n'a pas de signification tant que l'on n'a pas montré une méthode de vérification de cet énoncé. C'est à distinguer d'une version forte du vérificationnisme qui identifie purement et simplement la signification d'un énoncé et sa méthode de vérification. Mates penche plutôt pour la version faible. Par ailleurs, Mates, même s'il se défend de le faire dogmatiquement, fait intervenir dans la discussion deux distinctions, la distinction analytique/synthétique, et la distinction normatif/descriptif. Conscient des casseroles que ces distinctions conceptuelles traînent avec elles, il prend soin de dire qu'il ne demandera pas si les affirmations de la philosophie du langage ordinaire sont analytiques ou synthétiques, descriptives ou normatives, mais simplement « dans quelle attitude de telles affirmations doivent être prises » (*op. cit.*, p.65).

La réponse à de telles questions influencera fondamentalement notre compréhension de tels énoncés, et nous n'avons pas besoin, pour autant que je peux voir, de nous impliquer dans l'un des imbroglios philosophiques qui sont censés être attachés aux termes « normatif » et « analytique ». (*id.*)

Enfin, tout en notant qu'il existe bien, pour tout énoncé, trois dimensions, la dimension syntaxique, qui tient à la construction, la dimension sémantique, qui tient à la signification, et la dimension pragmatique qui tient à l'usage, Mates reproche aux philosophes du langage ordinaire de surévaluer l'aspect pragmatique en le confondant parfois ce qui relève selon lui de la sémantique.

C'est dans ce cadre que Mates attaque la philosophie du langage ordinaire. Il y a deux aspects de l'attaque de Mates. D'une part, il critique la philosophie du langage ordinaire du point de vue de ce qu'elle *devrait* être, des énoncés qu'elle *devrait* produire pour être cohérente, et c'est là qu'il fait intervenir des distinctions qui viennent de l'empirisme logique (analytique/synthétique ; descriptif/normatif). D'autre part, Mates décrit ce qu'il croit *être* la philosophie du langage ordinaire, ce qu'il croit être sa méthode.

a.) Ce que devrait être la philosophie du langage ordinaire

D'après Benson Mates, les philosophes du langage ordinaire devraient fournir, en même temps que leurs énoncés sur le langage ordinaire, une méthode qui permette de les vérifier. Mates prend bien soin de réfuter l'idée qui consiste à présenter le travail des philosophes du langage ordinaire comme un travail normatif et non descriptif. A cet effet, il critique l'article, « Ordinary Language », où, comme nous l'avons déjà indiqué¹, Ryle

¹ cf. § 2, *infra*

s'appuie sur la distinction entre *use* et *usage* pour insister sur la normativité des énoncés produits par le philosophe du langage ordinaire. Mates, en donnant de bons arguments contre les arguments de Ryle, marque un point, dans la mesure où l'article de Ryle est censé fournir une réplique à ceux qui reprochent à la philosophie du langage ordinaire de n'appuyer ses analyses sur aucune base sérieuse. En effet, Mates met en avant l'idée que, de toutes façons, il y a une part irréductiblement *descriptive* dans la philosophie du langage ordinaire ; et, qu'il est donc légitime de s'inquiéter de la vérité de ce que disent les philosophes du langage ordinaire.

Mais Mates peut-il, du coup, appliquer, comme il le fait, le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu ? En effet, prenant appui sur une contradiction qu'il croit remarquer, entre Ryle et Austin, sur le problème de l'usage du couple *volontaire/involontaire*, Mates écrit :

S'il ne peut pas y avoir d'accord au sein d'un échantillon aussi restreint que la classe des professeurs de philosophie d'Oxford, que pouvons-nous attendre d'un élargissement de l'échantillon ? (*ibid.*, p.68)

Aux yeux de Mates, le désaccord consiste ici en la contradiction de deux énoncés. Mates affirme donc que les énoncés faits par Ryle et Austin au sujet de l'usage du couple *volontaire/involontaire* sont contradictoires. Par ailleurs, les philosophes du langage ordinaire ne fournissent aucun moyen de trancher en faveur de l'une ou l'autre des deux analyses. La vérification étant impossible, ce sont tous les énoncés de la philosophie du langage ordinaire qui se trouvent dépourvus de sens.

Mates est évidemment conscient que ce raisonnement ne fournit pas une critique en bonne et due forme de la philosophie du langage ordinaire. En effet, Ryle et Austin se réclament tous deux, chacun à leur manière, de la philosophie du langage ordinaire. Après tout, la contradiction vient peut-être tout simplement de ce que l'un a raison de s'en réclamer alors que l'autre a tort, de ce que l'un a produit une mauvaise analyse alors que l'autre a produit une bonne. Montrer une contradiction entre deux analyses, ce n'est nullement montrer que les deux analyses sont fausses. Il faut donc fournir une critique des moyens d'investigation de la philosophie du langage ordinaire.

Simplement, aux yeux de Mates, la philosophie du langage ordinaire, pour être acceptable, devrait être capable de fournir, en même temps que des analyses du langage ordinaire, une méthode de vérification, et cette méthode de vérification devrait être à peu près semblable à la méthode de production des analyses. L'exigence de Mates demeure une

exigence positiviste, malgré tous les efforts qu'il fait pour dire qu'il ne dit pas ce qu'il est en train de dire.

b.) Ce que serait la philosophie du langage ordinaire

Après avoir mis en doute l'idée que la philosophie du langage ordinaire puisse être purement normative et relevé une contradiction entre deux analyses conduites dans le style de la philosophie du langage ordinaire sur le même sujet, Mates critique de manière plus précise les procédures effectives de ce type de philosophie. La première partie de la critique de Mates est donc de montrer que les énoncés de la philosophie du langage ordinaire ne doivent pas être pris comme des énoncés normatifs mais comme des énoncés descriptifs, et que, à ce titre, on est en droit de poser la question de la vérité de ce que disent les philosophes du langage ordinaire. Le principe de non-contradiction peut donc intervenir dans la discussions. La deuxième partie de la critique de Mates porte sur la méthode de vérification, qui devrait coïncider, d'après Mates, avec la méthode de production, des « affirmations à propos du langage ordinaire ». Mates résume, de manière lapidaire, son avis sur la question :

... les philosophes du langage ordinaire ont tendance [à pratiquer] la méthode extensive dans leur cabinet (*an armchair version of the extensional method*). (*ibid.*)

Mates suggère en effet qu'il y a deux manières de prouver un usage, la manière intensive et la manière extensive. En introduisant cette distinction, Mates marque un autre point. En effet, il critique, comme nous allons le voir tout de suite, les procédures du langage ordinaire en dehors du cadre qui consiste à reprocher aux philosophes du langage ordinaire de ne pas utiliser l'approche statistique. Alors que l'approche statistique requiert par définition d'interroger plusieurs personnes, la méthode extensive et la méthode intensive sont deux manières d'interroger une seule personne, et, éventuellement, de s'interroger soi-même.

D'après la méthode extensive, on considère une classe suffisamment variée d'exemples où la personne applique un mot, et ainsi on 'voit' ou on 'élucide' la signification en déterminant ce qui est commun à tous ces exemples. (*ibid.*, p.69)

[D'après la méthode intensive], on demande à la personne ce qu'il veut dire par un certain mot ou comment il l'utilise ; on procède de manière socratique pour tester la première réponse en confrontant la personne à des contre-exemples et à des cas limites jusqu'à ce que soit établi de manière plus ou moins permanente une définition ou une explication. (*ibid.*)

La difficulté avec la méthode extensive est qu'il faut être capable de bien délimiter l'extension. Par exemple, Ryle (1949.69) prétend que le couple *volontaire/involontaire* ne

s'applique qu'à des actions qui n'auraient pas dû être faites. Mais les exemples d'emplois du terme « volontaire » qu'il examine ne sont peut-être que des exemples où les actions sont des « actions volontaires qui n'auraient pas dû être faites. »

La difficulté avec la méthode intensive est que l'on ne sait jamais si au bout de l'examen socratique, on détermine ce que la personne savait au préalable de l'usage du mot, ou si la réponse finale n'est pas plutôt le résultat de l'influence du questionneur.

En général, il ne semble pas possible de trouver un moyen pratique de distinguer entre la *découverte* de ce que quelqu'un veut dire par un mot et l'*influence* que l'on a sur son comportement linguistique relativement à un mot. (Mates, *op. cit.*, p.73)

Et cela sans compter que les deux méthodes, la méthode extensive et la méthode intensive peuvent donner des résultats contradictoires.

Néanmoins, le fond de la critique de Mates semble être le suivant. Mates n'admet pas que les contradictions que Austin et Ryle relèvent entre l'usage philosophique des mots courants et l'usage ordinaire de ces mots permettent de dire que l'usage philosophique est un usage déviant. Mates (*ibid.*, p.70), qui considère certainement, en bon positiviste, que l'usage des philosophes qu'il défend est plus proche de l'usage scientifique que de l'usage ordinaire, rappelle un passage de Urmson qui est une pièce importante à verser au cas de l'exemple paradigmatique. D'après Urmson, et Stebbing, qui est également citée par Urmson, le physicien Eddington prononce un non-sens en affirmant que « les bureaux ne sont pas vraiment solides ». Urmson et Stebbing ont argumenté en disant que précisément, si l'on demande à quelqu'un ce qu'il entend par solide, il répondra : « quelque chose qui a la consistance de choses comme les bureaux » ; c'est ce que l'on a appelé l'argument du cas paradigmatique. Mates rétorque à juste titre que ce n'est pas là une définition du terme solide. Après tout, on peut dire que, est solide ce dont les parties sont entièrement remplies par de la matière. Auquel cas, l'affirmation d'Eddington ne semble plus aussi fumeuse qu'auparavant. Mates conclut que...

...le clivage passe à l'intérieur de l'usage ordinaire, et non entre cet usage et la théorie scientifique. (*ibid.*)

On peut dire que Eddington d'une part, Urmson et Stebbing d'autre part, ne s'appuient pas sur le même domaine d'extension du terme « solide ». Il y a une apparente contradiction, mais il n'y a pas de raison que l'un des usages soit plus légitime, plus ordinaire que l'autre. Après tout, accordons que l'apparente contradiction entre Ryle et Austin résulte de la même configuration. Pourquoi refuser la légitimité de l'usage philosophique, une fois admis que

Ryle et Austin ont sans doute raison chacun à leur manière, parce qu'ils ne s'appuient pas sur la même portion d'extension du couple *volontaire/involontaire*.? Il faut donc un principe pour dire quel usage est le plus important, quel aspect d'un mot porte sa signification la plus importante.

On a besoin d'un principe pour isoler les propriétés 'réelles' et 'importantes', mais il n'est pas facile de dire ce qu'il pourrait être. Au regard de tous ces problèmes, il devient évident que la tâche de considérer tous les emplois d'un mot et de 'voir' ce qu'il signifie n'est pas si simple que cela. (*ibid.*, p.71)

En définitive, le problème est, aux yeux de Mates, que les philosophes du langage ordinaire n'apportent pas de réponse au problème de l'isolement du sens important, et que, à ce titre, il n'apportent pas non plus de réponse à la question de savoir quel sens d'un mot on va retenir pour qu'il...

...soit vrai et important de dire que, dans les problèmes philosophiques, les mots ne sont pas employés de manière ordinaire. (*ibid.*, p.74)

§8. La réponse de Cavell

Mates montre, avec des exigences positivistes, que les philosophes du langage ordinaire se réclament de l'usage ordinaire, mais qu'ils sont incapables, si l'on regarde bien ce qu'ils font, de prouver l'usage ordinaire d'un mot. Non seulement, ils n'ont pas de méthode probante pour déterminer « ce que les gens diraient quand », dans la mesure où ils se contredisent, mais de plus, entre différents usages constatés, ils sont incapables de dire en quoi l'un est plus ordinaire que l'autre. Mates montre, à partir de ses exigences empiristes, que les philosophes du langage ordinaire n'ont pas plus un droit à se réclamer de l'usage ordinaire que les scientifiques ou les philosophes sur lesquels ils font tomber le feu de leurs critiques.

La réponse de Cavell à Mates consiste à lui montrer, ainsi qu'à ses lecteurs, qu'il y a un malentendu profond sur ce en quoi consiste se réclamer de l'usage ordinaire, et donc, sur la nature de la philosophie du langage ordinaire et de ses procédures. Et Cavell rend scrupuleusement compte du travail *effectif* d'Austin. Mais l'article de Cavell est davantage un ensemble de propositions, ou, pour employer un terme à la mode, de « contre-feux » à la culture analytique, dans laquelle il baigne au moment où il écrit son article. Comme l'a très

bien montré Sandra Laugier (1999b.72), cet article marque le *départ* de Cavell de la philosophie analytique traditionnelle.

Cet article a déjà un titre remarquable :

Must We Mean What We Say ?

Mates demande si ce que les philosophes du langage ordinaire affirment veut dire quelque chose. Cavell répond en demandant si nous devons prendre au sérieux ce que nous disons (en anglais, *to mean*, c'est être sérieux quant à une affirmation : « *do you mean it ?* » : « tu es sérieux ? »). Cavell ne sort pas réellement du cadre de discussion imposé par Mates, à savoir la discussion sur l'aspect normatif ou descriptif des énoncés de la philosophie du langage ordinaire. Aux yeux de Cavell, le philosophe du langage ordinaire fait un travail clairement normatif. Et s'il est habilité à le faire, c'est dans la mesure où il *parle* le langage dont il parle.

Quelqu'un qui parle de naissance une langue n'a pas besoin, dans des circonstances ordinaires, d'informations particulières, pour dire ce que l'on dirait quand. Tout ce dont on besoin, c'est la vérité de la proposition selon laquelle une langue naturelle est la langue que ceux qui parlent une langue de naissance parlent. (Cavell 1958, in Chappell 1964, p.79)

Dans les *Voix de la Raison*, Cavell poursuit cette réflexion et compare le type de connaissance sur laquelle se fonde le philosophe du langage ordinaire pour faire ces jugements, soit à une faculté esthétique, comme celle que Kant met en évidence dans la *Critique de la Faculté de Juger*, soit au contrat social, comme celui dont parle Rousseau dans ses écrits politiques, et notamment dans le *Contrat Social*. Comme le dit Sandra Laugier,

Pour Cavell, c'est la question du contrat social qui sous-tend ou définit celle des accords de langage, comme le montre la géniale analyse de Rousseau qu'il offre au début des *voix de la Raison*. (Laugier 1999b.90)

Le jugement de goût exige l'assentiment universel (...) Ce qui soutient une telle prétention, c'est ce que Kant appelle une voix universelle (...) C'est la voix universelle qui postule notre accord, donc notre prétention à parler au nom des autres – à parler tout court. (*op. cit.*, p.93)

D'après Cavell, les philosophes du langage ordinaire peuvent faire les énoncés qu'ils font parce que toute personne qui parle le langage qu'elle parle est, de ce fait, légitimée à faire les énoncés qu'elle fait sur *ce que nous dirions quand*. Mais, et c'est ça le point le plus important, le problème n'est pas de savoir si de tels énoncés sont vrais ou faux, mais de savoir si la personne qui les fait va être reconnue par les autres comme ayant le droit de les faire, de parler donc, en son nom, et, en même temps, au nom des autres. C'est un problème de

légitimité et de reconnaissance, et non de vérité et de vérification. D'après Cavell, on peut être sceptique à l'égard des énoncés du philosophe du langage ordinaire, non pas parce que ce philosophe ne disposerait pas des outils adéquats (il dispose du meilleur outil possible : il parle de naissance sa langue !), mais parce que le scepticisme est une possibilité inhérente au langage ordinaire lui-même, pour reprendre une formule typiquement cavellienne. Au bout du compte, tout en acceptant le lieu du débat (avec la distinction cruciale entre normatif et descriptif) que Mates impose, Cavell retourne complètement le cadre, à son avantage.

§9. questionner la nécessité du langage ordinaire

Le problème est que la pratique même de la philosophie du langage ordinaire, sous la forme particulière de phénoménologie linguistique, remet en cause le genre de paradigme que Cavell invoque pour sous-tendre la nécessité d'un retour à l'ordinaire.

Prenons le paradigme du jugement esthétique. Austin n'aurait sans doute pas été d'accord avec les affirmations de Kant sur le beau. Il aurait proposé de considérer les choses un peu calmement. Imaginons¹ un petit groupe qui fait les choses dans l'ordre de la méthode austinienne (c'est-à-dire la phénoménologie linguistique, dont nous parlerons plus en détail dans la section § 14, cf. *supra*). Il choisit de prendre pour objet le beau, ou bien le jugement de goût. Tout d'abord, il répertorie toutes les expressions, tous les mots, toutes les ressources de leur langue qui leur semblent avoir trait au beau, travail accompli en commun. Puis, les participants imaginent des scénarii, des situations, des dialogues où la question se pose de savoir si on utiliserait telle expression plutôt que telle autre. On peut imaginer que, à l'occasion de ce que nous appellerions sans doute cet « atelier », ils soient conviés à amener des photographies, des reproductions d'œuvres d'art, et qu'ils se posent des questions sur ce qu'il convient de dire à propos de cette œuvre. La conclusion serait certainement que le couple beau/laid est décidément une de ces dichotomies erronées (*bogus dichotomies*) dont usent et abusent les philosophes.

Bien sûr, dans l'esprit des remarques de Cavell, on pourra toujours rétorquer que le problème reste entier de savoir ce qui leur permet, au départ de leur enquête, de sélectionner tel ou tel mot, telle ou telle expression, et qu'il faut bien supposer au départ, ce type d'intuition, travaillée par l'angoisse sceptique. Mais le problème est que, dans leur petit

¹ En fait, Austin se pencha au cours des *Saturday Mornings*, sur l'esthétique, mais pas exactement de la manière que nous suggérons, cf. § 13, *supra*.

atelier, les participants montrent que ce jugement esthétique, qui sert de paradigme à l'intuition que Cavell suppose active dans les enquêtes de la philosophie du langage ordinaire, ne sert pas à grand chose, dans la mesure où l'on peut se mettre d'accord et débattre sur le sujet dans les termes d'une méthode constructive. On peut discuter des œuvres d'art sans mettre en œuvre cette faculté esthétique. Il est possible d'imaginer le même atelier pour la question du choix politique, etc., et, pourquoi pas, des énoncés de la philosophie du langage ordinaire eux-mêmes.

A l'exigence positiviste de Mates, Cavell oppose une autre façon de comprendre les énoncés des philosophes du langage ordinaire. Cavell a ouvert une tradition authentiquement austinienne, au sens où il est parti d'une interprétation des procédures proposées par Austin, et non pas d'une glose sur tel ou tel ensemble d'affirmations faites par Austin à l'occasion de tel ou tel problème (procéder selon cette deuxième manière, c'est là que peut résider un contre-sens sur Austin). Mais Cavell a aussi ouvert du coup l'histoire des interprétations d'Austin, et il se peut que, dans l'histoire de ces interprétations, les choses se retournent, sur tel ou tel point, contre ce que Cavell a pu dire.

Austin a proposé une enquête sur la réalité *au moyen* du langage, or, le langage, c'est, de prime abord et le plus souvent, celui que nous parlons. Le préalable à toute enquête sur la réalité est de se mettre d'accord sur ce que nous disons quand. Mais le « nous » est exactement le nombre de personnes qui se réunissent pour faire pareille enquête, et l'accord est celui qu'ils obtiennent au bout d'un certain temps. Mates a tort, dans la mesure où les énoncés des philosophes du langage ordinaire ne cherchent à être vrais que du point de vue de ceux qui entreprennent cette enquête. En fait, il se trouve d'après Cavell, que rien ne fonde réellement l'accord, puisque cet accord a lieu *dans* le langage, mais il n'en demeure pas moins que Cavell invoque un trait selon lui irréductible de la condition humaine, à savoir la possibilité de perdre sa voix dans la communauté (ce que Cavell appelle la tragédie). Peu importe ou non ici la justesse de cette conception. Mais si cette conception permet d'appuyer une certaine interprétation d'Austin, on peut néanmoins s'en passer ; elle n'est, en tout cas, pas une condition nécessaire à une appropriation correcte des textes d'Austin. La lecture alternative que nous proposons a, entre autres buts, de le montrer.

La lecture que nous proposons s'appuie sur une comparaison avec la science. Les théories scientifiques sont concoctées par des équipes, qui ont à leur disposition un certain nombre de procédures et de compétences. Sur cette base, ils proposent des descriptions, des lois, qu'ils soumettent au reste de la communauté scientifique. Mais, au moment où ils les soumettent, ils ne doutent pas que ce qu'ils soumettent est vrai. Pourtant, au moment où ils

sont dans leur laboratoire, ils ne constituent qu'un échantillon de la communauté scientifique, et ils ne se demandent pas quel est leur *droit* dans la communauté scientifique. Ils font entendre leur voix parce qu'ils sont ce qu'ils sont. A partir du moment où ils font paraître un article, la question de savoir s'ils ont le droit de dire ce qu'ils disent n'a aucun sens. Le problème est un problème de moyens. Comment peuvent-ils prouver ce qu'ils avancent ?

Il est amusant que le reproche principal que l'on ait fait à la philosophie du langage ordinaire, est qu'elle était sans doute en défaut par rapport au langage ordinaire. Chez Gellner, cela prend la forme d'un reproche de populisme. Gellner n'hésite pas à qualifier ces philosophes de *narodnikis*, comme s'ils cherchaient à trouver et à suivre le *plain man* dans tous ses énoncés. Personne ne s'est demandé pourquoi, avec des énoncés aussi sophistiqués, en disant des choses aussi peu évidentes, et aussi difficiles à comprendre, on pouvait se réclamer de l'ordinaire. Personne ne s'est demandé si les énoncés des philosophes du langage ordinaire étaient tout simplement *compréhensibles* pour un homme ordinaire. Pour Mates, la réponse serait qu'il n'est pas évident que cet homme ordinaire penserait qu'ils sont vrais. Pour Cavell, la question ne se pose même pas, car c'est *en tant que* locuteur ordinaire que le philosophe du langage ordinaire est autorisé à poser ces énoncés-là.

Cependant, d'une part, il ne s'agit pas simplement d'énoncés, mais de *textes*. Et, d'autre part, l'expérience (que l'on peut avoir en tant qu'étudiant et en tant qu'enseignant) ne prouve pas vraiment que l'accès à ces textes soit simple et évident. La plupart du temps, on juge les propos des philosophes du langage ordinaire soit triviaux, soit totalement abscons. Si l'on y réfléchit un peu, que l'on prend le temps de comprendre les procédures des philosophes du langage ordinaire, d'où ils partent et à quoi ils aboutissent, on se rend bien compte que ce n'est ni trivial, ni abscons. Mais le fait que la philosophie du langage ordinaire requière un travail d'explication, d'élucidation, d'interprétation, comme n'importe quel mouvement philosophique de la tradition invalide Mates qui la critique exclusivement à partir de l'empirisme, et invalide Cavell qui semble y voir une réponse, à partir de l'ordinaire, qui tranche radicalement avec les réponses de la métaphysique traditionnelle.

Si on y regarde de plus près, les conditions d'intelligibilité d'Austin dépendent surtout de la validité que nous sommes prêts à accorder à ses méthodes, de l'efficacité pratique que nous trouvons dans leur exercice. Quand Austin prend le soin de justifier ce qu'il fait, contrairement à ses détracteurs ou à ses laudateurs, c'est en tenant compte très précisément des limites de sa méthode (§§ 22-23-24, *supra*). De plus, l'hypothèse évolutionniste que Austin formule (§11, *supra*) montre qu'il est conscient qu'il peut faire ce qu'il fait avec le langage, parce qu'il en a davantage les moyens.

Certes, Austin ne nierait pas qu'il n'y a pas d'opposition de principe à nous mettre d'accord sur ce que nous disons quand. Et que le problème n'est vraiment pas de savoir si la base d'accord est suffisamment large (après tout, des conceptions erronées dépériront d'elles-mêmes). Toute la question est plutôt de savoir si l'on peut dire quelque chose de suffisamment intéressant et éclairant sur la base de cet accord. Si cette manière de faire se répand, alors il est possible que beaucoup de gens l'adoptent et que, peu à peu, une science du langage se mette en place. Mais, en attendant, savoir si, oui ou non, je parle au nom de tous, et si cela pose réellement un problème quand il se trouve que je ne parle qu'en mon nom, n'a aucune importance, tant que j'ai les moyens de faire ce que je fais. Si ce que je fais *avec d'autres*, qui me suivent sur cette voie, permet de parvenir à quelque chose, à des résultats, tangibles, concrets, alors il se peut que d'autres me suivent sur cette voie, et qu'une science du langage se constitue de proche en proche. C'est d'ailleurs exactement le critère que Austin compte appliquer pour tester la validité de sa méthode. Un bon critère, en effet, ...

... c'est bien quand nous voyons des gens qui, après avoir regardé ce que nous essayons de faire en tâtonnant du mieux que nous pouvons, entreprennent le même genre de recherche de leur côté, et nous apportent la démonstration éclatante de l'efficacité de la méthode à laquelle nous croyons¹.

Mais, dans la mesure où il s'agit d'un critère à peine empirique, on est en droit de se demander s'il répond exactement aux exigences tout à fait saines que peut formuler Mates. Il s'agit à peine d'une justification à moins d'accepter l'idée que la phénoménologie linguistique est effectivement la proto-science du langage, comme semble l'affirmer par ailleurs Austin (Cf. chapitre 3, *supra*).

4. Critique du langage ordinaire et réalité

Austin a toujours été très clair sur l'idée que ce qui l'intéressait, ce n'était pas des questions de mots, mais des questions de choses.

¹ Cahiers de Royaumont 1962, p.231, cf. également p.349 : « Rien ne peut être plus encourageant pour moi que de voir quelqu'un d'autre s'essayer aux mêmes choses, et prouver qu'il est capable d'arriver à des résultats analogues, aussi bien ou même mieux que je ne saurais le faire. C'est à cela qu'on a toujours reconnu la démarche de la pensée scientifique, même appliquée à un domaine limité. »

Etant 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, 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 1956a.182/144)

Il faut être très clair dans l'interprétation de ce texte, surtout par rapport à tout ce qui a été dit jusqu'à présent. Austin est bien en train de se démarquer des dénominations alors à la mode. Cela veut dire qu'il ne considère pas que son travail soit tout à fait celui d'un philosophe linguistique, d'un philosophe analytique, ou d'un analyste du langage. Il ne considère pas que ce qu'il fait soit de la philosophie du langage. Il faut prendre Austin au pied de la lettre. Austin choisit le terme de « phénoménologie linguistique », tout en s'en moquant¹ (*it's rather a mouthful*). Dans le § 10, nous expliquons ce qui motive Austin à prendre ce terme, et quelle démarcation cela implique par rapport à la philosophie analytique, et ce, en deux étapes. Première étape : que recouvre l'emploi du terme de « phénoménologie »² ? Deuxième étape : qu'est-ce que cette « conscience affinée (*sharpened awareness*) que nous avons des mots » ? Dans le § 11, nous examinons comment il est possible d' « affiner » cette conscience. Enfin, dans le § 12, nous montrons que l'hypothèse évolutionniste d'Austin interdit le recours à un méta-langage, et que, lorsque Austin forge des néologismes, comme dans *Quand Dire c'est Faire* (mais pas seulement), il est typiquement en train de faire ce qu'il appelle de la phénoménologie linguistique. Enfin, dans les §§ 25 à 36, nous montrons que Austin n'identifie pas la phénoménologie linguistique et la science du langage qu'il appelle de ses vœux.

¹ Mais c'est moins une manière pour Austin de se moquer de l'idée de phénoménologie qu'une manière de se moquer de la pédanterie qu'il y a parfois à donner de grands noms à des choses finalement assez simples et modestes...

² examen qui se poursuit dans le § 29, *supra*

§10. percer la trame de la réalité

Dans *Quand Dire c'est Faire*, après avoir distingué entre deux types d'échecs qui peuvent affecter un acte de langage, Austin fait la remarque suivante :

...nous voilà apparemment armés de deux beaux concepts tout neufs et prêts à nous emparer de la Réalité ou (selon le cas) de la Confusion. Deux nouvelles clés en main donc, *et* en même temps, bien sûr, deux nouvelles entraves aux pieds. (Austin 1962b.25/57)

La traduction officielle ne rend pas tout à fait compte de l'expression (il est vrai assez difficile à traduire) employée par Austin, à savoir « *to crack the rib of Reality or, as it may be, of Confusion* ». Outre un jeu de mots avec une vieille expression anglaise « *to crack a crib* », qui veut dire littéralement « pénétrer par effraction », il y a l'idée de déchiffrement (c'est un des autres sens de *crack* : « *to crack a message* »), voire de lecture. « Rib », c'est la structure, l'ossature, les nervures, l'armature. Il vaudrait sans doute mieux traduire de la manière suivante : « on dirait que nous sommes munis maintenant de deux concepts flambant neufs qui nous permettent de percer la trame de la Réalité ou, éventuellement, de la Confusion. » L'enjeu de la traduction est ici de taille puisqu'en étant un peu plus près du texte, on fait apparaître de curieux accents (presque schopenhauériens) dont la traduction officielle ne donne aucune idée.

Il faut y voir, même si c'est à prendre *cum grano salis*, une conception du travail philosophique propre à Austin, qui le singularise, lui et tous ceux qui l'ont suivi, au moins en participant aux *Saturday Mornings*¹. D'autres passages, comme par exemple le texte cité plus haut, extrait de « Plaidoyer pour les excuses », confirment cette vision. Le travail philosophique n'est pas qu'un travail sur les mots. Il nous permet de mieux voir dans la réalité (ou dans la confusion). La critique du langage est en même temps critique de la réalité. En prenant le terme de « phénoménologie », Austin renvoie (plus ou moins explicitement, c'est difficile de le dire) à la tradition austro-allemande, et, en particulier à une conception qui court de Schopenhauer jusqu'au premier Wittgenstein, et qui identifie la philosophie à un effort pour « mieux voir ».

a.) « Phénoménologie »

¹ cf. §§ 13-15, *supra*

Il ne faut pas être surpris par l'occurrence de ce terme dans un texte d'Austin. Ce terme était suffisamment présent dans l'environnement philosophique d'Austin. Comme le rappelle John Passmore (1968.253, note),

...bien que Price mentionne rarement Husserl, *Perception* a pour projet d'être une description « phénoménologique » de la conscience, à la manière de Husserl. Price espère décrire ce qui est « donné à la conscience » sans importer des considérations venant de la physiologie ou de la physique

Le terme, ainsi que tous les débats attenants (possibilité d'un langage primaire ou phénoménologique, opposé au langage des choses matérielles), était dans l'air du temps, et plus seulement à Cambridge, les deux « renégats » Price et Ayer ayant importé ces considérations à Oxford. Le plus surprenant est de trouver ce terme dans le *Plaidoyer pour les Excuses*, et pas dans *Le langage de la perception*, par exemple. Austin veut séparer clairement l'idée d'une phénoménologie de la critique de toutes les conséquences fâcheuses qu'implique la recherche d'un langage phénoménologique ou primaire¹ qui devrait être plus adéquat au « contenu de l'expérience perceptive » que ne le serait le langage ordinaire lui-même. L'idée d'une phénoménologie a ceci de séduisant qu'il s'agit de décrire ce qui est donné à la conscience. Dans le texte que nous avons cité, il ne s'agit pas de *consciousness*, mais de *awareness*². Cela n'est pas fortuit ; étant donné que Cook Wilson fait un usage particulier du terme « *consciousness* ».

Cook Wilson distingue en effet deux consciences :

...cette conscience qui consiste à avoir une sensation n'est pas la même que la conscience qui consiste dans l'appréhension d'une sensation. (Cook Wilson 2002.329)

Cette critique vise à la fois les empiristes et ceux que Cook Wilson appelle les physiologistes. Les premiers font de la différence entre une impression et une idée une affaire de degré de vivacité. Les seconds pensent que la conscience « appréhensive » commence dans le fait de remarquer une sensation. Cook Wilson fait une nette distinction entre le fait brut de la sensation (sans nier pour autant qu'il puisse s'y trouver une forme de conscience) et ce

¹ Quand Ayer explique que les sense-data sont davantage une invention terminologique qu'une découverte factuelle, il s'inscrit dans ce genre de projets.

² Il s'agit d'une distinction de taille, qui ne trouve pas de correspondant en français. Dans la langue courante, les deux termes ont un emploi presque équivalent. On rendra la différence par le couple attention/conscience.

qu'il appelle l'appréhension de la sensation, qui est un acte de la conscience, de même que la pensée, la connaissance, le jugement, la remémoration, etc.

Par ailleurs, Cook Wilson fait confiance au langage ordinaire, dans la mesure où une distinction qui est faite dans le langage ordinaire a toutes les chances d'être une distinction qui vaut pour la conscience¹. En ce sens de « conscience », il serait tout à fait possible à Austin de soutenir qu'il y a des faits de conscience, et donc une phénoménologie, sans pour autant avoir à soutenir que la phénoménologie impose de revenir à un langage primaire plus proche des faits de conscience. Puisque le langage ordinaire serait déjà, pour un certain domaine, ce langage primaire. Mais Austin ne s'engage pas dans cette voie parce qu'il a des réserves très fortes quant à deux choses, d'une part, l'idée qu'une certaine classe d'énoncés puisse être close sur elle-même², d'autre part, l'idée qu'une certaine classe d'énoncés puisse fournir une base à une autre classe d'énoncés. Si le langage ordinaire est conçu de cette manière, alors cela n'a aucun sens de faire de la philosophie du langage ordinaire.

b.) « Conscience affinée (*sharpened awareness*) que nous avons des mots »

Le langage ordinaire est intéressant, note Austin dans le *Plaidoyer pour les excuses*, parce que...

...notre réserve commune 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. Et sans doute sont-elles susceptibles d'être plus nombreuses et plus solides – puisqu'elles ont résisté au long test de la survie du plus apte –, et plus subtiles, au moins en ce qui concerne les domaines de la pratique ordinaire raisonnable, que celles que nous pourrions, vous ou moi, trouver, installés dans un fauteuil, par un bel après-midi – alternative méthodologique la plus appréciée. (Austin 1956a.182/144)

Mais s'il s'agissait d'examiner les distinctions du langage ordinaire, de manière empirique, par exemple, en relevant dans un dictionnaire tous les termes qui existent pour désigner, par exemple, un outil (pour prendre un exemple d'enquête qui a déjà été faite au

¹ On croit toujours faire une objection à Austin en ressortant le sempiternel exemple des répertoires de noms de couleur qui peuvent varier radicalement d'une civilisation à une autre, sans pour autant qu'il soit prouvé que l'expérience des couleurs elle-même soit différente. C'est mal poser le problème. La distinction faite par Cook Wilson entre la conscience qui consiste à avoir une sensation et la conscience qui consiste à appréhender une sensation est déjà, non pas une réponse à cette objection, mais plutôt la démonstration que ce n'est en fait pas une objection au réalisme d'Oxford.

² cf. §§ 11-12, *supra*

cours des *Saturday Mornings*), alors on pourrait à bon droit faire à ce travail philosophique le reproche de n'être qu'un travail sur les mots. L'intérêt, se trouve non pas dans le raffinement des distinctions, mais dans le raffinement de la connaissance intuitive (*awareness*) que nous avons des mots. La phénoménologie linguistique consiste, pour une bonne part, à imaginer des situations où cette connaissance intuitive est mise à l'épreuve. Et il est clair que, pour exercer cette connaissance intuitive, il faut être attentif à la fois aux mots et à la situation présente. Le langage ordinaire contient un stock très important de distinctions solides parce qu'il a une certaine vénérabilité : il est ancien et a fait l'épreuve du temps. La phénoménologie linguistique n'a pas pour but premier de trouver d'autres distinctions qui viennent compléter le langage ordinaire, ou bien de l'améliorer. Même s'il est possible que ce soit un résultat. Mais elle a d'abord pour but d'arriver localement à la clarté sur un certain problème en activant une certaine faculté (la connaissance intuitive des mots). Toutefois, la notion de « faculté » doit elle-même être critiquée, dans la mesure où elle fait beaucoup trop référence à une subjectivité repliée sur elle-même. Austin parle bien de la « conscience (*awareness*) aiguisée que nous¹ avons des mots. »

La phénoménologie linguistique n'a donc pas pour but de subordonner le philosophe aux diktats de l'homme de la rue, comme tant ont eu l'air de le croire ou de le craindre (comme Russell, la critique de Gellner étant un peu plus raffinée que les attaques un peu basses de Russell), mais elle a d'abord pour but de rappeler que chacun, du fait qu'il sait parler un langage, est capable de produire un certain nombre de résultats, d'apporter un certain nombre de réponses aux questions qu'il se pose sur le monde qui l'entoure, tout en perdant l'illusion qu'il doit aller chercher ces réponses « au fond de sa conscience », à moins peut-être de comprendre la notion de conscience au sens de Cook Wilson. Cependant, tout n'est pas déjà là, devant les yeux. Un petit travail est nécessaire sur ce donné important qu'est le langage ordinaire, dans la mesure où ce qui compte, ce n'est pas tant le langage ordinaire mais la « conscience (*awareness*) aiguisée que nous avons des mots », et, au bout du compte, le fait de mieux voir la réalité.

¹ je souligne

§11. l'hypothèse évolutionniste : performatifs¹ primaires et performatifs explicites

Dans *Quand Dire c'est Faire*, Austin hasarde une hypothèse que l'on peut qualifier d'évolutionniste. Cette hypothèse peut être généralisée à des cas autres que le passage du performatif primaire au performatif explicite, et cette généralisation permet d'éclairer sous un jour nouveau l'idée de phénoménologie linguistique. Austin formule d'abord cette hypothèse, avec beaucoup de précautions :

Il semble que nous pouvons maintenant hasarder une hypothèse raisonnable tant à partir de l'élaboration de la construction linguistique que du rôle qu'elle joue dans le performatif explicite : historiquement, du point de vue de l'évolution du langage, le performatif ne serait apparu qu'après certaines énonciations plus primaires ; énonciations dont plusieurs, au moins, sont déjà des performatifs implicites, inclus (comme parties d'un tout) dans la plupart des performatifs explicites (ou dans bon nombre d'entre eux). « Je ferai... », par exemple, serait apparu avant « je promets que je ferai... ».

Une fois formulée cette hypothèse, il avance une explication. L'hypothèse consistera à dire que, dans le langage, les performatifs explicites n'ont pu apparaître qu'après les performatifs primaires. L'explication consistera à montrer comment les performatifs explicites ont pu être formés à partir des performatifs primaires.

L'interprétation la plus plausible – je ne sais trop comment on pourrait la justifier adéquatement – serait la suivante : dans les langages primitifs, on ne distinguait pas encore clairement (on ne pouvait même pas encore distinguer) les diverses actions que nous étions susceptibles d'accomplir de celles que nous accomplissions effectivement (pour employer des distinctions qui ne sont apparues que plus tard). « Taureau » ou « Tonnerre », par exemple, dans un langage primitif constitué d'énonciations d'un seul mot, pouvait être ou un avertissement, ou une information, ou une prédiction, etc. On peut supposer aussi que la distinction explicite des diverses *valeurs* possibles d'une énonciation fut une réalisation tardive du langage et une réalisation considérable.

Il s'agit donc d'une évolution qui consiste à réaliser tout ce qui peut être fait avec une même énonciation (les valeurs possibles de cette énonciation), et à donner des noms (les

¹ Un performatif est un énoncé qui permet de *faire* quelque chose, et non pas simplement de dire ou d'annoncer qu'on le fait ou qu'on est en train de le faire). Les exemples favoris de Austin sont la promesse, le baptême...

performatifs explicites) à ces différentes valeurs possibles. Mais il s'agit de verbes. C'est-à-dire que le gain n'est théorique que de manière dérivée. Il est avant tout pratique.

Les formes primitives ou primaires de l'énonciation gardent ainsi l' « ambiguïté », l' « équivoque », ou le « vague » du langage primitif ; elles ne *rendent pas explicite*¹ la valeur précise de l'énonciation. Cette ambiguïté aura sans doute ses avantages, mais le raffinement et l'évolution des règles et des modes d'agir de la société exigera plus de clarté.

Le gain pratique est de faire cesser certaines ambiguïtés. Plus une société se civilise (au sens kantien : « nous sommes hautement civilisés, au point d'en être accablés par des bienséances de toutes sortes, mais nous sommes loin d'être moralisés »), plus il est important qu'une énonciation soit prise comme une promesse et non comme une menace, par exemple : les performatifs explicites sont alors l'amélioration technique qui vient satisfaire ce besoin social. Le gain théorique est un aspect du gain pratique : on *rend explicite* la « valeur précise de l'énonciation ». Une science du langage doit alors avoir classé ces valeurs précises, ce que fait d'ailleurs Austin dans la douzième conférence de *Quand Dire c'est Faire*.

Le gain théorique étant un aspect second ou dérivé (quoi qu'étroitement solidaire) du gain pratique, il faut distinguer l'explicitation pour des enjeux pratiques et l'explicitation pour des enjeux théoriques. Les performatifs explicites ne se bornent pas à décrire ce qui est fait avec les performatifs primaires (sinon ils ne seraient pas des performatifs), ils permettent de faire autre chose. Mais il est remarquable qu'un gain sur le plan pratique soit également un gain du point de vue de la possibilité d'une prise de conscience des mots, de ce à quoi ils servent, et, en particulier, pour cet exemple, des cas où dire quelque chose, c'est faire quelque chose.

La dernière phrase du texte cité semble à elle seule résumer les enjeux de la phénoménologie linguistique :

Notez toutefois que cette clarification est un acte de création, autant qu'une découverte ou une description. Il s'agit d'introduire des distinctions autant que d'éclairer des distinctions déjà existantes. (Austin 1962b.71-2/92-3)

Mais, pour affirmer cela un peu plus sérieusement, il faut trouver un moyen de généraliser l'hypothèse évolutionniste d'Austin. On peut proposer la formulation suivante. Pour ce qui est des évolutions du langage qui concernent le domaine ordinaire pratique, il ne peut pas y avoir d'évolution « à vide », une évolution doit rendre explicite un contenu pratique, tout en étant

¹ je souligne

rendue nécessaire par une autre évolution, pas nécessairement linguistique¹ ; cette évolution est donc avant tout pratique. La phénoménologie linguistique propose de « mimer » ce processus, dont la réalité n'est pourtant posée qu'à titre d'hypothèse. Il s'agit donc de s'appuyer sur le ressort du fictif. Ce ne serait pas la première fois que la philosophie a recours à la fiction.

§12. pourquoi une science du langage ne peut pas être méta-linguistique

D'après tout ce qui a été dit jusqu'à ce point², il n'y a pas de solution de continuité entre la phénoménologie linguistique et la science du langage que Austin appelle de ses vœux. La différence est plutôt quantitative. Mais bien sûr, comme disait Engels, à partir d'un certain seuil, une progression quantitative devient un saut qualitatif.

Pour l'instant, pour expliquer pourquoi une science du langage (telle que conçue en des termes austiniens) ne peut pas être méta-linguistique, il suffit de se rappeler les raisons que l'on a de penser que la phénoménologie linguistique ne peut pas être méta-linguistique. L'hypothèse évolutionniste généralisée permet de mieux comprendre ce point.

En effet, si l'on rappelle cette hypothèse – il ne peut pas y avoir d'évolution « à vide », une évolution doit rendre explicite un contenu pratique, tout en étant rendue nécessaire par une autre évolution, pas nécessairement linguistique ; cette évolution est donc avant tout pratique – alors on voit bien que tout gain théorique n'est un gain que dans la mesure où ce dont il dérive (le gain pratique) s'inscrit *dans* la pratique, dans la résolution de problèmes pratiques. Et ce faisant, il n'y a pas de sortie du domaine ordinaire pratique.

Croire que, par exemple, l'arsenal du répertoire des valeurs possibles de l'énonciation permettrait un recul de type méta-linguistique, c'est oublier que le gain théorique n'est que dérivé du gain pratique ; c'est une pure illusion, qui rejoint sans doute la constellation

¹ On n'a pas suffisamment commenté ce texte qui est, à plus d'un égard, tout à fait fascinant. Les aspects pragmatiques de ce texte viennent sans doute du contexte (les conférences William James à Harvard), mais la manière dont Austin formule l'hypothèse fait penser évidemment aux célèbres hypothèses de Rousseau sur l'origine de la propriété privée, ou sur l'origine des lois. C'est-à-dire qu'elles en disent beaucoup plus sur la conception que leur auteur a de la nature du langage que sur sa capacité à voir dans le passé.

² mais cela doit encore être complété, cf. également §§ 28; 32; 35, *supra*.

d'illusions philosophiques dont l'illusion descriptive¹ est le cas le plus mis en évidence par Austin.

¹ Travers qui consiste à analyser tout énoncé selon sa seule fonction descriptive, et, donc, selon la seule dimension du vrai et du faux.

Chapitre 2. Critique du langage ordinaire et révision linguistique

La phénoménologie linguistique est donc une méthode collective d'invention qui s'appuie sur le ressort de la fiction. La fiction consiste à faire *comme si* l'évolution du langage pouvait avoir lieu au sein de groupes qui adoptent la méthode de la phénoménologie linguistique. Il s'agit maintenant d'approfondir ce constat en examinant de manière plus historique comment cette méthode s'est mise en place. Nous disposons pour cela non seulement des textes d'Austin lui-même (en particulier dans le *Plaidoyer pour les Excuses*), mais également de tous les témoignages qui concernent les *Saturday Mornings*. La méthode d'Austin a d'abord été une méthode de travail pour ce que l'on peut appeler des ateliers philosophiques. Il faut voir dans quelle mesure cela se retrouve dans le travail qu'Austin accomplit seul, dans ses articles, dans ses cours, dans ses conférences, et vérifier si cela recoupe tout ce qui a été dit jusqu'à présent sur la nature de cette méthode. Dans un premier temps, la méthode sera décrite (§§ 13-15), puis deux caractéristiques saillantes en seront explicitées, le constructivisme (§§ 16-18) et le positivisme (§§ 19-21). Enfin, on posera la question des limites de cette méthode (§§ 22-24).

1. description de la méthode : les *Saturday Mornings*

Hacker (1996.175) note que Austin n'avait très certainement ni « conception générale » de la philosophie, ni « vues méthodologiques générales ». C'est vrai, si on pense que Austin était assez enclin à faire feu de tout bois, et qu'il avait une assez grande confiance en l'inventivité et en l'imagination. Il n'en demeure pas moins que, sur la base de l'expérience des *Saturday Mornings*, dont le contexte est resitué dans le § 13, un schéma de méthode spécifique s'est dégagé, qu'on retrouve dans un certain nombre de textes d'Austin et de quelques autres auteurs, ayant participé à ce séminaire. Et c'est précisément à ce schéma de méthode que Austin donne le nom de « phénoménologie linguistique ». En ce sens, le jugement de Hacker est un peu hâtif. Hacker n'évoque pas, sauf erreur de notre part, le passage où Austin attribue cette appellation à un schéma de méthode assez précis. Il est vrai que Austin n'a jamais eu l'idée que c'était là la méthode philosophique principale et générale,

qui permettrait d'en finir avec tous les problèmes philosophiques. Certainement pas. Le positivisme austinien réside ailleurs. Mais il n'en demeure pas moins que Austin accordait suffisamment de poids à cette méthode pour la décrire de façon précise et pour lui donner un nom qui permette de la défendre en tant que méthode d'approche de la réalité, et non en tant que méthode d'examen des mots. Il lui attribuait donc une importance philosophique considérable, tout en étant conscient de son champ d'application et de ses limites. C'est vraisemblablement l'expérience assez concluante et satisfaisante des *Saturday Mornings* qui l'a conduit à autant d'enthousiasme quant à cette méthode.

§13. Oxford, dans les années 1950¹

Dans les quinze années qui ont suivi la fin de la seconde guerre mondiale, Oxford s'est progressivement affirmée comme un centre de la philosophie contemporaine de langue anglaise. Il n'est pas étonnant que Mates, dans l'article cité et examiné plus haut², ait pris Ryle et Austin pour cibles. En effet, Ryle et Austin sont les figures dominantes de la philosophie à Oxford durant cette période. Tous deux ont imposé un style de philosophie qui a ensuite été qualifié de « philosophie du langage ordinaire ». Le terme d' « Ecole d'Oxford » a également été utilisé. Bien sûr, cette remarquable influence ne pourrait pas s'expliquer sans un certain contexte, en particulier social, que nous avons déjà exposé³. Dans les pages qui suivent, nous ne reviendrons pas sur cette explication, mais nous voudrions donner un peu plus de détails sur la situation de la philosophie à Oxford à cette époque.

L'apport majeur de Ryle sur le plan institutionnel fut sans conteste la création du diplôme de B.Phil⁴. Le B. Phil, spécifique à Oxford, attira et continue à attirer un bon nombre d'étudiants en philosophie à travers le monde. A partir de cette période, le label « Oxford » est devenue une valeur sûre sur le marché des études de philosophie dans le monde anglophone. Plutôt que de dire que ce diplôme a permis à la philosophie Oxford de rayonner à travers ce que certains auteurs anglais ou américains appellent avec enthousiasme⁵ le « monde entier »

¹ nous nous inspirons, pour l'essentiel, du récit fait par Hacker, pp. 148-161, dans Hacker, *op. cit.*

² cf. §7, *infra*

³ § 2, *infra*

⁴ Un niveau de philosophie correspondant à la cinquième et à la sixième année dans le cycle universitaire français.

⁵ cf., par exemple, Hacker, *op.cit.*, p.149 : "The institution of the postgraduate B.Phil. degree in philosophy played a major role in making Oxford a great international centre for the study of philosophy, and

(c'est-à-dire l'Amérique du Nord, le Royaume-Uni, et, de manière marginale, l'Australie et l'Afrique du Sud), il vaudrait sans doute mieux se demander si des étudiants non suffisamment convaincus de la valeur du label auraient fait le voyage. C'est cependant un fait que le B.Phil. a joué et continue de jouer un rôle majeur pour la place de la philosophie à Oxford, et pour la place en général d'Oxford dans le paysage philosophique anglophone.

Par ailleurs, Ryle a, par son œuvre, posé des jalons, qui sont aujourd'hui des classiques de ce style de philosophie, comme *The Concept of Mind* (Ryle 1949), *Dilemmas* (Ryle 1954), et, surtout l'article « Systematically misleading expressions » (Ryle 1932). Mais surtout, un certain nombre des conceptions qu'il a défendues sont entrées dans le répertoire philosophique, comme, par exemple son concept d'*erreur de catégorie* (*category-mistake*), et sa caractérisation de ce qu'il a appelé le « Mythe de Descartes ».

Mais, comme le note Hacker (*ibid.*, p.150),

Si Ryle a mené la « révolution dans la philosophie » (c'est le titre d'une série d'émissions données par la BBC en 1956) à Oxford, Austin a guidé la jeune génération de « révolutionnaires » sur des chemins différents mais compatibles.

C'est ici qu'interviennent les fameux *Saturdays Mornings*. Ces séances avaient donc lieu le samedi matin et étaient destinées principalement aux membres de la Faculté, qui avaient la charge des *tutorials*. Lors de ces séances, il s'agissait de se livrer à un travail stimulant, satisfaisant intellectuellement, qui tranche radicalement avec les disputes et les arguments de la philosophie traditionnelle. Ce fut une occasion pour Austin de tester ses convictions, selon lesquelles un travail précis sur tel ou tel point, en se concentrant sur les distinctions que recèle le langage ordinaire, pouvait être non seulement intéressant pour lui-même, mais était de nature à intéresser particulièrement tous ceux qui désiraient accomplir un travail substantiel en philosophie. Parmi les participants à ces séances, on peut citer Grice, Strawson, Hampshire, mais également Pears, le philosophe du droit Hart, le philosophe de la morale Hare, l'épistémologue Nowell-Smith, Urmson et Warnock, qui furent en partie les éditeurs des textes d'Austin, Paul, connu en particulier pour un des articles qui devaient sonner la fin de la théorie des sense-data¹. Toute une génération de philosophes fut donc rompue aux méthodes de la discussion précise et nuancée, avec une attention scrupuleuse à « ce que nous dirions quand », sous la direction d'Austin. Les parcours philosophiques qui

ensured a stream, if not a flood, of graduate students *from abroad*, who spread the new philosophical ideas they learned at Oxford *throughout the world*." (je souligne).

¹ cf. § 57, *supra*

s'ensuivirent furent, c'est le moins que l'on puisse dire, variés. Mais tous gardèrent néanmoins cet intérêt pour « ce que nous dirions quand ».

Lors de ces séances, on discuta des textes (*l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, les *Fondements de l'Arithmétique* de Frege, les *Structures de la Syntaxe* de Chomsky, les *Investigations Philosophiques*, de Wittgenstein), mais également des thèmes (les règles de jeux, l'esthétique, les concepts dispositionnels, les mots qui concernent la notion d'outil, cette dernière discussion ayant été suscitée par la comparaison wittgensteinienne entre les mots et les outils.)

Hacker donne une idée de la manière dont se passèrent les séances consacrées aux règles de jeux et à l'esthétique :

... on passa un trimestre à discuter des règles de jeux (avec un œil gardé sur les questions concernant la signification et les règles d'usage d'un mot) ; pour la préparation de ces discussions, chaque membre devait étudier un livre de règles ; un trimestre fut consacré à l'esthétique, où on examina un manuel illustré de design industriel contenant des jugements sur le design d'objets d'artisanat modeste de manière à déterminer ce que les gens disaient *réellement* en matière de louange esthétique quand l'objet n'est pas trop majestueux pour inhiber le bon sens. (*ibid.*, p.151)

On voit donc que les matériaux n'étaient pas simplement le dictionnaire, et que ces séances ne consistaient pas à regarder dans un dictionnaire...

Pour ceux qui y participèrent, ces séances jouèrent le rôle d'un important stimulant pour la suite de leurs travaux, et, de dehors, elles eurent un certain retentissement et furent considérées par beaucoup comme le paradigme de la « philosophie du langage ordinaire » ou de l' « Ecole d'Oxford ». Quand Gellner dépeint avec férocité l' « Ecole d'Oxford » en les appelant des narodniks, et en comparant leurs méthodes à celle d'une secte, il pense évidemment à ces *Saturday Mornings*.

Il est temps maintenant d'en venir à une description précise du schéma de méthode qui ressortit de toutes ces séances, dont, on s'en doute, l'uniformité de vues et la monotonie procédurale n'étaient sans doute pas les maître-mots.

§14. description de la méthode : Urmson & Warnock contre Hampshire avec Cavell à l'arbitrage...

La description la plus systématique, et qui a le mérite de recouper ce que Austin peut en dire lui-même dans le *Plaidoyer*, se trouve dans Urmson (1967). Nous en résumons ici le

propos, avant de donner une idée de la dispute entre Urmson/Warnock et Hampshire (tous trois des participants des *Saturdays Mornings*, donc), dispute arbitrée par Cavell, qui assista aux conférences William James d’Austin à Harvard, et participa au séminaire que Austin donna à l’occasion de sa venue à Harvard, séminaire consacré aux excuses, justement. Urmson, Warnock, Cavell, Hampshire ont la double particularité d’être à la fois des témoins d’Austin à l’œuvre, et des philosophes, qui, dans une plus ou moins grande mesure (très grande dans le cas de Cavell) ont été marqués par l’œuvre d’Austin.

Urmson relève quatre étapes dans la méthode d’Austin.

I- Le choix du sujet

La *première étape* consiste à choisir un domaine de discours. Urmson note à propos de cette première étape que...

...Austin recommandait toujours à ceux qui débutaient dans cette technique de choisir des domaines qui ne soient pas des terrains déjà fréquentés par les philosophes. (Urmson 1967.233)

II- Le *word-storming*

La *deuxième étape* consiste à...

... faire une collection aussi complète que possible de toutes les ressources du langage, à la fois les idiomes et le vocabulaire, dans ce domaine. (*op. cit.*, p.233)

Cette étape était facilitée par le jugement et le savoir-faire des participants. La difficulté de cette étape réside en ce que...

... l’idée de champ de discours est une notion imprécise, et nous pouvons au début avoir du mal à déterminer si un terme donné ressortit à ce domaine ou non. (*id.*)

Il y a deux outils pour compléter une liste jusqu’à en faire une liste exhaustive, la libre association, d’une part, et, d’autre part,

la lecture de documents relevant au sujet – non pas les œuvres de philosophes, mais, si, par exemple, le domaine choisi est la responsabilité, des arrêtés, si le domaine choisi est celui des artefacts, des catalogues de vente par correspondance. (*ibid.*)

III- La mise en situation

La *troisième étape* consiste à mettre en situation les ressources linguistiques répertoriées lors de la deuxième étape, au moyen de scénarios circonstanciés et en conduisant des dialogues, pour se demander si, dans telle situation, nous emploierions tel mot plutôt que

tel autre, tel idiome plutôt que tel autre. C'est à cette étape qu'intervient la nécessité de parvenir à un accord sur « ce que nous dirions quand ». Cette étape peut...

...prendre plusieurs séances. Ce n'est pas affaire à être réglée en quelques minutes. (*ibid.*, p.234)

Dans les étapes I à III, il faut s'abstenir de toute théorisation. Le groupe doit être mené uniquement par le souci d'accord entre les participants et d'accord avec ce que nous dirions quand, sachant que les deux sont difficilement séparables pour qui pratique cette méthode.

Une théorisation prématurée peut nous rendre aveugle aux faits linguistiques. Les théoriciens précoces accordent les idiomes à la théorie, comme le montrent les idiomes barbares que l'on peut trouver dans les écrits de certains philosophes qui s'expriment par ailleurs très bien. (*ibid.*)

IV- La formulation des résultats.

La quatrième étape consiste à dire *pourquoi* tel usage est heureux ou malheureux, propre ou impropre, voire possible ou impossible. Un prolongement peut être l'évaluation de doctrines philosophiques à l'aune de ces résultats.

Urmson résume brièvement toutes les étapes de la manière suivante :

En bref, un groupe de personnes ayant un même intérêt rassemble les termes et les idiomes qui ont un rapport avec un domaine de discours ; produit des exemples en contexte d'usages appropriés de ces expressions et des exemples viciés de mauvaises applications des termes ; finalement, ils rendent compte de ces expressions et expliquent les faits obscurs à propos de ce que nous disons et de ce que nous ne disons pas quand nous les employons. (*ibid.*, p.235)

Sur le nombre d'étapes et sur la caractérisation de ces étapes par Urmson, il n'y a pas eu de contestation. Tous ceux qui ont participé à ces séances sont d'accord avec Urmson. D'autant plus que cette description est recoupée par ce que Austin en dit lui-même dans le *Plaidoyer*¹. La controverse a plutôt porté sur le point suivant. Etant donné que la méthode d'Austin est au cœur même de sa philosophie, qu'est-ce qui, dans l'interprétation de sa méthode, nous autorise à caractériser la nature de sa philosophie ? Sur ce point, la controverse fut assez vive.

Hampshire a soutenu que la méthode d'Austin supposait l'inanité des distinctions autres que celles qui se trouvent dans le langage ordinaire. D'après Hampshire, en effet, Austin a deux thèses, une thèse forte et une thèse faible.

D'après la *thèse forte*,

¹ cf. § 15, *supra*

pour toute distinction terminologique ou idiomatique qui se trouve dans le discours commun, on peut trouver une raison, si l'on cherche suffisamment loin, pour expliquer pourquoi cette distinction existe. (Hampshire 1967.240)

Selon Hampshire, il faut adjoindre à cette thèse forte, qui est un *principe de raison*¹ une autre thèse, qui est un *principe de continuité* : toute portion possible est occupée ; autrement dit, à chaque différence verbale correspond une différence de sens. Le langage ordinaire est une sorte de *continuum*. Donc, les distinctions introduites par les philosophes sont hors de propos.

Il faut noter tout de suite que cette thèse, même si Austin a pu dire des choses qui semblent s'en rapprocher², est en évidente contradiction avec le propos d'Austin. En effet, comme le rappellent Urmson et Warnock (1967.248), Austin souligne à certains endroits que le langage ordinaire est insuffisant et qu'il faut parfois observer directement le comportement humain. Urmson et Warnock rappellent également les nouveautés terminologiques introduites par Austin. Mais le plus étonnant, et personne n'a relevé, est que le principe de continuité, seul, ne permet absolument pas de tirer les conclusions que Hampshire tire, à savoir que les distinctions que font habituellement les philosophes sont hors de propos.

Urmson (1967.238) note très justement que, même si les résultats de l'enquête de phénoménologie linguistique ne sont pas fidèles à ce que nous disons en réalité sur tel ou tel sujet, alors, cela n'a pas d'importance, car les distinctions qui *ont été trouvées* sont intéressantes en elles-mêmes. Urmson, veut dire qu'une partie de l'intérêt des faits qui sont exhibés réside en ce que l'usage effectif s'en trouve éclairé, mais une bonne partie de cet intérêt se trouve ailleurs. Urmson fait alors référence à notre intérêt pour les distinctions que l'on trouve dans les textes d'Aristote, entre la faiblesse de la volonté et l'incontinence, par exemple. Ce sont les distinctions d'un langage que nous ne parlons pas, le grec ancien, et il n'est même pas sûr qu'elles correspondent à des distinctions qui se trouvent dans le langage que nous parlons, mais elles ne cessent pas néanmoins d'être intéressantes, en dépit du fait que nous n'utilisons pas nous-mêmes ces distinctions.

¹ d'ailleurs, Hampshire se réfère explicitement à Leibniz : « on peut considérer la thèse forte comme une application du principe leibnizien de raison suffisante, mais destiné à fonder (*establish*) des formes de discours. » (p.240)

² Cf., par exemple, sa déclaration lors du colloque de Royaumont : « On découvre rapidement, sitôt qu'on applique son esprit à ces choses, ou du moins on arrive très vite à formuler l'hypothèse, que rien n'arrive sans raison ; que si deux tournures existent dans la langue, on découvrira quelque chose dans la situation où nous sommes appelés à employer l'une ou l'autre, qui explique notre choix. » (Cahiers de Royaumont 1962.333).

Mais Austin prétendait avant tout exhiber des « faits ». C'est la nature de ces faits qui est en question, moins que la conception du langage qui sous-tendrait la philosophie d'Austin. Car sur ce point, Urmson & Warnock, qui pensent que Austin n'a pas de conception du langage, et Hampshire qui résume la conception du langage d'Austin à deux thèses, ont tort. Il y a bien une conception austinienne du langage, et c'est un des objets de ce travail de le montrer. Mais Urmson & Warnock critiquent séparément les thèses de Hampshire, alors que l'intérêt de l'article de Hampshire vient de ce qu'implique la conjonction des deux thèses.

La deuxième thèse d'Austin ou thèse faible est, d'après Hampshire, la suivante :

Nous devons tout d'abord avoir les faits et tous les faits, précisément établis, avant d'ériger une théorie sur la base de ces faits. (Hampshire 1967.242)

Sur ce point, Urmson et Warnock répondent que Austin n'a jamais dit une telle chose. Il s'agit bien sûr, avec cette thèse faible, de la lecture que Hampshire fait de la dénonciation du danger que font peser les théoriciens précoces sur la bonne conduite de la phénoménologie linguistique.

Mais quand Urmson fait la remarque que, même si les distinctions établies et dont on a rendu raison ne concernent que de très loin ce que nous disons réellement, elles ont néanmoins un intérêt propre, on a envie de lui demander : en quoi et pourquoi ? Et, quand Hampshire prétend qu'il faut que tous les faits aient été établis avant d'ériger une théorie sur la base de ces faits, on a envie de lui demander : pourquoi ces faits-là nous fournissent-ils une base pour dire quelque chose sur le langage qui soit fidèle aux exigences posées par le principe de raison appliqué au discours commun ? Et, sur ces deux séries de questions, ni Urmson, ni Warnock, ni Hampshire ne nous fournissent de réponse. Cavell (1967.253) formule une question qui rassemble un peu les deux types d'interrogation :

Quelles sont les données à partir desquelles la philosophie peut et doit avancer ? (...) le problème, c'est pourquoi le premier, ou *n'importe quel* mot peut avoir le genre de pouvoir que Austin lui attribue. Je partage son intuition qu'il l'a mais je ne vois pas un seul endroit où Austin a essayé de décrire les sources ou le domaine de ce pouvoir

On sait que la philosophie de Cavell consiste, pour une bonne part, à déterminer les sources et le domaine du pouvoir que le *premier mot* a sur la philosophie. Cavell a raison de désigner un manque chez Austin, si on considère les choses sous cet angle. Effectivement, Austin n'a jamais fourni de raison réellement satisfaisante de penser que le langage ordinaire avait le premier mot, sinon par comparaison avec certaines tentatives désastreuses (comme la construction de langages phénoménologiques primaires, par exemple la terminologie des

sense-data) où la philosophie essaie d'avoir le premier mot indépendamment, voire en dépit, du langage ordinaire. Mais il n'a jamais dit non plus que le *premier mot* avait un tel pouvoir sur la philosophie. Il a articulé un certain nombre de formules, et nous avons vu¹ que la portée de ces formules était loin d'aller jusqu'à la manière dont Cavell caractérise la croyance qu'il pense partager avec Austin, à savoir le pouvoir exorbitant que le premier mot a sur la philosophie et sur la manière dont elle doit procéder, ce qui serait alors la base des critiques qu'Austin adresse à la philosophie traditionnelle. A chaque fois, ces formules ont un sens opératoire précis.

Cavell évacue totalement l'aspect épistémologique du débat entre Hampshire d'une part, et Urmson & Warnock d'autre part. Le but de l'article d'Hampshire est d'examiner si une lecture quiétiste d'Austin est possible :

Il y a un problème central d'interprétation. Austin a-t-il proposé une théorie générale du langage, comme une structure qui, précisément interprétée « est en ordre telle qu'elle est » (c'est une expression de Wittgenstein) ? Croyait-il (...) qu'un recensement systématique des distinctions qui sont déjà marquées dans l'usage standard pourraient détruire les fondations de tous les problèmes philosophiques ou des principaux? (Hampshire 1967.240)

Hampshire est convaincu que la réponse à ces questions ne peut être que positive, et c'est pour cela qu'il attribue la thèse forte et la thèse faible à Austin. Urmson ne le pense pas, et ce, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il n'est pas aussi ambitieux quant à la portée de la méthode austinienne, et, en cela, il partage la prudence et la modestie d'Austin². Ensuite, Urmson pense, avec Warnock, que Austin se réservait la possibilité de se passer du langage ordinaire si nécessaire, de le contredire, voire de l'amender. Enfin, Urmson (1967.232) rappelle que Austin pensait qu'un...

usage systématique de [cette méthode] conduirait à la fondation d'une nouvelle science du langage, dépassant et rendant caduques les travaux des philosophes traditionnels, des grammairiens et des linguistes dans ce champ.

¹ §§ 4-6, *infra*

² toute entière résumée dans une feuille de notes d'Austin que cite Urmson dans son article, p.236 : « on n'apprendra pas tout, alors pourquoi ne pas faire autre chose ? Bien, ce n'est même pas le tout de la philosophie, mais cela a toujours été premièrement la philosophie, depuis Socrate. Et quelques succès lents. Avantages de la lenteur et de la coopération. Soyez de votre taille. Petits hommes. Preuve idiote. Preuve de génie. Tous ceux qui ont de la patience peuvent faire quelque chose. Mène à des découvertes et à l'accord. Marrant. Partie des motifs personnels de mes collègues d'éviter les arguties interminables et les points ennuyeux de nos prédécesseurs : se souvenir également qu'on a été nourri aux classiques : pas de querelles avec les maths, simplement ignorants. »

D'après tout ce que nous avons déjà dit, nous penchons davantage du côté de Urmson et Warnock que du côté de Hampshire.

Mais il faut néanmoins critiquer Urmson quand il affirme que des distinctions trouvées dans l'application de la méthode sont intéressantes même si elles ne s'appliquent que de manière lointaine (voire ne s'appliquent pas du tout) à ce que nous disons en réalité. C'est faux, dans la mesure où la fiction qui est à la base des travaux de ceux qui participent à des groupes tels que les *Saturday Mornings*, suppose que les participants se comportent *comme si* l'évolution du langage pouvait avoir lieu de la manière décrite par la méthode. Et l'intérêt ne peut avoir lieu que dans cette direction. A vrai dire, une distinction nouvelle ou une nouveauté terminologique qui sortent de ces réunions doivent prouver qu'elles sont intéressantes, c'est-à-dire passer le test de la durée et de l'usage. C'est d'ailleurs bien ce critère que Austin invoque quand il affirme dans le « Plaidoyer pour les excuses » que les distinctions que recèle le langage ordinaire sont nécessairement plus intéressantes que celles que nous pouvons trouver, vous ou moi, par une belle après-midi, confortablement installés dans notre fauteuil...

§15. La phénoménologie linguistique dans les écrits d'Austin ; essai de périodisation des œuvres d'Austin

Que reste-t-il de phénoménologie linguistique dans les écrits d'Austin ? Répondre à cette question va nous permettre de réfuter l'idée fautive selon laquelle des textes comme *Quand dire, c'est faire*, ne comportent pas de phénoménologie linguistique, et d'esquisser une périodisation de l'œuvre d'Austin, qui quoique assez ramassée, est marquée néanmoins par des « tournants » remarquables.

« Autrui » marque une véritable rupture dans l'œuvre d'Austin. Pour deux raisons. Tout d'abord, cet article de 1946 marque une inflexion considérable dans la manière de considérer le langage ordinaire. En effet, prenons les deux articles, « Are There A Priori Concepts ?¹ » (1939) et « La signification d'un mot » (1940). L'article de 1939 est de facture tout à fait Cook Wilsonienne. Austin y interroge un thème d'épistémologie classique, celui des concepts, de leur relation aux universaux, mais également celui de l'existence des universaux, en faisant appel, à la manière de Cook Wilson, au langage ordinaire. Par exemple, Austin s'exprime ainsi :

¹ qui n'est pas traduit dans Austin (1994)

Si je dis « ce point est à droite de ce point », est-ce qu'il n'est pas un peu suranné de dire que je perçois les deux points mais que je ne perçois pas l'être-à-droite-de ? C'est vrai que je ne peux pas dire que je perçois *réellement* l'être-à-droite-de : ce n'est pas du bon français. Mais cela n'est pas du bon français de dire que je ne le perçois pas, ou que je l'intuitionne. Je perçois ce qui en français est décrit au moyen de deux pronoms démonstratifs et d'une locution adverbiale. Chercher une entité isolable qui corresponde à la locution adverbiale est une mauvaise habitude encouragée par le discours à propos des « concepts ». (Austin 1939.49)

Mais, néanmoins, la méthode d'argumentation reste classique, au sens où elle n'est pas structurée par quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la phénoménologie linguistique.

Dans l'article de 1940, par contre, Austin interroge l'expression de « signification d'un mot ». Là, le langage ordinaire est convoqué davantage, avec, par exemple, une volonté de trouver des exemples réels d'usage de cette expression.

On trouve « la signification du mot tel-et-tel » dans toutes sortes de phrases ; par exemple, « il ne connaît pas, ou ne comprend pas, la signification du mot *scie à main* », ou bien « il faudra que je lui explique la signification du mot *hampe* » et ainsi de suite. Je me propose de traiter essentiellement cette question courante : « quelle est la signification de *tel-et-tel* ? », ou : « quelle est la signification *du mot tel-et-tel* ? ». (Austin 1940.57.23)

Il y a également une division (tableau sur lequel la première page de l'article de 1940 s'ouvre) entre des cas de non-sens et des cas de sens : une préoccupation qui était au centre de la pratique des *Saturday Mornings*.

Mais « Autrui » (1946) marque un véritable tournant, car la méthode linguistique apparaît avec tout son brio. Austin y fait porter son enquête sur la connaissance de la colère d'autrui, répondant en ceci directement à la série d'articles de Wisdom (1952) sur le même sujet, publiés dans la revue *Mind*. La question essentielle est « comment sais-je qu'autrui est en colère ? ». Austin accepte la suggestion de Wisdom selon laquelle il faut d'abord traiter en règle générale la manière dont la question « comment sais-tu que... ? » se pose avant d'examiner le cas particulier d'autrui, et la question spécifique de la connaissance des états d'âme et des sentiments d'autrui.

Il est remarquable que le démarrage de l'enquête se fasse selon le troisième point de la méthode de la phénoménologie linguistique, à savoir la mise en situation.

Supposons que j'aie dit : « il y a un butor au fond du jardin », et que vous me demandiez : « comment le savez-vous ? ». Ma réponse peut prendre différentes formes :

- (a) J'ai grandi dans les marais.
- (b) Je l'ai entendu.
- (c) Le gardien l'a dit.
- (d) A ses cris.
- (e) A ces cris rauques.
- (f) Parce qu'il crie. (Austin 1946.79/49)

Austin part d'un cas extrêmement concret. Mais il s'agit d'un ordre d'exposition des résultats, qui n'est pas nécessairement l'ordre de la découverte. Dans l'ordre de la découverte, on cherche d'abord les expressions qui correspondent à la reconnaissance de quelque chose, à l'indication d'un trait, ou à la justification d'un énoncé de connaissance. Ce n'est qu'ensuite que l'on examine des cas concrets, des scénarios et des dialogues circonstanciés. Austin procède d'ailleurs de cette manière dans la suite d' « Autrui ».

L'article de 1946 est donc, par dont rapport aux articles de 1939 et de 1940, extrêmement riche, précis, subtil et nuancé. Le style d'Austin s'affirme dès l'essai de 1946.

Le deuxième apport fondamental d'autrui, c'est la conception performative de la connaissance¹ Urmson rapporte, dans la préface de *Quand dire, c'est faire*, le propos suivant d'Austin, à propos du contenu des conférences prononcées lors des William James Lectures :

Des idées qui sont à la base de cet exposé, Austin dit dans une note brève : « Elles ont pris forme en 1939. Je les ai utilisées dans un article sur « Other Minds », publié dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volume XX (1946), pages 173s., et j'ai fait encore émerger un bon pan de cet iceberg, peu après, devant plusieurs sociétés ». (Austin 1962b.vi/33)

La conception du performatif, ou du moins la conception « performative » de la connaissance et l'opposition entre les énoncés descriptifs et les énoncés performatifs a donc émergé assez tôt, vers 1939. Austin résume, dans « Autrui », cette conception, de la manière suivante :

Si nous aimons à dire que « je crois », ainsi que « je suis sûr » et « je suis certain », sont les descriptions d'attitudes ou d'états cognitifs ou mentaux subjectifs, ou n'importe quoi encore, alors « je sais » n'en est pas une, ou du moins pas seulement : dans la conversation, cette expression fonctionne différemment. (Austin 1946.78/48)

¹ cf. Chapitre 5, *supra*

Ni l'article de 1939, ni l'article de 1940 ne contiennent aussi clairement une mise en cause radicale de ce que Austin appelle, notamment dans la première conférence de *Quand dire c'est faire*, l'illusion descriptive (*descriptive fallacy*). Mais néanmoins, dans l'article de 1939, on trouve une mise en cause radicale de l'idée que des énoncés comme « c'est rouge » disent directement ce que nous recevons au moyen des sens.

Il faut également noter que la mise en cause de la primauté des énoncés descriptifs a précédé la mise en place de la méthode spécifique qu'est la phénoménologie linguistique, méthode par laquelle Austin se distingue, à partir de l'article de 1946, des techniques propres à Cook Wilson.

Il y a ensuite au moins deux types de textes, entre « Autrui » et *Quand dire, c'est faire*. Dans une série de textes, Austin expose ses conceptions de la vérité et de la signification (« La vérité », « Comment parler. Quelques façons simples » et « Unfair to facts¹ »). Dans ces trois articles, Austin n'est pas occupé à faire de la phénoménologie linguistique, mais plutôt à prendre position dans des débats sur la vérité et la signification, en particulier en discutant avec Strawson ce qu'il tient pour les insuffisances des idées de Ramsey. Dans ces articles, Austin explore des *modèles* :

Nous étudierons un modèle simplifié de situation où nous faisons usage de la langue pour parler du monde. Nous appellerons ce modèle « situation de parole S₀ ». (Austin 1952.134/113)

Il s'agit donc d'une démarche qui s'abstient, provisoirement, de recourir au langage ordinaire dans sa richesse et sa subtilité. C'est le couple vrai/faux qui intéresse Austin. Ce travail « local » et simplificateur s'attaque aux énoncés descriptifs, et à la relation qualifiée d'« ennuyeuse » (*op. cit.*, p.133/113) des mots au monde, quitte ensuite, à relativiser cette dimension et à assigner une place aux énoncés descriptifs dans un système plus large. Le travail classificatoire d'Austin, travail qui trouve un aboutissement dans la douzième conférence de *Quand Dire c'est Faire*, où il fait une classification des forces que peut prendre un énoncé ou divers types d'illocution, se met en place dans cette série d'articles, en plus de théories qui ont fait date². Mais, pour aboutir à ce résultat, comme nous le verrons après avoir traité de la deuxième série de textes, Austin a besoin de la phénoménologie linguistique.

¹ qui ne se trouve pas dans la traduction française des *Philosophical Papers*

² la théorie de la vérité d'Austin est aujourd'hui l'objet de discussions serrées parmi les tenants de l'approche pragmatique du langage (Barwise et Etchemendy aux Etats-Unis, Récanati en France), qui se voient

La deuxième série d'articles, qui ont été écrits entre « Autrui » et *Quand Dire c'est faire*, illustre parfaitement la phénoménologie linguistique (« Plaidoyer pour les excuses », « 'pouvoir' et 'si' », « Feindre », « trois manières de renverser de l'encre »). Les sujets étudiés ressortissent du domaine pratique, et Austin s'appuie sur le langage ordinaire pour explorer des domaines touchant à la responsabilité, à la liberté, au comportement humain. On trouve par ailleurs dans ces textes des aperçus méthodologiques, qui recourent tout ce qui a été dit jusqu'à présent (« Plaidoyer », « 'pouvoir' et 'si' ».)

Le langage de la perception a, lui, un statut assez particulier, puisqu'il s'agit d'un ouvrage fait sur la base d'une série de cours sur la perception que Austin a donnés à partir de 1947. On y trouve deux types de textes, des textes polémiques, où Austin prend des philosophes, en particulier Ayer, au pied de la lettre, pour montrer qu'ils ne peuvent pas soutenir leurs prétentions, et qu'ils n'ont, en tous les cas, pas les moyens linguistiques de le faire ; et puis, des textes plus constructifs, comme le texte sur la réalité, par exemple (chapitre VII), qui sont des exemples typiques de « phénoménologie linguistique ».

Le couronnement de l'œuvre d'Austin (si l'on considère qu'un texte qui a le double mérite d'être final et définitif, c'est-à-dire d'être le dernier dans l'ordre chronologique et d'être très achevé) est donc la douzième conférence de *Quand Dire c'est faire*. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette classification ne marque pas du tout le passage à un intérêt pour autre chose que le langage ordinaire, ou pour une autre approche que la phénoménologie linguistique, mais c'est au contraire une synthèse de diverses approches qui relèvent de la phénoménologie linguistique toutes mises en œuvre tout au long de *Quand dire c'est faire*. Ces approches sont le résultat d'un exercice constant et répété de l'attention à ce que nous dirions quand, pendant près de dix ans, après le tournant qui consiste à passer d'une approche purement cook-wilsonienne des questions à une approche spécifique, à savoir la « phénoménologie linguistique ». Pour comprendre la portée de la douzième conférence de *Quand dire c'est faire*, il faut donc avoir à l'esprit une évolution de près de vingt ans.

Examinons plus en détail les modes d'intervention de la phénoménologie linguistique dans *Quand dire c'est faire*.

Relevons ces modes d'approches : l'isolement préliminaire du performatif, dans la première conférence (procédé qui est examiné plus en détail dans le § 30 du présent travail) ; une enquête pour savoir *en combien de sens quelque chose peut échouer*, et qui aboutit à la

opposer une approche beaucoup moins définitive sur la possibilité de spécifier *complètement* les conditions du sens et de la vérité, dans les œuvres de Charles Travis. cf. Ambroise (2001)

classification des abus et des infélicités, dans la deuxième conférence. Plusieurs enquêtes pour savoir *en combien de sens dire quelque chose, c'est faire quelque chose*, en rendant compte de la distinction propre au langage ordinaire *saying/ in saying/ by saying* (neuvième et dixième conférences). Enfin, le répertoire des verbes à force illocutionnaire suppose le passage par la deuxième étape de la phénoménologie linguistique (douzième conférence).

Ce point demanderait une démonstration plus approfondie, mais on a les éléments pour étayer l'hypothèse que la douzième conférence correspond à la quatrième étape de la méthode de la phénoménologie linguistique.

Contrairement à ce que démontre en général DiGiovanna (1988) il s'agit bien, dans *Quand dire, c'est faire*, de phénoménologie linguistique.

2. le constructivisme austinien

Nous avons montré que Stuart Hampshire a tort de considérer que Austin considère que le langage ordinaire soit une structure intangible qui contient, telle qu'elle est, les clés du sens et du non-sens, clés qui permettraient à qui voudrait bien n'accepter que les distinctions contenues dans le langage ordinaire de mieux voir le monde, et d'en finir avec les problèmes philosophiques traditionnels. Bien sûr, ces deux derniers aspects sont présents chez Austin. Mais Austin est constructiviste. Il est donc tout à fait prêt à considérer que certains faits nouveaux puissent surgir au cours d'une enquête philosophique. Autrement dit, il n'y a pas pour lui de normativité du langage ordinaire, au sens où le langage ordinaire s'intégrerait dans un rasoir d'Occam du sens. En un sens moins modeste, cela veut dire qu'il considère davantage son travail comme une construction que comme une inspection dans des faits déjà connus. En allant un peu plus loin encore, il faut dire que Austin se donne les moyens de construire certains faits. et que la construction précède l'inspection. L'un des buts du § 16 est de régler la question du retour aux faits C'est en tout cas une interprétation de la procédure qualifiée de phénoménologie linguistique. Mais, contrairement à ce qu'affirme Urmson, des faits linguistiques qui n'auraient aucune connexion avec la manière dont les choses se passent, c'est-à-dire se disent, réellement, n'aurait tout simplement aucun intérêt pour Austin. Le constructivisme a deux aspects, à la fois la construction d'un problème, mais également la fiction d'une évolution dans le langage. Ne tient que ce qui résiste. N'est intéressant que ce qui tient.

§16. La nécessité d'un donné préalable

Que peut être le donné pour un philosophe du langage ordinaire, pour un phénoménologue linguistique comme Austin ? Le texte le plus précis et le plus complet d'Austin à ce sujet se trouve dans les actes du colloque qui s'était tenu en 1959 à Royaumont, dans la discussion générale¹. Le donné, pour Austin n'est pas le langage ordinaire, en tant que tel. Cela ne voudrait d'ailleurs rien dire. Cela serait tout aussi absurde que de définir le donné de la physique comme la nature. Ce serait remonter à une conception assez naïve du savoir, une conception globale, universelle. Alors que, plus une science se raffine, plus les problèmes semblent se poser à une échelle locale. C'est en tout cas l'une des leçons de la physique contemporaine. Chaïm Perelman, aujourd'hui célèbre pour avoir totalement renouvelé la réflexion sur les rapports entre rationalité, rationalité juridique, rhétorique et argumentation, avait été chargé de mener la discussion générale du colloque de Royaumont. La première série de questions est la suivante :

La première question que je reprends est la suivante : qu'est-ce que vous entendez par la Philosophie Analytique ? Quel est le but que vous vous proposez en pratiquant cette méthode ? Comment la pratiquez-vous ? Dans quelle mesure s'agit-il d'une analyse du langage ; dans quelle mesure dépassez-vous l'analyse du langage en pratiquant cette méthode ? Qu'est-ce qu'elle pré-suppose *en dehors* du langage ? Y a-t-il des expériences, ou certaines connaissances extra-linguistiques qui sont pré-supposées par la pratique de votre méthode ? Et en fin de compte quels sont vos critères de la réussite de votre méthode ? (*op. cit.*, p.331)

La dernière question va donner à Austin l'occasion de préciser ce qu'il considère comme étant le donné de la phénoménologie linguistique. Cette question ressemble particulièrement à celle qui est en jeu dans le débat entre Mates et Cavell², puisque la question de Mates était de savoir sur quelle base nous pouvons vérifier des énoncés portant sur le langage ordinaire. La position arrêtée alors, consistait à rappeler, contre Mates et contre Cavell, que la phénoménologie linguistique n'est ni confirmée par les moyens d'une méthode de type vérificationniste, ni légitimée par un fondement universalisant analogue à la volonté générale (sur le modèle de celle qu'envisage Rousseau) ou au goût (sur le modèle de celui qu'envisage Kant). Il s'agirait plutôt d'une confiance dans les vertus du travail de groupe, l'accord obtenu n'étant valable que pour ce groupe, à ce moment-là. D'après Sandra Laugier (1999a.95)

¹ Cahiers de Royaumont 1962.331-335

² cf. §§ 7-9, *infra*

Le problème n'est sans doute même pas, pour les philosophes, contrairement à ce que l'on croit souvent, de « ne pas arriver à se mettre d'accord » sur une opinion ou une thèse : le problème est plutôt d'arriver à se mettre d'accord sur un point de départ, c'est-à-dire dit Austin, sur un *donné*. Ce donné, pour lui, c'est *le langage*, non comme corps constitué d'énoncés ou de mots, mais comme lieu d'accord sur *ce que nous dirions quand* (*what we should say when*). Il s'agit bien pour lui d'un donné empirique, ou, comme il le dit parfois, de données expérimentales.

Il est vrai que, s'il y a un donné, pour Austin, ce ne peut être que cela. Les mots, ou les choses, ou bien le langage ou le monde ne constituent certainement pas le donné de l'enquête philosophique. Mais il faut bien se mettre d'accord quand on dit que ce donné est « empirique » ou est analogue à des « données expérimentales ». N'oublions pas que, pour Austin, le critère d'une bonne analyse est de parvenir à se mettre d'accord sur ce que nous dirions quand. Mais, dans la méthode de la phénoménologie linguistique, c'est la troisième étape. Cela veut dire que le donné, ce n'est pas du tout le répertoire des expressions, des idiomes, des ressources linguistiques qui ont un rapport avec le sujet envisagé. A vrai dire, ce n'est qu'à la troisième étape que cela commence à avoir un rapport réel avec le sujet envisagé, avec la mise en situation. Il ne faut pas non plus accorder d'importance au terme même de « donné », en raison du poids qu'il peut avoir pour un philosophe qui n'est pas familier de la tradition analytique. Dans sa réponse à Perelman, Austin emploie toute une gamme de termes, pour qualifier ce moment :

A mon sens, l'expérience prouve amplement que l'on arrive à se mettre d'accord sur le « Qu'est-ce qu'on dirait quand ? » telle ou telle chose, bien que je vous concède que ce soit souvent long et difficile...

(ce qui est confirmé par la description de Urmson qui dit de cette étape qu'elle peut prendre plusieurs séances, qu'elle n'est pas affaire à être réglée en quelques minutes.)

...si longtemps que cela prenne, on peut y arriver néanmoins ; et sur la base de cet accord, sur ce donné, sur cet acquis, nous pouvons commencer à défricher notre petit coin de jardin. J'ajoute que trop souvent c'est ce qui manque en philosophie : un « datum » préalable sur lequel l'accord puisse se faire au départ.

« Donné », « accord », « acquis », « datum », Austin emploie tous ces termes pour qualifier le résultat de la troisième étape, étape de mise en situation. Dans la suite, Austin fait apparaître une comparaison avec la physique expérimentale :

Je ne dis pas qu'on puisse espérer partir, dans tous les cas, d'une donnée considérée par tous comme acquise. Nous sommes tous d'accord pour penser au moins que c'est souhaitable. Et j'irai jusqu'à dire que quelques-unes des sciences expérimentales ont découvert leur point de départ initial et la bonne direction à suivre, précisément de cette manière : en se mettant d'accord sur la façon de déterminer une certaine donnée. Dans le cas de la physique, par l'utilisation de la méthode expérimentale. Dans notre cas, par la recherche impartiale d'un « qu'est-ce qu'on dirait quand ? », cela nous donne un point de départ, parce que, comme je l'ai déjà souligné, un accord sur le « qu'est-ce qu'on dirait quand ? » entraîne, constitue déjà, un accord sur une certaine manière, *une*, de décrire et de saisir les faits. (*Cahiers de Royaumont* 1962.334)

Pour Austin, la donnée expérimentale en question n'est nullement un fragment brut de réel. Mais tout comme il serait faux de croire que les physiciens, quand ils mettent au point une nouvelle méthode n'ont en tête que des procédures et des protocoles et pas du tout un œil sur la réalité qu'ils veulent cerner grâce à ces protocoles et à ces procédures, il est faux de penser qu'un accord que « ce que nous dirions quand » n'est qu'un accord sur les mots. Ce n'est, à vrai dire, pas un accord sur le domaine d'enquête considéré, puisqu'à ce stade, aucune conclusion n'est encore tirée (cela, c'est la but de la quatrième étape). Mais c'est un accord sur la perspective¹ selon laquelle les faits vont être envisagés. Austin rappelle encore une fois que tout cela n'est pas qu'une question de mots, ou de manières de s'exprimer :

De tout ceci, il résulte, je pense, à l'évidence, que bien entendu notre étude ne s'arrête pas aux *mots*, quoi que ce soit qu'on veuille entendre par là : je suppose qu'on pense à ce que font les phonéticiens, les sémantistes, les grammairiens, etc... Mais, pour rien au monde, je ne voudrais laisser supposer que c'est ce que nous faisons. Nous utilisons les mots pour nous instruire sur les choses dont nous parlons quand nous nous servons de ces mots. Ou, si l'on trouve cette définition trop naïve : nous utilisons les mots comme un moyen de mieux comprendre la totalité de la situation dans laquelle nous nous trouvons amenés à faire usage des mots. (*op. cit.*, p.333)

Le problème est de trouver un moyen valable d' « envisager et de décrire les faits ». Et c'est le point sur lequel on se met d'accord dans la troisième étape de la méthode. Mais Austin ajoute une autre précision, et là, il n'est pas évident de savoir s'il considère que c'est un résultat de la troisième étape ou de l'application de la méthode toute entière :

¹ cf. pour un approfondissement de cette idée de « perspective », le § 24, *supra*

La seule chose que je serai tenté d'ajouter (...) c'est que nous ne prétendons pas par là découvrir toute la vérité, qui existe concernant toute chose. Nous découvrons simplement les faits que ceux qui se servent de notre langue depuis des siècles ont pris la peine de noter, ont retenus comme dignes d'être notés au passage, et conservés, dans le courant de l'évolution de notre langue. (*id.*, p.335)

Une interprétation quiétiste, à la Hampshire, trancherait pour le second terme de l'alternative, à savoir que cela résume l'objet et le but de la méthode toute entière. Mais l'interprétation que nous avons soutenue jusque là, devrait plutôt argumenter pour le premier terme de l'alternative, à savoir que, dans ces lignes, Austin ne résume que l'objet de la troisième étape, étant donné que le groupe qui pratique cette méthode doit se mettre en mesure de noter de nouveaux faits, à partir de cet examen du langage ordinaire, et, éventuellement, de cristalliser ces nouveaux faits dans de nouveaux mots. C'est du moins le ressort fictif, le *comme si* qui est à l'œuvre dans cette méthode. Pour appuyer cette interprétation, il faut se mettre d'accord sur ce que Austin entend par « fait ».

Dans l'article « Unfair to facts »¹ Austin est le plus précis sur ce point. Il s'agit d'un des articles consacrés au problème de la vérité. Austin, qui défend une version correspondantiste de la théorie de la vérité, ou plutôt de la caractérisation de l'usage du mot « vrai », s'interroge dans cet article sur l'idée de « correspondance avec les faits » et répond à certaines remarques de Strawson. D'une certaine manière, des questions que l'on qualifierait volontiers d'*ontologiques*, si nous n'étions pas dans un contexte austinien qui incite à la méfiance quant à ce genre de qualificatifs, sont impliqués. Mais il n'y a pas à reculer devant ce genre de conséquences, sous prétexte que cela ne serait pas austinien, ou infidèle à l'esprit d'Austin. On peut très bien soutenir que des considérations ontologiques sont à l'œuvre chez Austin, comme Sandra Laugier (1999a.100) l'a fait :

Il est clair que, pour Austin (bien qu'il ne formule jamais les choses ainsi), le langage permet de parler du réel (de dire vrai) parce qu'il est *immanent à ce réel* (et pas l'inverse). Non que les mots fassent partie des choses ou soient des objets matériels, physiques (Austin reconnaît que ce n'est pas le cas, « sauf dans leur petit coin ») ; mais ils font partie du monde, ou, si l'on préfère, de notre forme de vie, qui est réelle au même titre que nos objets.

Il est difficile d'accorder trop de poids aux déclarations qui se trouvent dans les articles sur la vérité tant que l'on n'a pas resitué dans le cadre plus large de la théorie austinienne de l'énonciation les énoncés descriptifs, dont traitent les articles sur la vérité. Si nous nous

¹ non traduit dans la traduction française des *Philosophical Papers*.

intéressons à l'article « unfair to facts », ce n'est pas pour y déceler une ontologie, mais plutôt pour voir comment Austin traite, avec sa méthode, la notion de « fait » elle-même. Bien sûr, cette démarche confirme d'une certaine manière le lien que Sandra Laugier fait assez directement entre les déclarations d'Austin sur l'idée de « donné » et les articles sur la vérité, puisque c'est admettre, au moins en fait, qu'une question ontologique peut être traitée au moyen de ressources propres au langage ordinaire et selon les méthodes de la phénoménologie linguistique. C'est admettre, d'une certaine manière une thèse d'immanence.

Seulement, la notion de « donné » renvoie à quelque chose de beaucoup plus simple. Quand, lors d'une discussion, nous disons : « c'est un point acquis », « nous n'allons pas revenir là-dessus », « étant donné que... », nous caractérisons effectivement un donné, mais quand nous parlons de « données fondamentales », de « faits importants », nous ne parlons pas d'acquis qui l'ont été au cours de la discussion, mais plutôt de choses qui déterminent de l'extérieur tout ce qui va pouvoir être discuté ou décidé. C'est ce genre de distinctions que l'article « Unfair to Facts » articule.

Les énoncés obtenus à la fin de la troisième étape de la « phénoménologie linguistique », sont du genre : « dans telle situation, nous emploierions telle expression plutôt que telle autre ». Un ensemble de tels énoncés constitue l'acquis, la base, le point de départ, le donné. Mais ce ne sont pas là des faits, pas, du moins, au sens où Austin envisage le terme de « fait ». Les « faits », ce sont plutôt ceux que...

...ceux qui se servent de notre langue depuis des siècles ont pris la peine de noter, ont retenus comme dignes d'être notés au passage, et conservés, dans le courant de l'évolution de notre langue. (*Cahiers de Royaumont* 1962.335)

Par ailleurs, Austin ajoute que...

...par la recherche impartiale d'un « Qu'est-ce qu'on dirait quand ? », cela nous donne un point de départ, parce que, comme je l'ai déjà souligné, un accord sur le « Qu'est-ce qu'on dirait quand ? » entraîne, constitue déjà, un accord sur une certaine manière, *une*, de décrire et de saisir les faits. (*op. cit.*, p.334)

Il peut donc y avoir plusieurs manières de décrire et de saisir les faits. Mais on peut s'accorder, dans le cadre du groupe concerné, sur *une* manière de décrire et de saisir les faits : c'est le constructivisme. Il y a, d'une part, les faits et les distinctions importantes que nos prédécesseurs dans la langue ont cru bon de noter, et qui peuvent être retrouvés, rappelés à l'esprit grâce à l'application de la phénoménologie linguistique. Mais il y a également les faits auxquels *nous*, nous avons accès, et c'est sur la manière de décrire et d'envisager *ces* faits-là

qu'il doit y avoir accord. C'est cet usage de faits qui est dominant, l'usage actuel et non l'usage archivé, pour ainsi dire.

...dire que quelque chose est un fait, *c'est* au moins en partie dire précisément que c'est quelque chose dans le monde... (Austin 1959.158)

Austin veut dire que, quand nous disons de quelque chose que c'est un fait, nous disons que c'est dans le monde. Nous ne cherchons pas à spécifier le fait, de manière à en faire des doubles exacts (des « miroirs ») des situations que nous décrivons dans nos phrases. Il ne s'agit pas non plus d'entités intermédiaires (de « pseudo-entités », pour employer une expression de Strawson, dans l'article auquel Austin répond dans « Unfair to facts »). En indiquant qu'un bon critère d'analyse est de parvenir à un accord sur la manière d'envisager et de décrire les faits, Austin ne veut pas dire du tout qu'il s'agit d'inventer un nouveau langage, comme un langage phénoménologique ou primaire, qui serait « plus près » de l'expérience véridique, mais il veut dire que les mots, tels qu'ils existent, nous permettent de nous mettre d'accord sur ce que nous dirions quand, et, donc, sur notre « perception des phénomènes » (Austin 1956a.182/144). Les faits ne sont pas susceptibles d'une seule construction. Pour cette raison, Austin pense que le rôle principal du terme « fait » est de dire que la chose est dans le monde, plutôt que de chercher à spécifier précisément de quelle manière cette chose est dans le monde. Pour cette raison également, il réfute Strawson quand celui-ci affirme que le terme « fait » est nécessairement accouplé à des subordonnées en « que » (*that-clauses*). Cette réfutation, si elle se fait au moyen du dictionnaire, est néanmoins motivée tout d'abord par un certain réalisme. Nous trouvons ici une forme du réalisme oxonien. Les faits ne sont pas touchés par la manière dont nous nous exprimons à propos d'eux, ce qui serait une forme d'idéalisme (dans l'article « Unfair to Facts », Austin (1954.61) épingle au passage Bradley).

Le monde est ce qu'il est, et nous nous exprimons à propos de lui, mais *nous* ne le faisons pas n'importe comment. Et, nous mettre d'accord sur les faits, ce n'est pas chercher un langage idéal, qui serait plus proche de la réalité telle qu'elle est, mais c'est travailler sur le langage ordinaire, par exemple au moyen de la méthode suggérée par Austin. Maintenant, il est fort possible que deux enquêtes menées par des groupes différents donnent des résultats sensiblement différents, voire contradictoires, mais l'important est l'attention à « ce que nous dirions quand », et la possibilité d'arriver à un accord. Deux groupes qui parviennent à des résultats différents sur un même problème peuvent envisager de se voir pour étudier la question ensemble, pour se mettre d'accord. Les choses étant vues ainsi, l'objection de Mates, sur la contradiction des positions de Ryle et d'Austin sur l'usage de « volontairement »,

tombe à plat. De même, en physique expérimentale (puisque c'est l'analogie que Austin lui-même emploie), une manipulation ne fait pas loi. On peut refaire les manipulations, les re-refaire, etc.

§17. construction d'un problème à partir d'un terrain « vierge »

Dans le « Plaidoyer pour les excuses », Austin recommande, à propos du choix du domaine d'enquête, la première étape de la phénoménologie linguistique donc, la chose suivante :

... si l'on adopte cette méthode, il est manifestement préférable d'enquêter sur un domaine où le langage ordinaire est riche et subtil, comme celui des excuses, immédiatement pratique, mais certainement pas celui du temps, par exemple. En même temps, nous préférerions un domaine pas trop enlisé dans les marécages ou les sentiers de la philosophie traditionnelle, car il faut alors s'attendre à ce que le « langage ordinaire » lui-même soit souvent déjà contaminé par le jargon de théories disparues, et que nos propres préjugés, en tant que défendant ou absorbant des points de vues théoriques, entrent également trop facilement, et souvent imperceptiblement, en jeu. (Austin 1956a.182/144)

Cette recommandation ne s'adresse donc pas simplement à ceux qui débutent dans cette méthode, comme pourrait laisser le croire ce qu'en dit Urmson. C'est une recommandation générale. Elle fournit cependant une indication importante sur la manière dont Austin pouvait considérer l'idée que le langage ordinaire contient, plus ou moins implicitement des « théories » : une psychologie ordinaire, une physique ordinaire, etc. Il ne fait nul doute que le langage ordinaire ait pu être perméable au « jargon de théories disparues », et que, adopter le jargon, ce soit également risquer d'adopter ces théories, et, donc, de tomber dans le piège de la théorisation précoce. Mais cela veut dire également qu'une bonne enquête sur le langage ordinaire est une enquête qui n'y cherche pas une théorie. La philosophie du langage ordinaire n'a pas pour but, d'après Austin, de faire passer de l'implicite à l'explicite des théories qui seraient naturelles, ordinaires. Il n'y a rien de plus étranger à l'esprit d'Austin que l'idée d'une psychologie ordinaire ou d'une physique ordinaire. Car cela résumerait la philosophie du langage ordinaire à extraire un point de vue faussement général et universel sur « ce que l'on pense sur », alors qu'il s'agit de mener une enquête d'un type local et très circonstancié sur « ce que nous dirions quand ».

Le thème des excuses est, aux yeux d’Austin, un thème idéal, car il remplit toutes les conditions pour offrir un bon champ d’application à la méthode de la phénoménologie linguistique. Voyons donc comment s’y développe le constructivisme austinien.

Austin envisage l’étude des excuses comme une manière privilégiée d’examiner les questions liées à l’action humaine. Mais Austin tient à préciser qu’il ne faut pas trop se crispier sur le terme même d’ « excuse » :

Quel est donc le sujet ? Je me sers ici du mot « excuses » *comme titre*, mais il ne serait pas sage de s’attacher trop rapidement à ce nom et au verbe qui l’accompagne. En effet, pendant un certain temps, j’ai employé celui d’ « atténuation ». Toutefois, dans l’ensemble, « excuses » est probablement le terme le plus central et le plus général dans ce domaine ; il inclut en tout cas des termes aussi importants que « plaider », « défense », « justification », et ainsi de suite. Quand donc « excusons »-nous un comportement, le nôtre ou celui de quelqu’un d’autre ? Quand présente-t-on des « excuses » ? (*op. cit.*, p.175/136)

L’article d’Austin procède en trois parties :

J’essaierai (...) d’abord de préciser *quel* est le sujet, *pourquoi* il vaut la peine de l’étudier, et *comment* on peut l’étudier, le tout à un niveau malheureusement élevé. J’illustrerai ensuite, d’une façon plus agréable mais décousue, non seulement quelques-unes des méthodes utilisées, ainsi que leurs limites, mais également quelques-uns des résultats imprévus auxquels il faut s’attendre et les leçons que l’on doit en tirer. (*id.*)

Il s’agit donc d’un texte qui suit un ordre d’exposition, qui n’est pas l’ordre d’invention *stricto sensu* de la phénoménologie linguistique. C’est une défense et illustration de la phénoménologie linguistique. Défense, car Austin montre que cette méthode, par le seul intérêt qu’elle porte à des domaines normalement délaissés par la philosophie (la manière dont nous nous excusons) peut amener à dire des choses importantes sur un domaine que la philosophie considère, de manière générale, comme central, à savoir l’action. Illustration, car Austin montre des *résultats*, et fait mention de *méthodes*, mais il ne faut pas s’attendre à retrouver, pas à pas toutes les étapes de la phénoménologie linguistique. Par contre, on peut très bien lire cet article comme résultant d’une recherche menée selon les termes de la phénoménologie linguistique.

Le domaine envisagé est donc celui des excuses. L’accord, le donné, l’acquis porte donc sur la manière dont nous nous excuserions dans telle ou telle situation, sur ce qui constituerait ou non une excuse dans telle ou telle situation. Austin donne plusieurs cas. On est en droit de supposer que ce sont des cas sur lesquels il y a eu un travail collectif pour parvenir à se mettre d’accord sur « ce que nous dirions quand ».

En faisant passer le beurre, je ne renverse pas le pot de crème, mais je renverse (par inadvertance) la tasse de thé : je n'évite pourtant pas le pot de crème *par advertance*, car à ce niveau, inférieur au seuil du contrôle des détails, *tout* ce que nous faisons est, si vous voulez, fait par inadvertance... (*ibid.*, p.193/156)

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*, si l'on veut, par inadvertance, mais ce mot constitue une excuse qui, en raison des normes, ne sera pas permise. (*ibid.*, p.194/158)

Par ailleurs, fidèle en ceci à son exigence de prendre trois sources pour l'enquête sur les excuses, à savoir le dictionnaire, la psychologie et le droit, Austin cite longuement les minutes d'un procès, le cas *La reine contre Finney*, texte qui a dû également faire l'objet d'un examen collectif, puisque Austin précise en note qu'il...

... s'agit là d'un cas un peu déprimant extrait du séminaire que Herbert Hart et moi-même avons donné juste après la guerre. (*ibid.*, p.195/159)

Hart étant le célèbre philosophe du droit, dont il a déjà été fait mention au moment de nommer les personnes qui participaient aux *Saturday Mornings*¹.

Pourtant, Austin ne se sert pas des minutes de ce procès comme d'un donné ou acquis, contrairement à ce qu'il fait avec les multiples exemples un peu étranges, où l'on marche sur des escargots ou des bébés délibérément ou par inadvertance pour ensuite s'asseoir, renverser du thé involontairement tout en mangeant sa soupe, avec délibération, délibérément, ou par inadvertance, qui lui servent réellement à fixer le sens précis de toutes ces expressions que nous employons pour nous excuser. Non, il semble plutôt que Austin (et sans doute rapporte-t-il les résultats de discussions qu'il a eues au cours du séminaire fait avec Hart) envisage les minutes de ce procès de façon normative, enrichi par les résultats de la phénoménologie linguistique appliquée au domaine des excuses :

Je voudrais à présent attirer l'attention sur deux enseignements que l'on peut tirer de ce cas : (i) l'avocat et le juge font tous deux très librement usage de nombreux termes d'excuse, en employant certains comme s'ils étaient, et même en affirmant qu'ils sont, indifférents ou équivalents alors qu'ils ne le sont pas, et présentant comme alternatifs ceux qui ne le sont pas. (ii) Il est toujours difficile de savoir avec certitude *quel* est l'acte qui, sur proposition de l'avocat ou du juge, est atténué par une excuse. (*ibid.*, p.197/161)

¹ § 13, *infra*

On peut tirer deux enseignements de cette double remarque d’Austin. Tout d’abord, il est clair que des distinctions qu’un groupe n’a pas refaites de vive voix de manière à trouver un accord sur ce que nous dirions quand, ne valent rien. Il s’agit vraiment de « ce que *nous* dirions quand ». Et une parole archivée ou rapportée (qui plus est celle d’un juge) ne vaut rien. Cela réfute définitivement tous ceux qui pensent que la philosophie du langage ordinaire pêche *du fait de ne pas recourir* aux méthodes statistiques, par exemple. Par ailleurs, il est très clair que le type particulier de faits que l’on doit mieux scruter à l’aide des résultats de l’application de la phénoménologie linguistique au domaine des excuses, ce sont les actes, les actions.

Précisons le premier point, à savoir la nécessité de traiter les choses *en direct* et non pas en différé. Austin fait une remarque assez importante sur les actes manqués. Il faut être capable de faire des distinctions précises, en matière de termes que nous employons pour nous excuser, dans la mesure où la nature même d’un manquement, d’un échec est en jeu. Si l’on dit que Miss Pimsoll a écrit sur son beau cahier tout neuf « journal infime », au lieu de « journal intime », *par distraction*, cela n’est pas la même chose de dire qu’elle l’a fait *automatiquement*. Car cela implique un jugement sur la nature même de cet échec ou de ce manquement. Dans un cas, c’est un accident sans importance. Dans l’autre, cela peut être le point de départ d’une enquête psychanalytique. Les mots ne sont pas en question, mais la nature de l’événement concerné, et du genre d’intérêt que nous devons lui porter. Austin ajoute que...

... tout ceci n’est pas tant une *leçon* que l’on peut tirer de l’étude des excuses que l’objet même de cette étude. (*ibid.*, p.198/163)

Austin veut dire par là qu’un groupe qui s’intéresse à cette étude va rencontrer des difficultés qui tiennent bien moins à leur plus ou moins grande maîtrise de la langue dans laquelle et sur laquelle ils étudient, qu’à leur capacité à discerner, dans la réalité (ou confusion) des actions et des événements. L’étude des excuses est précisément là pour permettre d’arriver à un peu plus de lucidité et de clarté sur ces points, et ce, de manière collective. Ce qui nous fait revenir au second point.

Il y a en effet au moins deux difficultés typiques à la théorie de l’action, deux difficultés dont le discours du juge ne tient pas compte, dans la mesure où c’est un discours qui « met dans le même sac » les différents genres d’excuses. Du coup, le discours du juge ne permet pas de savoir à quelle action se rapporte quelle excuse.

La première difficulté est qu’il...

...nous est toujours possible de décrire de différentes manières « ce que j'ai fait », ou d'y faire référence de bien des façons différentes (...) dans quelle mesure les mobiles, les intentions et les conventions doivent-ils faire partie de la description des actions ?. (*ibid.*, p.200/165)

La deuxième difficulté tient à ce que l'on appelle aujourd'hui couramment en théorie de l'action, la « chaîne causale » et que Austin appelle le « mécanisme de l'action » :

...qu'est-ce qu'une action, ou une action particulière, ou l'action ? Car on peut généralement diviser ce que l'on appelle une action en plusieurs parties distinctes, en différentes sections, phases, ou étapes. On a déjà fait mention des étapes. On peut démontrer le mécanisme de l'action, et décrire (et excuser) séparément la compréhension des informations, l'appréciation de la situation, l'organisation, la décision, l'exécution, et ainsi de suite. (*ibid.*, p.201/166)

En quoi l'étude des excuses permet-elle plus de clarté sur tous ces points ? Une excuse a un double aspect. D'une part, elle permet de s'excuser, c'est-à-dire elle remplit une fonction pratique indispensable. Elle permet de rétablir un lien, s'il y a eu offense ou dommage, même si, la plupart du temps, cela n'est que partiel et loin d'être suffisant (sinon on n'aurait pas besoin des tribunaux...). D'autre part, elle permet de qualifier ce qui a échoué, et en quoi cela a échoué. Dans *Quand dire, c'est faire*, Austin reprend cette démarche qui consiste à partir des échecs, des cas anormaux, pour donner une classification des réussites et des cas normaux. Par exemple, il est intéressant de se demander de combien de manières un performatif peut échouer pour arriver à déterminer en combien de façons différentes il est possible d'échouer à faire un énoncé performatif, ce qui permet à la fin de donner les conditions pour des performatifs réussis. On peut adopter la même démarche pour arriver à classer les différents genres d'actions :

... étudier les excuses, c'est étudier les cas où s'est produit quelque anomalie ou échec ; et, comme c'est si souvent le cas, l'anormal met au jour ce qui est normal, et nous aide à déchirer le voile aveuglant de la facilité et de l'évidence qui dissimule les mécanismes de l'acte naturel et réussi.

On retrouve ici l'idée d'une critique de la réalité, de l'évidence naturelle, que nous évoquions au § 10, avec l'emploi par Austin de l'expression anglaise assez forte : *to crack the rib of reality*.

Il devient vite clair que les écarts signalés par diverses excuses sont de types radicalement différents : ils affectent différentes parties ou étapes du mécanisme, que les excuses

désignent et trient pour nous. Il apparaît en outre que *tous* les écarts ne se produisent pas en rapport avec *tout* ce que l'on pourrait appeler une « action », et que toutes les excuses ne sont pas appropriées à tous les verbes, loin s'en faut ; ce qui nous fournit le moyen d'introduire une certaine classification dans le vaste ensemble des « actions ». Si nous les classifions en fonction des écarts spécifiques dont relève chacune, nous pourrions leur attribuer une place au sein d'une famille ou d'un groupe d'actions, ou dans l'un des modèles du mécanisme de l'action. (*ibid.*, p.179/141)

Bien sûr, tout cela demeure très largement programmatique, sauf si l'on considère que la douzième conférence de *Quand dire c'est faire* remplit cette promesse, ce qui est loin d'être une idée absurde. Mais, quoi qu'il en soit, ce qu'il faut entendre par le constructivisme d'Austin est maintenant un peu plus clair. Les excuses sont un domaine pratique. Ce domaine, nous le partageons tous. Nous avons donc une « conscience affinée » des termes qui nous permettent de nous excuser, des différentes suites de phrases que nous allons pouvoir employer pour nous excuser. Nous faisons appel à cette « conscience affinée » pour procéder à une enquête menée selon les termes de la phénoménologie linguistique. Et il s'agit de se mettre d'accord. L'accord sur « ce que nous dirions quand » est le critère simple d'une bonne analyse. Mais en plus de constituer un domaine pratique, les excuses constituent un instrument théorique qui permet d'explorer le domaine de l'action. Le donné constitué en se demandant « ce que nous dirions quand » amène nécessairement à mieux considérer le domaine de l'action. Mais, à la fin de la troisième étape, celle de la mise en situation, les énoncés obtenus ne sont pas des énoncés théoriques sur l'action, mais des énoncés sur « ce que nous dirions quand ». Il est alors possible de mettre en ordre les résultats, en le faisant, par exemple, selon une série de points, comme le fait Austin dans la dernière partie du « plaidoyer ». A ce moment, Austin aborde explicitement des points de théorie de l'action. Mais l'étape théorique, en tant que telle, à savoir la classification des différents types d'action, doit être envisagée comme couronnant une ou des application (s) de la phénoménologie linguistique au domaine des excuses (mais peut-être à d'autres domaines également).

La nécessité d'un terrain théoriquement vierge apparaît donc comme réelle, dans la mesure où une théorisation précoce empêcherait ce processus d'extraction du gain théorique d'une mise en situation pratique détaillée sur un point précis, de se faire correctement et sereinement.

§18. Contre le slogan des « usages infinis »

Un autre aspect du constructivisme d'Austin est sa méfiance envers ceux qui croient dire quelque chose sur l'essence du langage, tout en ne voyant pas que leur thèse est en fait un programme d'investigation à mettre en œuvre. C'est le cas des partisans du slogan des « usages infinis » du langage. C'est dans l'article¹ « Performative Utterances » que Austin est le plus clair sur ce point.

Tout comme dans l'article des actes du colloque de Royaumont, ou dans la première conférence de *Quand dire c'est faire*, Austin rappelle, au début de « performative utterances », que les philosophes sont obnubilés par un rôle des énoncés, à savoir le rôle descriptif. Tout énoncé, quel qu'il soit, pourrait se ramener à un énoncé qui décrit quelque chose, et a pour propriété essentielle de pouvoir être faux. Mais certains énoncés, comme les énoncés éthiques, sur le bien et le mal, peuvent être interprétés comme ayant une autre fonction, à savoir influencer sur le comportement des interlocuteurs. C'est la leçon de l'émotivisme. Sur cette base, un grand nombre de philosophes ont été amenés à généraliser, à dire que la description n'était qu'un usage possible du langage, et qu'il y avait de nombreux usages. D'autres sont même allés jusqu'à dire que ces usages sont infinis. Mais Austin, tout en approuvant la tendance qui permet de sortir de l'illusion descriptive², et l'idée de considérer qu'il y a de multiples usages du langage, semble penser qu'il s'agit là d'une bien piètre philosophie, et que le slogan des « usages infinis du langage » est plutôt un aveu d'impuissance et de découragement qu'une thèse philosophique puissante et encourageante.

Il y a évidemment un nombre très grand d'usages du langage. Mais la tendance à invoquer un nouvel usage du langage à chaque fois que l'on veut se sortir d'un piège philosophique bien connu, est plutôt déplorable ; c'est bien plus que d'un cadre dont nous avons besoin pour discuter ces usages du langage ; et je crois également que nous ne devrions pas perdre espoir trop vite et parler, comme certains sont enclins à le faire, des usages *infinis* du langage³. Les philosophes utilisent cette expression alors qu'ils ont compté à peine, disons, dix-sept usages ; mais même s'il y avait quelque chose comme dix mille usages du langage, nous pourrions certainement en faire la liste au bout d'un moment. Après tout, ce n'est pas

¹ Cet article se trouve dans les *Philosophical Papers*. On n'en trouve pas de traduction dans les *Ecrits Philosophiques*. Il est dommage que, pour ce texte, qui ne fait pas du tout doublon avec l'article contenu dans les actes du colloque de Royaumont, et qui contient une présentation des principaux points exposés dans les deux premières conférences de *Quand Dire c'est faire* très originale, on ne dispose d'aucune traduction en français.

² Nous voyons plus en détail au § 30 la technique que Austin adopte pour traiter l'illusion descriptive.

³ Il s'agit en fait d'un coup de griffe aux wittgensteiniens.

un nombre plus grand que celui des scarabées que les entomologistes ont pris la peine de répertorier. (Austin 1956c.234)

Dans ce passage, Austin développe clairement son point de vue. Le slogan des divers usages possibles du langage ne doit pas être une sorte de dogme qu'on met dans sa poche, et qu'on ressort à la va-vite devant une impasse de la philosophie traditionnelle, pour trouver un nouvel usage *ad hoc* qui permette de se sortir de cette impasse. Car, néanmoins, toute l'histoire de la philosophie au vingtième siècle produit l'impression générale d'une « grande révolution » (*op. cit.*, p.234). Mais, afin d'accomplir les promesses de cette révolution, il faut se livrer à un travail très systématique, qui permette de classer les divers usages. Austin a évidemment ici en tête la nécessité de quelque chose de tel que ce qui est présenté dans la douzième conférence de *Quand dire c'est faire*, à savoir une classification des différents types d'illocutions. Mais on peut voir dans cette exigence d'un travail systématique une marque générale de la philosophie austinienne. Evidemment, cela s'appuie sur le constructivisme propre à la méthode austinienne (ce qui veut dire que la phénoménologie linguistique est la forme donnée à ce travail rigoureux qui doit mener à l'établissement de classifications tout aussi rigoureuses), mais ce dernier trait mérite sans doute davantage le nom de positivisme. Là encore, cependant, il faut exposer un positivisme proprement austinien.

3. le positivisme austinien

Que faut-il entendre ici par « positivisme », par « positivité » ? On entendra par là une certaine relation aux faits. Nous avons déjà vu la relation aux faits qu'entraîne l'application de la phénoménologie linguistique. Austin compare sa méthode à la physique expérimentale en rappelant qu'il est important de se mettre d'accord sur une manière de déterminer les faits. Mais les déterminer, cela veut dire reconnaître qu'ils sont là, et qu'ils doivent être, dans leur réalité, indépendants de ce que l'on en dit, de ce que l'on pense d'eux. On trouve là une partie de la réponse typique à l'idéalisme que *Oxford Realism* a proposée à partir de Cook Wilson. Si nous appelons « positivisme » un certain aspect de la démarche d'Austin, c'est dans la mesure où Austin ne conçoit pas la philosophie sans ce donné indispensable, un donné obtenu sur une base inter-subjective (et non pas universelle, ou à prétention universelle). Mais c'est également parce que, bien qu'il y ait indéniablement chez Austin une ambition de mieux voir le monde et de balayer les problèmes artificiels et insolubles comme ceux de la métaphysique traditionnelle, il est surtout soucieux d'avancer sur le terrain de la philosophie, de proposer

des résultats, des classifications, voire des néologismes. Contrairement à un certain aspect des travaux de Wittgenstein, il n'y a manifestement pas chez Austin le souci de laisser les choses en l'état. Cet appui sur une expérience contrôlée conjuguée à un solide réalisme et à un souci de proposer des résultats nous fait donc dire qu'il y a chez Austin un certain positivisme. Du coup, Austin soumet sa recherche à des critères qui sont ceux de la positivité (§19), de l'exhaustivité (§ 20) et de l'exactitude (§ 21), ce qui a pu être pris par moments pour du pointillisme, pour une attention maniaque au langage ordinaire, quitte à être en excès par rapports aux demandes mêmes de l'enquête, voire comme une manifestation un peu excessive d'un génie propre à Austin, une idiosyncrasie, en quelque sorte. Mais c'est la conséquence naturelle d'une application rigoureuse de la méthode.

§19. le souci de positivité : parvenir à des résultats

Austin a éprouvé, comme tant d'autres de sa génération, une lassitude par rapport à la manière traditionnelle de faire de la philosophie. Il l'a exprimée en plusieurs endroits. Voici par exemple comment il présente les choses dans la réponse qu'il fait à Perelman lors de la discussion générale du colloque de Royaumont :

On y [i.e. en pratiquant la « méthode analytique »] découvrira au moins des choses familières, qui ont trait à tous les aspects de la vie, envisagée sous tous les angles, et dans les desseins les plus opposés, qui valent la peine d'être notées, et qui sont, tout compte fait, ce me semble, infiniment plus riches de variété et de bon sens – mais ici, il se peut que je m'abuse – que les sortes de rêveries auxquelles il m'arrivait de m'abandonner moi-même, entre midi et cinq heures, lorsque j'essayais mes forces à résoudre, comme nos bons maîtres nous y invitaient naguère, les énigmes de l'univers. (*Cahiers de Royaumont* 1962.335)

Voici comment, dans le « plaidoyer pour les excuses », il présente les avantages personnels qu'il a trouvés à pratiquer la méthode qu'il expose par ailleurs longuement dans cet article :

Bien sûr, extirper les secrets du microlangage en en traquant les plus infimes détails est une activité vivement divertissante et instructive, et je ne peux faire davantage ici que de vous inciter à pratiquer l'exercice. Mais je dois dire que ce sujet m'a longtemps procuré ce que l'on imagine si souvent ne pas pouvoir trouver en philosophie, et dont si souvent on la prive : le plaisir de la découverte, les joies de la coopération, et la satisfaction d'arriver à un accord. (Austin 1956a.175/136)

A la question de savoir ce qu'est le critère d'une bonne analyse Austin répond, nous l'avons vu, que c'est la possibilité de parvenir à un accord sur « ce que nous dirions quand ».

Austin est déçu par la pratique traditionnelle, par la solitude absurde du philosophe dans son bureau, alors qu'il y a le langage. C'est-à-dire que l'on prive parfois absurdement la philosophie de ce qui est pourtant à sa portée du fait même que les philosophes parlent un langage, qu'ils ne sont pas seuls à parler... Pour ainsi dire, s'il a été si difficile à la philosophie d'arriver à un résultat, sans jamais avoir le sentiment de la positivité de ce résultat, c'est faute de s'être donné les moyens de gagner cette positivité. Austin parle de trois types de gains que lui procure la phénoménologie linguistique : le plaisir de la découverte, les joies de la coopération, la satisfaction d'arriver à un accord.

Par le plaisir de la découverte, Austin renvoie à une conception toute aristotélicienne de la science. Si les êtres humains ont par nature le désir de connaître, l'accomplissement d'une certaine fin naturelle procure en soi un plaisir. De quelle découverte Austin parle-t-il ? De la découverte des faits que les êtres humains ont pris la peine de noter au fil des siècles et qui sont inscrits dans le langage ordinaire. Par les joies de la coopération, Austin fait référence à quelque chose que ceux qui pratiquent la phénoménologie linguistique peuvent connaître, c'est-à-dire le fait de pouvoir chercher ensemble la solution à un problème. Enfin, il y a la satisfaction d'arriver à un accord. Nous avons vu par ailleurs que Austin parle également de donné, ou d'acquis. C'est le premier aspect du résultat. Il s'agit d'un résultat qui a la particularité d'avoir été acquis en commun, et non pas de la certitude solitaire d'un penseur qui ne sait plus si c'est au monde qu'il pense ou si c'est à lui-même, et qui finit, en désespoir de cause, par identifier les deux. Dans « Autrui », Austin ramène la question du doute à des problèmes d'ordre pratique que nous pouvons rencontrer quand quelqu'un nous dissimule quelque chose, ou semble le faire.

Ces (...) types de préoccupations peuvent surgir, et c'est souvent le cas, à propos des actions de personnes que nous connaissons fort bien. (...) toutes contribuent au sentiment de solitude qui nous affecte de temps à autre. (Austin 1946.112/87)

Le sentiment d'incompréhension, de rupture dans la communication, d'obstacle à croire autrui sur la base de ce qu'il me dit, qui est « une part essentielle de l'acte de communication, acte que sans cesse nous accomplissons tous » (*op.cit.*, p.115/90), et ce « sentiment de solitude qui nous affecte de temps à autre » sont, pour Austin, les deux faces d'une même médaille. L'accord auquel on arrive par l'application de la phénoménologie linguistique porte sur « ce que nous dirions quand ». Cet accord va au fondement des raisons que nous avons de croire quelqu'un sur la base de ce qu'il nous dit, quand nous le faisons. Quand nous doutons, nous employons souvent des expressions comme « elle ne dirait pas ça si elle était vraiment

amoureuse », « si elle était fidèle, elle ne parlerait pas de cette manière ». Austin met en avant ce genre de doutes pour ramener le doute philosophique de son ciel métaphysique à son terreau ordinaire, pour employer une expression qui n'est pas d'Austin, mais de Wittgenstein.

Mais un accord sur ce « que nous dirions quand » doit évidemment procurer une intense satisfaction, au sens où il s'agit d'un accord *par excellence*. Le résultat, c'est autant cette satisfaction que les énoncés du type « dans telle ou telle situation, nous emploierions telle expression plutôt que telle autre ». Evidemment, la lecture des textes d'Austin ne peut procurer que le second type de résultats. Et, après tout, le résumé des gains ne peut apparaître à cet égard que très anecdotique. Le plaisir ou la joie pris par ses participants à une certaine activité ne constitue nullement en soi un critère pour déterminer le bien-fondé, c'est-à-dire la pertinence et l'importance de cette activité. Dans la mesure où Austin a même tendance à insister un peu trop sur cet aspect, quand il prend parti explicitement pour sa méthode (et non pas simplement pour le fait de s'intéresser aux mots, pour lequel il a des arguments autrement plus frappants et convaincants), on peut se demander si Austin ne doutait pas un peu de l'efficacité réelle de cette méthode collective spécifique...

La philosophie du langage doit être en mesure d'aller au-delà du donné, pour parvenir à construire des classifications. C'est dans le souci d'exhaustivité et dans le souci d'exactitude que se manifeste ce deuxième aspect du positivisme austinien.

§20. le souci d'exhaustivité

Au moment de présenter la classification des types d'illocutions, ou des différentes *valeurs* que peut prendre un énoncé, Austin fait la remarque suivante :

Si nous employons (avec précaution) le test très simple de la première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active, et si nous parcourons le dictionnaire (un « petit » dictionnaire devrait suffire) dans un esprit très large, nous obtenons une liste de verbes de l'ordre de 10 puissance 3. (Austin 1962b.149/153)

En note, Austin ajoute ce qu'il ne faut pas avoir peur d'appeler un éclaircissement sur cette remarque un peu abrupte :

Pourquoi cette formule au lieu de 1000 ? D'abord parce qu'elle a un petit air solennel et scientifique ; ensuite, parce qu'elle couvre l'intervalle de 1000 à 9999 (une bonne marge) alors que l'autre formule pourrait être interprétée dans la marge trop étroite de « 1000 environ ». (*op. cit.*, p.150/153, note)

Ce genre de remarques est bien évidemment à prendre sous l'angle de la *joke*. Comme nous l'avons vu, Austin n'est pas du tout d'accord avec le slogan des « usages infinis du langage ». Il pense au contraire qu'il est possible de répertorier et de classifier tous les usages possibles, et que le nombre de ces usages est fini, si grand soit-il. Quand Austin propose une évaluation du nombre des usages, c'est de la parodie. Hacker (1996.173) rapporte que Austin les aurait un jour évalués à 417, et rappelle que Rom Harré a un jour dit avoir entendu Austin comparer ce nombre au nombre d'insectes (c'est-à-dire dans les millions). Dans le texte cité ci-dessus, l'évaluation se fait à l'aide d'un « petit dictionnaire » (on peut supposer qu'il s'agit du *Oxford English Dictionary*, en un ou en deux volumes), et elle aboutit à dire que le chiffre est de l'ordre de 10 puissance 3. Il n'est pas trop osé de dire que cette remarque est une réponse ironique à tous ceux qui condamnaient la philosophie linguistique pour sa prétendue vénération pour les dictionnaires...

Une fois ce grain de sel bien pris, bien considéré et bien savouré, il s'agit tout de même de noter un réel souci d'exhaustivité dans la démarche de philosophe du langage d'Austin. Par moments, on a la réelle impression qu'il s'agit véritablement pour Austin de préparer une science du langage en allant jusqu'au bout de l'idée qu'il y a un grand nombre d'usages du langage. Il faut les répertorier et les classifier. Cette conception, chère à Austin peut être aisément parodiée, de la manière suivante. Toute idée de classification s'accompagne d'une estimation du nombre des espèces auxquelles on peut s'attendre *in fine*, sachant que ce *in fine* n'a peut-être pas grand sens en fait. La parodie est accentuée par la référence aux entomologistes et aux collections de scarabées, sans doute celles du musée d'Histoire naturelle de l'université d'Oxford.

En définitive, c'est quand même une certaine idée de la systémativité qui se fait sentir dans ces remarques, plus ou moins parodiques, d'Austin. Et, plus que dans ces remarques, dans son travail-même. Il y a beaucoup de classifications dans l'œuvre d'Austin, des classifications qui se font en général selon un principe. Bien sûr, il y a la douzième conférence de *Quand dire c'est faire*. Mais, dans la deuxième conférence de *Quand dire c'est faire*, il y a également la classification des variétés d'échecs possibles d'un performatif. Dans *Le langage de la perception*, on trouve également les chapitres 4 et 7. Dans le chapitre 4, Austin propose une classification des « genres de cas et de constructions » pour les verbes « to look » et « to seem ». Dans le chapitre 7, Austin classe les divers emplois du mot réel. Dans « Comment parler », Austin répertorie « quatre espèce du genre acte de parole assertif » (Austin 1952. 140/121). Il s'agit évidemment des « manières d'affirmer quelque chose de quelque chose ». Le titre de l'article « trois manières de renverser de l'encre » parle de lui-même. Dans

« Autrui », Austin ne peut pas s'empêcher de répertorier, à la fin de son enquête sur la question de savoir « comment je sais qu'autrui est en colère ? », « trois types de doute » (Austin 1946.111/86). Sans compter la présentation des résultats de l'enquête sur les excuses, en treize points.

A la fin de la douzième conférence de *Quand dire c'est faire*, Austin se plaint de n'avoir fait qu'un programme, et d'avoir plus indiqué ce qu'il fallait faire que de l'avoir fait. Pourtant, il s'agit d'une mise en forme d'un donné, celui qui est acquis avec la phénoménologie linguistique. Il est fort douteux en effet que tout ce que dit Austin ne soit pas en grande partie le résultat d'un certain nombre de discussions menées selon ses vues sur la méthode qu'il fallait adopter. Le souci d'exhaustivité est donc davantage un souci de travailler le donné, et de lui donner une forme qui permette de pousser le travail, très certainement en direction de cette science du langage que Austin appelle de ses vœux.

§21. le souci d'exactitude

Le souci d'exactitude se manifeste, au cœur même de la phénoménologie linguistique par la volonté de rapporter exactement « ce que nous dirions quand ». Bien sûr, « ce que nous dirions quand » est avant tout un point sur lequel les participants du groupe qui pratique cette méthode doivent se mettre d'accord. Mais il n'en demeure pas moins qu'un des points de l'accord est que, pour un cas donné, l'expression finalement choisie est celle qui lui correspond *exactement*, qui n'est ni en excès, ni en défaut par rapport à la situation décrite. Si la dimension d'évaluation propre aux énoncés descriptifs est la vérité, si la dimension d'évaluation propre aux énoncés performatifs est la félicité, quelle est celle propre aux énoncés qui rapportent « ce que nous dirions quand », ceux que Benson Mates appelle, dans la perspective vérificationniste qui lui est propre, des « énoncés sur le langage ordinaire » ? Le but de cette section est de répondre à cette question.

Dans le « plaidoyer pour les excuses », le neuvième point de la récapitulation finale est précisément consacré à « l'expression exacte et sa place dans la phrase ». L'exactitude ne consiste certainement pas à trouver le *mot juste* pour un fait donné. Il n'y a pas de tel mot, ni même de phrase qui puisse jouer ce rôle, précisément parce que l'accord avec les faits ne consiste pas pour un mot ou une séquence de mots à fournir un double du réel. Par contre, il faut trouver l'expression juste, celle qui s'adapte exactement à la situation :

Il ne suffit pas non plus de faire uniquement attention au mot « clé » : il faut aussi tenir compte de la forme exacte et complète de l'expression employée. (Austin 1956a.198/163)

Dans le cas discuté par Austin, il ne s'agit pas simplement de savoir si tel ou tel fait était un cas d'erreur, ou un cas d'accident, ou bien une maladresse, ou bien un acte volontaire. Mais,

si nous réfléchissons sur l'erreur, nous devons considérer successivement des expressions comme « par erreur », « à cause d'une erreur », « par mégarde », « c'était une erreur de », « faire une erreur par rapport à », et ainsi de suite. Si nous considérons l'intention, il faut considérer « intentionnellement », « avec l'intention de », « dans l'intention de », « sans intention de », et d'autres termes comme ceux-là. (*op. cit.*, p.198/163)

En effet, ajoute Austin, une telle variété d'usages doit bien être elle-même justifiée. Mais il faut noter qu'on est loin de la conception qui consiste à croire que l'on a tout dit d'une portion du monde une fois que l'on a réussi à la nommer. L'accord, l'entente ne doivent pas porter sur la manière de nommer la chose, selon le vieux modèle augustinien. Le nom, le mot doivent servir à focaliser l'attention. En plaçant le mot dans le fait global de l'énonciation, on gagne une focalisation sur le détail, sur le fait d'importance que la petite nuance, la petite subtilité inscrite dans le fonctionnement du langage ordinaire a pris en note. Par exemple, si l'expression en question est une expression adverbiale, il faut être en mesure de rendre compte des différences introduites par la place de cette expression dans cette phrase.

Il faut également observer attentivement la position précise de l'expression adverbiale dans la phrase. Elle devrait bien entendu indiquer quel verbe est modifié ; de plus, la position peut également affecter le *sens* de l'expression, c'est-à-dire la façon dont elle modifie le verbe. Comparez par exemple :

(a1) Maladroitement, il marcha sur l'escargot.

(a2) Il marcha maladroitement sur l'escargot.

(b1) Il marcha sur l'escargot maladroitement.

(b2) C'est maladroitement qu'il marcha sur l'escargot. (*id.*, p.199/163)

On voit donc quel genre d'exactitude recherche Austin dans l'application de la phénoménologie linguistique. Il faut trouver exactement ce que nous dirions quand, et cela consiste à exercer la connaissance intuitive que nous avons du langage en imaginant des situations dans le plus grand détail. L'important n'est pas du tout d'étiqueter le fait, de le classer. Il s'agit de comprendre ce qui arrive en se mettant d'accord sur ce que nous dirions, ou sur ce qui serait dit.

La dimension d'évaluation peut consister par exemple en des énoncés comme : « voilà, c'est exactement ce que nous dirions dans ce cas », ou bien « c'est effectivement ce

qu'il faudrait dire dans ce cas-là », ou bien « c'est sans doute ce qu'on dirait, mais on pourrait tout aussi bien dire... ». Il est difficile de considérer que les énoncés portant sur ce que nous dirions quand sont susceptibles d'une dimension d'évaluation au même titre que les types d'illocutions répertoriés par Austin à la fin de *Quand dire c'est faire* (c'est essentiellement en tant que c'est une illocution qu'une dimension d'évaluation peut s'appliquer à un énoncé). En effet, des énoncés portant sur ce que « nous dirions quand » ont une utilité toute relative au point d'usage qu'ils permettent d'éclaircir.

Mais Austin dit bien que, examiner le langage, quand on fait de la phénoménologie linguistique, c'est utiliser les mots parce qu'ils sont le meilleur moyen pour mieux voir le monde, et l'arbitre ultime des phénomènes. Le moment de la phénoménologie linguistique, est un moment de suspension du monde, en plus d'être un moment de fiction. Des innovations linguistiques peuvent en sortir. Mais elles n'auront certainement pas le même statut que celles qui naissent dans le courant d'énoncés soumis eux à des dimensions d'évaluation bien précises. De là, sans doute, l'aspect ludique, récréatif, des séances de phénoménologie linguistique. Beaucoup d'auteurs cherchent en général à « excuser » le fait que les exemples austiniens soient tous des exemples imaginaires. Comme s'il fallait des exemples réels pour donner sérieux et scientificité à la phénoménologie linguistique elle-même. Mais le statut même des énoncés portant sur ce que nous dirions quand implique que les exemples soient imaginaires, implique que l'emploi des mots ne soit pas réellement un emploi. Pour mieux voir le monde, nous mettons des lunettes, par exemple. Nous pouvons également faire de la phénoménologie linguistique. Mais la phénoménologie linguistique d'Austin ne consiste pas à se replonger dans l'ordinaire. Un être humain, tout professeur de philosophie qu'il est, dispose de moyens beaucoup plus efficaces de se replonger dans l'ordinaire. Il peut aller faire les courses, s'occuper de ses enfants, aller boire un verre avec des amis, etc.

Le recours à l'ordinaire consiste en tout autre chose. Il consiste à faire confiance à la compréhension la plus ordinaire que nous avons du langage, et donc des choses au moyen de ce langage, de manière à faire un travail philosophique. Il s'agit néanmoins d'un usage *extraordinaire* du langage *ordinaire*. Et, en cela, le travail d'Austin s'inscrit en dialogue avec *toute* la philosophie. Austin a cependant le souci constant de ne rien dire qui ne vienne d'autre chose que de la mise en œuvre, même abstraite, de ces capacités ordinaires. Et ce souci est précisément le souci d'exactitude.

4. les limites de la « phénoménologie linguistique »

Austin, même s'il était assez sûr et assez satisfait de sa méthode, et s'il la considérait lui-même comme la manière la moins insatisfaisante de faire de la philosophie du langage ordinaire, et même de la philosophie tout court, n'avait néanmoins pas de prétentions démesurées et absolutistes. Il n'a jamais fait, quoi que Gellner a pu penser par ailleurs, œuvre de charlatan. Il était conscient que le langage ordinaire n'est pas un terrain pour poser toutes les questions, et n'est donc pas non plus un terrain où se trouvent toutes les réponses.

Aux yeux de critiques comme Mates et Gellner, les limites de la phénoménologie linguistique sont très précisément les limites du groupe, défini par des conditions sociales précises. En gros Gellner et Mates affirment que les énoncés sur ce que nous dirions quand ne valent que pour la secte des professeurs de philosophie d'Oxford, et encore, quand ces derniers sont capables de se mettre d'accord entre eux, ce qui n'est même pas toujours garanti. Cette critique n'est pas entièrement dénuée de fondement, dans la mesure où il est vrai que les résultats de la phénoménologie linguistique valent avant tout pour le groupe qui les a produits. De plus, il se trouve que les groupes qui ont appliqué cette méthode se trouvent être des philosophes d'Oxford, et cela n'est pas indifférent, dans la mesure où une tradition particulière à Oxford a contribué au succès de cette méthode. Dit comme cela, cela ressemble à une succession de truismes ; les critiques de Gellner et Mates vont-elles seulement plus loin ?

Il faut en effet distinguer trois choses : tout d'abord, la description des conditions socio-historiques qui déterminent tel ou tel individu à s'intéresser à telles ou telles orientations collectives (selon une plus ou moins grande échelle), ensuite la description de cet intérêt lui-même, enfin la description de la manière dont un collectif se détermine par rapport à un ensemble plus large. Dans le cas de la phénoménologie linguistique, nous avons rapidement décrit les conditions socio-historiques globales qui ont pu déterminer le succès de la philosophie du langage ordinaire dans l'Angleterre de l'après-guerre. Mais ce n'est pas en analysant les discours de Churchill que l'on peut décrire l'intérêt précis à faire de la philosophie du langage ordinaire, dans le cas que nous examinons, de la phénoménologie linguistique. La manière dont un individu est poussé par ces conditions socio-historiques à adhérer aux valeurs d'un certain groupe (par exemple Warnock et le groupe des *Saturday Mornings*) n'explique pas la manière dont ce groupe se détermine par rapport à un ensemble plus large. Dans le cas de la phénoménologie linguistique, ce dernier problème est transposé

en celui du rapport entre usage philosophique du langage ordinaire et usage ordinaire du langage ordinaire. Si Gellner et Mates avaient voulu être sérieux, ils auraient dû montrer que *toutes* les formes d'expression sur lesquelles s'arrête la phénoménologie linguistique quand elle cherche à déterminer *ce que nous dirions quand* sont des idiotismes particuliers au groupe des professeurs de philosophie d'Oxford.

La manière dont Austin développe ses idées sur les limites de cette méthode confirme ces considérations. En effet, Austin montre les limites du langage ordinaire, non pas en lui-même, mais par rapport aux intérêts de la profession particulière de ceux qui font de la phénoménologie linguistique, à savoir les philosophes. Personne ne songerait à reprocher à cette discipline, la philosophie, d'avoir su développer des intérêts propres, et d'avoir ses propres objets de préoccupation.

§22. les terrains favorables et le domaine pratique

Le choix du sujet est déterminant pour une bonne application de la phénoménologie linguistique. Rappelons que Austin distingue au moins deux critères pour déterminer quel terrain est le plus favorable à l'application de la phénoménologie linguistique. Premièrement,

il est préférable d'enquêter sur un domaine où le langage ordinaire est riche et subtil, comme celui des excuses, *immédiatement pratique*, mais certainement pas celui du temps, par exemple. (*ibid.*, p.182/144, nous soulignons)

Deuxièmement,

nous préférierions un domaine pas trop enlisé dans les marécages ou les sentiers de la philosophie traditionnelle. (*ibid.*)

Etant donné que nous avons déjà commenté le second point, nous allons orienter le commentaire par rapport au premier point, à savoir qu'il est préférable que le domaine envisagé soit un domaine « où le langage ordinaire est riche et subtil », un domaine « immédiatement pratique ». Pour Austin, donc, le langage ordinaire est un outil, ou plutôt un instrument, mais il n'a pas la même précision partout. En fait, Austin envisage un domaine non pas seulement comme un sujet d'étude, où comme un objet d'enquête, mais bien comme un instrument. Par exemple, le domaine des excuses doit permettre d'étudier le comportement. Mais c'est le domaine des excuses en tant que recueil de différences. Comme le souligne Sandra Laugier (2000.152),

C'est la *perception* des différences (réelles) dans le langage, et *non d'un sens*, qui nous permet de percevoir les choses.

Le « nous » doit cependant, d'après l'interprétation que nous développons dans ce travail, être relativisé au groupe qui pratique la méthode. Mais il est vrai que, par « riche et subtil », Austin veut dire que le domaine envisagé doit offrir concrètement un terrain de différences, que l'étape du *word-storming*, doit déjà fournir un matériau abondant.

Pour Austin, un domaine « immédiatement pratique » est, dans cette optique, préférable. Le domaine des excuses, par exemple, et pas celui du temps. Pourquoi le temps n'est-il pas un domaine « immédiatement pratique » ? Cette remarque d'Austin est quelque peu surprenante. Le temps a une importance pratique, et il existe un bon nombre d'expressions courantes, de manières de parler du temps. Il est intéressant également de regarder le rapport entre les temps verbaux et la manière dont nous percevons le temps, etc. Mais ce n'est pas ce que veut dire Austin. Le temps est, certes, un beau sujet de préoccupation philosophique, et peut-être pourrait-on le traiter avec la phénoménologie linguistique. Mais ce n'est pas un *domaine*. Il est intéressant non pas de regarder comment nous parlons des excuses, ce que nous disons à propos des excuses, mais comment nous nous excusons. Si l'on choisit le temps, alors nous regarderons comment nous parlons à propos du temps, ce que nous disons à propos du temps, mais pas comment nous temporisons (comment le pourrions-nous ?). Ou plutôt, il est vital (« the pressingly practical matter of Excuses » (*ibid.*)), quand nous nous excusons, de savoir comment nous excuser. Une excuse ne sera acceptée que si elle est adéquate, pertinente, bien formulée. Il est bien moins vital pour nous de trouver la bonne formule pour parler du temps. C'est un objet de préoccupation bien moins courant, bien moins quotidien, bien moins pressant.

Aux yeux d'Austin, il faut donc choisir un domaine qui suscitera l'intérêt immédiat des participants, c'est-à-dire qui suscitera leur intérêt non pas en tant que philosophes, mais en tant qu'êtres humains qui sont amenés à évoluer en société et à utiliser le langage non pas essentiellement pour communiquer un sens ou partager des significations, mais pour *faire* des choses, comme par exemple s'excuser. Le domaine des excuses est intéressant en ce que faire ses excuses est au même niveau qu'arriver en retard, manquer de respect à un supérieur. Alors que parler du temps qui passe n'est pas du même niveau qu'arriver en retard, par exemple.

Mais qu'est-ce qui décide de ce qui est le plus intéressant pour *les gens* à une époque donnée, en un lieu donné ? Après tout, on peut, à la manière de Wittgenstein, imaginer des tribus qui ne pratiquent pas les excuses, ou à un niveau tellement fruste que cela n'est même pas intéressant. Toutefois, ce n'est pas exactement de cette manière qu'il faut poser la

question. Il faut remarquer qu'une telle tribu, si elle décidait de s'intéresser au phénomène de l'action, ne pourrait pas le faire en appliquant la phénoménologie linguistique. Par contre, peut-être pourrait-elle utiliser la phénoménologie linguistique pour étudier des phénomènes pour lesquels nous ne disposons pas, nous, de domaines de langage suffisamment riches et subtils ?

Il s'agit évidemment de quelque chose d'arbitraire, ou plutôt d'ancré profondément dans ce que Pascal appelle la « seconde nature ». On ne peut pas plus justifier pourquoi sur tels ou tels points, le langage ordinaire constitue des domaines suffisamment riches et subtils, que justifier, pour reprendre une formule de Barry Stroud (1966.495), le « genre d'être que nous sommes ». Cela revient à dire qu'on ne peut pas justifier, pourquoi, dans les différents domaines qui constituent notre expérience, les choses se passent comme elles se passent, ou se sont passées comme elles se sont passées.

...faire des promesses, ou participer à des jeux de compétition, ou même percevoir des tâches de couleur. Nous pouvons trouver certains avantages à de tels actes, et élaborer toutes sortes de règles pour les mener à bien « rationnellement » (comme les cours de justice, les historiens et les psychologues mettent au point des règles pour prendre en compte un témoignage). Mais rien ne « justifie » que nous le fassions ainsi. (Austin 1946.115/90)

§23. ce qui ne se trouve pas dans les terrains favorables : deux exemples

Le treizième point de la discussion finale du « Plaidoyer pour les excuses » est précisément consacré à deux phénomènes comportementaux qui occupent une grande place dans la vie humaine et pour lesquels le langage ordinaire ne comporte pas du tout de quoi procéder à une phénoménologie linguistique satisfaisante. Il s'agit des « conduites de remplacement » et de ce que nous appelons aujourd'hui les TOC, les « troubles obsessionnels compulsifs ». Ces deux exemples fournissent, d'après Austin, une occasion de mettre en évidence les limites de la phénoménologie linguistique pour l'étude du phénomène de l'action.

Malgré la précision et l'étendue de l'observation des phénomènes de l'action exprimés dans le langage ordinaire, les scientifiques modernes sont en mesure, me semble-t-il, de révéler son insuffisance sur de nombreux points, ne serait-ce que parce que, ayant accès à des données plus complètes, ils les ont étudiées avec un intérêt plus universel et objectif que l'homme de la rue, ou même le juriste. (Austin 1956a.203/169)

Il s'agit donc non seulement d'un problème d'instrument, mais aussi d'un problème de données. Il y a des phénomènes de l'action pour l'étude desquels on ne trouve pas suffisamment de données dans le langage ordinaire. Tout d'abord, les « conduites de remplacement », mises en évidence par l'éthologie.

L'observation du comportement animal montre que si un animal, pris dans un schéma de comportement, rencontre un obstacle insurmontable au cours de son accomplissement, il se lancera alors dans une activité énergique et extravagante, sans aucun rapport avec ce qu'il voulait faire, comme se tenir sur la tête. On parle à propos de ce phénomène, bien identifiable, de « conduite de remplacement ». (*op. cit.*, p.204/169)

Ce phénomène est pourtant digne d'intérêt, pour ce qui concerne l'étude de l'action humaine, quoi qu'ayant été relevé (c'est-à-dire révélé) par l'éthologie.

Si maintenant, à la lumière de ce fait, nous réexaminons la vie humaine ordinaire, nous voyons que les conduites de remplacement y occupent une place tout à fait importante. (*id.*)

L'existence des « conduites de remplacement », est un fait qui a été construit selon la méthode particulière de l'éthologie, et non selon la méthode de la phénoménologie linguistique, tout simplement parce qu'un point important de la phénoménologie linguistique (que le langage ordinaire a le premier mot) interdit l'accès à ce genre de fait. Pourtant, les « conduites de remplacement » sont quelque chose de tout à fait ordinaire, qui échappent à cette application particulière de la philosophie du langage ordinaire qu'est la phénoménologie linguistique. C'est très précisément ce que l'on peut appeler une limitation interne de cette méthode, une limite, donc, et non pas une borne. Mais cela correspond à une borne du langage ordinaire, au moment t_0 , car le langage ordinaire est toujours susceptible d'évoluer.

Pourtant, nous n'avons apparemment pas de mots, ou au moins pas de mots clairs et simples qui y [aux TOC] correspondent. Si, contrarié dans nos projets, nous nous tenons sur la tête, ou tortillons nos orteils, vous savez bien que nous ne sommes pas exactement et simplement, d'une façon ordinaire, en train de faire le poirier. Disposons-nous pour autant d'une expression adverbiale que nous pourrions insérer commodément pour en rendre compte ? Quelque chose comme « de désespoir » ? (*ibid.*)

Ensuite, il y a ce que nous appelons aujourd'hui les TOC, les « troubles obsessionnels compulsifs », mis en évidence par exemple, par Freud.

Ou encore, prenons une conduite « compulsive » - quelle que soit l'exactitude avec laquelle les psychologues la définissent-, par exemple une irrésistible envie de laver. Il y a bien entendu dans le langage ordinaire des allusions au fait que nous faisons des choses de cette

façon. On dit par exemple : « je sens qu'il faut que je le fasse », ou : « je ne me sentirai bien que lorsque je l'aurai fait », etc. Mais il n'existe aucune expression adverbiale satisfaisante prioritaire pour l'exprimer, telle que « de façon compulsive ». (*ibid.*, p.204/170)

Est-il sûr pour autant qu'il s'agisse là d'une borne du langage ordinaire, et non d'une limite ? Sur ce point, ce que dit Austin inclinerait plutôt à trancher pour la seconde branche de l'alternative. En effet, d'après Austin, si le langage ordinaire est aussi peu disert en ce qui concerne les conduites compulsives et les conduites de remplacement,

on le comprend aisément, puisque la conduite compulsive, comme la conduite de remplacement, n'est pas, en général, d'une grande importance pratique. (*ibid.*)

Cette conclusion a un peu de quoi surprendre. A moins de considérer que Austin assumait tout à fait l'idée que « ce qui est d'importance pratique » est très relatif, très volatile, que cela peut varier selon les époques et selon les lieux. Ou bien à moins de considérer que Austin admettait tout à fait l'idée que le lien intime entre le langage ordinaire et la phénoménologie linguistique, c'est précisément d'être déterminé, en dernière instance, par la limite entre ce qui est « d'une grande importance pratique », et ce qui ne l'est pas. Il est possible de se mettre d'accord sur ce point au cours de la discussion. Ce n'est pas un donné intangible. C'est précisément l'objet de l'accord, l'entente, le datum, ce sur quoi on parvient à se mettre d'accord, à la fin de la troisième étape de la phénoménologie linguistique. Car, trancher sur « ce que nous dirions quand », c'est trancher sur ce qu'il faudrait dire, dans le cas imaginé, et comme on trancherait sur ce qu'il faudrait faire. Et il n'y a raison de trancher entre deux cas que si c'est un cas de dilemme pratique. Prenons l'exemple suivant.

Vous avez un âne, moi aussi, et ils paissent dans le même champ. Un jour, je me mets à détester le mien. Je décide de le tuer, je vise, je tire : la bête s'effondre. J'examine la victime et m'aperçois alors, à ma grande horreur, que c'est votre âne. Je me présente sur le pas de votre porte avec sa dépouille et que dis-je ? « Mon pauvre vieux, je suis vraiment désolé, etc., j'ai tué votre âne *accidentellement* » ? Ou « *par erreur* » ? Ou encore : je m'en vais tuer mon âne, comme précédemment, je vise et je tire ; à ce moment, la bête bouge, et, à ma grande horreur, c'est le vôtre qui tombe. Je me présente chez vous, et que dis-je ? Que je l'ai tué « *par erreur* » ? Ou « *accidentellement* » ? (*ibid.*, p.185/147, note)

Le problème n'est pas de savoir, à chaque fois, s'il s'agit d'un cas d'erreur ou d'un cas d'accident (on peut en discuter des heures, et, surtout, sans aucun moyen d'y mettre une fin, de cela, à la manière de scolastiques), mais ce qu'il faudrait dire. Et, pour cela, il faut imaginer, littéralement la « tête que ferait le voisin » dans chaque cas, les conséquences que cela

pourrait avoir, et surtout, quelle formule me permettrait de réussir à présenter mes excuses à mon voisin. Il s'agit donc d'un dilemme éminemment pratique. Dans la gamme des excuses, effectivement, on n'a pas d'expression adverbiale faisant référence à une conduite de remplacement ou à un trouble compulsif. C'est en ce sens que les conduites de remplacement et les TOC ne sont pas d'une importance immédiatement pratique. On ne voit pas trop comment on s'en servirait pour se justifier ordinairement, par rapport à ses actes. Cela pourrait arriver dans un tribunal. Mais, dans ce cas, on change de méthode, dans la mesure où on abandonne, *stricto sensu*, la phénoménologie linguistique, même si Austin n'exclut absolument pas de compléter cette étude au moyen d'autres disciplines comme la psychologie et le droit¹.

§24. discussion : modes de description et intérêts

Dans les deux sections précédentes, nous avons souligné la limitation interne de la phénoménologie linguistique, limitation corrélative de quelque chose dont Austin ne dit pas s'il s'agit plutôt d'une borne ou d'une limite du langage ordinaire. Austin assume parfaitement cette limitation, sans pour autant la thématiser comme telle². Il n'en fait pas un problème philosophique, alors qu'il s'agit bien d'une préoccupation majeure de la philosophie du vingtième siècle, à savoir le relativisme.

La crainte du relativisme peut naître, dans le cas présent, du fait que la phénoménologie linguistique orienterait les déterminations philosophiques *relativement* à des intérêts qui touchent à l'arbitraire d'une construction historique telle que le langage ordinaire, alors que la philosophie devrait atteindre, ou poser, des déterminations universelles, ou en tous les cas suffisamment universelles pour ne pas être rivées à un langage historiquement déterminé. Pour autant, cette crainte ne peut venir que de deux choses : *premièrement*, on ne voit pas exactement en quoi consiste exactement la limite de la phénoménologie linguistique ; *deuxièmement*, on oublie, dans le cas présent, que l'arrière-plan philosophique de la phénoménologie linguistique est un réalisme robuste, à savoir le réalisme oxonien.

Le deuxième point est argumenté et développé beaucoup plus abondamment et précisément dans la deuxième division de ce travail, mais la conjonction des deux points qui

¹ cf. §§ 31-33, *supra*

² C'est cette absence de mise en question qui a poussé Cavell à interroger Wittgenstein à la suite, et à cause du choc éprouvé à la découverte d'Austin...

intéressante. La phénoménologie linguistique n'a pas pour objet de préoccupation le langage mais la réalité, et, plus précisément, ce que Austin appelle les « phénomènes ». Le réalisme robuste consiste à dire que la réalité subsiste indépendamment de ce que nous pouvons en percevoir, de ce que nous pouvons en dire. Mais il est néanmoins faux de croire qu'elle soit de l'ordre de l'inconnaissable, ou de ce que nous ne pouvons pas connaître directement. Nous n'avons pas encore tous les éléments pour qualifier correctement le type de réalisme que Austin a voulu défendre. Mais disons simplement que la manière même dont Austin considère l'*utilité* du langage ordinaire pour la philosophie découle de ce réalisme. En effet, le langage ordinaire peut être utilisé pour observer la réalité. La réalité n'est donc pas du tout déterminée par nos habitudes linguistiques. Ce qui est déterminé par nos habitudes linguistiques est la gamme de points de vue qu'il est possible d'adopter sur le monde. Austin n'a jamais thématiqué cette question. Mais il serait tout à fait prêt à accepter l'idée que la phénoménologie linguistique n'a pas les mêmes pouvoirs selon le langage ordinaire qu'elle prend pour instrument. Il y a donc une certaine relativité.

Mais il serait faux de dire que la phénoménologie linguistique amène au relativisme culturel, et que, au bout du compte, les études austiniennes sont tout juste bonnes à favoriser l'accumulation du capital de ce que l'on appelle outre-atlantique les *cultural studies*. L'intérêt de la méthode d'Austin est de montrer que le donné, « ce que nous dirions quand » n'est pas dans le langage ordinaire, mais qu'il peut être constitué de manière locale avec les moyens du bord, qui sont ceux du langage ordinaire. Du coup, les conclusions philosophiques ne sont pas relatives au langage ordinaire, et ne relèvent donc pas d'une sorte de philosophie du bon sens, mais sont relatives à la méthode elle-même : Il s'agit donc d'une limite.

Bien sûr, on peut toujours soupçonner ces conclusions de ne faire que refléter l'idéologie de ceux qui pratiquent cette méthode, mais ce reproche peut être fait à *tout* discours. Même le livre de Gellner peut tomber entre les griffes acérées d'un sociologue qui démontrera que Gellner a dit ce qu'il a dit parce qu'il était ce qu'il était, et qu'il ne pouvait pas dire les choses autrement étant donné qu'il ne pouvait pas être autrement. Pourquoi pas ? La force de la méthode d'Austin, des arguments d'Austin, et des textes d'Austin, est de poser des questions qui vont dans le sens d'une prise de conscience de ce qu'il est possible de dire, non pas en fonction de ce que l'on est (il n'y a nulle socio-analyse ou psycho-analyse chez Austin), mais en fonction de ce qui est, et, surtout, de ce qui a déjà été dit sur ce qui est. On peut toujours analyser les textes d'Austin comme le reflet d'une certaine idéologie. On n'enlèvera pas à Austin que la méthode qu'il a élaborée inaugure un rapport inédit dans la tradition philosophique du philosophe à son propre langage. Un philosophe qui pratique la

phénoménologie linguistique prend nécessairement conscience que ses intérêts de philosophes sont strictement limités par ses intérêts pratiques, et que seul un examen de la manière dont cela se passe dans le langage ordinaire peut permettre à cet intérêt de se montrer correctement. La deuxième chose dont prend conscience un philosophe qui pratique la phénoménologie linguistique est que la sphère dans laquelle il se meut est celle de la description, et que la manière dont il va décrire les choses est limitée par la précision du langage ordinaire lui-même sur tel ou tel point. Les modes de description ne dépendent donc pas d'une décision arbitraire et solitaire, et ils ne dépendent donc pas non plus strictement du simple langage ordinaire, mais ils dépendent d'un accord, d'une entente qui se fait dans la méthode de considérer le langage ordinaire comme un instrument. Tout mode de description adopté au cours de cette méthode est donc relatif à un intérêt qui n'est, lui, pas décidé, sinon au moment du choix du sujet. Et encore, on a vu que le choix du sujet était relatif aux limites du langage ordinaire.

Chapitre 3. Révision linguistique et science du langage

Austin n'est pas du tout un partisan de la *philosophia perennis*. En plusieurs endroits, il a défendu l'idée que la philosophie constitue plutôt une sorte de proto-science (§§ 25-27). Dans cet ordre d'idées, il considère plutôt son travail et le cadre de méthode qu'il tente d'imposer à la communauté philosophique de son époque et de son lieu comme des avancées pionnières vers une science du langage (§§ 28-30), à laquelle doivent contribuer toutes sortes de disciplines (§§ 31-32). Ces réflexions d'Austin ont un intérêt direct à un moment où l'on parle beaucoup d'interdisciplinarité, de transdisciplinarité le problème étant de savoir sur quelle base il est possible d'associer des disciplines diverses dans un même élan de recherche. Austin défend, pour sa part, une conception pragmatiste de la science (§§ 34-36), ce qui ne veut pas du tout dire qu'il se contenterait du flou artistique général qui entoure les idées de transdisciplinarité et d'interdisciplinarité, mais, au contraire, qu'il cherche à déterminer selon quel point de vue, des méthodes peuvent être complémentaires, et à quel point il est possible de travailler en commun de manière à ce que se dégage une nouvelle science qui ait des principes et des méthodes assurés. La tendance générale des conceptions d'Austin sur ce point est pragmatique ; en effet, Austin conçoit bien que la constitution d'une science est indissociable de certaines modifications profondes dans le tissu des sciences déjà constituées. Le rôle de la phénoménologie linguistique est crucial, dans la mesure où c'est la place du langage ordinaire qui est en question.

1. La conception austinienne de la philosophie

Le colloque de Royaumont de 1958 a davantage contribué à exhiber des malentendus et des incompréhensions entre la philosophie dite « continentale », et la philosophie analytique qu'à instaurer un véritable échange. Parmi ces malentendus et ces incompréhensions, il y a l'échange entre Jean Wahl et Austin sur la nature de la philosophie. Cette pièce figure non pas dans la discussion générale, mais dans la discussion qui suit l'intervention d'Austin sur l'opposition entre les énoncés performatifs et les énoncés constatifs. Si nous choisissons de nous consacrer principalement à l'examen de cette discussion pour thématiser la conception austinienne de la philosophie, c'est dans la mesure

où Austin durcit de façon apparemment volontaire sa position. Mais à chaque fois qu'il s'agit de s'exprimer sur la philosophie, Austin est polémique. C'est le cas également dans l'autre passage où il est question de ce point, à savoir la conclusion de l'article « Ifs and cans » (« « Pouvoir » et « si » »). Nous examinons tout d'abord la question de Jean Wahl (§25), puis la réponse d'Austin (§26), que nous comparons avec ce qui est dit dans « Ifs and cans », enfin nous examinons la nature du malentendu (§27) qui est dû à Austin, puisque ce dernier élude apparemment la question de Jean Wahl.

§25. La philosophie est-elle une île ou un promontoire ?

La question de Jean Wahl comporte deux parties. La première partie de sa question porte sur la philosophie ; la deuxième partie de sa question porte sur ce qui est le sujet spécifique de l'intervention d'Austin, à savoir l'opposition entre le performatif et le constatif. Nous nous intéressons ici à la première partie de sa question. La question que pose Jean Wahl est la suivante :

La philosophie est-elle une île ou un promontoire ? (*Cahiers de Royaumont* 1962.291)

Les explications que Jean Wahl apporte ensuite démontrent assez vite qu'il s'agit d'une fausse question. En effet Jean Wahl reproche au type de travail dont Austin a livré un exemple dans son intervention de donner l'impression...

... que l'on se meut sur une étroite bande de terre linguistique, qu'on s'efforce de ne pas aller au-delà, mais qu'on sait tout de même qu'il y a des choses au-delà. (*op. cit.*, p.291)

Or, c'est également valable pour une île ou pour un promontoire. La seule différence est que l'île est totalement isolée, alors que le promontoire ne l'est pas. Jean Wahl veut dire que, dans les deux cas, il y a étroitesse et conscience de l'existence d'un au-delà. Dans le cas du promontoire, on peut néanmoins aller ailleurs, ou, du moins, voir, car c'est un endroit qui domine, qu'il est possible d'aller ailleurs, tandis que dans le cas de l'île, c'est impossible. En clair, la philosophie est-elle condamnée à l'étroitesse linguistique dans laquelle des philosophes comme Austin la mettent ?

Il y a deux choses que l'on peut demander : quelle est la nature de cet « au-delà », dont parle Jean Wahl ? Ensuite, comment peut-on expliquer cette espèce d'inhibition ou d'aliénation volontaire de la philosophie analytique ? Sur le deuxième point, Jean Wahl dit assez peu de choses.

De sorte que si l'on me poussait, je serais forcé de me demander quelles sont les explications de cet état de choses. Et alors on m'offrirait soit des explications psychanalytiques, soit des explications marxistes... Je ne crois pas tant que cela aux explications. Mais cependant, il me semble tout de même que c'est là une situation où une explication serait la bienvenue. (*id.*)

Sur le premier point, Wahl est nettement plus constructif.

Je suis devant une assertion comme : « j'ai une montre ». Il y a là deux choses. Il y a d'abord l'idée de montre, et en remontant à partir de cette idée, il y a l'idée de la mesure du temps, il y a le temps et puis il y a les catégories. De l'autre côté, il y a le mot avoir. Et je crois que dans chacune de ces directions, on rencontre les catégories. Je crois que même à Oxford on étudie les catégories. Mais pour le moment on veut nous restreindre à l'étude des assertions. J'aimerais bien cependant que l'on s'attache soit à l'idée de « avoir », soit à l'idée de « temps ». (*ibid.*, p.292)

Wahl reproche à la philosophie analytique de ne pas voir qu'*au-delà* des assertions, il y a la question des idées que nous mettons en œuvre quand nous produisons des énoncés, et *au-delà* de ces idées, il y a la question des catégories. Wahl reproche à la philosophie analytique d'ignorer la métaphysique, en adoptant un point de vue suffisamment étroit pour l'exclure du champ de vision. Jean Wahl essaie donc d'élargir ce champ de vision, et de montrer que, dès lors, des questions de nature métaphysique¹ apparaissent à nouveau. Jean Wahl a bien vu que la philosophie analytique a effectivement pour centre de préoccupation les énoncés (qu'il appelle les « assertions »), et interprète cette situation comme une sorte de blocage, inexplicable, ou du moins si peu explicable qu'il faudrait avoir recours à des explications psychologiques ou sociologiques pour en rendre compte.

§26. La réponse d'Austin

Il y a un certain nombre de réponses que Austin aurait pu fournir, face à cette attaque, des idées qu'il a formulées ailleurs. Et cela aurait fourni une riposte tout à fait adéquate. Mais ce n'est pas ce qu'il choisit de faire. La première réponse se trouve dans le « Plaidoyer pour

¹ En fait, il ne s'agit pas ici d'une idée qui est venue soudainement à Jean Wahl à l'occasion de ce colloque. Son *Traité de Métaphysique* inclut cette manière de faire de la métaphysique. Wahl part effectivement de l'expérience humaine pour dégager les catégories de la métaphysique. C'est une forme de métaphysique de l'existence et du concret qui a été assez en vogue sur le continent dans les années 1950 et 1960.

les excuses ». Nous l'avons déjà examinée. C'est toute l'argumentation qui consiste à dire que la méthode pratiquée n'a pas pour centre d'intérêt les mots, mais les réalités, les phénomènes et le monde, et que le langage ordinaire constitue l'un des instruments les plus raffinés dont nous disposons à cet égard.

La deuxième réponse consisterait à dire que l'analyse n'est pas du tout restreinte aux énoncés. L'opposition performatif-constatif a précisément pour but de sortir de l'étroit cadre linguistique en considérant la proximité entre l'action et la parole. A partir du moment où l'on considère les actes de parole, et plus seulement les énoncés, on sort du cadre linguistique étroit tel que le conçoit Jean Wahl, mais on justifie pleinement de s'intéresser avant tout aux énoncés, de les considérer comme l'unité première. Cela n'empêche pas ensuite de regarder les éléments qui composent la phrase qui devient la matière de l'énoncé. Du coup, les problèmes « métaphysiques » ne peuvent plus se poser du tout de la manière dont Jean Wahl les envisage.

Enfin, la troisième réponse se trouve dans « Ifs and cans ».

En philosophie contemporaine, notoirement très préoccupée par le langage, on fait constamment référence à une « grammaire logique » et à une « syntaxe logique », comme si c'étaient là des choses bien distinctes de la grammaire et de la syntaxe du grammairien ordinaire : et assurément, quelles qu'elles puissent être exactement, elles ont l'air bien différentes de la grammaire traditionnelle. Mais aujourd'hui, la grammaire elle-même est en état de perpétuel changement ; depuis cinquante ans ou plus, elle est questionnée de toutes parts et évaluée si ce que Denys de Thrace pensait être vrai du grec est la vérité et toute la vérité sur la langue et sur toutes les langues. Savons-nous d'ailleurs s'il y aura en fin de compte une frontière entre la « grammaire logique » et une *Grammaire* enrichie et révisée ? (Austin 1956b.232/205)

Austin fait allusion à la naissance de la linguistique comme doctrine scientifique, et, en particulier, à tous les problèmes posés par la mise en place d'un programme de recherche des Universaux, c'est-à-dire de structures grammaticales qui vaudraient pour toutes les langues. Mais il fait également allusion au mouvement dans lequel il s'inscrit, celui de la philosophie analytique. A la petite pique de Wahl qui fait remarquer que, peut-être, on s'intéresse à Oxford, aux catégories, Austin aurait pu répondre que la remarque même de Wahl montre qu'il n'est pas du tout conscient des mouvements qui, en philosophie et en linguistique, amènent à une situation où la manière de raisonner que Jean Wahl propose est précisément la moins évidente et la plus difficile à défendre. Tout d'abord, parce que l'analyse de « j'ai une montre » n'est en soi pas si évidente. Ensuite, parce que, une fois cette analyse faite, il faut

encore savoir quels sont les éléments qu'on a en main. Et il s'agit peut-être de tout, sauf justement de ce que Wahl appelle des catégories.

Pourtant, Austin ne fait aucune de ces réponses. Il glisse sur les images proposées par Jean Wahl, pour partir dans une toute autre direction.

La philosophie est-elle une île ou un promontoire ? Si je cherchais une image de ce genre, je crois que je dirais qu'elle ressemble plutôt à la surface du soleil... (*Cahiers de Royaumont* 1962.292)

Austin reprend là une image qu'il emploie à la fin de « Ifs and Cans », après le passage sur la grammaire et la philosophie. Cette image lui permet de développer sa conception de la philosophie et de sa relation aux sciences. Lors du colloque, Austin développe cette conception, pour ainsi dire, de but en blanc, alors qu'elle est précédée dans « ifs and cans » par une réflexion sur la grammaire. Le point de vue historique et évolutif reste prégnant.

Austin attribue un rôle à la philosophie dans le champ des savoirs, mais un rôle un peu ingrat.

Je crois que la seule façon claire de définir l'objet de la philosophie, c'est de dire qu'elle s'occupe de tous les résidus, de tous les problèmes qui restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs. Elle est le dépotoir de tous les laissés pour compte des autres sciences, où se retrouve tout ce dont on ne sait pas comment le prendre. (*op. cit.*, p.293)

Dans « Ifs and Cans », les choses sont présentées de manière un peu plus reluisante. Austin insiste en effet sur l'image du soleil, à laquelle il ne fait qu'allusion dans le Colloque de Royaumont.

Dans l'histoire de la recherche humaine, la philosophie tient la place du soleil initial, au centre, séminale et tumultueuse : de temps en temps, elle éjecte quelque partie d'elle-même qui prend place comme science, planète calme et bien régulée, progressant régulièrement vers un état final lointain. (Austin 1956b.232/205)

A vrai dire, les deux présentations, celle du colloque, et celle d'« ifs and cans » ne se contredisent pas seulement dans le ton, mais également dans le contenu. Être un dépotoir et être un centré séminale et tumultueux n'est pas tout à fait la même chose, sinon que, dans le domaine des choses naturelles, la fin d'un cycle est, en règle générale, le début d'un autre cycle. Mais ce n'est pas exactement ce genre d'idées que Austin a en tête.

L'expression du colloque, « *a pretty fair mess* », résume assez bien les choses, et permet de résumer les deux images en une seule, celle d'un « beau bazar », dont il peut

ressortir du bon comme du mauvais, dont il peut également ne rien ressortir du tout, mais qui se caractérise avant tout par une absence d'ordre, par une absence de régularité, et, surtout, par une absence d'utilité, c'est-à-dire que l'on ne voit pas très bien à quoi tout cela peut bien servir.

L'autre aspect, complémentaire de ce dernier, qui caractérise la philosophie d'après Austin, c'est que, étant privée de méthodes propres, elle a tendance à emprunter partout où elle le peut.

Vous vous débrouillez comme vous pouvez avec les moyens que vous avez sous la main. Psychologie, sociologie, physiologie, physique, grammaire, on fait flèche de tout bois. La philosophie sans cesse déborde ses frontières et va chez les voisins. (*Cahiers de Royaumont* 1962.292)

La philosophie n'est pas un ensemble de méthodes, n'est même pas une méthode, mais est plutôt un ensemble de problèmes¹. Du coup, là où la philosophie semble être méthodique, c'est tout simplement qu'à l'intérieur de la philosophie, une science est en train de naître.

Dés que l'on trouve une méthode respectable et sûre, pour traiter une partie de ces problèmes résiduels, aussitôt une science nouvelle se forme, qui tend à se détacher de la philosophie au fur et à mesure qu'elle définit mieux son objet et qu'elle affirme son autorité. (*id.*, p.292)

Tout comme dans « Ifs and Cans », Austin reprend l'exemple des mathématiques, de la physique, puis de la logique mathématique et de la psychologie. Cet ordre est évidemment temporel. Mais il ajoute également qu'il faut prévoir et espérer que...

...grammaire, linguistique, logique et psychologie formeront peut-être un nouvel amalgame, qui se détachera de l'ensemble encore considérable de problèmes en suspension trouble que charrie avec elle la philosophie. (*ibid.*)

Dans « Ifs and Cans », cette conception du *nouvel amalgame* n'apparaît pas (*ibid.*, p.332), Austin préfère parler des « travaux conjoints des grammairiens et de tous ceux qui étudient le langage » (Austin 1956b.232/205). Grâce à ces travaux conjoints doit naître « une vraie science du langage complète et détaillée » (*op. cit.*, p.232/205). Par contre, dans le *Colloque*, la science du langage est plutôt le destin de la linguistique. Mais cela est dû au fait que la

¹ cf. également *op. cit.*, p.355 : « ...pour moi la philosophie a toujours été le nom qu'on donne au fourre-tout dans lequel on range provisoirement tous les problèmes qui traînent, et pour lesquels personne n'a encore trouvé une utilisation respectable, une méthode de traitement qui rencontre un assentiment unanime. »

question de Jean Wahl porte sur l'idée que la philosophie analytique se meut sur une « étroite bande de terre linguistique » (*Cahiers de Royaumont* 1962.291). Austin prend Jean Wahl au mot.

La psychologie, la dernière née des sciences issues de la matrice originelle, n'en finit pas de naître, et cela depuis bientôt cent ans. La même chose se produira avec la linguistique : une science du langage finira par se dégager, et elle englobera un grand nombre de choses dont la philosophie s'occupe aujourd'hui. (*op. cit.*, p.293)

Si la vision du rapport entre la philosophie et les sciences est la même dans *Ifs and Cans* et dans le *Colloque*, dans le détail néanmoins, il y a une différence. La conception d'Austin est qu'il y a un centre séminal général, qui est constitué d'un ensemble de problèmes, mais il y a également des amalgames locaux. Pour filer un peu ces métaphores vulcanologiques, une concrétion correspond à une méthode. Dès lors qu'une méthode est trouvée, il y a une formation particulière qui se différencie peu à peu et qui finit par se constituer en tant que science. La philosophie copie également les méthodes des sciences déjà constituées.

La phénoménologie linguistique a certainement, aux yeux d'Austin lui-même, ce statut d'amalgame transitoire. En effet, les *Saturdays Mornings* étaient ouverts à tous ceux qui s'intéressent au langage, et Austin pratiquait néanmoins cette méthode de manière à avoir l'impression de faire quelque chose d'utile en philosophie¹.

§27. Austin répond-il à la question de Jean Wahl ?

La fin de la réponse d'Austin ne va pas non plus dans le sens d'une réponse positive à cette question.

Votre question n'a donc rien que de très naturel. Où est la frontière ? Y en a-t-il une quelque part ? Vous pourriez vous poser la même question pour les quatre coins de l'horizon. Il n'y a pas de frontière ? Le champ est libre pour qui veut y aller. La place est au premier occupant. Bonne chance au premier qui trouvera quelque chose. (*id.*)

Ce n'est pas la question de Jean Wahl, mais c'est la réponse d'Austin. On a envie de dire que le jeu semble consister en ce que l'un amène ses questions tandis que l'autre amène ses réponses. Néanmoins, la réponse d'Austin est un peu la réponse du berger à la bergère. En effet, à Jean Wahl qui propose, en trois mots, à bâtons rompus, une façon d'analyser les

¹ Ce point est examiné en détail dans les §§ 28-30, *supra*

énoncés qui soit plus conforme au fait qu'il y a peut-être quelque chose d'autre au-delà des énoncés, Austin répond : « eh bien, allez-y, le champ est libre ! ».

Il y a de bonnes raisons de croire que Austin a bien entendu la question de Jean Wahl, et qu'il y a cette ironie dans sa réponse. En effet, la « méthode » préconisée par Jean Wahl est tout bonnement celle pratiquée par Strawson dès 1953 dans ses cours, et qui ont abouti à l'écriture de *Individuals*. De plus, le problème des catégories, sur lequel Wahl ironise, est au centre des débats menés à Oxford, et c'est par là, en discutant notamment la question des universaux dans *Are There A Priori Concepts ?*, que Austin a commencé.

On ne peut donc que prendre cette réponse *cum grano salis*. Mais une fois cela pris, tout ce que Austin dit sur la philosophie et son rapport aux sciences, est à prendre au sérieux.

2. Science du langage, langage et phénoménologie linguistique

La phénoménologie linguistique est donc transitoire. Elle inclut une part de linguistique, en ce que des linguistes peuvent y participer. Mais qu'est-ce qu'Austin entend exactement par « linguistique » ? (§28) Par ailleurs, l'idée même de « phénoménologie linguistique » doit être critiquée de l'intérieur, en mettant les deux termes l'un contre l'autre. Il y a beaucoup plus de « phénoménologie » (même si c'est un sens spécial qui intervient ici (§29)) dans les procédures d'Austin que ce qu'il veut bien laisser croire, notamment avec sa réserve ironique sur le terme même (*it's rather a mouthful*). La première conférence de *Quand Dire c'est Faire* offre un exemple intéressant (§ 30)

§28. La science du langage se borne-t-elle à la linguistique ?

Austin était assez réticent à l'idée qu'une théorie préalable puisse guider le travail transitoire lui-même. La physique n'existe que dans la mesure où il n'y a plus de problèmes résiduels touchant à la nature dont d'autres personnes que des physiciens oseraient s'occuper. Or, il se trouve que, pour le langage, il y a beaucoup de personnes, se définissant selon des disciplines distinctes, qui prétendent s'en occuper. Toute théorie préalable sur ce que devrait être une méthode scientifique appliquée au langage ordinaire ne peut être au mieux qu'une suggestion intéressante, qui doit être néanmoins éprouvée d'une manière ou d'une autre.

A ce titre, la manière dont Austin répond à Léo Apostel, dans le *Colloque de Royaumont*, est tout à fait éloquente. Apostel (1962) avait en effet proposé quelques

remarques portant sur la manière de mener à bien les buts poursuivis par ce qu'il appelle l'Ecole d'Oxford. Apostel commence en effet par une déclaration tout à fait dans la ligne de ce que pourraient dire certains philosophes du langage ordinaire :

Notre façon de parler ne nous intéresse pas en elle-même, en tant que philosophes. Ce qui nous intéresse, c'est de connaître les raisons pour lesquelles nous parlons ainsi, et les circonstances dans lesquelles il serait utile ou même indispensable de parler autrement. (*ibid.*, p.188)

Le problème que pose Apostel est celui de la délimitation exacte de ce qu'il appelle le « champ sémantique ». Disons tout de suite qu'il y a deux manières de prendre cette expression. Soit on la prend comme une simple image, mais sans penser qu'elle dénote quelque chose de plus que l'ensemble des significations attachées aux termes que l'on peut cataloguer dans une liste autour d'une même idée. Soit on la prend sérieusement, en défendant un réalisme du champ sémantique. Apostel prend la deuxième voie. A vrai dire, Austin ne prend même pas la première voie, dans la mesure où il ne lui arrive jamais de parler de « champ sémantique ».

Cependant, une fois accordé qu'il est intéressant, pour résoudre certains problèmes philosophiques, d'avoir une vue assez nette de la manière dont nous nous exprimons, et ce sous un certain chapeau (les excuses, l'incertitude), il faut savoir comment délimiter l'enquête elle-même. Pour Apostel, ce problème est celui non seulement de la délimitation du « champ sémantique », mais également de l'indication de sa structure.

Pour défendre le choix de nos exemples, il nous faut définir le champ sémantique. (*ibid.*, p.214)

Le choix des termes est un problème que Austin considère comme étant à résoudre dans la pratique de la phénoménologie linguistique, constitue selon Apostel, un problème spécifique.

Un terme n'a sa signification que par ses relations avec un certain nombre d'autres termes, de même qu'un phonème n'est que par un réseau d'oppositions. Comme on ne peut toutefois espérer décrire les relations détaillées du terme avec tous les autres mots du langage nous devons décrire l'usage du terme par rapport à un certain nombre de points de comparaison. Le choix de ces derniers est peut-être le problème fondamental de la sémantique comme discipline linguistique. C'est ce problème qui est connu sous ce nom « le problème du champ sémantique ». Le champ d'un mot est en fait l'ensemble des mots auxquels il faut comparer le mot qu'on désire comprendre et par rapport auxquels il faut définir son statut. Mais comment déterminer ce champ ? (*ibid.*, p.215)

Apostel soutient ensuite deux choses. D'une part, il soutient un réalisme du champ. On peut en effet concevoir qu'il existe plusieurs positions philosophiques quant à la notion même de champ, de l'anti-réalisme au réalisme, en passant par l'instrumentalisme. Mais il faut avoir admis que la notion même de champ est intéressante pour progresser dans ce qui concerne l'étude de certains problèmes selon une méthode linguistique. Apostel soutient, d'autre part, que l'Ecole d'Oxford demeure empiriste par défaut. Le raisonnement d'Apostel est le suivant.

Le but avoué de l'Ecole d'Oxford est de « décrire l'usage des termes ». Citant alors la distinction de Ryle entre « *use* » et « *usage* », Apostel fait remarquer que la philosophie analytique vise l'analyse du « mode d'emploi » des termes, des phrases, des expressions, et non pas des conventions, des modes, ou des institutions. En pratique, les philosophes analytiques procèdent en regardant des contextes.

Nous pourrions résumer de la manière suivante : on veut savoir ce que font les mots et phrases qu'on analyse et on y arrive en étudiant les différents contextes verbaux et non verbaux dans lesquels on les rencontre ou dans lesquels on ne les rencontre pas : leur champ social, verbal, physique, psychologique. (*ibid.*, p.219)

Cette description correspond assez bien à ce qui est fait lors de la troisième étape de la phénoménologie linguistique. Le problème, selon Apostel, est qu'il ne s'agit pas d'une *description* de l'usage, mais d'une *exemplification*. L'Ecole d'Oxford prend donc des exemples d'usage d'un terme, ou d'une phrase, mais ne se donne pas les moyens de décrire cet usage. Il faudrait en effet montrer pourquoi un certain ensemble d'exemples est nécessaire et suffisant pour décrire l'usage. Il faut donc des critères. Et la philosophie analytique n'en fournit pas.

...elle ne nous donne pas un critère de choix des contextes à regarder, ni un critère d'identité ou de différence pour ces contextes. (*ibid.*, p.220)

Il faut donc déplacer les termes du problème. En effet, en précisant ce que l'Ecole d'Oxford a réellement pour objet, on s'aperçoit que cet objet est le même que celui de la sémantique des champs. Il se pose donc le même genre de problèmes à la philosophie analytique, des problèmes de « structures ».

...si Ryle nous dit que son école vise « the logic of the functioning of expressions », il ne peut prendre « logic » que dans le sens de « structure » et ne peut prendre « functioning » que dans le sens de « mode d'emploi ». (*ibid.*)

Une fois cette interprétation *ad hoc* des termes employés par Ryle, il est aisé d'interpréter de la même manière les buts de l'Ecole d'Oxford.

Mais alors l'École d'Oxford a comme objet une structure, et a eu le tort de ne pas utiliser comme instrument principal cet instrument d'analyses de structures qu'est la méthode de la phonologie. La sémantique des champs elle aussi, si elle prend comme objet des champs, partage le même but et présente la même insuffisance. (*ibid.*)

Apostel croit faire la démonstration que l'École d'Oxford est en butte à un véritable « obstacle épistémologique ». C'est-à-dire que, même si les philosophes analytiques sont capables de décrire leur but de manière satisfaisante, ils ne peuvent pas l'achever, faute d'avoir une conscience claire du véritable objet de leur méthode. Apostel préconise alors une sorte de « nouvelle alliance ».

La sémantique linguistique a besoin de l'attention philosophique, de l'esprit d'observation, de la technique d'analyse de l'école analytique. L'école analytique a besoin de l'esprit comparatif, du structuralisme et du système de la linguistique. Puisse l'union se faire ! (*ibid.*, p.228)

Deux remarques s'imposent avant d'examiner les réponses d'Austin. Tout d'abord, cette idée a acquis en France un statut officiel, puisque, dans l'introduction de la traduction française partielle des *Philosophical Papers*, Lou Aubert (1994.13) reproche à Austin de « faire peu de cas de la démarche de Saussure », et croit pouvoir montrer que le « refus de généralisation » propre à Austin « arrive à sa limite lorsque, dès 1952 », Austin « propose une première classification des actes de parole dans un cadre simplifié »¹. D'après Lou Aubert, le refus pratique de généralisation d'Austin s'adosse à une idée théorique, selon laquelle (Lou Aubert cite alors l'article d'Austin sur « la signification d'un mot ») « une langue *réelle* n'a que peu de conventions explicites »². Ce préjugé constituerait, selon Lou Aubert, le principal obstacle à l'essor de la méthode d'Austin vers la science du langage que ce dernier appelle de ses vœux.

Ne serait-il donc pas du ressort d'une « vraie science du langage complète et détaillée » de questionner cette position, de se mettre à vérifier si tel est bien le cas, de faire le tour de ces

¹ *op. cit.*, p.14, c'est d'ailleurs une idée que Dummett a été le premier à exprimer : ...*in place of the general semantic concepts which had been expelled in the original determination to pay attention to nothing but the actual 'use' of particular sentences, new ones, such as the celebrated notion of presupposition, or that of conversational implicature, or Austin's distinctions between illocutionary and perlocutionary force, etc., were invented by the 'ordinary language' philosophers themselves; and, in the process, 'ordinary language' philosophy ceased to exist, almost without anyone noticing that it had. An era had ended, not with a bang, but a whimper, and the moment was propitious for the American counter-attack.* (Dummett 1978, p.445)

² cité par Aubert 1994, p.14

limites et frontières – tout comme Austin lui-même se met à le faire avec les formes de la parole ? Il en a de fortes présomptions : « Savons-nous d'ailleurs s'il y aura en fin de compte une frontière entre la « grammaire logique » et une *Grammaire* enrichie et révisée ? ». (*id.*, p.14)

Pour Lou Aubert, il semble évident que c'est Chomsky qui « peu de temps après (...) apportait une réponse dans le sens souhaité par Austin » (*ibid.*),

Et c'est un fait que la pluridisciplinarité qu'Austin envisageait pour la constitution d'une vraie science du langage a peu à peu vu le jour, et s'est étendue sans aucun doute à bien de ces « problèmes qui restent encore insolubles, après que l'on a essayé toutes les méthodes éprouvées ailleurs », qui sont selon lui l'objet de la philosophie, et que l'on retrouve, grâce justement à de nouvelles méthodes, sous le nom de sciences cognitives (*Ibid.*, p.16).

Ce qui nous amène à notre seconde remarque. La « sémantique des situations » de Barwise se réclame justement d'Austin¹. Elle prétend fournir le lien entre une forme d'examen du langage, chère à la philosophie du langage ordinaire, c'est-à-dire examiner les significations dans un usage effectif et réel, et non pas dans l'abstrait, et la science de l'esprit. La sémantique des situations, qui prétend que le genre de choses qui peuvent rendre vraies des phrases sont non pas des objets mais des situations, fournirait le lien entre l'école analytique et les démarches actuelles dans la philosophie, voire les sciences de l'esprit.

Il y a bien deux points de vue. Soit on considère que des démarches du genre de celles d'Austin sont erronées, et que les progrès de la linguistique finissent par le montrer. Soit on considère que Austin a réellement apporté des aperçus nouveaux, mais que, limité dans sa méthode, il n'a pas pu remplir toutes les promesses de ces aperçus. Heureusement, d'autres s'en seraient chargés. Apostel (1962), la sémantique des situations et Aubert (1994) soutiennent plutôt le second point de vue. Mais il est tout de même dommage que personne ne se soit, en même temps que cet ordre de questionnement était posé, demandé si l'idée selon laquelle Austin refuse la généralisation n'était pas tout simplement de l'ordre du préjugé. Après tout, il semble plutôt que Austin cherche la bonne manière de généraliser, pour se défaire des mauvaises habitudes du passé. Dans sa méthode, il y a quatre étapes, et non pas seulement trois, et la quatrième étape est précisément une étape de conclusions et de généralisations.

¹ cf. la notion de « proposition austinienne » in Barwise & Etchemendy (1987.28-30)

Mais surtout, la méthode d'Austin est avant tout dirigée vers ce qu'il appelle les phénomènes. Avant de poursuivre cette idée dans les §§ 29-30, il faut en venir aux réponses que Austin (1962e) fait à Apostel.

Austin interprète les suggestions d'Apostel comme portant sur « la délimitation du champ opératoire dans nos recherches » (*Cahiers de Royaumont* 1962.232). Il n'est pas possible que cette délimitation se fasse *a priori*. Il n'y a pas de réponse générale, « qui s'applique à tous les cas d'espèce » (*op. cit.*, p.232), qui permette de dire comment on délimite un champ afin d'élucider un certain concept selon les méthodes analytiques. Cela n'est pas du tout une preuve de manque de scientificité de la méthode. En effet,

Si vous demandiez à un chimiste : comment vous prenez-vous, avant de vous embarquer dans une recherche, pour délimiter votre champ d'expérience ? Il vous répondrait sans doute comme moi que tout ce qu'on peut faire, c'est attendre pour voir un peu comment tournent les événements, et que la délimitation ne peut être considérée comme provisoirement définitive que lorsqu'on croit être arrivé à un résultat¹.

Austin (*ibid.*, p.233) rappelle alors les méthodes, ou plutôt techniques², les « bons tuyaux » (*ibid.*, p.233) que l'on peut utiliser pour constituer le champ opératoire, ou « avoir assez de soupe dans son assiette pour commencer » (*ibid.*) : parcourir le dictionnaire, faire une liste de mots, puis aller voir les articles correspondants, et compléter avec le système des analogies, des correspondances, et des synonymes.

La méthode paresseuse consistera à réunir un groupe de collègues, particulièrement hargneux, à leur proposer une première liste, et à les laisser se [sic] discuter. Vous pouvez être à peu près certains qu'à eux tous ils ne vous laisseront rien oublier (*rires*). (*ibid.*)

Austin rejette donc également la méthode phonologique préconisée par Apostel. Ce refus d'Austin n'est pas simplement fondé sur un principe d'efficacité (il faut préférer les

¹ *id.*, p.233 ; cf. également, sur ce point, p.350 : « [M. Meteroc] se demande aussi comment nous pouvons arriver à trouver un principe de classement pour ranger une collection d'expressions aussi diverse, aussi encombrante, puisqu'elle arrive à réunir quelque chose comme quinze mille concepts, qui sont autant de variétés d'une même espèce, pour chacune des tentatives que nous entreprenons. je crois que l'on peut répondre (...) comme l'a fait le professeur Ryle : *ambulando*. Comme en Physique, ou en Sciences naturelles. Vous ne trouvez le principe de classification de vos coléoptères qu'en rangeant tous les coléoptères que vous trouvez, en comptant le nombre d'espèces et de variétés différentes, et en les regardant bien pour les identifier. Il n'y a pas d'autre manière de procéder. Je suis sûr, en tout cas, qu'on ne peut rien en dire à l'avance. »

² « Tout ce que je puis dire, de la façon, la plus insistante, c'est que le mot « *méthode* » me déplaît. Je préfère de beaucoup le mot « *technique* », au pluriel de préférence encore : des techniques. », *ibid.*, p.348

techniques rentables aux méthodes apparemment plus rigoureuses, mais peu rentables), mais tient à une conception du concept propre à Austin. L'un des premiers textes d'Austin¹ porte justement sur la question de savoir s'il existe des concepts *a priori*. La réponse apportée est négative. La question d'Apostel porte sur la possibilité de délimiter *a priori* un champ qui permettrait d'élucider un concept, et, en plus, d'universaliser cette possibilité de délimitation *a priori*.

Mais à supposer même que je me trouve tout d'un coup en présence d'une famille de concepts – famille, par la force des choses très vaguement définie dans ses liens de parenté au départ – serais-je véritablement en mesure, quelque bonne volonté que j'y mette, sans d'abord éclaircir la composition de cette famille et ses liens de parenté, de préparer les chambres où je dois distribuer mes occupants ? (*Cahiers de Royaumont* 1962.233)

Austin (1939) montre que toutes les questions portant sur l'origine des concepts, ou sur leur acquisition, se ramènent en définitive à des questions sur la manière dont nous comprenons des mots. Or comprendre un mot, c'est « l'utiliser comme nous, ou comme beaucoup de français, ou comme toute personne désignable, l'utilise » (*op. cit.*, p.42) Entre 1939 et 1958, la pensée d'Austin a, bien entendu, subi des évolutions². Mais le principe auquel Austin est resté fidèle, est qu'il est impossible de dire quoi que ce soit d'un concept sans examiner au préalable l'usage effectif d'un mot. Austin (1962f), dit également qu'il ne faut pas prendre les choses à l'envers, en se demandant ce qu'on va bien pouvoir dire sur les concepts les plus intéressants pour la philosophie. Les domaines où il y a des choses intéressantes à dire peuvent se révéler porteurs d'un nouveau concept. C'est le sens de la référence à Faraday :

Un mot en réponse à ce que dit M. Hare : il sait diantre bien que je ne suis pas d'accord avec lui quand il dit que nous devrions nous cantonner dans la partie centrale de la philosophie, au moment de choisir les mots que nous allons examiner. (...) L'exemple de la physique est ici encore, instructif. En bricolant de droite et de gauche, avec ses instruments, comme le faisait Faraday, on a plus de chance de tomber sur quelque chose de vraiment important qu'en se disant un beau jour : « Attaquons-nous à quelque grand problème : demandons-nous, par exemple, de quoi est fait notre univers ? » (*Cahiers de Royaumont* 1962.233)

Il ne s'agit pas, comme semble le croire Lou Aubert (1994.13), pour Austin, de se « revendiquer » de la méthode du « bricolage de Faraday », en oubliant que Faraday aurait

¹ Austin (1939)

² cf. §15, *infra*

fait ce qu'il a fait sans Newton (s'il y a bien un philosophe de cette période qui prend en compte l'idée d'une progressivité du savoir, c'est bien Austin...). Il s'agit de rappeler tout simplement qu'une science est au départ un faisceau de techniques et de personnes qui appliquent ces techniques. La conceptualité scientifique, si chère à certains épistémologues, est le résultat, l'aboutissement, de longues recherches, qui, au départ, ne peuvent être qu'empiriques. Appliquer à une science naissante, la linguistique, un schéma qui plus est inexact, de la structure d'une science achevée, qu'on a sous les yeux, c'est se heurter à l'autre bout de la critique que Austin adresse aux partisans du slogan des « usages infinis du langage infini »¹. Autant ces derniers masquent leur paresse spéculative sous un dogme faux, qui n'est en fait que l'indication d'un travail à poursuivre, autant les premiers condamnent sans trop y réfléchir la patience de la phénoménologie linguistique, et se méprennent sur la portée de cette méthode, par une sorte de frénésie théorique. Il s'agit de trouver la mesure entre ces deux écueils, et, plus que jamais, d'*être de sa taille (be your size)*.

§29. Quid de « phénoménologie »

Austin définit sa méthode comme une méthode ayant pour but l'examen des « phénomènes », et il la qualifie de « phénoménologie linguistique »². La notion de « phénoménologie » implique généralement une interrogation sur le statut même du sujet dans une certaine démarche de connaissance. Il faut donc d'abord élaborer ce constat par rapport à la démarche d'Austin, avant de confirmer la présence de ce sens de « phénoménologie » par l'examen d'un cas, dans le § 30 suivant.

Le nous de « ce que nous dirions quand » n'est ni un faux « nous » qui masque un « je », ni un « nous » trop large, transcendantal ou universel ; ce « nous » correspond exactement au nombre de personnes qui pratiquent la phénoménologie linguistique au moment où ils la pratiquent³. Recadrer ainsi le « nous » obéit à l'impératif « *be your size* ». Il s'agit de n'être ni trop présomptueux, muni d'on ne sait quelle « intuition transcendantale », ni d'être trop frileux, en empiriste enfermé dans le cercle de ses propres sensations.

Austin donne suffisamment d'éléments pour construire la notion de « phénoménologie » dans le cadre de la philosophie analytique. Bien sûr, la phénoménologie

¹ cf. §18, *infra*

² cf. § 10, *infra*

³ cf. § 9, *infra*

linguistique n'a pas grand chose à voir avec la phénoménologie de Husserl, mais il n'en demeure pas moins que le but de cette méthode est de mettre en place un certain type de rapport au monde, tout en le contrôlant suffisamment pour qu'il ne s'abîme pas dans l'illusion d'une fusion entre le sujet et l'objet. Sur ce point, la phénoménologie continentale et la phénoménologie linguistique se rejoignent. Le rapport au monde qui est mis en place au moyen de la phénoménologie linguistique est le rapport donné¹ (ou datum, ou accord, ou acquis²) – phénomènes. Cet accord porte sur *une* certaine manière de « décrire les faits »³.

En montrant que le critère d'une bonne application de la méthode est le fait de parvenir à cet accord, Austin montre que le côté « subjectif » est contrôlé, dans la mesure où il découle d'une discussion, et qu'il est néanmoins corrigible. Mates⁴ prenait argument de cette possibilité d'invalidation des énoncés sur ce que nous dirions quand pour dire que la philosophie du langage ordinaire n'est pas en mesure de tenir les promesses qu'elle fait. Mais un énoncé sur ce que nous dirions quand est corrigible non pas parce que la méthode elle-même est défectueuse, mais parce que, dans la plupart des cas, elle ne peut pas être poussée aussi loin qu'il le faudrait.

Il se trouve que, dans la grande majorité des cas, si nous pensions qu'il relève de notre volonté de dire de la situation, et dans *la même* situation, des choses tout à fait différentes, il n'en n'est (sic) pas ainsi : nous avons simplement imaginé la situation *un peu* différemment ; ce qui est on ne peut plus facile, car, bien entendu, nulle situation (nous traitons de situations *imaginées*) n'est jamais complètement décrite.

Aux yeux d'Austin, une discussion poussée et méticuleuse des cas *doit* aboutir à une convergence sur ce que nous dirions quand.

Plus nous imaginons de détails à cette situation, sur fond de récit – et il vaut la peine d'employer les moyens les plus particuliers, parfois même ennuyeux, pour stimuler et discipliner nos misérables imaginations –, et moins nous sommes en désaccord sur ce que nous devrions dire.

Néanmoins, il est toujours possible qu'un désaccord subsiste. Et « nous pouvons découvrir *pourquoi* nous sommes en désaccord ». Il peut très bien y avoir un choix de classification

¹ cf. § 16

² cf. note 164

³ pour plus de précisions, cf. § 16

⁴ cf. § 7

différent de part et d'autre. Il peut être intéressant de noter comment une situation peut être décrite de deux façons différentes. En général,

Un désaccord sur ce que l'on devrait dire n'est pas à écarter, il faut au contraire se jeter dessus : car l'expliquer est presque toujours éclairant. Si nous tombons sur un électron qui tourne dans le mauvais sens, c'est une découverte, un prodige qu'il faut exploiter, non une raison pour abandonner la physique. De même quelqu'un qui parle de façon véritablement imprécise ou excentrique est un spécimen rare dont il faut faire grand cas. (Austin 1956a.184/146)

Austin accorde une grande importance à la discussion des cas. Mais même si le but est d'arriver à un accord, il faut être capable de savoir *pourquoi* des désaccords peuvent subsister, de se mettre d'accord sur les raisons de ce désaccord. En quoi tout cela peut-il être appelé une « phénoménologie » ? Dans la mesure où Austin ne développe pas du tout une sorte d'empirisme linguistique routinier. L'empirisme linguistique routinier consisterait à tirer des conclusions générales sur le langage, en observant « ce que nous disons quand », et, donc, à utiliser l'induction pour généraliser. Il s'agirait alors non pas d'imaginer des cas, mais de collecter des cas. L'ordre de la méthode elle-même est contraire à ce genre d'empirisme. L'empirisme linguistique collecterait des cas d'expressions déjà utilisées. Tandis que la phénoménologie linguistique procède en imaginant des cas, de manière à saisir le sens de telle ou telle distinction relevée dans la deuxième étape de la méthode¹.

Les « phénomènes » en question ne sont ni les apparences sensibles, ni les faits. Ou plutôt, si on emploie le terme de « fait » essentiellement pour marquer que quelque chose fait partie du monde², on emploie le terme de « phénomène » pour marquer que quelque chose est digne d'intérêt, ou bien fait l'objet d'une étude particulière. Le champ d'étude propre à une enquête menée selon le style de la phénoménologie linguistique n'a de cohérence que dans la mesure où l'intérêt est orienté sur un phénomène et non pas sur une rubrique linguistique précise. Pour prendre un exemple, il est intéressant d'étudier les excuses non pas en tant que catégorie particulière d'énoncés, mais en tant qu'elles permettent d'observer un phénomène particulier, ou plutôt un ensemble de phénomènes particuliers, qui sont l'atténuation, le plaidoyer, la défense, la justification (*op. cit.*, p.175/136)... Certains phénomènes, par exemple les comportements de substitution ou les troubles obsessionnels compulsifs, ne

¹ pour la description des différentes étapes de la méthode, cf. § 14, *infra*

² cf. §§ 15-16, *infra*

peuvent pas être analysés correctement au moyen de la phénoménologie linguistique¹. Les excuses sont considérées en tant que phénomène à part entière. Le problème n'est pas de savoir ce qu'est une excuse, du point de vue strictement linguistique, par exemple en demandant de quel genre d'énoncé il s'agit, mais il s'agit de se poser des questions comme :

Quand donc « excusons »-nous un comportement, le nôtre ou celui de quelqu'un d'autre ?

Quand présente-t-on des « excuses » ? (*id.*, p.175/137)

Par ailleurs, Austin avance l'idée que la réflexion sur le langage ne progresse pas en inventant des faits, mais en découvrant des phénomènes. Dans *Quand Dire c'est Faire*, par exemple, à propos des idées sur les *implications*, *présuppositions* des énoncés constatifs, débat important dans les années 1950 à Oxford, Austin (1975.46) parle de « certaines découvertes faites relativement récemment ». Austin désigne la *présupposition* et l'*implication* comme des « phénomènes » (*op. cit.*, p.53). Il ne s'agit donc pas de constructions logiques ou d'inventions, mais bien de découvertes sur le moyen par lequel « la vérité d'un énoncé peut être reliée fortement à la vérité d'un autre énoncé » (*id.*, p.54). Il s'agit bien évidemment de phénomènes qui ne sont pas grammaticaux. Austin ne va pas jusqu'à parler, au sujet de la présupposition et de l'implication, de phénomènes qui sont à comprendre à partir d'une certaine activité humaine². Mais l'idée est là.

§30. Phénoménologie de l'illusion descriptive

Le paragraphe d'ouverture des conférences William James donne la clé de lecture de l'ensemble des conférences, et permet de contrer certaines lectures d'Austin. Par exemple, DiGiovanna (1988.189-193) affirme que les conférences William James n'ont rien à voir avec la phénoménologie linguistique. Parmi les raisons qu'il donne figure, d'une part l'idée que « le travail d'Austin sur les performatifs et les actes de parole ne sont pas le résultat de la phénoménologie linguistique » (*op. cit.*, p.190), ce que nous avons suffisamment mis en doute au § 15, en donnant un relevé des enquêtes menées dans le style de la phénoménologie linguistique qui sont faites dans ce cycle de conférences ; d'autre part, l'idée que les textes sur les performatifs...

¹ cf. § 23, *infra*

² C'est Grice qui le fera, en développant l'idée d'*implicature*.

... ne sont pas des essais de retracer soigneusement des distinctions marquées par le langage ordinaire de manière à éclairer les phénomènes pertinents. Ils sont plutôt des tentatives de comprendre comment le langage lui-même fonctionne. (*id.*, p.191)

Il apparaît maintenant suffisamment que cette idée est, si l'on est d'accord avec tout ce qui a été dit jusqu'à ce point sur la phénoménologie linguistique, inexacte. D'une part, les soucis qui sont poussés jusqu'à l'extrême (la classification et l'exhaustivité¹) dans ces conférences ne sont pas une particularité de ces conférences, mais de la phénoménologie linguistique elle-même. D'autre part, il n'est pas vrai de dire que ces conférences prennent soudain pour objet le langage lui-même, et sortent du cadre des autres travaux où on examine certains phénomènes au moyen du langage lui-même. La performativité n'est pas plus un phénomène qui appartient au « langage lui-même » que l'atténuation. Dans ses travaux sur les excuses, Austin fait porter l'attention sur le phénomène de l'atténuation. La seule différence est que, dans les conférences William James, Austin trouve soudain un moyen de généraliser et de trouver un principe de classification qui permet d'aller beaucoup plus loin que les simples performatifs. Mais il est faux de dire qu'il y a rupture radicale entre les conférences William James et les travaux antérieurs. Relisons l'ouverture de ces conférences.

Ce que je vais dire ici n'est ni difficile, ni sujet à dispute ; le seul mérite que je revendique est la vérité, au moins en partie. Le phénomène dont nous allons parler est très répandu et évident, et il n'est pas possible qu'il n'ait pas déjà été remarqué, au moins ça et là par d'autres personnes. Cependant, je ne crois pas qu'on n'y ait accordé suffisamment d'attention spécifique. (Austin 1975.1)

Austin parle dont bien d'attirer l'attention sur un phénomène, qui, quoiqu'extrêmement courant et facile à repérer, n'a pas eu tout le soin qu'il méritait. Il s'agit du phénomène qu'on peut repérer quand on examine ces énoncés qui font quelque chose plus qu'ils ne disent quelque chose, comme les promesses, énoncés que Austin mettait en valeur dès 1939.

Cependant, Austin ne se contente pas de faire remarquer que ce phénomène n'a pas eu tout le soin qu'il méritait. Il essaie également d'expliquer *pourquoi* ce phénomène a pu être manqué dans des cas où il est pourtant particulièrement évident. Et c'est à ce propos que se loge la *phénoménologie de l'illusion descriptive*.

L'idée d'Austin est simple. Ce phénomène n'a pas bénéficié de toute l'attention qu'il méritait tout simplement parce que, de prime abord, les énoncés, qui devraient être la base d'un examen de ce phénomène, à savoir les énoncés performatifs, ne se distinguent pas des

¹ cf. §§ 19-21, *infra*

énoncés auxquels pourtant ils s'opposent, à savoir les énoncés constatifs. Austin parle de « déguisement », de « mascarade », de « singerie » (*op. cit.*, p.4). Afin d'isoler les performatifs, Austin choisit de prendre d'abord comme exemples des énoncés performatifs qui ne se distinguent pas au prime abord, qui ne sont pas *remarquables*, des énoncés anodins, qu'on aurait plutôt tendance à ranger dans la catégorie grammaticale des « *statements* », qui sont au présent, à la première personne du singulier, qui ne contiennent aucun terme indiquant que quelque chose de non-descriptif entrerait en ligne de compte (un conditionnel, ou bien un terme comme « bien »...).

Austin veut moins mettre en valeur l'idée que la seule attention aux énoncés peut conduire à des erreurs quant à l'analyse de ces énoncés, que l'idée que les phénomènes doivent guider l'attention. Austin met en valeur une véritable conversion du regard. Si on est persuadé que le seul phénomène est celui de la description ou de l'affirmation, on ne peut pas voir que certains énoncés ne décrivent rien du tout (alors qu'ils ont l'air de le faire), et ne peuvent pas être dits vrais ou faux. Et on ne peut pas voir non plus que ces énoncés ne peuvent pas être décrits comme disant quelque chose, mais doivent plutôt être décrits comme effectuant quelque chose (*the doing of an action*). Ce passage (*id.*, pp.4-5), est incompréhensible si l'on pense que le but d'Austin est de donner les caractéristiques des performatifs (points A et B¹, *Ibid.*, p.5). Pour Austin, il s'agit d'isoler le performatif. Mais il s'agit moins d'isoler un certain type d'énoncés que de mettre en évidence le « phénomène » dont il est question dans le paragraphe d'ouverture, phénomène qui est décrit dans le point B : prononcer ces énoncés fait partie d'une action, que l'on ne peut pas décrire simplement comme consistant à dire quelque chose. Le point A rappelle que ces énoncés ont l'air constatif, mais qu'ils ne le sont pas. Et le point B rappelle le « phénomène » qui va être le sujet de ces conférences.

Sous le coup de l'illusion descriptive, on prend certains énoncés pour ce qu'ils ne sont pas, c'est ce qui est rappelé par le point A, et on manque un phénomène important, rappelé par le point B. On peut donc dire que Austin se livre à une phénoménologie de l'illusion descriptive, les points A et B constituant ce qui ne peut pas être vu par quelqu'un qui est sous le coup de l'illusion descriptive. Il s'agit donc bien de phénoménologie, non pas au sens de « phénoménologie linguistique », mais plutôt dans le sens où c'est le rapport d'un sujet

¹ "Utterances can be found, satisfying these conditions, yet such that A. they do not 'describe' or 'report' or constate anything at all, are not 'true or false'; and B. the uttering of the sentence is, or is a part of, the doing of an action, which again would not *normally* be described as, or as 'just', saying something" (*ibid.*)

connaissant à une démarche de connaissance et à un objet qui est en question. Les énoncés performatifs ne peuvent donc entrer à titre de faits que pour ceux qui admettent le point B. L'isolement préliminaire du performatif consiste donc moins à isoler une certaine classe d'énoncés¹ qu'à mettre bien devant les yeux le phénomène en question. Qu'en enquêtant sur ce phénomène, on soit amené à développer une enquête qui va toucher bien d'autres aspects du langage que l'aspect précis qui est examiné au départ, cela ne remet pas en cause le fait que, au départ, c'est un phénomène précis, et non le « fonctionnement du langage lui-même », qui est l'objet de l'enquête, qui sera menée ensuite selon les ressources de la phénoménologie linguistique.

3. Complémentarité des expériences et complémentarité des disciplines

Jusqu'ici, nous avons envisagé le problème de la diversité des sciences selon le problème de la place de la phénoménologie linguistique par rapport à ces diverses sciences. Il faut maintenant envisager le problème même de la diversité des sciences et de leurs complémentarités, puisque Austin envisage une complémentarité de diverses disciplines à l'intérieur de la science du langage. Il s'agit donc de développer une épistémologie² à partir de certains éléments de l'œuvre d'Austin.

§31. La variété des sciences

Soit une activité humaine, la « prise en compte des témoignages » (*accepting testimonies* ; Austin 1946.115/90), il existe au moins trois disciplines qui « élaborent toutes sortes de règles pour mener à bien rationnellement » (*op. cit.*, p.115/90) cette activité : la psychologie, l'histoire, et le droit procédural.

...les cours de justice, les historiens et les psychologues mettent au point des règles pour prendre en compte un témoignage. (*id.*)

¹ Et comment cela serait-il possible ? Austin montre par la suite (cinquième conférence) qu'il n'y a pas vraiment de critères satisfaisants pour distinguer un énoncé performatif.

² au sens d'une théorie de la pratique scientifique, et non au sens d'une théorie de la connaissance ; dans le reste de ce travail « épistémologie » est pris essentiellement selon le second sens.

Austin prend cet exemple parce que ce passage se situe à la fin d' « Autrui », au moment où Austin aborde la question des raisons que nous avons de croire autrui. Dans le « plaidoyer pour les excuses », Austin évoque également la psychologie et le droit, la psychologie pour se demander en quoi des phénomènes comme le trouble obsessionnel compulsif et les conduites de remplacement peuvent fournir des « justifications », sans pour autant que le langage ordinaire soit développé pour la compréhension de ces phénomènes, et le droit, dans la mesure où un certain cas (*Regina vs Finney*) permet de voir en contexte réel le fonctionnement de « circonstances atténuantes ». Dans *Quand Dire c'est Faire*, Austin évoque également le droit, et ce dès la première conférence. En effet, Austin avoue que le choix du terme « performatif » ne s'est pas imposé. Austin a hésité entre plusieurs termes, et, en particulier, un terme appartenant au droit procédural, à savoir le mot (anglais) *operative*. Il donne la raison suivante :

Parmi les termes techniques, il y en a un qui, peut-être, se rapprocherait le plus de ce que nous cherchons. Il s'agit du mot [anglais] *operative*, tel qu'il est employé (au sens strict) par les hommes de loi, lorsqu'ils veulent se référer à la partie (*i.e.* aux clauses) d'un acte juridique qui sert à effectuer la transaction elle-même (: son but principal) – un transfert de biens, ou que sais-je ? – le reste du document ne faisant que « débiter » les circonstances dans lesquelles la transaction devra s'effectuer (Austin 1975.7/(1991) 42).

Dans la suite, Austin élabore des règles qui doivent être suivies afin qu'un énoncé performatif réussisse. Austin fait donc une sorte d'analogie entre la procédure juridique et son travail sur les énoncés performatifs. Il a sans doute, d'ailleurs, opté au bout du compte pour le terme « performatif » pour que cette analogie ne soit pas trop envahissante. De plus, il s'agit d'un point de procédure particulier, à savoir l'acte juridique. Dans le « plaidoyer pour les excuses », le cas considéré est le rendu d'un verdict, avec tous ses attendus, tandis qu'à la fin d' « Autrui », Austin fait allusion à l'enregistrement des témoignages. Il est évident que c'est simplement sur l'enregistrement des témoignages qu'il peut y avoir comparaison avec l'histoire et la psychologie. Que des psychologues et des historiens (par exemple, dans le procès de Maurice Papon) puissent intervenir dans des procès, ne permet pas de dire qu'il y a d'emblée une homogénéité des procédures, dans la mesure où le droit doit de toutes façons prévoir de quelle manière et quand il est possible d'*accepter* le témoignage d'un « expert ».

Au moment où Austin écrit le passage final d' « Autrui », il pense surtout au problème de la connaissance et de la confiance que l'on peut avoir dans le témoignage d'autrui. La lecture rétrospective, surtout après les travaux de Searle, peut induire un questionnement sur les manières différentes dont la psychologie, l'histoire, et le droit procédural « construisent la

réalité ». Il est vrai que les travaux de Searle ont pour base une interprétation rigidifiée des travaux d'Austin sur les performatifs. D'ailleurs, Austin met l'acceptation dans une classe d'illocutions, à savoir les « expositifs ». Rendre compte de la différence entre l'histoire, la psychologie et le droit procédural, ce serait décrire les différentes procédures mises en place, les différentes règles qui rendent possibles l'acceptation d'un témoignage.

Le problème est qu'il faut distinguer, d'une part la psychologie et l'histoire, d'autre part le droit. Les faits rapportés par le droit ne constituent pas le droit, sinon peut-être dans la jurisprudence, mais alors, ce sont moins les faits qui importent que les décisions prises. D'ailleurs, quand Austin rapporte le cas *Regina vs Finney*, ce ne sont pas les faits qui l'intéressent, mais la manière dont l'atténuation peut jouer de part et d'autre des parties impliquées dans le procès. Alors que la psychologie et l'histoire sont constituées de faits. Mais on dira que la psychologie s'intéresse à des effets (par exemple, dans le cas de la psychologie de la perception, l'illusion de Müller-Lyer), alors que seule l'histoire s'intéresse vraiment à des faits. Cependant, la psychologie, l'histoire et le droit ont en commun l'impossibilité de se passer du témoignage humain, et cela joue un rôle dans l'établissement des faits. La constitution en disciplines scientifiques (peu importe ici le débat sur le normatif et le descriptif) est inséparable de l'articulation de procédures.

Cela veut dire que, pour un même fait, il y a au moins trois manières différentes de l'accepter. La question est de savoir ce qui, dans le fait, permet qu'il y ait trois manières différentes de l'accepter, *via* un témoignage. Est-ce qu'il s'agit de niveaux d'abstraction, chaque « science » se situant à un certain niveau d'abstraction ? Ou bien, est-ce qu'il s'agit d'une variété dans les perspectives ? Et, dans ce cas, quel contenu donner à cette idée de variété de perspectives ?

Ce qu'ont en commun le droit, la psychologie et l'histoire, c'est de porter sur les actions humaines. Il convient donc maintenant de donner toute sa portée au passage suivant, tiré des conférences William James.

Il n'y a pas de limite à l'acte physique minimum. Que l'acte lui-même comporte la série infiniment longue de ses « conséquences », c'est là – ou ce devrait être – un lieu commun essentiel de la théorie du langage qui touche à l' « action » en général. Si on nous demande, par exemple, « Qu'a-t-il fait ? », nous pouvons répondre « Il a tué l'âne », ou « Il a tiré un coup de fusil », ou « il a appuyé sur la détente », ou « Il a remué l'index ». Et toutes ces réponses peuvent être correctes. (*op. cit.*, p.107/118)

Dans la perspective du droit, il s'agit évidemment de savoir quelle description est objective et quelle description constitue d'emblée une « incrimination ». Le problème « métaphysique »

qui se pose est celui de l'imputation. Dans la perspective de l'histoire, cet événement, tel quel, n'a pas d'intérêt, sauf s'il est resitué dans une séquence temporelle plus large, et s'il y a datation. A ce moment, on en vient au problème des conséquences à plus ou moins longue échéance d'un acte isolé sur un processus plus global : l'Histoire. Dans la perspective de la psychologie, par exemple de la psychologie comportementale, le problème peut être le rapport entre la prise de conscience globale d'une situation et le fait d'agir sur cette situation selon un certain comportement adopté après une évaluation de ses chances de succès, etc. La variété des perspectives n'est donc pas due simplement au plus ou moins de mou que l'on donne à la chaîne des conséquences. Le problème est plutôt de déterminer ce qu'il importe de « savoir » au départ pour qu'un discours (défini comme un ensemble d'actes de parole) puisse s'articuler ensuite.

Prenons un autre exemple. Dans « Autrui », Austin prend le cas de notre connaissance des événements de l'Antiquité.

...si on me demande : « comment sais-tu que les Perses ont été battus à Marathon ? », je répondrai probablement : « Hérodote l'affirme expressément ». Dans ce cas « savoir » est employé correctement (...) Bien entendu, ce genre de « connaissance » est « susceptible d'être faux », étant donné la non-fiabilité du témoignage humain (parti pris, erreur, mensonge, exagération, etc.). Néanmoins, l'intervention d'un témoignage humain modifie radicalement la situation. Nous disons : « nous ne saurons jamais quels étaient les sentiments de César sur le champ de bataille de Philippes », car il n'en a pas rendu compte par écrit. S'il l'*avait fait*, dire « nous ne le saurons jamais » n'aurait pas la même valeur. (Austin 1946.82/51)

En effet, si César n'a pas écrit, « nous ne saurons jamais » veut dire : il n'existe aucun moyen de savoir ce que César a pensé, autant dire que nous devons faire comme si César n'avait rien pensé. Si César a écrit, « nous ne saurons jamais » s'adosse à une explication plus factuelle : tous les manuscrits ont été perdus, détruits ou gravement endommagés. Le problème est alors celui de l'accès au *document*. Pour un historien, le problème de l'accès au témoignage, et de l'établissement du fait (ici, ce qu'a pensé César sur le champ de bataille de Philippes) est presque entièrement celui de la validité du document. Pour le coup, ni le psychologue ni le juriste ne peuvent faire valoir leurs procédures pour accepter ou non le témoignage en question. Et c'est pourquoi il s'agit d'un objet typiquement historique. On voit donc bien que cela n'a ici pas grand chose à voir avec le problème de l'extension de la chaîne des conséquences, mais plutôt avec l'accessibilité du fait lui-même, et non pas sa constructibilité. Un procès comme le procès Papon est un cas isolé où le droit, l'histoire et la psychologie ont

un accès à peu près égal. Le problème est donc à la fois historique, psychologique et juridique. La multiplication des procès de criminels de guerre et contre l'Humanité (procès Milosevic, etc.) offre également une multiplication de ces faits accessibles au droit, à la psychologie, à l'histoire. Dans de tels cas concrets, on peut se poser le problème de la complémentarité des disciplines. L'intervention d'un « expert » dans un procès pose toujours un problème. Est-ce que cela établit formellement les faits ? Ou bien est-ce que c'est simplement un élément qui doit être laissé à l'appréciation de la personne qui tranchera en définitive ? L'existence même de la question pose le problème du dépassement des disciplines vers une seule discipline. L'évolution scientifique n'est donc pas d'abord un problème théorique (de quête de la Vérité), mais avant tout un problème pratique.

§32. Science et pratique

Au § 26, nous avons vu que Austin compare la philosophie à une sorte de centre incandescent et tumultueux (un soleil) d'où se détache de temps en temps une portion qui forme ensuite une planète. Ce processus ressemble d'après lui suffisamment à la manière dont les sciences se détachent de la philosophie, qui est alors l'ensemble des problèmes résiduels pour lesquels aucune méthode rigoureuse n'a encore été trouvée. Quelle est, cependant, la nature de ces problèmes ? Austin n'exprime, sur ce point, aucun avis définitif et, surtout, explicite. Mais la manière dont il caractérise le rapport de la philosophie et des sciences, l'allure générale de la méthode qu'il privilégie, et, surtout, l'hypothèse évolutionniste (§ 11) laissent entendre que les problèmes sont, avant tout, pratiques.

Cook Wilson, dont nous avons déjà noté¹ à quel point Austin en est un héritier, développe des conceptions qui vont dans ce sens. Pour ce qui est de la naissance des problèmes, qui font ensuite l'objet d'une théorie scientifique, Cook Wilson est assez catégorique : l'intérêt premier ne peut être que pratique.

La réflexion scientifique ne commence pas avec une définition générale de l'objet de la science donnée, mais avec des problèmes particuliers que les besoins et les intérêts de la vie et l'expérience ont, d'une manière ou d'une autre, suggérés. Par exemple, quelqu'un a eu à des fins pratiques à déterminer la distance entre un navire et un point d'observation sur la côte. Ceci a mené finalement à la découverte du groupe des théorèmes purs et des problèmes

¹ §§ 4-6, *infra*

liés ensemble sous le titre « triangles congruents », et à l'étude de ces questions telle que nous la trouvons dans les *Eléments* d'Euclide.

Cook Wilson généralise son propos à partir de l'exemple de la géométrie.

Ainsi une question donnée dans une science comme la géométrie ne trouve son origine, ni dans une conception générale, par exemple de l'espace, ni dans un désir conscient d'étudier ce que cela implique, car il se peut que le chercheur n'ait rencontré ni l'un ni l'autre. La solution dépend du caractère particulier du problème dans ses propres limites. Il est possible de savoir ce que nous voulons en un sens, mais pas dans l'autre, et c'est le premier sens qui est important pour une science donnée, où le chercheur sait à peu près ce qu'il veut, mais il se peut qu'il ne se soit jamais demandé si la question appartient à la science, disons, de l'espace, ou à la science de la pure quantité. (Cook Wilson 2002.24)

Cette conception n'a en soi rien de très original. Elle a pu être assez répandue à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle, sous diverses formes, et dans diverses écoles de pensée, de Comte à Husserl. Disons qu'elle correspond à un mouvement de rejet de l'idéalisme. Dans ce passage de Cook Wilson, c'est surtout le kantisme de l'*Esthétique Transcendantale* qui est visé ; Cook Wilson affirme que la géométrie ne s'adosse à nulle conception générale de l'espace. que Nous qualifierons cette conception de la science d'anti-contemplative, et de pragmatique, et nous la développerons au § 35.

§33. Eléments pour une épistémologie

S'il y a des éléments pour une épistémologie¹ dans l'œuvre d'Austin, ils se trouvent, d'une part, dans la critique austinienne du fondationnalisme, que nous examinons aux §§ 92 et 93, et, d'autre part, dans la douzième des conférences William James. En effet, dans la dernière des conférences William James, Austin présente les « classes de valeurs illocutoires² » (*classes of illocutionary force*). Austin repère cinq classes :

¹ non pas au sens de « théorie de la connaissance », ce qui est une acception du terme propre à la philosophie analytique, mais au sens d'une démarche critique et évaluative des procédures et des discours scientifiques.

² Un énoncé peut être considéré en effet sous trois aspects, soit comme une locution, avec une certaine signification, soit comme une illocution, avec une certaine valeur (c'est une promesse, une affirmation, une déclaration, un avertissement, etc.), soit comme pouvant avoir des effets perlocutoires (qui n'ont pas de lien conventionnel avec l'énoncé : par exemple, en promettant quelque chose de totalement irréaliste, je peux provoquer l'incrédulité ou la colère de mon interlocuteur).

On peut dire, en résumé, que le verdictif conduit à porter un jugement, l'exercitif à affirmer une influence ou un pouvoir, le promissif à assumer une obligation ou à déclarer une intention, le comportatif à adopter une attitude, l'expositif à manifester plus clairement ses raisons, ses arguments, bref à élucider la communication. (Austin 1975.163/ (1991) 163)

Les deux classes qui peuvent être retenus, dans le cadre d'une épistémologie, sont la classe des verdictifs et la classe des expositifs. En effet, dans les verdictifs, Austin range des verbes comme :

- supputer
- évaluer
- classer
- établir
- caractériser
- estimer
- dater
- ranger
- diagnostiquer
- calculer
- fixer
- mesurer
- coter
- décrire
- analyser.

Bref, un certain nombre de verbes qui nous servent à décrire non pas seulement le discours scientifique, mais l'activité scientifique.

Dans les expositifs, Austin range des verbes comme

- affirmer
- nier
- noter
- décrire
- classer
- identifier
- remarquer
- mentionner
- répondre

prévenir
renseigner
demander
rapporter
témoigner
accepter
donner son accord
répudier
corriger
formuler
expliquer
comprendre,

En bref, tous les verbes qui nous permettent d'ordinaire de rendre compte d'un débat ou d'une discussion.

On remarquera que ces deux listes ne sont pas disjointes, qu'elles se recoupent. C'est remarquable avec le verbe « classer ». Mais le plus important est qu'on a bien ici l'indication que la classification d'Austin permet déjà de donner une bonne base à une démarche épistémologique. En effet, si on prend cette base, on ne peut pas réduire la science à ses discours. On ne peut pas réduire la science à un ensemble d'énoncés. Il s'agit d'un ensemble d'activités.

Cependant, le problème est de savoir en quoi le fait de formuler des énoncés caractéristiques à certains moments ajoute à une procédure, et lui permet de réussir à être tel type de procédure. Par exemple, a-t-on besoin d'ajouter « C.Q.F.D. » à la fin d'une suite de propositions mathématiques pour en faire une démonstration ? Et quand je dis « j'ai démontré que T », est-ce que cela fait partie de la démonstration ? Ou bien est-ce que cela décrit le fait que je viens de démontrer que T ? C'est ce genre de difficultés qui a amené Austin à se débarrasser de la distinction performatif/ constatif¹, pour préférer une classification des valeurs d'illocution. En effet, s'il est vrai que « C.Q.F.D » ajoute indéniablement un élément, cela ne fait pas pour autant de la suite de propositions qui précèdent une démonstration, car une démonstration, en plus de suivre certaines règles, doit être vraie. On ne peut pas dire « j'ai

¹ Pour un aperçu critique sur cet abandon et ses implications, cf. Récanati (1981), chapitre III « le point de vue conventionnaliste ».

démontré faussement que... ». A ce titre, il y a évidemment une analogie avec le verbe « savoir ». Austin donne deux caractéristiques de l'usage du verbe « savoir »¹. Tout d'abord,

Quand je dis : « je sais », je *donne ma parole à autrui, j'autorise autrui à dire* que « P est Q ». (Austin 1946.99/73)

Appelons cet aspect de « je sais » l'aspect « engageant ». Ensuite,

Si vous dites que vous *savez* quelque chose, le défi le plus direct consiste à vous demander : « êtes-vous en mesure de le savoir ? » Autrement dit, vous devez montrer, non pas seulement que vous en êtes sûr, mais aussi que c'est bien de votre compétence. (*op. cit.*, p.100/74)

Appelons cet aspect l'aspect « défiant ».

La douzième des conférences William James constitue, à plus d'un égard, la réalisation du programme annoncé dans *Other Minds*. (cf. § 15, *infra*). L'évolution est, il est vrai, assez importante, dans la mesure où il n'est pas possible de soutenir aussi simplement que « savoir » est un performatif. Certes, « je sais que » accomplit bien le fait de « donner sa parole », d' « autoriser autrui à... », mais il n'est pas vrai de dire que « je sais que P » accomplit P, c'est-à-dire fait que P est vrai. Nous reviendrons sur toutes ces difficultés dans le chapitre 5, consacré à la théorie de la connaissance. Pour l'instant, il faut dire que la douzième conférence élargit considérablement l'éventail des manières de s'engager par rapport à un énoncé. Le tournant le plus important consiste à ne pas classer « savoir » dans la liste des promissifs, alors que, après tout, d'après Austin 1946, on aurait pu s'attendre à ce que « savoir » figure dans cette liste. « Savoir » figure dans la liste des expositifs.

Il faut plutôt considérer que Austin a voulu insister sur l'aspect cognitif du verbe « savoir », mais qu'il a été amené à traiter distinctement la question de l'engagement au moyen des mots et la question des degrés d'engagement que l'on peut avoir par rapport à une proposition. La question de l'engagement au moyen des mots suppose d'établir la liste des promissifs. Tandis que la question des degrés d'engagement que l'on peut avoir par rapport à une proposition doit être traitée à partir de deux listes, la liste des verdictifs et la liste des expositifs.

La manière dont Austin qualifie généralement les catégories est un peu surprenante, eu égard au contenu même des listes. Après tout, dans la liste des expositifs, on trouve « donner

¹ C'est ce que nous appelons la conception performative de la connaissance. Nous traitons ce point plus spécifiquement dans le chapitre 5, *supra*

son accord, affirmer, nier », est-ce qu'on peut se contenter de voir dans ces activités simplement des activités de clarification, d' « élucidation de la communication » ? Parmi les verdictifs, on trouve « calculer, diagnostiquer, ranger », est-ce que cela peut être considéré comme consistant à donner un jugement ?

Les choses deviennent un peu plus claires si on considère que la liste des expositifs élabore l'aspect « engageant » de la connaissance. Tandis que la liste des verdictifs élabore l'aspect « défiant de la connaissance ». En effet, tous les verbes de la liste des expositifs sont des moyens de s'engager par rapport à une proposition, ou, plus précisément, par rapport à la vérité d'un énoncé. Tous les verbes de la liste des expositifs sont plutôt des moyens d'établir une vérité, dans tous les cas, de manifester qu'on dispose d'une certaine compétence. Un verbe comme « diagnostiquer » est typiquement de ceux-là. Quelqu'un qui prétend être médecin et qui dit « j'ai diagnostiqué chez ce patient une grippe » dit tout à fait autre chose que quelqu'un qui dit « je sais qu'il a une grippe ». Si on lui demande « comment le sais-tu ? », il pourra répondre, le cas échéant : « je suis médecin, c'est moi qui l'ai examiné ». Si on poursuit le questionnement, alors on entrera dans des spécifications beaucoup plus techniques.

Si on suit cette idée de manière à prolonger les travaux d'Austin, remarquons d'emblée qu'elle est utile pour celui qui a affaire aux *documents* laissés par les sciences, qu'elle suppose, par ailleurs que le langage ordinaire joue, dans la science, à côté des symboles et de leur caractère opératoire, un rôle non négligeable. Ensuite, cette conception empêche de réduire le discours de la science, quand il emprunte les voies du langage ordinaire, à une simple « argumentation » ou à une simple « rhétorique ». Le fait que les verbes, surtout, dans la liste des verdictifs, peuvent servir à la fois à parler des activités scientifiques, à les désigner et à les décrire, et le fait qu'ils servent également un but justification (répondre aux questions-défis, selon la terminologie d'*Other Minds*) permet de dire que cette voie est bien une voie épistémologique, au sens de Sellars, qui pense que le discours sur les sciences doit également être le discours des sciences, et que le danger est de voir une coupure entre une manière ordinaire de parler du monde et une manière scientifique de parler de ce même monde. Si on utilise la classification des illocutions dans ce sens, alors on doit accepter l'idée que c'est par le langage ordinaire que les sciences, et leurs diverses procédures peuvent être des institutions, sans que cela implique par ailleurs que la seule démarche épistémologique valable soit la démarche sociologique.

Toutefois, tout cela n'est valable que sous une certaine condition. Searle qui définit le langage comme une « forme de comportement gouvernée par des règles » (Searle 1969.22),

distingue (*ibid.*, p.33) deux sortes de règles, les règles régulatrices et les règles constitutives. Ce sont les formes de comportement qui sont réglées. Les règles régulatrices viennent s'appliquer à des formes de comportements déjà existantes, tandis que les règles constitutives créent de nouvelles formes de comportement. Si on ne perçoit pas cette distinction essentielle, on est amené à poser de mauvaises questions comme : « comment se fait-il qu'une promesse puisse créer une obligation ? », alors que précisément, quand on dit que, quand je fais une promesse, je dois réaliser le contenu propositionnel en question (par exemple si je promets que p : « acheter une friandise à mon petit neveu »), on énonce une règle constitutive. Un autre exemple de mauvaise question est par exemple : « comment se fait-il que mettre la balle dans le filet crée un point ? », c'est une règle constitutive du football que marquer des buts permet de remporter des points. C'est le « but du jeu », comme on dit.

Si la classification, la démonstration, le diagnostic sont des formes de comportement régulières, le rôle d'une épistémologie est de donner les règles constitutives, sans lesquelles nous ne pourrions pas parler de « démonstration », de « classification », de « diagnostic ». Le problème auquel on se heurte est que les règles de l'art varient avec l'art lui-même. Est-il possible de faire abstraction des modes possibles de démonstration, de calcul, de classification. Bien sûr, le problème n'est pas de se dire que les pratiques sont relatives, mais de se demander pourquoi nous nommons « démonstration », « calcul », etc., des choses si différentes. Est-ce que c'est en vertu du repérage de véritables règles constitutives, ou bien est-ce que c'est par analogie, par le repérage de certaines ressemblances, à partir de ce que nous, nous appelons « démontrer », « calculer », etc. ? Ces questions se posent évidemment à un premier niveau. Mais il y a des questions qui se posent à un autre niveau, et qui sont sans doute plus importantes. C'est de savoir s'il est nécessaire à une science, s'il est constitutif d'une science que ceux qui la pratiquent possèdent un éventail assez large de valeurs d'illocution, et, particulièrement, des expositifs et des verdictifs. Pourraient-ils faire ce qu'ils font, comprendre ce qu'ils font, faire comprendre ce qu'ils font sans ces instruments linguistiques-là ? Bien sûr, toutes ces questions n'appartiennent plus à la philosophie du langage ordinaire, ni même à la phénoménologie linguistique. Ce ne sont que des indications que la phénoménologie linguistique, poussée jusqu'au bout, comme c'est le cas avec les conférences William James, peut fournir une base pour un certain type d'épistémologie, dont nous avons voulu donner une idée.

4. Une vision pragmatique ?

De fait, Austin ne peut pas être assimilé sans distorsions au courant de la philosophie pragmatique. Mais, même si Austin s'en défend, sa conception de la vérité est beaucoup plus pragmatique que classique ; nous le montrerons dans le § 34. Sa conception de la science, et notamment de la science physique, qui apparaît à chaque fois que Austin prend l'exemple de la physique pour justifier sa propre démarche, s'en ressent (§ 35). Et quand Austin (1950.133/112) parle de la relation des mots au monde, et de son caractère « plutôt ennuyeux, mais satisfaisant », il ne faut pas se laisser impressionner par le ton *casual* (très coutumier chez lui, il est vrai), mais développer conséquemment ce que cela veut dire. Il est ainsi possible de caractériser de manière assez précise la portée philosophique de la phénoménologie linguistique, c'est-à-dire le genre de position dans le champ des écoles de pensée que l'adoption *intégrale* de cette méthode implique.

§34. le problème de la vérité

La onzième des conférences William James résume, à des fins argumentatives qui sont propres à cette série, les conceptions d'Austin sur la vérité, la signification, la référence, développées par ailleurs à trois reprises (Austin 1950 ; 1952 ; 1954). C'est donc le quatrième écrit d'Austin sur la vérité et de la signification. Et, à l'occasion de ces conférences William James, Austin ressent le besoin de marquer sa différence par rapport à une conception pragmatique de la vérité, et par rapport au pragmatisme tout court (notamment par le titre, ironiquement utilitariste de cette conférence, comme pour moquer James). Dans la onzième conférence, il fait donc la remarque suivante :

Cette doctrine est très différente de tout ce que les pragmatiques ont dit, à savoir que la vérité est ce qui marche, &c. La vérité ou la fausseté d'une affirmation ne dépend pas seulement de la signification des mots, mais du type d'acte exécuté et des circonstances¹.

Bien sûr, si Austin se sent obligé de se démarquer du pragmatisme, c'est précisément parce qu'il est conduit, étant donné le cadre de cette série de conférences, à insister nettement plus sur le rapport des actes et de la vérité qu'il ne le fait dans les autres articles sur la vérité et la signification. Mais, dans le fond, s'il fallait opposer, à grands traits, une conception

¹ Austin 1975.145, cf. également Austin 1950.130/108, note

pragmatique de la vérité et une conception classique de la vérité, il faudrait ranger la théorie de la vérité d'Austin dans la première catégorie.

Tout d'abord, que recoupe la distinction entre une conception pragmatique de la vérité et une conception classique de la vérité ? Le critère est de savoir si l'on considère que le couple vrai/ faux s'applique (pour employer un terme suffisamment neutre) à des *pragmata* ou à des *onta*. La deuxième conception nous est familière. Si ce sont des propositions qui peuvent être vraies ou fausses, on est conduit à considérer les propositions comme des *onta* d'un certain type, par exemple, des images, des représentations, qui doivent avoir la même multiplicité logique qu'un autre type d'*onta*, à savoir les états de choses, ou bien simplement les faits. Il s'agit de la version correspondantiste classique.

On sait qu'Austin a soutenu une version correspondantiste de la théorie de la vérité. Mais on oublie de dire qu'il l'a fait en soutenant que le couple vrai/ faux s'applique non pas à des *onta*, mais à des *pragmata*, à savoir les *statements*, les affirmations. Par ailleurs, Austin a dû se démarquer à la fois de la théorie redondantiste de Ramsey, mais sans soutenir comme Strawson que « c'est vrai » et « c'est faux » sont des énoncés performatifs, qui jouent à peu près le rôle du « oui » et du « non », c'est-à-dire affirmer de manière plus forte son acceptation ou son rejet d'une proposition (des insistatifs, en quelque sorte !).

Ramsey (1927) affirme que les énoncés qui contiennent les termes « c'est vrai » ou « c'est faux » ont sans doute une utilité rhétorique, mais que, d'un point de vue logique, il s'agit d'énoncés redondants. En effet, quand je dis qu'il est vrai que *p*, je ne veux rien dire de plus que quand je dis que *p*. Et, quand je dis qu'il est faux que *p*, je ne veux rien dire de plus que quand je dis que non-*p*. On doit donc déboucher sur l'éliminativisme. Un langage bien construit doit permettre d'éliminer les termes « vrai » et « faux », même si des phrases comme « ce qu'il dit est toujours vrai » semblent plaider pour une indispensabilité de ces notions. En fait, ces termes n'ont aucune place dans ce que Ramsey appelle par ailleurs la logique de l'assertion.

Il n'y a pas du tout de problème séparé de la vérité, mais simplement un imbroglio linguistique (*a linguistic muddle*) (Ramsey, *op. cit.*).

Strawson (1949.91) reprend globalement cette conception. Cependant, d'après Strawson, pour que les termes « vrai » et « faux » puissent faire l'objet d'un usage significatif, il faut que « quelqu'un ait produit, produise ou soit sur le point de produire (à l'oral ou à l'écrit), une affirmation ». Mais seule cette affirmation, que nous appellerons l'affirmation-occasion, est une affirmation.

Dans tous les cas, la subordonnée indicative dont le prédicat grammatical sont les mots 'est vraie' ne peut pas d'elle-même faire une affirmation (même pas une méta-affirmation), et ne peut pas *a fortiori* faire l'affirmation, dont la production est requise en tant qu'occasion pour l'usage significatif des mots « vrai » et « faux ». (*op. cit.*, p.91)

La démonstration de Strawson vise à exclure la vérité de la logique de l'assertion. Mais Strawson procède d'une manière un peu différente de celle de Ramsey. Plutôt que de dire que les énoncés aléthiques ne disent rien de plus que les affirmations dont le contenu est répété dans ces énoncés, Strawson prétend que les énoncés aléthiques ne sont pas des jugements à propos d'affirmations, car, dans l'énoncé « *p* est vrai », *p* n'est pas une affirmation. Warnock (1950.56) résume très bien la position de Strawson, même s'il vise l'article de 1950 (l'article de Strawson en réponse à l'article d'Austin, donc), et non l'article de 1949.

C'est une erreur complète, une erreur de principe, que de supposer que quelqu'un qui dit d'une affirmation qu'elle est vraie, veut dire, ou asserte, que les mots sont ainsi reliés au monde, qu'il affirme ceci à *propos* de l'affirmation qui a été faite.

L'éliminativisme de Strawson est modéré, dans la mesure où Strawson (*op. cit.*, p.93), plutôt que de rejeter l'usage des notions de « vrai » et de « faux » dans une rhétorique peu maîtrisée, croit bon d'emprunter à Austin sa notion de « performatif ».

Afin de terminer l'analyse de la phrase « Ce que le policier a dit est vrai », nous devons ajouter à la méta-assertion existentielle, un segment qui n'est pas assertif mais (si je peux me permettre d'emprunter ce terme à Mr Austin) performatif (*performatory*).

Pour Strawson (*id.*), les énoncés aléthiques n'ont pour fonction que de « confirmer, admettre, souligner, exprimer son accord avec ce que quelqu'un a dit ».

Strawson critique les positions correspondantistes défendues par Austin dans son article de 1950 sur les bases de l'éliminativisme modéré de l'article de 1949. Warnock (1950) résume ainsi la critique que Strawson fait des thèses d'Austin :

Austin a répondu à la question de savoir *quand*, dans quelles circonstances, selon quelles conditions, nous utilisons les mots « est vrai », mais il a vraiment tort de supposer, comme il le fait de toute évidence, que cela répond à la question de savoir *comment* nous les utilisons.

D'après Strawson, en effet, Austin, entre autres pêchés, est coupable de confondre deux choses : (a) les conditions sémantiques qui doivent être satisfaites pour que l'affirmation selon laquelle une certaine affirmation est vraie soit elle-même vraie, et (b) ce qui est asserté quand on affirme d'une certaine affirmation qu'elle est vraie. De plus, Austin prétendrait que le « vrai » et le « faux » s'appliquent à l'énoncé en tant qu'événement (*speech-episode*), ce qui

est absurde. En gros, Austin aurait soutenu que, quand on dit de quelque chose que c'est vrai ou que c'est faux, on ne parle pas de ce qui est dit, mais du fait de l'énonciation lui-même.

Le problème est que, quand on lit l'article d'Austin, on se demande si Strawson a lu la même chose. En effet, la caractérisation austinienne de la vérité ne permet pas de telle critiques.

On dit d'une affirmation qu'elle est vraie quand l'état de choses historique auquel la relie les conventions démonstratives (celui auquel elle « fait référence ») est du même type que celui auquel les conventions descriptives relient la phrase utilisée pour faire cette affirmation. (Austin 1950.122/98)

Ce qui est dit est jugé vrai ou faux, et ce n'est pas la relation des mots au monde qui est jugée, mais une adéquation entre des types. Autrement dit, s'il est faux de dire que *si* la situation dont parle la phrase (c'est-à-dire celle à laquelle elle est reliée par des conventions démonstratives) est la même (est du même type) que celle qu'évoque la phrase (c'est à dire celle par laquelle elle est reliée par des conventions descriptives), *alors* la phrase est vraie, il est vrai de dire que quand nous disons d'une affirmation qu'elle est vraie, nous jugeons que ce dont parle la phrase et ce qu'évoque la phrase sont du même type. Les énoncés aléthiques ne sont ni descriptifs ni « performatifs » au sens strawsonien, mais sont évaluatifs ou critiques.

L'affirmation est elle-même un acte de langage, mais il ne faut pas confondre ce que Austin appelle dans *Quand Dire c'est Faire*, les conditions de réussite ou de félicité d'une affirmation avec les conditions de vérité ou de fausseté de cette affirmation. Certes, on fait une affirmation, et, par là, on *dit* quelque chose. Ce qui fait que l'affirmation est reçue comme une affirmation, et non comme une promesse, un avertissement, ou que sais-je encore, n'a rien à voir avec ce qui fait que ce qui est dit au moyen de cette affirmation est vrai ou faux tout simplement, parce que la condition pour dire quelque chose de vrai *ou* de faux, est de réussir à faire une affirmation. Autrement dit, il est indifférent, pour qu'une affirmation soit réussie que ce qu'elle affirme soit vrai ou faux. Par contre, pour qu'il y ait du vrai ou du faux, il faut qu'il y ait une affirmation, ce que Strawson a très bien vu avec son idée de l'affirmation comme occasion requise pour qu'il soit possible de faire, de manière sensée, des énoncés aléthiques. Mais, pour Strawson, cette circonstance semble accidentelle. Or, c'est l'examen poussé de ce trait qui permet à Austin de contrer l'éliminativisme de Ramsey, sans adopter la conception performative, *stricto sensu*, de Strawson.

Certes, dans la conception d'Austin, ce ne sont pas des *pragmata* qui sont vrais ou faux, mais ce ne sont pas non plus des *onta*, comme les propositions. D'ailleurs, Austin récuse

explicitement la conception de la proposition comme d'une entité qui devrait se comporter comme un double du fait qu'elle est censée décrire.

Pour être vraie, une affirmation n'a pas plus besoin de reproduire, disons, la « multiplicité », ou la « structure », ou la « forme » de la réalité, qu'un mot n'a besoin d'être onomatopéique, ou l'écriture pictographique. (*op. cit.*, p.125/101)

Austin insiste au contraire sur l'aspect doublement conventionnel (puisqu'il y a deux types de conventions qui président à la construction, à la compréhension, et, finalement, à l'évaluation des affirmations) de la fonction descriptive du langage. Mais il insiste également sur le fait que ces conventions sont surtout des règles qui permettent de constituer une affirmation en tant qu'affirmation. C'est par le respect de ces règles qu'il est possible de *dire* quelque chose. Ce n'est pas l'acte de dire quelque chose qui est vrai ou faux, mais ce qui est dit. Les conventions doivent être suivies pour que l'affirmation puisse être une affirmation. Mais les conventions règlent également l'évaluation de cette affirmation, en ce qu'elle dit. Du coup, juger que quelque chose est le cas, et juger qu'une affirmation est vraie ou fausse ne sont pas redondants. Il s'agit bel et bien de deux dimensions différentes, de deux manières d'être distinctes par rapport aux conventions qui règlent l'usage descriptif du langage.

C'est en ce sens que Austin fait appel à la dimension pragmatique du langage dans son article sur la vérité. Austin ne dit pas de la vérité qu'elle est une propriété des actions. Mais si nous ne tenons pas compte de la manière dont est *faite* une affirmation, nous ne sommes pas en mesure de comprendre *comment on se comporte* par rapport à ce qui y est *dit*. Au cœur de la conception d'Austin, il y a donc l'idée de comportement linguistique, et c'est en ce sens que nous n'hésitons pas à classer, une fois prises un certain nombre de précautions et précisés un certain nombre de points (le rappel de la protestation d'Austin dans *Quand Dire c'est Faire* suffirait déjà pour dire qu'il ne soutient évidemment pas que le critère de la vérité soit l'utilité, ou l'efficacité, ou la maximisation d'un quelconque principe vital, etc., ou autre critériologie typique de la philosophie américaine), la conception austinienne de la vérité dans les conceptions pragmatiques plutôt que dans les conceptions classiques.

§35. La conception austinienne de la science

Alors qu'une conception pragmatique de la vérité refuse le mythe de la proposition, ou refuse d'une manière générale d'hypostasier, ou de réifier le contenu de l'acte de langage en lequel consiste une affirmation, pour en faire une réalité préexistante à l'acte lui-même (la

proposition), et pouvant faire l'objet d'une explication, indépendamment des conditions de l'acte lui-même, une conception pragmatique de la science considère avant tout l'activité scientifique elle-même. Il ne s'agit toujours pas d'identifier la vérité d'une théorie avec son utilité ou son efficacité, mais pour qu'une théorie puisse exister, il faut qu'une activité scientifique réussisse. La théorie est le signe d'une science achevée, et n'est même pas le but d'une science, pas plus que lorsque nous affirmons quelque chose, nous cherchons à dire le vrai ou le faux. Certes, une science peut être, au bout du compte, évaluée selon sa théorie. Mais l'activité scientifique est première. Cette conception a été développée par Cook Wilson, et se manifeste à chaque fois que Austin prend exemple de la science quand il s'agit de définir le statut de la phénoménologie linguistique¹.

Cook Wilson (cf. § 32, *infra*) part de l'idée qu'aucune science ne commence à partir d'un concept unifié, mais plutôt avec un ensemble de problèmes particuliers qui se manifestent pragmatiquement, c'est-à-dire selon les intérêts de la vie ou de l'expérience. Il faut comprendre, par cette distinction entre les intérêts de la vie et ceux de l'expérience, que l'on peut ressentir le besoin d'améliorer les conditions selon lesquelles le monde nous est donné, et cela indépendamment de tout gain autre, dans un premier temps, que la satisfaction de la curiosité. Cook Wilson prend comme exemple la géométrie.

Cependant, Cook Wilson insiste bien : au départ, il y a plusieurs problèmes, et des solutions qui sont apportées à ces problèmes, et, au départ, les solutions sont envisagées localement, ponctuellement. Cependant « la solution d'un problème peut amener la solution d'un autre problème » (Cook Wilson 2002.26). Ou bien que l'on ait besoin d'avoir résolu un problème pour en résoudre un autre, ou bien que de la solution d'un problème naisse un autre problème. Au bout d'un moment, il y a bien quelque chose comme une « connexion de problèmes et de théorèmes » (*op.cit.*, p.26). Et il se pose la question de savoir s'il y a une conception générale qui peut englober tous ces problèmes et toutes ces solutions.

Mais c'est une question qui n'est ni la condition ni l'origine de l'activité scientifique et qui, pour être précis, n'appartient pas du tout à cette activité. Au contraire, elle présuppose que la procédure de la science existe déjà, et survient d'une autre forme de pensée, non pas la pensée qui constitue la méthode de la science, mais la réflexion sur cette méthode elle-même. (id.)

L'unification de la science vient de la progression et de l'amélioration de la méthode elle-même, et non pas de la progression de la réflexion. Cook Wilson prend l'exemple des

¹ Nous développons donc ce qui a été abordé dans le § 32

propriétés du cercle. Nous arrivons à plus d'efficacité quand nous généralisons des démonstrations qui portent sur les cercles et sur d'autres types de courbes, et que nous parvenons à des démonstrations qui portent sur les sections coniques.

Ici, le désir d'unité améliore effectivement le processus démonstratif à l'intérieur de la science elle-même, mais il n'est pas dû à une simple réflexion philosophique en dehors de la science, et son but n'est pas de donner une définition de la science. (*ibid.*)

Il faut ajouter que la cohérence d'un groupe de problèmes ne prouve pas non plus que les théorèmes auxquels ils donnent lieu appartiennent tous à la même science. Cook Wilson fait alors référence aux *Eléments* d'Euclide, et à leur caractère hétéroclite.

Il n'est pas juste non plus d'évoquer l'abstraction pour expliquer le progrès d'une science vers son unification. En effet, plutôt que de dire que nous sélectionnons la structure, la forme ou l'élément pertinent au moyen de l'abstraction, il faut dire que l'abstraction...

... est habituellement un processus par lequel l'élément abstrait apparaît pour la première fois clairement à la conscience. Ce processus est souvent lent et la reconnaissance du véritable universel croît vers plus de clarté au fur et à mesure que notre expérience elle-même croît, ou à mesure que la science intéressée progresse. (*ibid.*, p.28)

Aucune définition, ni théorie générale qui ne vient pas en continuité d'un développement de la démonstration à l'intérieur de la science concernée elle-même ne peut être d'une quelconque utilité. Toutefois, il y a un désir théorétique de complétude.

Cependant la pensée vise une certaine complétude quand elle saisit ses objets, une complétude que l'on ne peut pas atteindre sans une définition. Ce n'est pas seulement la solution des problèmes ou comment ils s'enchaînent les uns aux autres que nous voulons connaître : nous cherchons également à faire tomber cette connexion générale sous quelque universel ou trait caractéristique unificateur. (*ibid.*)

On ne peut donc pas refuser ce désir de généralisation. Mais il faut être prudent, car les deux processus, la systématisation générale de type définitionnel, et la progression de la démonstration et des théorèmes ne doivent pas dépendre l'un de l'autre. L'un des avantages qu'on peut atteindre du premier type de progression est la possibilité d'une mise en ordre des résultats. Elle est plus évidente dans le cas des sciences empiriques, car ces dernières peuvent appliquer la méthode de classification genre-espèce à leur objet.

Plus les sciences empiriques avancent, plus elles progressent vers l'unification de leurs théorèmes d'une part, et vers leur définition idéale d'autre part. Elles tentent de systématiser

la connaissance qu'elles ont, mais il est clair qu'une telle systématisation ne peut être que provisoire. (*ibid.*, p.29)

On pourrait croire que les sciences exactes, ou pures, comme la géométrie peuvent trouver un moment de développement où il est possible de passer à des divisions *a priori*. Par exemple, en géométrie, on peut diviser la géométrie en géométrie plane et solide. Et la géométrie plane en l'étude des figures rectilignes, curvilignes, etc. Mais Cook Wilson souligne que « ce genre de différenciation est d'un caractère limité » (*ibid.*)

Le fonctionnement effectif d'une science, dans la solution des problèmes particuliers, conduit à des départements d'enquête et ainsi à des principes de classification, et il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à ces principes. De sorte que ces différenciations importantes de la province de la science ne peuvent pas précéder son développement effectif, et on ne peut pas faire un plan du tout au début, *a priori*, comme une simple conséquence d'une définition générale de la science. Donc il s'avère que, non seulement dans les sciences empiriques, mais également dans les sciences exactes ou *a priori*, nous devons attendre que la science progresse, dans la solution des problèmes, tels qu'ils se présentent, afin de pouvoir effectuer les différenciations successives de la notion générale de science et d'articuler ses départements. (*ibid.*)

Cette conception se retrouve pour une bonne part chez Austin ; nous l'avons montré à partir du § 25. Austin recourt au moins trois fois à l'exemple de la démarche des sciences. La première fois, c'est l'exemple de la chimie (*Cahiers de Royaumont* 1962.233), la deuxième fois, c'est l'exemple de la physique, la troisième fois, c'est l'exemple des sciences naturelles (*op. cit.*, p.350). A chaque fois, il le fait pour insister sur l'idée que la délimitation ou la structuration d'une science ne peuvent pas se faire *a priori*. La science doit plutôt procéder d'abord, plus ou moins hasardeusement selon le stade de son développement. En chimie, il « faut attendre pour voir un peu comment tournent les événements ». En physique, on « bricole, de droite et de gauche, avec ses instruments, comme le faisait Faraday ». En sciences naturelles, on « range les coléoptères que l'on trouve » on les « compte », on les « regarde bien pour les identifier ». Il y a évidemment beaucoup de désinvolture dans les propos d'Austin. Mais Austin, lors du Colloque de Royaumont, est occupé à défendre la philosophie du langage ordinaire en général, et la phénoménologie linguistique en particulier, devant des adversaires qui reprochent principalement à ces méthodes de ne pas découler d'une théorie. Austin procède exactement comme le fait Cook Wilson dans « The definition of Logic » (Cook Wilson, *op. cit.*, pp.24-33) ; en montrant que le manque de définition de l'objet, et le manque de structure ne sont pas du tout des obstacles à une démarche

scientifique et à la progression d'une démarche scientifique, puisque, en examinant comment cela s'est passé ou comment cela se passe pour les autres sciences, celles qui ont pignon sur rue, on s'aperçoit bien que c'est avant tout la capacité à résoudre un certain nombre de problèmes qui compte. Les questions de définition et de structure, ajoute Austin, ne viennent qu'après.

Cette conception de la science est une application de l'hypothèse évolutionniste (§ 11, *infra*) au domaine de la science. Rappelons les principaux éléments de cette hypothèse. Une évolution doit rendre explicite un contenu pratique. Un gain théorique est toujours second ou dérivé. C'est valable pour le langage ordinaire. C'est apparemment également valable pour la science. C'est donc également valable pour une science du langage. Le statut de la phénoménologie linguistique est donc finalement réglé.

§ 36. La relation « ennuyeuse » des mots au monde

Pourquoi Austin (1950.133/112) qualifie-t-il la relation des mots au monde d'*ennuyeuse* ? Sans doute parce que, même s'il est faux de dire que nous ne pouvons pas en parler (la caractérisation austinienne de la vérité en est une description), il faut ajouter qu'il n'y a pas grand chose à en dire. Dans tous les cas, il n'y a pas grand intérêt à se réunir pour essayer d'atteindre un accord sur ce point. Non pas que cet accord soit décidé d'avance. Mais il y a peu d'enjeu dans la discussion de cette relation, une fois reconnu que cette relation n'est ni une relation de réflexion, ni une relation de ressemblance, ni une relation de dépicion.

Commentant sa caractérisation, Austin note que...

« Est du même type » signifie « ressemble suffisamment à ces états de choses standards avec lesquels ». Ainsi, pour qu'une affirmation soit vraie, un état de choses doit *ressembler* à d'autres, ce qui est une relation naturelle, mais il doit également y ressembler *suffisamment* pour mériter la même « description », ce qui n'est pas une relation purement naturelle. Dire : « c'est rouge », n'est pas la même chose que dire : « ceci ressemble à ceux-là », ni même : « ceci ressemble à ceux que l'on a appelés rouges ». Je peux voir, au sens littéral, que des choses *se ressemblent*, ou même se ressemblent « exactement », mais je ne peux pas, au sens littéral, voir qu'elles sont *les mêmes*. Quand je dis qu'elles ont la même couleur, une convention est impliquée, en plus du choix conventionnel du nom à donner à la couleur qui leur est attribuée. (*op. cit.*, p.122, note 2/98, note 10)

Cette relation « être du même type que » est essentielle pour parler de la relation des mots au monde, même si cette relation s'établit entre deux situations. Mais, si on l'examine bien, il y a certes une part de naturalité en elle, au sens où il doit bien y avoir, dans la relation de ressemblance quelque chose qui échappe à la convention. Mais le degré de ressemblance nécessaire pour qu'on puisse parler du « même type » est fixé, lui, conventionnellement, et pas seulement dans la nomination. La caractérisation austinienne de la vérité fonctionne donc comme une matrice. Elle n'intéresse pas l'examen du langage ordinaire. En effet, cette caractérisation vaut même pour des cas, où l'on peut imaginer par exemple que nous avons atteint un tel degré d'acuité, de sensibilité, de souci de la nuance, que nous nous refusons absolument à dire que deux situations sont du même type. Dans ce cas, nous ne pouvons plus affirmer qu'une affirmation est vraie. Non pas que « vrai » et « faux » ont perdu le point de leur usage, au moins dans la mesure où, même dans cette situation, la caractérisation de la vérité reste la bonne manière de décrire la relation des mots au monde.

Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une caractérisation un peu abstraite. Austin ressent donc assez vite le besoin de dire que le couple vrai/faux n'est qu'une dimension d'évaluation des affirmations parmi d'autres. Il est beaucoup plus intéressant de discuter des différentes manières dont on évalue une affirmation que de discuter de la relation des mots au monde. Cette relation est satisfaisante parce qu'elle a une certaine stabilité. Il est possible d'imaginer un certain nombre de bouleversement dans nos usages, dans nos manières de décrire qui ne bouleversent pas fondamentalement cette relation. Elle demeure comme l'arrière-plan tranquille non pas des pratiques linguistiques ordinaires (dans ce cas, elle est plutôt *immanente* à l'une des ces pratiques, à savoir la description), mais de la phénoménologie linguistique, d'où le caractère un peu *abstrait* des articles d'Austin sur ce thème, tout comme l'adéquation des mathématiques et de la réalité reste l'arrière-plan tranquille de la physique, et, la science progressant, de toutes les sciences, ceci ne préjugeant en rien de l'évolution possible (et même des révolutions possibles à l'intérieur) des mathématiques.

Un réalisme conséquent est en effet obligé de jouer sur deux plans. D'une part, il faut prouver le réalisme naturel en marchant, en montrant que le langage est l'outil le plus raffiné dont nous disposons pour examiner la réalité, les « phénomènes » ; mais il faut, d'autre part, montrer que les mots ne sont pas qu'une surface bien structurée et rassurante, mais qu'il y a bien une sorte de correspondance entre les mots et le monde. La phénoménologie linguistique tient nécessairement de ces deux dimensions. Elle doit prouver la réalité en marchant, mais elle ne peut en rester à cela, et doit bien, parfois, quitter un peu le sol de l'ordinaire pour se

retourner vers l'arrière-plan qui fournit, bon an mal an une légitimité à la démarche qui consiste à prouver la réalité en marchant. Ce mouvement est typique pour Austin, et, en cela, il suit assez fidèlement la pensée de Cook Wilson sur ce point, d'une démarche de connaissance.

Deuxième division. Questions d'Epistémologie : Comment être Realiste ?

Première partie. Le réalisme et le problème de la connaissance

Les réflexions d'Austin sur la connaissance prennent deux directions.

Austin critique le fondationnalisme d'Ayer. Pour des théoriciens comme Ayer, la vérification d'un énoncé peut être soit directe, soit indirecte. Vérifier indirectement un énoncé, cela veut dire passer par un autre énoncé qui doit être vérifié. La relation entre l'énoncé p vérifié indirectement, et l'énoncé q dont la vérification doit permettre de vérifier p est une relation de fondation. L'énoncé q fonde l'énoncé p . La plupart du temps, cette relation a plutôt lieu entre des classes d'énoncés qu'entre des énoncés isolés. Bien sûr, il se peut que l'énoncé q ne puisse faire l'objet que d'une vérification indirecte. D'après le fondationnalisme, il faut donc une classe d'énoncés qui soit susceptible d'une vérification directe. Pour Ayer, il ne peut s'agir que d'énoncés qui portent sur le donné sensible, du type « il me semble, à moi, maintenant, que c'est rouge ». Austin critique cette version du fondationnalisme. La contrepartie classique du fondationnalisme est, en épistémologie, le cohérentisme. Le cohérentisme n'accepte pas la distinction entre vérification directe et vérification indirecte, dans la mesure où un nouvel énoncé doit, pour son admission dans le système d'énoncés dits être connus, faire la preuve de sa cohérence avec les autres énoncés. Dans le premier chapitre, nous examinons cette critique.

Austin, néanmoins, dans la part de ses remarques sur la connaissance qui est constructive et non pas simplement critique, ne prend pas du tout le chemin d'une théorie cohérentiste. Sa démarche s'appuie toute entière sur l'interprétation de deux principes du réalisme oxonien. D'après le premier principe « si je sais, je ne peux pas me tromper », d'après le deuxième principe, la connaissance est un état mental *sui generis*, à partir duquel toutes les autres attitudes mentales (croyance, imagination, doute, etc.) peuvent être expliquées. Austin interprète le premier principe dans le cadre d'une théorie performative de la connaissance. C'est-à-dire qu'il considère des énoncés comme « je sais », par analogie avec des énoncés comme « je promets ». Ces énoncés ne sont en fait pas la description d'un fait, mais la performance d'une certaine action. En disant « je promets », je fais une promesse, je m'engage à faire une certaine action. Cette analyse lui permet de faire ressortir la valeur d'engagement propre aux énoncés du type « je sais que... », et c'est dans ce cadre qu'il

interprète le principe oxonien « si je sais, je ne peux pas me tromper ». Pour Austin, cela veut dire simplement que je ne peux pas dire « je sais » si je n'ai pas jugé auparavant que j'avais tous les moyens de le dire, si j'ai bien jugé auparavant que je ne suis pas en train de me tromper.

L'analyse d'Austin est, toutefois, aux prises avec deux difficultés. Tout d'abord, le réalisme oxonien s'appuie sur l'idée que la connaissance est un état mental original, qui ne peut pas être confondu avec un autre état mental, même si d'autres états peuvent se faire passer pour lui (par exemple « être sous l'impression de »). Cette idée est traduite par « si je sais, je ne peux pas me tromper ». Or, Austin l'interprète dans un sens qui explique les règles d'usage de « je sais », mais qui n'explique certainement pas en quoi un sujet peut, en toute vérité, et non pas simplement en toute légitimité, s'auto-attribuer une connaissance, explication qui est précisément le but du réalisme oxonien. Autrement dit, Austin donne certainement une très bonne description de ce que c'est que justifier l'expression d'une déclaration (*claim*) de connaissance (quand je dis « je sais », je déclare que je sais quelque chose), mais ses remarques ne vont pas au-delà.

Pourtant, et c'est la deuxième difficulté, même si Austin nie que l'énoncé « je sais » soit descriptif, c'est-à-dire qu'il est vérifié ou falsifié par la présence ou non de l'état mental de connaissance dans le sujet qui fait l'énoncé, il ne nie pas que cet énoncé s'appuie d'une manière ou d'une autre sur une connaissance qui ne se réduit pas au fait de dire « je sais ». Quand je dis « je sais que *p* », je prétends être dans une certaine relation avec les éléments que j'identifie dans *p*, de la même manière que, quand je promets que *p*, je prétends que je vais faire que *p*, que je suis donc dans une certaine relation avec les éléments identifiés dans *p*. Seulement, dans le cas de « je sais », la relation est cognitive, et je déclare que j'ai cette relation. Quelle est cette relation ? D'après des réalistes comme Cook Wilson, il s'agit d'une relation spécifique aux universaux. D'après un réaliste comme Moore, du moins en 1898, dans « The Nature of Judgment », il s'agit d'une relation spécifique aux concepts, et d'une attitude qui peut être appelée « connaissance », en tant qu'il s'agit d'une relation spécifique à des universaux ou à des concepts. Austin refuse à la fois les universaux et les concepts, et prétend offrir une théorie de la connaissance qui mette bien en évidence la différence entre la connaissance d'une part, et des états comme « être sûr », « croire », « être certain », etc. Parvient-il cependant, à joindre les deux bouts de l'analyse : la description des processus de justification d'énoncés tels que « je sais que *p* », description que nous examinons dans le chapitre 5, et la justification de la spécificité de la connaissance que *p*, justification que nous

examinons dans le chapitre 6 ? Nous verrons qu'il n'y parvient pas, mais que la plupart de ses analyses ont néanmoins une certaine fécondité.

Chapitre 4. La critique du fondationnalisme

Si Austin accepte, comme on l'a vu, une version correspondantiste de la théorie de la vérité, il n'est pas sûr que ce choix puisse l'amener à une décision comparable en ce qui concerne la connaissance. En refusant de définir la connaissance en termes de croyances, ce qui implique un rejet de la définition de la connaissance comme croyance vraie justifiée, Austin bloque la voie qui mène naturellement d'une théorie correspondantiste ou cohérentiste, en ce qui concerne la vérité, à une théorie (respectivement) fondationnaliste ou cohérentiste, en ce qui concerne la connaissance. Pour autant, les idées d'Austin ne permettent pas d'adopter un modèle cohérentiste classique.

Austin (1962a.123/148) a soutenu trois idées qui vont directement contre le fondationnalisme. D'après la première idée, il est absurde de considérer qu'une classe d'énoncés puisse servir à justifier une certaine classe d'énoncés. D'après la seconde idée, il est absurde de considérer qu'un certain type d'énoncés puisse être constitué, tel qu'il soit impossible de se tromper à leur propos. Enfin, il n'est pas nécessaire de supposer qu'il existe un certain type d'énoncés de la vérification desquels dépend la vérification de tous les autres.

Austin est parfaitement explicite dans sa critique, quand il écrit que...

...même si nous faisons la supposition téméraire et gratuite que ce qu'une personne particulière sait à un moment et à un endroit déterminé pourrait être décomposé systématiquement et arrangé en fondements et en super-structures, ce serait une erreur de principe de supposer que le même traitement peut être appliqué à la connaissance *en général*. (*op. cit.*, p.124/148)

Austin semble vouloir donner une place à l'idée de vérification, tout en disant qu'il n'y a pas de raison de penser qu'on puisse faire une théorie générale de la vérification. Le passage suivant semble critiquer toute théorie de la vérification.

...il ne *pourrait* y avoir de réponse *générale* aux questions : qu'est-ce qui est un fondement pour une chose quelconque, qu'est-ce qui est certain, qu'est-ce qui est douteux, qu'est-ce qui a besoin ou qui n'a pas besoin de fondement, qu'est-ce qui peut ou ne peut pas être vérifié ? Si la théorie de la connaissance est une discipline qui consiste à fournir les

justifications d'une réponse à ces questions, il n'existe pas de telle discipline. (*id.*, p.124/149)

Pourtant, Austin n'exclut pas l'idée de faire une théorie de la connaissance, qui se base, pour l'essentiel, sur la distinction de la vérification et de la justification. Pour l'essentiel, il accuse même Ayer de présenter des procédures qui sont en fait des « caricatures inacceptables de la vérification » (*ibid.*, p.121/146). Pour désigner quelque chose comme une caricature, il faut au moins avoir en tête l'idée d'une représentation correcte. Et Austin a une conception positive de la vérification (§ 38, *supra*), qu'il confond cependant quelque peu avec le problème de la justification. Il semble intolérable à Austin que ce genre de théories négligent...

...les *circonstances dans lesquelles* les propos sont tenus – et [supposent] que les mots peuvent être discutés *seuls* (isolés du contexte), et d'une manière tout à fait générale. (*Ibid.*, p.118/143)

Pourtant, si le motif de la critique est contextualiste, ce contextualisme porte essentiellement sur la signification, et non sur les théories de la connaissance.

§ 37. Le fondationnalisme de Ayer

Le fondationnalisme de Ayer consiste en grande partie en une défense et interprétation de la théorie des sense-data.

D'après Ayer, l'Argument de l'Illusion¹ montre, qu'il existe au moins deux manières de décrire le monde perçu, une manière de le décrire selon le vocabulaire des choses matérielles, et une manière de le décrire selon le vocabulaire des *sense-data*. Il y a également deux types de philosophes de la perception, ceux qui choisissent la première manière et ceux qui choisissent la seconde manière.

J'ai montré qu'entre un philosophe qui dit qu'il voit seulement des sense-data et un philosophe qui dit qu'il voit des choses matérielles, il n'y a aucun désaccord quant aux faits. S'ils en appellent aux faits, ce peut être seulement pour montrer qu'une forme d'expression est plus pratique que l'autre. Donc, le sens dans lequel mon expérience me fournit une justification pour dire que je vois seulement des sense-data est tout à fait différent du sens dans lequel elle me fournit une justification pour dire que je vois seulement des billets émis par la Banque de France. Dans ce dernier cas, c'est une question de vérification d'une proposition empirique. Dans le cas des sense-data, c'est une question de préférence, pour

¹ cf. Chapitre 7, *supra*

des motifs extrinsèques, entre deux méthodes de description, qui sont toutes les deux en conformité avec les faits.(Ayer 1940.27)

La différence entre l'énoncé sur les billets de banque et l'énoncé sur les sense-data rend compte du rapport qu'on peut établir entre des énoncés dont la vérification nécessite que d'autres énoncés soient à leur tour vérifiés, et des énoncés qui n'appellent pas une telle « fondation », qui sont, pour ainsi dire, *auto-fondateurs*. Cependant, pour Ayer, il n'y a aucune raison de penser que, pour décrire ce que je vois en termes de sense-data et non en termes de choses matérielles, j'aie besoin d'avoir accès à des faits différents. On peut cependant montrer, à l'aide de certains faits, qu'il est commode d'avoir à portée de main le vocabulaire des sense-data, et l'argument de l'illusion a précisément un tel rôle. C'est du moins le rôle que Ayer est prêt à leur assigner.

Pourtant, si parler en termes de sense-data ne tient pas à une différence qu'on remarque dans les faits, cela fait bien une différence dans la connaissance.

En général, je crois que ce qui est requis pour connaître une proposition empirique est qu'elle soit vraie, qu'aucun doute n'existe quant à sa vérité, et que la croyance correspondante n'ait pas été atteinte au moyen d'une croyance en une proposition fautive, et ait de bonnes bases inductives. Et, en ce sens, nous pouvons dire que nous connaissons des propositions portant sur l'existence et les propriétés des choses matérielles, et même des propositions générales, même si nos perceptions ne peuvent jamais nous fournir une garantie logique de leur vérité. Mais on soutient généralement que quand nous parlons de la connaissance d'une proposition qui décrit la présentation d'un sense-datum, nous impliquons davantage. On soutient que nous impliquons, non seulement que notre croyance dans la vérité d'une telle proposition n'est pas, en fait erronée, mais qu'on ne peut pas concevoir qu'elle est erronée. Et c'est une opinion que l'on exprime parfois en disant que ces propositions sont « indubitables » ou « incorrigibles ».(*op. cit.*, p.80)

A première vue, il apparaît énigmatique qu'une proposition empirique puisse jouir d'un tel statut, qu'on confère en général uniquement à des propositions analytiques. Et Ayer n'est pas prêt à soutenir que ces propositions sont analytiques. S'agit-il d'une certaine force psychologique ? Mais des propositions qui ne portent pas sur les sense-data peuvent avoir cette force psychologique. Après tout, il est très difficile de douter de l'existence des choses matérielles. Le mieux est encore de regarder comment on utilise une proposition « incorrigible » ou « indubitable ».

Pour voir comment on peut répondre à ces objections, je vais donner un cas d'expression d'une proposition « incorrigible ».(*id.* , p.81)

Voici comment Ayer décrit le cas :

Supposons que je fasse l'expérience d'un sense-datum visuel que je décris en disant « c'est vert », et supposons que j'utilise l'énoncé uniquement pour désigner le sense-datum en question, et que je n'implique pas qu'il est relié en quoi que ce soit à quelque chose d'autre dont je suis en train de faire l'expérience simultanément. (*ibid.*)

Examinons les possibilités d'erreur. Elles ne peuvent pas être factuelles. Elles ne peuvent être que verbales. La seule possibilité d'erreur pensable est sur le sens du mot « vert ». Une proposition empirique, qui n'est pas une proposition portant sur un sense-datum, va toujours plus loin que *l'ensemble des raisons (evidence)* que fournit la scène perceptive en question. Par exemple, quand je dis « c'est un livre vert », que je m'exprime selon le vocabulaire des choses matérielles, et que j'implique qu'il y a un livre vert quelque part dans mon environnement perceptif proche, il se peut que l'éclairage soit truqué, ou que je sois sous l'effet d'une illusion, ou bien qu'il s'agisse d'un trompe-l'œil, etc.

En d'autres mots, la raison pour laquelle je peux faire une erreur de fait en affirmant une proposition de ce genre est que la proposition n'est pas complètement vérifiée par l'existence du sense-datum sur l'observation duquel elle est basée ; elle ne peut pas être complètement vérifiée. (*ibid.*, p.82)

Ayer distingue la base sur laquelle des propositions empiriques sont faites, et le fait pour une proposition empirique d'avoir une fondation. On peut, dans les termes de Ayer, définir la fondation en fonction de la base.

Soit une base B pour une proposition p, on dit qu'une base B est une fondation F pour une proposition p si et seulement si le contenu propositionnel de p est *entièrement* vérifié par la base B, c'est-à-dire si et seulement si le contenu de la base B n'est pas conciliable avec des contrefactuels qui ne sont pas conciliables avec le contenu propositionnel de p. (PFA)

La base B ne peut consister pour Ayer qu'en l'observation de sense-data.

Ce principe de fondation est en fait un principe de délimitation du type de connaissance que nous pouvons attendre quand nous cherchons à fonder la connaissance. Ayer tient bien à dire que ce type de connaissance n'est pas du tout représentationnel.

Si l'on utilise le terme « connaissance » de cette manière [au sens propositionnel], on ne peut pas dire que la conscience de la présence (*awareness*) de sense-data soit une sorte de

connaissance ; mais nous devons cependant dire qu'elle enveloppe une connaissance. Car la signification de l'expression « conscience directe de la présence (*direct awareness*) » est telle que, à chaque fois que nous sommes directement conscients de la présence d'un sense-datum, il suit que nous connaissons la vérité d'une proposition qui décrit le sense-datum.(*ibid.*, p.80)

(...)

...le sens de « connaissance » qui est ici en question n'est pas celui d' « accoutance » ou de « conscience de la présence », mais celui en lequel nous parlons de savoir que quelque chose est le cas.(*ibid.*, p.99)

Le rôle de ce principe de fondation est, d'après Ayer, de montrer qu'il y a un usage qui engendre des propositions indubitables. Habituellement, quand nous formulons des propositions empiriques, nous ne le faisons pas en préservant du doute la totalité de ce que nous disons. L'Argument de l'Illusion a pour fonction de mettre en évidence que la base sur laquelle nous formulons une certaine proposition empirique est conciliable avec des situations contrefactuelles où cette proposition ne serait pas vraie. On ne peut donc pas dire que nous connaissons la vérité de cette proposition empirique, car il y a toujours une possibilité de doute. Mais, quand nous analysons un cas d'énoncé sur un sense-datum employé correctement,

on peut conclure que tout ce qui est enveloppé dans l'affirmation qu'il y a des propositions empiriques ou incorrigibles est que les gens utilisent parfois des phrases de la façon dont la phrase « c'est vert » était utilisée dans mon exemple, ou, du moins, qu'ils pourraient utiliser certaines phrases de cette manière, qu'ils ont ce choix. Et je ne vois aucune raison de nier que ce soit le cas (...) le point est que, alors que dans le cas de la plupart des propositions empiriques il est toujours possible de douter d'elles, même s'il n'y a aucun doute quant à la correction de l'usage des mots, cette possibilité ne vaut pas pour la classe de propositions portant sur les sense-data que j'ai examinée. Et la raison de cela est simplement le fait linguistique que nous n'attachons aucune signification à l'affirmation (*statement*) que nous doutons de cette proposition, au sens non-verbal de « douter », dans lequel nous attachons de la signification à l'affirmation que nous doutons d'autres affirmations.(*ibid.*, p.84)

Au bout du compte, Ayer s'en remet à ce qu'il appelle un « fait linguistique ». Cette idée évite simplement au principe PFA d'entraîner une régression à l'infini. En effet, sans ce principe, on peut toujours être tenté de dire qu'une proposition empirique p doit toujours être comparée à une proposition empirique p' réduite à la description des sense-data qui sont effectivement fournis par la base B. Mais, à son tour, la proposition p' devrait être comparée à

une proposition p^n , qui devrait être également comparée à une proposition p^3 , et ainsi de suite, p^n devant être comparée à une proposition p^{n+1} . La seule manière de trancher est de dire qu'il existe un usage qui tranche le doute quant à la congruence du contenu propositionnel et de ce qui est présenté par la base B.

Cependant, une position avantageuse dans l'espace des raisons (pouvoir avancer quelque chose sans pouvoir être contredit d'aucune manière) ne fournit pas nécessairement une connaissance. De prime abord, il ne nous semble pas que la connaissance soit simplement une manière d'échapper au doute. Il faut bien qu'il y ait un contenu original de la connaissance, ou alors il s'agit d'un sens très spécifique de la notion de connaissance. Le principe PFA fournit-il le plan pour construire des fondations ou simplement le schéma de montage d'un lit de Procuste ?

Ayer refuse ce qu'il appelle le « formalisme » de certains membres du Cercle de Vienne. D'après ce formalisme, des phrases observationnelles (*observation-sentences*) sont acceptées en fonction de critères uniquement syntaxiques. D'après cette position, il est impossible de recourir à des critères non-formels, c'est-à-dire extérieurs aux ressources linguistiques dont nous disposons. Neurath (in Soulez (ed.) 1985.226) présente très clairement une conception cohérentiste de la vérité, et également de la connaissance, dans un article auquel Ayer (1940.90, n.2) fait d'ailleurs allusion, sur les énoncés protocolaires¹.

Si l'on nous propose maintenant un nouvel énoncé, nous le comparons avec le système qui est à notre disposition et nous effectuons alors un contrôle pour savoir si cet énoncé est en contradiction avec le système ou non. Dans le cas où ce nouvel énoncé est en contradiction avec le système, nous pouvons le biffer comme inutilisable (« faux »), par exemple l'énoncé : « En Afrique, les lions chantent uniquement sur le mode majeur. » Ou bien l'énoncé est « admissible » et le système peut être modifié de telle façon qu'augmenté de cet énoncé, il reste non-contradictoire. On dit alors qu'il est vrai².

Un des points de la controverse entre Neurath et Carnap est le suivant : là où Carnap pensait que l'on pouvait trouver des énoncés qui n'avaient pas besoin de confirmation, Neurath pensait qu'une telle idée était mythique. D'après Neurath (*id.*, p.227)

¹ Otto Neurath, « Protokollsätze », *Erkenntnis*, Band 3, 1932, tr.fr. dans Soulez, ed. 1985, pp.221-231 ; donner une définition rapide de ce qu'est un énoncé protocolaire, et sur la pertinence du rapprochement que Ayer opère entre les énoncés portant sur les sense-data et les énoncés protocolaires.

² *op. cit.*, p.226

dans tous les énoncés sur le réel figurent des mots tels que « hommes », « processus perceptifs », et d'autres mots d'une espèce moins originaire, au moins dans les présuppositions à partir desquelles ils sont dérivés. *Ce qui veut dire qu'il n'existe ni « énoncés protocolaires originaires » ni énoncés qui « ne nécessitent pas confirmation ».*

Si on accepte l'analogie qu'Ayer fait entre les énoncés portant sur les sense-data et les énoncés protocolaires en introduisant la notion de phrase observationnelle (*observation-sentence*), il semble qu'Ayer penche davantage du côté de Carnap que de Neurath. En effet, l'idée de deux terminologies, la terminologie des sense-data et la terminologie des choses matérielles, et surtout, l'idée que, mises en concurrence, il est possible de montrer que la seconde terminologie a davantage de propriétés épistémiques que l'autre, est l'écho de l'idée de langage primaire, chère à Carnap. Mais Ayer veut surtout montrer l'absurdité du cohérentisme.

Tout d'abord, Ayer accepte difficilement l'idée que tout appel à autre chose que les seules ressources formelles du langage doive être proscrit.

...s'il faut qu'un « langage » soit capable d'être utilisé comme un langage, c'est-à-dire à des fins de communication, il doit également être caractérisé par des règles non-formelles, qui relient certains de ses symboles, non pas avec d'autres symboles, mais avec des états de choses observables.(Ayer 1940.107)

Ensuite, Ayer accepte tout à fait l'idée qu'il y a des énoncés dont la vérité est déterminée directement par l'observation, et des énoncés dont la vérité est déterminée indirectement, c'est-à-dire, au premier degré, par l'appel à une proposition dont la vérité est déterminée directement par l'observation.

Il est nécessaire de faire une distinction entre les propositions dont on détermine la vérité directement par l'observation, et celles qui sont vérifiées indirectement.(*op. cit.*, p.108)

Pour Ayer, si on ne pose pas à un moment ou à un autre la question de l'appel aux faits observables, alors il est impossible de trancher entre deux systèmes qui ont, pourtant, du point de vue de critères simplement formels, une parfaite consistance interne.

D'après les cohérentistes, il n'y a pas d'autre position possible, dans la mesure où une comparaison directe avec les faits empiriques est impossible. Cependant, Ayer montre que le rejet du cohérentisme, ou de ce qu'il préfère appeler le « formalisme » n'a pas pour conséquence une épistémologie de l'accès direct aux faits empiriques, ce dont l'Argument de l'Illusion montre, par ailleurs, l'inconséquence.

Ayer (*id.*, p.94), prétend qu'un langage « doit contenir des règles de signification non-formelles », qui relie certains symboles avec des états de choses observables. Mais, pour cela, il n'est nullement besoin de supposer une relation directe entre le sujet et les états de chose en question, ni au niveau cognitif, ni au niveau propositionnel.

Comment Ayer résout-il le problème ?

Pour Ayer, un langage basé sur des règles purement formelles n'aurait pas de point d'application, et ne serait donc pas un langage au sens propre, c'est-à-dire servant à communiquer. Il doit donc y avoir une classe non vide de propositions qui ne tirent pas leur signification d'autres propositions, c'est-à-dire une classe non vide de propositions dont la vérification ne consiste pas en l'application de règles de transformation. S'il n'y a pas une telle classe de propositions, le langage en question est simplement un calcul formel « que nous ne savons pas comment appliquer » (*ibid.*, p.88).

Pour en faire un langage, il est nécessaire de donner une signification à au moins certaines expressions qu'il contient. Et c'est ce que l'on fait par la méthode de la définition ostensive, c'est-à-dire en corrélant ces expressions, non pas avec d'autres expressions, mais avec ce qui est réellement observé. (*ibid.*)

Ayer refuse de dire avec Carnap qu'une telle méthode de définition ostensive n'est rien d'autre qu'une méthode de traduction.

D'après [Carnap], définir, par exemple, un éléphant, ostensivement, c'est simplement appliquer la règle de transformation « 'éléphant' = animal du même genre que cet animal dans telle ou telle position dans l'espace-temps ». (*ibid.*)

Ayer reproche à Carnap de confondre une description de l'information que je donne à quelqu'un quand je lui enseigne le sens d'un mot au moyen de la définition ostensive avec une définition, qui doit établir une *synonymie* entre deux expressions. Or, comme le dit Ayer, si cela peut être un fait qu'un éléphant était présent à tel lieu, et en tel temps, ce n'est nullement un fait nécessaire. Si je dis qu'il n'y avait pas d'animal à cet endroit et à ce moment, ou bien qu'il y avait certes un animal, mais que ce n'était pas un éléphant, je dis quelque chose de faux, mais il ne s'agit pas d'une contradiction. Je ne viole en aucun cas la signification du mot « éléphant » en niant le genre de définition que Carnap propose.

La définition ostensive et le contexte de la définition ostensive sont bien deux choses distinctes.

La description spatio-temporelle peut servir à indiquer le contexte dans lequel un mot a été, ou est, défini ostensivement, mais ce n'est pas en soi un substitut pour ce contexte. Et c'est

seulement par référence à un contexte empirique qu'une définition ostensive peut être comprise. (*ibid.*, p.89)

La signification des termes qui apparaissent dans des énoncés portant sur les sense-data, l'exemple privilégié étant celui des couleurs, doit être réglée par la méthode ostensive. Mais la méthode ostensive s'applique également dans le cas des choses matérielles.

Le fondationnalisme de Ayer consiste en grande partie à dire que « nous n'avons pas de raison de croire en la vérité d'une classe de propositions empiriques, s'il n'y en a pas au moins une qui puisse être vérifiée directement » (*ibid.*, p.111). Accepter ou non la terminologie des sense-data revient simplement à l'acceptation ou non du principe selon lequel une proposition telle que « il y a un éléphant dans le parc » ne peut pas faire l'objet d'une vérification directe, si « éléphant » et « parc » désignent des choses matérielles. Après tout, je peux très bien décider de dire à quelqu'un ce que veut dire cette proposition en lui montrant « le genre de preuve manifeste (*kind of evidence*) » (*ibid.*, p.110) « qui soutient directement la vérité de la proposition exprimée », par exemple, je peux l'emmener à Thoiry. Mais la différence entre quelqu'un qui accepte la terminologie des sense-data et quelqu'un qui n'accepte pas la terminologie des sense-data, c'est que le premier fait la provision importante selon laquelle, dans un tel cas, « nous n'avons pas l'intention de suggérer que la preuve manifeste est exhaustive » (*ibid.*). Il ne s'agit donc pas d'une vérification directe *au sens propre*.

Est-ce qu'il est possible de délimiter la classe des propositions qui sont capables d'être vérifiées directement ? Le seul moyen que je vois est de dire qu'une proposition peut être vérifiée directement si elle est exprimée par une phrase dont la signification est déterminée par une règle non-formelle. Mais la conséquence est que la question de savoir si une proposition est ou non capable d'être vérifiée directement, n'admet pas de réponse ferme et définitive. Nous devons dire que cela dépend du langage dans lequel la proposition est exprimée. Si, par exemple, nous avons choisi d'utiliser le langage des sense-data, nous devons dire que des propositions comme « c'est une boîte d'allumettes » ou « c'est un stylo » ne sont pas directement vérifiables. (*ibid.*, p.109)

Il ne nous est en effet pas difficile, à nous, post-quinien, d'accepter l'idée d'Ayer selon laquelle le problème de savoir si la signification de termes s'appliquant à des « middle-sized dry goods » comme dirait Austin, est réglée par une règle formelle ou par une règle non-formelle, dépend, en grande partie du choix du langage.

Maintenant, faisons l'hypothèse selon laquelle nous sommes convaincus par l'Argument de l'Illusion de ce dont Ayer pense que l'Argument de l'Illusion doit nous

convaincre, à savoir qu'à des fins de poursuite d'une bonne épistémologie, il faut accepter la terminologie des sense-data, quelle est alors la règle non-formelle qui détermine la signification des termes qui sont employés dans des énoncés portant sur les sense-data ? Qu'est-ce que la vérification directe de tels énoncés ? La réponse à ces deux questions règle le statut des énoncés incorrigibles, et, comme il a été montré, le statut des énoncés incorrigibles règle, pour Ayer, la question de la connaissance empirique. Une règle non-formelle est une règle qui met en relation un symbole avec un état de choses observable. La relation entre le symbole et l'état de choses peut être purement conventionnelle.

La réponse à la question, comment est-il possible pour 'rouge' de signifier le rouge ? est simplement que c'est le symbole que nous avons choisi d'utiliser pour désigner cette couleur. (*ibid.*, p.107)

Ayer prétend que, dans le cas d'un sense-datum, il n'y a pas de possibilité d'erreur, quand le sense-datum est effectivement présent, à moins de « mentir délibérément ou de faire une erreur verbale » (*ibid.*, p.111). Il s'agit donc d'un usage qui exclut l'erreur. Autrement dit, il suffit à un énoncé portant sur un sense-datum, d'être utilisé dans des conditions correctes pour être vrai. Mais cette vérité est de l'ordre de la correspondance, et non de la simple cohérence. Ayer résume ce point dans les termes suivants :

Si on veut garder le principe selon lequel on ne peut pas dire d'une phrase qu'elle exprime une proposition empirique à moins de pouvoir en dériver une phrase observationnelle, il doit être clair que la vérité des propositions qui sont exprimées par ces phrases observationnelles est déterminée, non pas simplement par des critères formels, mais par le fait qu'elles correspondent directement, dans le sens que j'ai indiqué, à ce que l'on peut observer. (*ibid.*, p.112)

Les phrases observationnelles ne doivent pas l'être observationnelles, parce qu'on décide par convention qu'elles le sont, mais doivent l'être réellement. Quand je dis « c'est un cochon », il y a un certain nombre d'énoncés portant sur des observations possibles, qui peuvent en être dérivés, et qui doivent effectivement être vérifiés pour que l'énoncé sur le cochon puisse à son tour être dit vrai. Mais je n'ai pas à faire d'abord ce genre d'énoncés, pour trouver ensuite le fait qui me permet de le vérifier. Si je peux faire cet énoncé, dans les conditions correctes de son utilisation, (en gros, si je connais les mots), alors cet énoncé est vrai. La signification des termes qu'on peut utiliser pour parler des sense-data n'est donc pas apprise par contact avec un objet particulier (Ayer affirme également en ce sens que la signification n'est pas quelque chose de relationnel), mais plutôt par indication d'un contexte

d'usage. Le fait important, pour Ayer, est que notre langage contient la possibilité de faire des énoncés qui n'ont pas besoin d'être vérifiés plus avant. Il se trouve que l'Argument de l'Illusion montre qu'à des fins de théorie de la connaissance, on peut avoir besoin d'introduire un vocabulaire qui repousse ailleurs la limite entre ce qui est susceptible d'une vérification directe, et ce qui est susceptible d'une vérification indirecte. La démonstration de Ayer consiste donc à indiquer simplement comment on peut repousser les *termini* du processus de vérification, sans néanmoins avoir besoin de découvrir de nouveaux faits au moyen de l'observation, et sans tomber dans ce qu'il appelle le « formalisme », et qui n'est rien moins qu'un cohérentisme.

§ 38. Critique du thème de l'incorrigible

Austin s'attaque au thème de l'incorrigible dans le chapitre X de *Sense and Sensibilia*. Comme Austin le remarque, les fondationnalistes, quand ils s'occupent de la perception, sont davantage préoccupés par la connaissance empirique, que par la perception elle-même.

... c'est évidemment à la connaissance et pas du tout à la perception que ces philosophes s'intéressent réellement. Chez Ayer, cela apparaît dans le titre du livre aussi bien que dans certains passages du texte. Price, quant à lui, s'intéresse plus sérieusement qu'Ayer aux faits réels de la perception, et y consacre plus d'attention. Mais néanmoins il vaut la peine de remarquer que, après avoir posé la question initiale : « qu'est-ce que *voir* quelque chose ? », Price écrit immédiatement la phrase : « quand je vois une tomate, il y a beaucoup de chose que *je puis mettre en doute* ». Cette affirmation suggère que, lui aussi, il s'intéresse réellement non pas tant à la nature du processus de vision qu'à ce qu'on *ne peut pas* mettre en doute. (Austin 1962a.104/129)

Austin sous-entend que, s'ils s'étaient intéressés davantage à la perception, ils n'auraient sans doute pas fait tant d'erreurs au sujet de la connaissance. Price, tout comme Ayer, cherchent, dans la perception, des entités qui soient à l'écart du doute. Austin procède de deux façons à la démolition de cette idée. D'une part, il se place sur le plan strict de la critique du fondationnalisme épistémologique. D'autre part, il avance une thèse originale sur la perception, à savoir la thèse du silence des sens. Nous étudions maintenant le premier aspect. Le second aspect sera étudié dans le chapitre 8.

Rappelons le principe PFA, à savoir le principe fondationnaliste propre à Ayer :

Soit une base B pour une proposition p, on dit qu'une base B est une fondation F pour une proposition p si et seulement si le contenu propositionnel de p est

entièrement vérifié par la base B, c'est-à-dire si et seulement si le contenu de la base B n'est pas conciliable avec des contrefactuels qui ne sont pas conciliables avec le contenu propositionnel de p. (PFA)

La solution d'Ayer a pour but d'éviter d'associer à l'application du principe fondationnaliste PFA une régression à l'infini. Il faut remarquer que Ayer fournit une explication contextuelle des énoncés incorrigibles. Pour Ayer, il existe un usage qui garantit à certains énoncés une incorrigibilité. Autrement dit, il suffit, pour certains énoncés, que leurs conditions d'usage soient correctement remplies pour que le contenu de l'énoncé se trouve être vrai. C'est donc une manière de dire que ce genre d'énoncés sont auto-fondateurs, dans la mesure où leurs conditions de vérité sont strictement leurs conditions d'usage. Il faut et il suffit à un sujet d'employer correctement ce genre d'énoncés pour pouvoir dire quelque chose de vrai, et d'incorrigiblement vrai.

Ayer a reproché à Austin de n'avoir jamais montré en quoi une classe d'énoncés ne pouvait pas servir de fondation à une autre classe d'énoncés, à savoir, de n'avoir jamais montré en quoi le fondationnalisme est, en son principe même, faux. Il est vrai qu'il est difficile de soutenir qu'un certain ensemble d'énoncés ne peut, en aucun cas, fournir une justification (voire même, dans certains cas, une vérification) qui permet de soutenir un autre ensemble d'énoncés. Il n'y a aucune raison de penser que ce n'est pas parfois comme cela que nous faisons. Mais on ne peut pas en inférer une certaine idée de la connaissance.

...même si nous faisons la supposition téméraire et gratuite que ce qu'une personne particulière sait à un moment et à un endroit déterminé pourrait être décomposé systématiquement et arrangé en fondements et en super-structures, ce serait une erreur de principe de supposer que le même traitement peut être appliqué à la connaissance *en général*. (*op. cit.*, p.124/148)

Austin donne très clairement les raisons qu'il a de penser que le fondationnalisme de Ayer est faux.

On peut donc résumer comme suit les conclusions auxquelles nous sommes arrivés jusqu'à présent :

1. Il n'y a pas de *genre* ou de *classe* de phrases (« propositions ») dont on puisse dire que *comme telles* :

a) elles sont incorrigibles :

b) elles procurent un fondement à d'autres phrases et

- c) elles doivent être mises à l'épreuve¹ pour que d'autres phrases puissent être vérifiées.
2. Il n'est pas vrai des phrases portant sur les « choses matérielles » que *comme telles* :
- a) elles doivent être justifiées (*supported by evidence*) ou fondées (*based on evidence*) ;
 - b) qu'elles aient besoin d'une vérification ;
 - c) qu'elles ne puissent pas être vérifiées de manière concluante. (*op. cit.*, p.123/148)

Austin affirme qu'on ne peut pas décider à l'avance des énoncés qui sont susceptibles de servir de base solide à une vérification ou à une justification. Pas plus qu'on ne peut décider à l'avance des énoncés qui vont devoir être vérifiés ou justifiés. Or, Ayer pense qu'il est possible de faire ce genre de choix. Austin se contente de nier tout ce qui est impliqué par l'argument terminologique de Ayer.

Dans le chapitre X de *Sense and Sensibilia*, Austin insiste à deux reprises sur l'idée que la vérité d'une affirmation (*statement*) ne peut dépendre en aucun cas simplement du genre d'énoncés qui est alors utilisé, mais dépend essentiellement des circonstances dans lesquelles cet énoncé est utilisé.

Cependant ce qui décide s'il en est ainsi ou non, ce n'est pas le *genre de phrase* que j'utilise pour faire mon énoncé, mais ce sont les circonstances dans lesquelles je le fais. (*Ibid.*, p.114/139)

On commet une erreur fondamentale en négligeant les *circonstances dans lesquelles* les propos sont tenus – et en supposant que les mots peuvent être discutés *seuls* (isolés du contexte) et d'une manière tout à fait générale. (*ibid.*, p.118/143)

Le thème de l'incorrigible est lié à l'idée fautive selon laquelle les mots peuvent être discutés isolément des circonstances dans lesquelles une affirmation est faite. Or, le fondationnalisme linguistique, du type de celui qui est défendu par Ayer, exige clairement de classer des types de phrases, sans considération des actes de langage (l'acte de langage en question étant ici

¹ C'est le terme « checked » qui est traduit par « mises à l'épreuve ». Dans la suite de la phrase, on trouve en effet le terme « verified », que Paul Gochet traduit par « vérifiées ». On comprend l'ambiguïté que le traducteur veut éviter. Seulement, la traduction de « checked » par « mises à l'épreuve » est assez malheureuse, dans la mesure où elle conviendrait davantage à l'idée de « proving » qu'à l'idée de « checking ». « To check », dans le cas des énoncés qui sont en question ici, à savoir les énoncés de base, pour un fondationnaliste comme Ayer, renvoie à la manière particulière dont ces énoncés sont *vérifiés*, à savoir qu'il suffit de les employer correctement. Il suffit donc de voir si on peut dire que, par exemple « il y a une tache bleue dans le champ visuel », pour que la vérification soit faite. Une meilleure traduction serait : « on doit les *constater* afin de vérifier les autres énoncés ».

l'affirmation) au cours desquels ces phrases sont employées. Pour autant, Ayer insiste sur l'idée que les énoncés incorrigibles ont une vérité de type correspondantiste, et non de type cohérentiste, et c'est précisément sur ce point qu'il critique Carnap.

Ayer résume la théorie de Carnap sur les énoncés d'observation (*observation-sentence*), de la manière suivante :

...le seul critère permis pour déterminer la vérité ou la fausseté d'une « affirmation d'observation » est la possibilité formelle de l'incorporer dans un système donné.(Ayer 1940.87)

D'après Carnap (si l'on suit le résumé de ses thèses par Ayer), Il suffit que les règles de formation et de transformation soient respectées.

Les règles de formation déterminent quelles combinaisons de signes constituent les expressions pertinentes dans ce langage ; les règles de transformation prescrivent les moyens dont on peut légitimement dériver ces expressions les unes des autres.(*op. cit.*, p.86)

Cette théorie a pour conséquence de déterminer un critère de vérité purement cohérentiste, qui ne donne « aucun avantage aux énoncés observationnels sur les autres types d'énoncés » (*id.*, p.87). La critique ayérienne du « formalisme » de Carnap a été étudiée dans le § 37 de ce travail. Il s'agit maintenant de présenter successivement deux points : tout d'abord, la manière dont Austin arbitre entre les positions de Carnap et d'Ayer sur les énoncés observationnels ; ensuite, il faut reconnaître à Ayer que Austin est parfaitement injuste envers lui, quand il lui reproche de discuter les mots, hors de tout contexte d'usage, dans la mesure où Ayer reproche aux règles de formation et de transformation de Carnap de...

...ne nous [fournir] aucun moyen de savoir quelles sont les situations dans lesquelles une certaine phrase peut légitimement être utilisée.(*ibid.*, p.88)

Austin se livre à cet arbitrage dans le chapitre X de *Sense and Sensibilia*. Austin commence par résumer la position de Carnap en ces termes.

Au sujet de ces phrases d'observation elles-mêmes, Carnap énonce deux affirmations. Il dit a) que la question de savoir quels énoncés d'observation seront acceptés comme vrais n'est fondamentalement qu'affaire de convention. Le seul souci que nous devons avoir, c'est de nous arranger pour que le corpus complet des phrases que nous affirmons satisfasse l'exigence de cohérence interne et b) qu'il n'importe guère que nous classions telle sorte de phrase plutôt que telle autre parmi les énoncés d'observation ; car « chaque phrase

appartenant au système de langue physicaliste peut servir, dans les circonstances appropriées, d'énoncé d'observation. » (Austin 1962a.108/133)

Austin remarque qu'Ayer s'oppose aux deux aspects de la position de Carnap. Mais s'il argumente correctement contre le premier aspect, il n'est pas aussi convaincant sur le second. Par ailleurs, au moment où il s'agit de prendre parti, Austin donne le verdict suivant. Ayer a raison contre Carnap sur le premier point.

...sur la question de la connexion des propositions en cause avec la réalité non verbale ; l'idée que absolument rien d'autre que la cohérence mutuelle des phrases n'est en jeu ici est une idée en vérité parfaitement délirante.(*op. cit.*, p.110/135)

Par contre, sur le second point, Ayer a tort, et Carnap a raison. En effet, le principe d'arbitraire de Carnap (beaucoup de choses différentes peuvent servir à faire des énoncés d'observation) comporte une grande part de vérité.

Il n'y a, en fait, aucune sous-classe spéciale de phrases dont la fonction soit de servir de base d'évidence pour quelque chose ou d'être l'instrument de vérification d'autres phrases, encore moins existe-t-il des phrases dont le caractère propre soit d'être incorrigibles.(*id.*, p.111/135)

Mais Carnap n'a pas tout à fait raison non plus, car il partage avec Ayer l'idée que des énoncés peuvent être discutés en dehors de leurs circonstances concrètes d'usage.

...alors que Carnap a tout à fait raison de dire qu'il n'y a pas de classe spéciale de phrases qui *doivent* être choisies comme pourvoyeuses de fondement épistémologique pour le reste, il a tout à fait tort de supposer que n'importe quel genre de phrase *pourrait* être choisi de cette façon. Ce n'est pas que la manière dont nous opérons ce choix importe peu, mais bien qu'en l'occurrence il n'est pas question du tout de choisir. Et Ayer est dès lors également dans l'erreur lorsqu'il soutient, ce qu'il fait manifestement, que les phrases pourvoyeuses de fondement épistémologique appartiennent toujours au genre des phrases portant sur les données sensibles (*sense-datum sentences*) en sorte que ces *dernières* sont celles qui doivent être sélectionnées.(*ibid.*, p.111/136)

Au fond, Carnap et Ayer sont tous les deux fondationnalistes. La seule différence entre Ayer et Carnap réside en ce que, là où le second explique que l'on peut arbitrairement choisir la classe de phrases qui pourra servir de fondement à « tout le reste », le premier tient à l'idée que les phrases qui peuvent servir de fondement doivent être en relation particulière, « directe », avec la réalité « non-verbale ».

On peut, cependant, pour la défense d'Ayer, remarquer qu'il n'a cessé d'avancer l'idée que la signification résidait en grande partie dans l'usage des symboles, et qu'il était difficile d'envisager la corrélation entre un symbole et sa référence séparément de l'explication de cet usage.

Ce qui est demandé quand on cherche à savoir la signification d'un symbole, c'est une explication de la manière dont le symbole est utilisé.(Ayer 1940.97)

Et c'est précisément sur cette base que Ayer critique¹ la manière dont Carnap caractérise la définition des termes d'observation, caractérisation qui a pour conséquence qu'il ne peut pas y avoir de définition ostensive, au véritable sens du terme. Pour Carnap, l'incorrigibilité dépend du choix du *manipulateur* des symboles, et est purement arbitraire. Ce sont alors effectivement les énoncés, qui sont incorrigibles. Pour Ayer, seuls les énoncés portant sur les *sense-data* peuvent servir de fondement à tout le reste, car leurs conditions de vérité sont leurs conditions d'usage correct.

...il n'y a pas de telle possibilité d'erreur quand le sense-datum en question est effectivement senti (*is actually being sensed*). Car dans ce cas, l'emploi de la phrase est déterminé par une règle du langage ; de sorte que faire une assertion qui ne correspond pas au fait est soit faire un mensonge délibéré, soit faire une erreur verbale.(*op. cit.*, p.111)

Dans cet usage, il ne peut pas y avoir de doute quand au fait que ce qui est visé par le symbole est ce qu'il est (tandis que dans le cas d'un « objet matériel », le doute est, comme est censé le montrer l'Argument de l'Illusion, possible ou permis). Seules les conditions d'usage déterminent donc la vérité ou la fausseté de ce genre de phrases. Et c'est pourquoi elles peuvent servir de fondement à tout le reste.

Le désaccord entre Austin et Ayer (peu importe par ailleurs qu'il n'ait jamais été vraiment ressenti explicitement et consciemment comme tel par les deux philosophes) porte, pour ce qui concerne le volet strictement épistémologique (c'est-à-dire la réfutation du fondationnalisme) de la dispute (le volet concernant la perception est étudié dans la troisième partie de ce travail), précisément sur la possibilité de corréler un usage « incorrigible » avec une certaine forme d'énoncés. Quand Austin reproche à Ayer d'avoir raison contre Carnap, en critiquant son critère purement cohérentiste de vérité, mais de perdre le point quand Carnap avance son principe d'arbitraire, il met en avant un grief plus profond. Même si Ayer a raison de rappeler que les phrases qui expriment notre connaissance de la réalité doivent bien avoir

¹ cf. §37, *infra*

un lien avec la « réalité non-verbale », sa conception fondationnaliste le rend totalement incapable de comprendre la nature de ce lien.

Austin part de l'idée qui est à la base de l'introduction des *sense-data*, idée censée être renforcée par l'argument de l'illusion, à savoir que nous avons besoin d'un langage qui nous permet de procéder à des énoncés ne nous engageant pas quant à la réalité du spectacle qui nous est offert par les sens.

L'argument part, semble-t-il, de l'observation qu'il y a des phrases qui peuvent être identifiées comme intrinsèquement plus téméraires (*adventurous*) que d'autres, et dont l'énonciation nous expose davantage à tomber dans l'erreur. (Austin 1962a.112/137)

Par « dont l'énonciation nous expose davantage à l'erreur », Paul Gochet traduit « in uttering which we stick our necks out further ». L'image n'est pas simplement là pour la beauté du style. Austin fait là un pas important, qui consiste à introduire l'idée que les théoriciens des *sense-data* présentent la difficulté de départ comme tenant beaucoup plus à l'engagement épistémique contemporain de la production d'un énoncé qu'à la fidélité au réel d'une représentation. Si la théorie des *sense-data* est avancée, c'est avant tout dans l'espoir de trouver une position épistémique forte et inattaquable, et, pour cela, les théoriciens des *sense-data* partent de l'idée que certains énoncés nous fournissent cette position forte et inattaquable. D'après Austin, l'illusion est là ainsi que l'erreur du fondationnalisme propre à Ayer. Autrement dit, Ayer analyse bien le terrain sur lequel la bataille se joue, mais bâtit à peine plus qu'une ombre d'apparence de château de cartes...

Si, par exemple, je dis « voilà Sirius », je suis dans l'erreur si, quoiqu'il s'agisse d'une étoile, cette étoile n'est pas Sirius. Tandis que si j'avais dit seulement « voilà une étoile », le fait que ce n'est pas Sirius ne m'aurait pas ébranlé. De même, si j'avais dit seulement « cela ressemble à une étoile », j'aurais pu affronter avec la même équanimité (*with comparative equanimity*) la révélation qu'il ne s'agissait pas d'une étoile. Et ainsi de suite. Ce sont apparemment des réflexions de cette espèce qui font naître l'idée qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir un genre de phrases dans l'énonciation desquelles je ne prends *absolument* aucun risque, mon engagement étant minimal (*my commitment is absolutely minimal*), en sorte qu'un principe *rien* ne pourrait montrer que j'avais fait une erreur, mon propos étant donc « incorrigible ». Mais, en fait, cet objectif idéal est totalement inaccessible. (*op.cit.*, p.112/137)

Le principe qu'Austin avance pour expliquer pourquoi il ne peut pas y avoir ce genre d'énoncés, est la clef pour comprendre le sens et la portée de toute cette discussion avec Ayer.

Il n'y a pas et ne pourrait y avoir aucune sorte de phrase qui fût comme telle, une fois prononcée, définitivement à l'abri de tout amendement ou rétractation. (*ibid.*)

Austin donne alors deux arguments.

1°) *Premier argument.* Ayer avance que, dans le cas des énoncés portant sur les *sense-data*, il s'agit d'énoncés incorrigibles, parce que, lorsque le sense-datum est là, la fausseté ne peut venir *que* d'un mensonge délibéré ou d'une erreur verbale (Ayer 1940.111). Autrement dit, une erreur verbale ne permet pas de *défaire* les conditions typiques de vérité d'un énoncé portant sur un *sense-datum*. Austin résume ce point de Ayer de la manière suivante.

Ayer lui-même, quoiqu'il soit prêt à reconnaître l'incorrigibilité des phrases sur les données sensibles, s'avise d'au moins une manière dont ces phrases pourraient ne pas être incorrigibles. Il est toujours possible en principe, admet-il, si désengagé que semble être un locuteur, que *celui-ci n'emploie pas le mot qu'il faut*, et qu'il doive ultérieurement reconnaître son erreur. Mais Ayer essaie en, en quelque sorte, de ridiculiser et de banaliser cette réserve et pense, de toute évidence, qu'il ne fait ici que concéder la possibilité de lapsus linguistiques, de lapsus purement « verbaux » (ou évidemment de mensonges). (Austin 1962a.113/137)

Or, la possibilité d'une telle erreur est bien plus essentielle qu'il n'y paraît aux yeux d'Ayer, et permet d'exclure l'idée qu'il puisse exister des énoncés qui soient, en tant que tels, inattaquables. Le raisonnement d'Ayer peut être résumé comme suit.

Soit l'énoncé : « il me semble que c'est rouge ». Un tel énoncé est incorrigible. Toutefois, il y a deux possibilités de fausseté : le mensonge (mais cela sort un peu des cas à examiner, car c'est trop massif), ou l'erreur verbale sur le terme observationnel. Je me trompe. J'emploie le terme « rouge », au lieu d'employer le terme « bleu ». Ayer semble affirmer que, même si l'énoncé « il me semble que c'est rouge » est faux, l'énoncé « il me semble que c'est *rouge », où « *rouge » est mis pour « la couleur que je vois et que je nomme comme telle selon la norme qui règle la définition ostensive en ce cas », demeure, lui, vrai. A « *rouge », on peut ensuite substituer le bon terme de couleur. Mais, il faut admettre que c'était bien du *rouge que je voyais, et que, en ce sens, je ne faisais pas une erreur majeure en disant « il me semble que c'est rouge », sachant que *ce que j'avais à l'esprit* (même s'il s'agit d'une entité d'ordre linguistique) n'était pas discordant par rapport à ce que j'avais devant les yeux, en termes d'impressions.

Pour Austin, ce raisonnement est tout bonnement faux.

Je puis dire, à tort, « magenta » soit par suite d'un simple lapsus, alors que je voulais dire « vermillon », soit parce que je ne sais pas au juste ce que « magenta » veut dire, c'est-à-dire que j'ignore quelle nuance de couleur le terme désigne. Ou encore parce que j'étais incapable de juger adéquatement de la couleur de l'objet en face de moi, ou tout simplement parce que j'ai omis de le remarquer ou d'y être attentif. (*op. cit.*, p.113/138)

Premier élément de réfutation : noyer la possibilité d'erreur dans le flot des possibilités d'erreur, et montrer que Ayer a jugé avec précipitation du cas ; ce qui permet de mettre en doute sa suggestion qu'il s'agit d'une erreur contingente. En effet, Ayer n'a fait, après tout, qu'ébaucher un examen au cas par cas. Même si l'erreur verbale, telle que la caractérise Ayer, est effectivement peu importante, les autres possibilités d'erreur sont peut-être davantage à prendre en compte.

Mais il se trouve que, même sur la portée épistémologique de la possibilité restreinte et isolée d'erreur qu'il examine, Ayer se trompe :

Ainsi il est toujours possible non seulement que je sois amené à admettre que « magenta » n'était pas le mot qu'il fallait choisir pour désigner la couleur que j'ai sous les yeux, mais encore que je sois amené à voir, ou peut-être à me rappeler, que la couleur en face de moi n'était tout simplement pas *magenta*. Et ceci vaut dans les cas où je dis : « il me semble, à moi personnellement, *hic et nunc*, que je vois quelque chose de magenta, tout autant que dans le cas où je dis « ceci est magenta ». La première formule est peut-être plus prudente, mais elle n'est pas *in corrigible*. (*id.*)

Deuxième élément de réfutation : Austin renvoie Ayer à sa propre rhétorique. En utilisant des exemples de couleur qui ne posent pas de problèmes d'identification, comme les couleurs primaires, Ayer crée l'illusion que les choses se passent effectivement de cette manière. Reprenons la notation qui nous a servi à résumer le raisonnement d'Ayer sur le caractère accidentel d'une erreur verbale, et prenons l'exemple d'Austin. Austin choisit deux *nuances* de rouge, magenta et vermillon.

Soient les cinq énoncés :

- (1) « il me semble que c'est magenta »
- (2) « il me semble que c'est vermillon »
- (3) « Il me semble que c'est *magenta »
- (4) « c'est magenta »
- (5) « c'est vermillon »

L'énoncé (3), qui s'imposait dans le cas du raisonnement d'Ayer, parce qu'on ne voyait pas *en quoi* l'erreur pouvait consister (si l'erreur porte sur quelque chose d'aussi

simple que le fait de nommer du rouge, comment qualifier ce qui est vu, sinon en inventant un symbolisme factice : *rouge), est exclu : vermillon et magenta sont des nuances de rouge. Se tromper sur le nom d'une nuance est déjà un peu plus intelligible et envisageable que se tromper sur le nom d'une couleur primaire. Mettons que je sois amené à admettre que l'échantillon qu'on me présente n'est pas magenta, mais vermillon, autrement dit, que ce qu'on me présente est appelé « vermillon » et pas « magenta ». Au fond, peu importe, alors que je me sois exprimé au départ en utilisant l'énoncé (1) ou en utilisant l'énoncé (4), dans la mesure où, si j'admets que je me suis trompé sur les termes (j'ai employé « magenta » au lieu de « vermillon »), j'admets également que ce que j'avais devant les yeux n'était pas « magenta », mais « vermillon ». Les degrés d'engagement ne sont donc pas réglés par des contraintes sur les termes observationnels, mais par des contraintes sur l'emploi des termes tels que « looks », « seems », etc. Les formules (1)-(3) sont « plus prudentes, mais elles ne sont pas incorrigibles ».

2°) Austin donne un *deuxième argument* contre l'idée que les énoncés portant sur les données sensibles sont incorrigibles, c'est-à-dire constituent une position épistémique inattaquable. Mettons qu'un énoncé comme (1) soit incorrigible. Un théoricien des sense-data aura tendance à ajouter qu'il faut le transformer suffisamment, afin de le rendre incorrigible, par exemple, en rajoutant des indexicaux (*à moi, maintenant*), et en insistant lourdement sur le vocabulaire de l'impression :

(1 bis) « il me semble à moi maintenant que j'ai une impression visuelle de magenta ».

On obtient effectivement un énoncé qui semble minimiser l'engagement, et, ainsi, constituer une position épistémique inattaquable. Mais, contrairement aux apparences, l'incorrigibilité ne dépend toujours pas de la forme de l'énoncé, et certainement pas du fait que la forme de l'énoncé le rendrait plus apte à être vrai (de manière correspondantiste) *directement*.

Si je scrute avec soin quelque tache de couleur dans mon champ visuel, si je prends bonne note de ce que je vois, si je connais bien le français, et si je consacre une attention scrupuleuse exclusivement à ce que je dis, je puis dire « il me semble maintenant que (peut-être) je vois quelque chose de rose », et absolument rien ne pourrait être invoqué pour montrer que j'ai fait une erreur. (*ibid.*, p.114/139)

Mais cela veut dire également, si on complète avec l'argument précédent, qu'un énoncé comme « c'est un cochon », ou « c'est un chardonneret » peut également entrer au paradis de

l'incorrigibilité si certaines circonstances sont respectées. D'autre part, il faut noter que l'attitude qui consiste à, face au problème de nommer une couleur, prendre bonne note de ce qu'on voit, consacrer une attention scrupuleuse exclusivement à ce qu'on dit, s'assurer qu'on connaît bien sa langue, ne peut prendre place que dans des circonstances extrêmement spécifiques. Par exemple, je suis témoin principal dans une affaire de meurtre et l'avocat de la défense me montre un échantillon de tissu d'une certaine couleur pour faire la contre-épreuve de ce que j'ai affirmé quand j'ai dit que l'homme qui sortait en courant de la maison où a eu lieu le meurtre avait un manteau magenta. S'il me montre un échantillon de tissu vermillon, et que je dis que c'est « magenta », alors il peut remettre en question la valeur de mon témoignage. Dans ce cas, j'aurais effectivement intérêt à prendre bien note de ce que je vois, à consacrer une attention scrupuleuse exclusivement à ce que je dis, à m'assurer de ne pas faire de fautes de français, et à m'appuyer sur ma connaissance du français. Dans tous les cas, l'immunité à l'erreur ne peut avoir aucun sens sans une performance linguistique effective.

Car si, lorsque j'énonce quelque chose [*make some statement*], il est vrai que rien, absolument rien, ne pourrait être invoqué comme raison contraignante de me rétracter, cela ne peut être dû qu'au fait que m'étant mis dans la meilleure position possible pour faire l'énoncé en question – j'ai une *totale* et légitime confiance en cet énoncé au moment où je le fais [*I have, and am entitled to have, complete confidence in it when I make it*]. Cependant ce qui décide s'il en est ainsi ou non, ce n'est pas le *genre de phrase* que j'utilise pour faire mon énoncé, mais ce sont les *circonstances* dans lesquelles je le fais. (*ibid.*)

Il faut ajouter, pour entrer véritablement dans la manière typiquement austinienne de traiter l'épistémologie, que, dans ce cas, je peux dire « je sais », et ce, pour deux raisons. D'une part, ma confiance dans l'affirmation¹ est *totale* (cela n'a donc rien à voir avec l'expression d'une croyance). D'autre part, cette confiance est *légitime*. Mais quelle conception positive de la connaissance, au-delà de l'analyse du fonctionnement ordinaire de « je sais » et de la question « comment le sais-tu ? », Austin a-t-il à proposer ? Apparemment, d'après les dernières lignes citées, il s'agit de la conception défendue dans « Autrui », que nous allons exposer tout de suite.

¹ Gochet traduit « statement » par énoncé. « affirmation » est une meilleure traduction, dans la mesure où quand Austin parle de « statement », il parle de l'acte de langage et non pas de la formation de mots, pour laquelle il réserve le terme de « sentence ». Par ailleurs, il a un terme spécifique pour parler du fait de produire verbalement des mots : « uttering ». « Énoncé » doit être conservé pour « utterance ».

Chapitre 5. « Si je sais, je ne peux pas me tromper »

Selon la méthode de la philosophie du langage ordinaire, Austin propose d'abord d'analyser les conditions de fonctionnement ordinaire de « je sais », et de « comment le sais-tu ? » plutôt que d'essayer d'analyser la connaissance. Cette méthode a évidemment, même dans le contexte précis d'argumentation qui est celui d'Austin, ses limites. En particulier, l'analyse porte davantage sur ce que c'est que déclarer savoir que sur ce que c'est que savoir.

1. Le jeu de la justification

Quoi qu'il ait quelques réserves quant à la propriété et à la pertinence du terme (Austin 1946.81/51), Austin accepte finalement l'idée que répondre à la question « comment le sais-tu ? » consiste à donner des *raisons*. Un défi *épistémique* part de l'idée que *déclarer* (*to claim*) qu'on sait quelque chose, revient à déclarer qu'on a une relation spécifique par rapport à la vérité d'une affirmation. Austin souligne qu'il existe deux manières d'adresser un défi épistémique. Ces deux manières sont traitées l'une après l'autre dans le déroulement de l'essai de 1946.

Je crois que les points soulevés jusqu'à présent sont ceux que pose, de façon tout à fait authentique et normale, la question « comment le savez-vous ? ». Mais d'autres questions, que l'on peut considérer comme plus importantes, sont parfois posées sous la même rubrique, en particulier par les philosophes. Ce sont les problèmes portant sur la « réalité », et sur être « sûr et certain ». (*op. cit.*, p.86/57)

Dans ce qui suit, il est traité des conditions de réponse au défi épistémique, quand il se pose dans des conditions authentiques et normales. Un défi épistémique qui se pose en dehors des conditions authentiques et normales est un défi sceptique, qui demande un autre type d'approche. La limite qu'indique Austin entre un défi épistémique qui s'exerce dans des conditions authentiques et normales, et un défi épistémique qui ne s'exerce pas dans des conditions authentiques et normales est de deux types. D'une part, il faut savoir reconnaître que les questions portant sur la validité d'une prétention de connaissance trouvent une fin, à moins de devenir incongrues.

« ça suffit » ne veut pas dire n'importe quoi. Cela signifie que ça suffit pour montrer que (dans des limites raisonnables et compte tenu de nos intentions et objectifs présents) ce « ne peut » être autre chose, qu'il n'y a pas de place pour une description différente, ou rivale. Ça ne signifie *pas*, par exemple, que ça suffit pour montrer que ce n'est pas un chardonneret *empaillé*. (*id.*, p.84/55)

Autrement dit, quand j'ai suffisamment avancé d'éléments pour appuyer mon énoncé qui dit que « je sais que c'est un chardonneret », il faut une raison concrète pour pouvoir avancer un défi épistémique, en prétextant, par exemple, qu'il pourrait s'agir d'un chardonneret empaillé. La limite posée porte donc sur le *sens* qu'il y a à adresser un défi épistémique, et non pas sur le seuil à partir duquel il est possible de dire qu'une certitude absolue est atteinte. Si l'on outrepassé cette limite, alors on sort des conditions authentiques et normales d'exercice du défi épistémique.

D'autre part, les défis qui sont posés de part et d'autre de cette limite ne sont pas de même nature.

Jusqu'à maintenant, en me mettant au défi de répondre à la question « comment le savez-vous ? », vous n'êtes pas supposé avoir *mis en doute mes références*, vous avez cependant demandé à les connaître. Et vous n'avez pas non plus *contesté les faits que j'avance* (sur lesquels je m'appuie pour prouver que c'est un chardonneret), vous m'avez cependant demandé de les détailler. Voici un nouveau type de défi : la *fiabilité* de nos prétendues « références » et de nos prétendus « faits » est mise en question. (*ibid.*)

Dans les §§ 39-41, nous nous intéressons donc exclusivement à la pratique du défi épistémique dans des conditions authentiques et normales. Nous considérons donc le jeu de langage qui est présenté pp.77-86/46-57 de l'essai de 1946.

§ 39. Le jeu de langage d' « Autrui » (1946)

L'exposé de l'essai de 1946 ressemble davantage à la présentation d'une procédure qu'à la description d'un jeu de langage, même si Austin insiste sur le fait qu'il s'agit bien d'une présentation de la façon dont les choses se passent réellement.

J'ai [...] été amené à examiner *ce qui se passe réellement* quand on demande à des personnes ordinaires [*ordinary people*]: « Comment le sais-tu ? » (*ibid.*, p.77/46. traduction légèrement modifiée ; nous soulignons)

Mais pourquoi ne pas considérer qu'on peut décrire adéquatement la manière dont les choses se passent en mettant à jour la procédure qui est implicitement suivie par les participants de ce jeu ? C'est une des idées qui est à la base de la conception performative de la connaissance, et du parallèle entre promesse et connaissance. Prichard écrit son essai sur la promesse par rapport à elle, essai séminal pour la conception performative de la connaissance. Quelle est donc, d'après Austin, la procédure pour que quelque chose puisse être compté comme une connaissance ?

Le fonctionnement ordinaire de la question « Comment le sais-tu ? » peut être décrit en amont ou en aval. En amont (*ibid.*, pp.77-79/46-48), on se demande comment la question se pose, quel est le sens à poser une telle question. En aval (*ibid.*, pp.79-86/48-57), on décrit les différentes manières de répondre à cette question. La réponse à cette question est considérée comme le déroulement des *titres (credentials)* et des *faits (facts)* de la personne défiée. Nous appellerons la personne défiée P, et la personne qui pose le défi Q. La procédure décrite par Austin s'appuie essentiellement sur ce qui est impliqué ou suggéré par certaines expressions.

P : « Il y a un chardonneret dans le jardin » (s)

L'affirmation (s) a au moins deux implications possibles :

(i 1) P accepte d'affirmer : « je sais qu'il y a un chardonneret dans le jardin »

(i 2) P croit ou pense qu'il y a un chardonneret dans le jardin

C'est sur (i 1) que Q se base pour poser des questions qui portent sur la connaissance. Il y a trois sortes de questions qu'il peut poser sur (s).

(KQ1) « *sais-tu* qu'il y a un chardonneret dans le jardin ? »

(KQ2) « *es-tu sûr* que c'est un chardonneret ? »

(KQ3) « *comment sais-tu* que c'est un chardonneret ? »

La question (KQ1) porte sur l'existence d'une connaissance. Elle consiste à demander à P s'il impliquait bien (i 1) en affirmant (s). Si P répond oui à cette question, alors on peut passer aux deux questions suivantes. Mais P peut répondre, en toute légitimité non à (KQ1), signifiant par là qu'il n'impliquait que (i 2).

Mais nous pouvons aussi répondre « non » à la première question : on peut dire « non, mais je pense qu'il y en a un » [...]. Car l'implication que je sais ou que je suis sûr n'est pas stricte : nous ne sommes pas tous (tyranniquement ou suffisamment) bien dressés. (*ibid.*, p.77/47. traduction légèrement modifiée)

Dans ce cas, c'est-à-dire dans le cas où l'on répond « non », de façon plus ou moins développée, on s'expose à des défis qui portent sur la croyance.

(BQ) « pourquoi le crois-tu ? »/ « qu'est-ce qui te le laisse penser ? »/ « qu'est-ce qui t'amène à supposer que... ? »

Bien sûr, il est à loisir à Q de poser toute suite la question (BQ) sans avoir à attendre que P réponde « non » à (KQ1). Mais cette description lui permet d'introduire la question de la différence entre la croyance et la connaissance sous l'angle de la différence entre les deux formes de défi. A ce stade, la méconnaissance peut être interprétée comme l'absence de disposition (en un sens assez ordinaire : « je ne suis pas disposé à répondre à vos questions, revenez plutôt demain) à répondre à un défi du type (KQ).

Il y a deux manières dont on peut poser les deux types de défi. Chacun peut être posé soit de façon innocente, « uniquement par curiosité respectueuse, ou parce que l'on désire simplement apprendre quelque chose » (*ibid.*, p.78/47), ou bien de manière moins innocente ; Austin parle alors de « *pointed questions* » (*ibid.*) Dans ce cas, Q, en posant (KQ1) à P suggère que P ne sait pas ce qu'il prétend savoir (et P, s'il répond « non », répond donc positivement au point soulevé par Q). Par contre, Q, en posant (BQ), suggère que P ne *devrait* pas croire cela.

Rien ne suggère que vous ne *devriez* pas le savoir ou que vous ne le croyez pas. (*ibid.*).

Austin finit par résumer la différence des deux types de défi, comme suit.

Ce n'est pas l' « existence » de votre prétendue croyance, mais l' « existence » de votre prétendue connaissance qui *est* mise en doute. Si nous aimons à dire que « je crois », ainsi que « je suis sûr » et « je suis certain », sont les descriptions d'attitudes ou d'états cognitifs ou mentaux subjectifs, ou n'importe quoi encore, alors « je sais » n'en est pas une, ou du moins pas seulement : dans la conversation, cette expression fonctionne différemment. (*ibid.*, p.78/48)

L'argument d'Austin est le suivant. On ne peut pas espérer défaire une croyance au cours du jeu des questions et des réponses. Tout ce que je peux faire, c'est suggérer à quelqu'un qu'il ne devrait peut-être pas croire ce qu'il croit. Mais c'est encore à lui de cesser de croire ce qu'il croit ou de modifier sa croyance sur un ou plusieurs points. Par contre, dans le jeu des questions et des réponses, la connaissance de P est non seulement remise en doute, mais peut être tout simplement *défaite*. Si P n'est pas capable de soutenir le jeu en aval, jeu qu'il accepte en répondant « oui » à (KQ1), il se trouve qu'il *ne sait pas* ce qu'il prétendait savoir, et il n'était donc pas justifié à prétendre le savoir. L'argument du contradicteur peut être alors de

dire que le jeu des questions et des réponses peut amener P dans une impasse argumentative, sans néanmoins défaire quelque chose qui est d'un ordre plus important, et qui serait sa certitude subjective. Ou bien, mais c'est ce que nous examinerons quand il s'agira de cerner la portée et les limites épistémologiques des affirmations d'Austin, on peut critiquer l'idée selon laquelle le processus de justification épistémique suffit à valider l'affirmation « je sais ».

(KQ1) et (KQ2) ne se posent qu'en amont. Elles sont une manière pour Q de s'assurer que c'est bien (i 1) qui est impliqué par (s), et non pas (i 2). La question (KQ3) sert à enclencher la justification de cette connaissance qui n'est avancée, jusque là, qu'à titre de prétention. A partir de (KQ3), il s'agit de savoir à *quel* type de connaissance on a affaire. Le sens de (s) n'est pas entièrement déterminé par cette justification. Q doit bien comprendre ce que prétend P, à savoir qu'il prétend savoir quelque chose, et le genre de chose qu'il prétend savoir. Mais, sans avoir une idée assez précise de la manière dont P sait ce qu'il prétend savoir, Q n'est pas en mesure de comprendre quelle connaissance a P de ce qui est brièvement indiqué par le contenu de (s), c'est-à-dire la signification des mots. Q peut toujours regarder si (s) est vraie ou non et la confiance en la capacité de P à se rendre compte de la solidité de la position épistémique occupée suffit en principe à Q (une fois qu'il s'est bien rendu compte de cette assurance en posant les questions (KQ1-2)), pour déterminer si P sait ou non ce qu'il prétend. Mais cela ne suffit pas à P pour savoir à quelle connaissance il a affaire, et s'il veut bien compter cette connaissance comme une connaissance qui le concerne également, et qu'il pourrait également défendre et justifier *en son nom propre*, c'est-à-dire à partir de la position qu'il occupe de par son histoire. Ce qui est examiné en aval, c'est donc la « structure » de la connaissance que P prétend avoir. Mais c'est en sens bien différent du genre de structure que les fondationnalistes ont en tête. Il vaudrait mieux parler de la *cohérence* de la connaissance que P prétend avoir. Nous passons donc à l'examen de la question « Comment le sais-tu ? » en aval.

En aval, Austin change son oiseau de bataille. Il troque le chardonneret de départ contre un butor. On repart donc :

Supposons que j'aie dit : « il y a un butor au fond du jardin », et que tu me demandes : « comment le sais-tu ? » Ma réponse peut prendre différentes formes :

- (a) J'ai grandi dans les marais
- (b) Je l'ai entendu
- (c) Le gardien l'a dit
- (d) A ses cris

(e) A ces cris rauques

(f) parce qu'il crie (*ibid.*, p.79/49. traduction légèrement modifiée)

La démarche d'Austin consiste à *spécifier* (KQ3) en fonction des réponses possibles. Les réponses (a)-(c) sont des justifications de la connaissance en tant que position subjective. P répond ainsi, car il prend (KQ3) comme l'une des questions suivantes : « Comment peux-tu le savoir ? » ; « Comment se fait-il que tu le saches ? » ; « Comment le sais-tu, *toi* ? » Appelons (KQ3su) cette interprétation de la question. Les réponses (d)-(f) sont des justifications de la connaissance en tant qu'objet visé. P répond ainsi, car il prend (KQ3) comme la question suivante : « comment le reconnais-tu ? » Appelons (KQ3ob) cette interprétation de la question

Je peux donc supposer que vous m'avez demandé :

[(q1)] Comment se fait-il que vous connaissiez quelque chose aux butors ?

[(q2)] Comment se fait-il que vous puissiez dire qu'il y a un butor ici et maintenant ?

[(q3)] A quoi reconnaissez vous les butors ?

[(q4)] Comment savez-vous (pouvez-vous savoir) qu'il s'agit bien ici et maintenant d'un butor ? (*ibid.*)

Les questions ainsi spécifiées permettent de montrer que Q, en posant sa question a des présupposés qui concernent ce qu'il prêt à accepter comme pouvant être pris en considération pour compter quelque chose comme une connaissance, des présupposés qui portent donc sur les titres (*credentials*) et les faits (*facts*) qui permettent de compter quelque chose comme une connaissance.

Ce qui laisse entendre [the implication is that] que, pour savoir qu'il s'agit bien d'un butor, je dois avoir :

[(r1)] grandi dans un environnement où j'aie pu me familiariser avec les butors.

[(r2)] eu l'occasion de me trouver dans le cas présent.

[(r3)] appris à reconnaître ou distinguer les butors.

[(r4)] réussi à reconnaître ou à dire qu'il s'agit d'un butor. (*ibid.*)

Ces quatre raisons (même si Austin montre que le terme n'est pas employé dans ce cas sans quelque impropriété) pourraient figurer dans le compte-rendu suivant :

P sait qu'il y a un butor au fond du jardin \Leftrightarrow (r1)-(r4)

Le fond de la critique à toute définition générale de la connaissance réside dans le fait qu'il est difficile de donner des conditions portant sur la connaissance en général, étant donné que le

déroulé de ces conditions dépend du sens qu'il y a à interpréter un défi épistémique général selon la situation précise d'énonciation. Et moins que de conditions d'instanciation d'un certain concept, il s'agit plutôt des raisons que nous avons d'accepter de compter quelque chose comme une connaissance.

[(r1) et (r2)] signifient que mes expériences ont dû être d'un certain genre¹, que je dois avoir eu certaines occasions ; [(r3) et (r4)], que je dois avoir fait preuve à la fois d'un certain genre et d'un certain degré de perspicacité. (*ibid.*, p.80/49)

Il y a une correspondance terme à terme entre les questions (q1)-(q4) et les raisons (r1)-(r4).

Les questions [(q1) et (q3)] concernent nos expériences *passées*, les occasions et les activités qui nous ont permis d'apprendre à distinguer ou à discerner quelque chose [...] Au contraire, les questions [(q2) et (q4)] les circonstances présentes [circumstances of the current case]. (*Ibid.*, p.80/50)

Ce qui veut dire qu'en posant la question (qx), je suggère que la raison (rx) doit être donnée pour que P puisse être dit savoir ce qu'il prétend savoir en produisant l'affirmation (s) et en ne répondant pas non à (KQ1). Parmi ces raisons ne figure nulle part une proposition qui reprendrait le contenu de (s). La démonstration d'Austin enfonce donc, à cet égard, le clou de l'anti-fondationalisme. La vérité de l'affirmation (s) n'est certainement pas une raison déterminante pour compter ce qui fait affirmer (s) à P comme une connaissance. Ceci étant dit, la classification des types de questions, qui est en fait une classification des manières de prendre ou de spécifier (KQ3) permet d'ouvrir sur une classification des types de raisons. En croisant les commentaires que fait Austin, d'une part sur (q1)-(q4), et, d'autre part, sur (r1)-(r4), on précise cette classification.

(r1) porte sur des expériences, qui ont dû être d'un certain genre, et sur la rencontre de certaines occasions, dans le *passé*.

(r2) porte sur des expériences, qui ont dû être d'un certain genre, et sur la rencontre de certaines occasions, mais porte sur les circonstances du cas présent (*circumstances of the current case. Ibid.*, p.81/51)

¹ La traduction officielle est fautive : « que je dois avoir fait différents types d'expériences », alors que Austin écrit « my experiences must have been of certain kinds ». D'une part, il faut réserver « type » pour l'anglais « type », que Austin emploie assez spécifiquement, notamment dans ses textes sur la vérité. Par ailleurs, il faut bien conserver l'idée, sur laquelle insiste Austin que je ne suis capable de reconnaître une situation que si j'ai déjà fait l'expérience d'une situation du même genre, et appris à la nommer. Cette idée est masquée par la traduction officielle, alors que la formulation d'Austin est sans ambiguïté.

(r3) porte sur l'exercice d'une certaine capacité, dans le *passé*.

(r4) porte sur l'exercice d'une certaine capacité, mais porte sur les circonstances du cas courant.

Dans la suite de son argument, Austin fait porter l'essentiel de l'explication du type de raisons que sont (r1) et (r3) (et, parallèlement, du type de questions que sont (q1) et (q3)) sur la question du témoignage humain et de l'autorité (*Ibid.*, pp.81-83/51-53). L'examen du type de raisons que sont (r2) et (r4) (et, parallèlement, du type de questions que sont (q2) et (q4)) permet de décrire une certaine capacité, que nous qualifierions généralement de *reconnaissance distinctive*, mais qui est exactement ce que des auteurs comme Evans désignent par *identification démonstrative*. On peut parler également de *discrimination*. Cette capacité n'est pas une capacité typiquement conceptuelle, mais elle ne peut pas être rabattu sur le plan de la perception. Le point concernant la question du témoignage humain et de l'autorité est examiné dans le § 41. L'examen du point concernant la capacité de discrimination est renvoyé au § 69.

Il n'est pas sûr que la présentation, en forme de dialogue, que donne Austin soit pour autant une preuve que Austin adhère aux principes du dialogisme. La forme de dialogue que Austin donne à la présentation de la procédure de justification vient tout d'abord d'un aspect de la phénoménologie linguistique (cf. § 14), à savoir la troisième étape de *mise en situation*, en imaginant des dialogues ou des scènes où certaines différences terminologiques peuvent être inscrites et mieux comprises.

Toutefois, Austin s'intéresse avant tout à la manière dont la question « comment le sais-tu ? » fonctionne normalement, et cela lui semble résoudre à peu près la totalité des problèmes concernant la question de la connaissance, tandis que, pour ce qui est de la croyance, un tel examen (en examinant le fonctionnement normal de la question « qu'est-ce qui te fait croire ça ? ») ne résoudrait sans doute pas tous les problèmes. C'est là toute la différence entre la croyance et la connaissance. Même si le dialogisme n'est pas une idée d'Austin, elle n'est pas *foncièrement* contraire à l'esprit d'Austin, à condition de ne pas en faire une structure abstraite qui donnerait le *sens* des situations concrètes, par exemple un schéma abstrait de questions et de réponses, en donnant la *forme* que doivent prendre ces questions et ces réponses. Par contre, il est acceptable de chercher à systématiser les

conditions qui permettent à une certaine performance linguistique d’aboutir, et c’est d’ailleurs ce que fait Austin dans *Quand Dire c’est Faire*¹.

§ 40. La notion de *claim* (déclaration, prétention, affirmation)

Au cœur de la conception performative de la connaissance gît une difficulté (qui est, par ailleurs, au centre des problèmes traités dans *Quand Dire c’est Faire*) : quel degré d’explicitation est nécessaire pour qu’un énoncé puisse être classé comme étant un énoncé de connaissance ou un énoncé de croyance. Nous pouvons déjà dire que le problème n’est pas tant l’explicitation que les questions auxquelles on s’expose en disant quelque chose. En faisant l’affirmation (s), le sujet s’expose à (KQ1), c’est-à-dire une question qui demande au sujet de bien confirmer que c’est l’implication selon laquelle il sait ce qu’il affirme qu’il faut prendre en compte, ou bien si c’est l’implication selon laquelle il ne fait que faire part d’une opinion, d’une croyance, ou d’une simple idée qu’il a. Si le sujet emploie les termes « je sais que... », la question (KQ1) devient alors redondante. C’est en ce sens que cette formule semble être typiquement liée à l’expression du *claim*, semble même faire le *claim*, même si elle ne fait pas la connaissance, au moins au sens où la connaissance peut toujours être défaite par une justification défectueuse, même si ce n’est pas la justification qui fait la connaissance. Nous donnons ici quelques indications sur la notion de *claim*.

Le terme anglais « *claim* » est le plus couramment traduit par « prétention » ; mais on peut aussi traduire par « déclaration » ou « affirmation », en prenant garde alors de ne pas confondre avec « *statement* ». Dans le cas d’une prétention à connaître quelque chose, le *claim* ne porte pas tant sur le contenu de ce que l’on indique dans une connaissance, par exemple la scène particulière en laquelle consiste la présence de *ce* chardonneret dans *ce* jardin, que sur la position épistémique. C’est la position épistémique qui est prétendue. Par exemple, Austin (*ibid.*, p.84/55. traduction légèrement modifiée) :

Our claim, in saying we know (i.e. that we can tell) is to *recognize*. (En disant que l’on sait (en fait, qu’on peut le distinguer), on prétend le *reconnaître*)

Ou bien (*ibid.*, p.85/56. traduction légèrement modifiée) :

Whenever I say I know, I am always liable to be taken to claim that, in a certain sense appropriate to the kind of statement (and to present intents and purposes), I am able to *prove*

¹ cf, *supra*, §48bis

it. (Chaque fois que je dis que je sais, on peut toujours considérer que je prétends, en un sens approprié au type d'affirmation (et compte tenu des intentions et des objectifs en présence), être capable de le *prouver*.)

La prétention ou déclaration porte bien sur la position dans l'espace des raisons. Par contre, il n'y a pas vraiment de raison de supposer qu'une certaine forme d'énoncé puisse jouer un rôle typique d'expression d'un certain genre de *claim*. A la limite (et c'était également le cas dans la question des incorrigibles), tout énoncé peut jouer ce rôle.

Pour bien cerner la notion de *claim*, sans avoir encore à entrer dans les problèmes typiques de la conception performative de la connaissance, il est utile de se référer à l'analogie (courante dans la littérature liée à la pragmatique) du jeu. Prenons, par exemple, le jeu d'échecs. Des termes comme « échec » ou « échec et mat » sont typiquement de l'ordre du *claim*. En effet, en disant « échec », j'affirme deux choses. D'une part, j'affirme que la manière dont je viens de bouger ma dernière pièce vient de créer une situation sur l'échiquier que l'on peut classer parmi les échecs. D'autre part, j'affirme que le roi de mon adversaire est en danger, et je mets en demeure mon adversaire de réagir. Normalement, je ne mets pas mon adversaire au courant que son roi est en danger, étant donné la nouvelle configuration. Il s'en est normalement rendu compte lui-même. Mais cela n'exclut pas le fait qu'il a deux procédures possibles en main. Ou bien il conteste mon *claim*, ou bien il l'accepte, et, dans ce cas il doit modifier la configuration de l'échiquier de façon à ce que son roi ne soit plus en danger. Il peut aussi dire : « ce jeu m'ennuie, si on jouait plutôt aux cartes ». Il y a au moins deux manières de contester un *claim* dans ce cas-là, qui correspondent aux deux affirmations impliquées par le fait de dire « échec ». Ou bien, mon adversaire me montre que je me suis trompé, que la configuration n'est pas celle d'un échec (par exemple, je n'ai pas vu que, entre sa tour et mon roi se trouve un pion). Dans ce cas, le *claim* est annulé sans trop de difficulté. Ou bien, mon adversaire m'affirme avec aplomb que, suite à une réunion que le comité international des échecs a tenue récemment, une tour ne peut pas menacer un roi à plus de trois cases. Dans ce cas, je vais certainement demander à mon adversaire quelques précisions sur cette nouveauté. Mais c'est une procédure possible. Dans un cas, donc, je suis contesté sur l'adéquation du contenu descriptif sur lequel je m'appuie pour faire mon *claim* avec la situation effective, et je suis invité à me rendre compte de la situation, éventuellement avec une insistance, par des moyens démonstratifs, sur certains aspects de cette situation. Soit mon adversaire voit parfaitement que le contenu descriptif sur lequel je m'appuie est effectivement celui invoqué pour faire le *claim* que je suis en train de faire. Mais on me suggère que la règle sur laquelle je m'appuie n'a pas (plus ou pas encore) cours. Dans les deux cas, on me rétorque

« non, il n’y pas échec ». Cette phrase est typiquement une phrase qui défait un *claim* ; malgré et, cependant, en un sens important grâce à, son aspect descriptif, c’est une contre-attaque sur le terrain de l’espace des raisons, contre-attaque qui peut se faire selon les diverses procédures évoquées.

§ 41. Autorité et témoignage

L’une des raisons pour lesquelles je peux être amené à juger que le processus de justification peut s’arrêter, que suffisamment de raisons ont été données, est qu’on en arrive à des raisons qui n’ont pas besoin d’être questionnées plus avant. Si ces raisons n’ont pas à être questionnées plus avant, parce que j’ai confiance en l’autorité de celui qui me les rapporte. Une chose est de s’enquérir de que autrui nous dit savoir, pour bien juger de ce qui est connu, de la cohérence, plutôt que de la structure, de cette connaissance, afin d’en faire une connaissance que je puisse à mon tour assumer en mon nom propre, une autre est de faire porter l’examen sur la fiabilité de la personne à qui je m’adresse. Encore une fois, le doute sur ce que me dit autrui ne peut avoir lieu que si j’ai des raisons de douter d’une personne en particulier. Mais, de prime abord et le plus souvent, je n’ai pas de raisons de douter de ce que me dit autrui. Ou plutôt, on ne peut pas me demander de justification quant au fait de procéder en ne doutant pas, *a priori*, de tout ce que me dit quelqu’un.

...croire autrui, à l’autorité et au témoignage, est une part essentielle de l’acte de communication [*the act of communicating*], acte que sans cesse nous accomplissons tous. Il s’agit là d’une part aussi irréductible de notre expérience que, par exemple, faire des promesses, ou participer à des jeux de compétition, ou même percevoir des tâches de couleur. Nous pouvons trouver certains avantages à de tels actes, et élaborer toutes sortes de règles pour les mener à bien « rationnellement » [...]. Mais rien ne « justifie » que nous les fassions ainsi. [*But there is no “justification” for our doing them as such*] (*ibid.*, p.115/90)

L’activité de parler, c’est-à-dire de transmettre de l’information, de faire des phrases du type « S est P » (ou « I est un T », d’après les symboles utilisés dans « Comment parler »), selon divers actes de parole, c’est-à-dire la communication, n’a sans doute aucun contenu sans cette confiance. De même qu’on ne joue pas à la bourse sans croire que cela va rapporter de l’argent, on ne parle pas avec autrui sans avoir un minimum de foi dans ce qu’il me rapporte par ses propos.

Nous sommes en droit, et c’est un point fondamental, de nous fier à autrui quand nous parlons (comme dans d’autres domaines) sauf s’il existe quelque raison particulière de ne

pas avoir confiance en lui. Croire les gens, accepter leur témoignage, est la, ou l'une des principales, raisons de parler [*the, or one main, point of talking*]. On ne pratique les jeux (de compétition) que si l'on croit que notre adversaire est en train d'essayer de gagner ; s'il ne cherche pas à gagner, ce n'est plus un jeu, mais quelque chose d'autre. Ainsi, on ne parle avec autrui (de façon descriptive) que si l'on a foi dans le fait qu'il cherche à communiquer des informations. (*ibid.*, p.82/53. traduction française légèrement modifiée)

Il n'y a pas de raison de penser qu'en 1952, année de « Comment parler », Austin a abandonné cette idée. Les situations de parole, S₀, S₁ et S₂, décrites dans « Comment parler », n'ont donc pas de sens, ou ne peuvent absolument pas être mises en œuvre correctement sans ce droit fondamental de « nous fier à autrui quand nous parlons ». Si l'on file l'analogie politico-juridique, parler est une activité qui correspond à une certaine législation. Le droit de « nous fier à autrui quand nous parlons » est constitutionnel. Austin est prêt à accorder à ce principe des pouvoirs étendus.

La confiance que nous avons en l'autorité d'autrui est également fondamentale à différents égards plus spécifiques – par exemple, pour vérifier et confirmer notre propre usage des mots, ce que nous apprenons des autres. (*ibid.*, p.83n.1/53n.7)

En ce qui concerne le point précis de la connaissance, Austin a la formule suivante :

Quand je dis « je sais », je *donne ma parole à autrui*, je *passe à autrui mon autorité pour dire* que « P est Q ». (*ibid.*, p.99/73. traduction française légèrement modifiée)

Ce qui veut dire que, quand je dis à quelqu'un « je sais », ce dernier est en droit de considérer qu'il est fondé à affirmer « P est Q », au sens fort, c'est-à-dire en impliquant non pas simplement une croyance, mais une connaissance.

Il faut donc distinguer la confiance dans le témoignage et la confiance en l'autorité. Le témoignage est une forme particulière de communication, alors que l'autorité est ce qui est mis en œuvre à chaque fois que nous parlons de manière descriptive à autrui. D'où l'idée que la confiance en cette autorité joue également quand nous apprenons à parler, car nous apprenons à utiliser des termes descriptifs dans des actes de parole du genre assertif (pour employer la terminologie de « Comment parler »), tout simplement en regardant comment les autres font et, Austin du moins le suppose, en ayant confiance dans le fait qu'ils le font de la bonne manière, autrement dit qu'ils ont raison de le faire comme ils le font. Mais cette explication des pouvoirs de « je sais » par l'autorité et l'engagement est-elle suffisante et pleinement exhaustive de ce qui se passe quand on dit « je sais » ?

2. Croyance et connaissance : la topique de 1946

Même s'il n'entre pas trop dans les détails de cette distinction, les remarques d'Austin sur la connaissance contenues dans « Autrui » ont pour implication une certaine conception des relations entre croyance et connaissance. Alors que, d'après Prichard, la distinction entre croyance et connaissance est une distinction à laquelle un sujet peut avoir accès de manière interne (autrement dit, j'ai les moyens de savoir si je sais ou si je ne fais simplement que croire, dans la mesure où la connaissance est une configuration mentale bien spécifique), pour Austin, la différence se résume à l'idée que « je sais » est un énoncé essentiellement non-descriptif, à traiter sur le modèle de « je promets », alors que « je crois », « je suis sûr », « j'en suis certain » sont des énoncés essentiellement descriptifs, dont Austin ne nous indique néanmoins pas du tout (alors qu'il le fait avec beaucoup de précision et de détails pour « je sais ») sur quel modèle il faut les traiter. Pourtant, Austin admet que les énoncés descriptifs qui peuvent avoir pour implication « je sais », peuvent également avoir pour implication (et peut-être plus spontanément, d'ailleurs) « je crois ». Il se conforme sur ce point davantage aux idées de Moore qu'à celles de Cook Wilson, pour lequel un énoncé affirmatif est l'expression privilégiée de la connaissance.

§ 42. Genèse de la notion de performatif : Prichard et la promesse

Warnock (1989.105) rappelle que Austin date lui-même (1962b.vi/33) de 1939 la naissance de ses conceptions sur le performatif. Par ailleurs, Warnock note que, avant 1939, Austin a entretenu une correspondance avec Prichard au sujet de la promesse. Mais, si Prichard se concentre exclusivement, comme nous allons le voir, sur le problème de la création d'une obligation, l'intérêt d'Austin est différent. Il est assez significatif que ce soit en étroite connexion avec des questions épistémologiques que Austin introduit la notion de performatif. Alors que Prichard cherche à comprendre le statut déontique (et l'origine de ce statut déontique) d'énoncés comme ce que nous avons coutume d'appeler les promesses, Austin cherche, en poussant le parallèle entre connaissance et promesse, à comprendre le statut épistémique (et l'origine de ce statut épistémique) des énoncés de connaissance.

L'essai de Prichard sur l'obligation de tenir une promesse date de 1940, mais les idées qui y sont contenues datent d'avant 1939, puisque Prichard en avait discuté avec Austin avant

1939. Prichard part d'un paradoxe. La définition la plus courante de la promesse la présente comme la création d'une obligation. Quand j'écris une lettre, j'amène à l'existence une lettre. Quand je promets d'écrire une lettre, j'amène à l'existence l'obligation d'amener à l'existence une lettre, c'est-à-dire de produire, selon certaines règles précises, des marques d'encre sur une feuille de papier.

Toutefois il semble qu'une obligation est un fait qui est tel qu'il est impossible à créer ou à amener à l'existence. (Prichard 1965.169)

Comment résoudre ce paradoxe ? Nous devons soit trouver une manière d'établir...

...ce dont la production, au sein de ce que nous appelons faire une promesse nous lie à l'action que nous promettons de faire. (*op. cit.*, p.170)

ou bien nous devons admettre que la conception la plus courante de la promesse n'est pas contradictoire.

Prichard fait deux hypothèses qu'il réfute tour à tour. Première hypothèse : en promettant, nous créons une attente chez la personne ou le groupe de personnes auxquelles nous faisons la promesse. Deuxième hypothèse : en promettant, nous exprimons l'intention ferme de faire quelque chose. Prichard refuse de faire de l'efficacité de la promesse une affaire psychologique. Dans les deux cas, il s'agit certes de conditions qui peuvent entrer, à un titre ou à un autre, dans la menée à bien de la promesse, mais il ne s'agit certainement pas de conditions qui définissent la promesse comme création d'une obligation. Je peux créer une attente sans promettre. Je peux exprimer une ferme intention sans pour autant promettre. La promesse ne se réduit donc ni à l'un ni à l'autre.

D'après Prichard, il faut regarder plus précisément ce que nous faisons quand nous promettons quelque chose. Nous prononçons des mots devant un auditoire. Plus particulièrement, nous prononçons « je promets », suivi d'un groupe de mots qui se réfèrent à une action X.

Ceci étant, nous pouvons au moins dire que quand je promets à X de faire une action, je cause en X l'audition d'un certain bruit, qui a une signification définie à la fois pour X et pour moi, en même temps que l'audition d'un terme employé d'ordinaire pour désigner l'action, de telle sorte que X croie que c'est moi qui a produit le son [*that the sound proceed from me*]. (*id.*, p.172)

Mais comment cela peut-il donner lieu à une obligation ?

Uniquement parce que j'ai déjà promis de ne jamais causer un son de ce genre en connexion avec les mots qui désignent une action, sans faire ensuite cette action. (*ibid.*)

Donc, ce que nous appelons des promesses ne sont pas, à strictement parler, des promesses, et l'obligation n'est pas *créée* par nos « promesses », mais il faut dire que nous sommes liés par des mots à faire certaines choses parce que nous avons déjà promis, au sens strict, de ne jamais prononcer ces mots sans faire l'action évoquée.

Deux problèmes attendent la solution de Prichard. **Premier problème** : nous ne savons toujours pas d'où vient l'obligation de tenir sa promesse. Le problème ne cesse pas quand la promesse devient générale. De plus, le genre de solution que Prichard propose semble créer un danger de régression à l'infini. On peut répondre à ce genre d'objection que nous savons au moins localiser précisément la source du problème, à défaut de l'avoir résolu complètement. On peut répondre également que la promesse générale et les promesses particulières, qui se basent sur cette promesse générale ne sont pas du même genre.

Car à strictement parler, d'après cette solution, un accord sur une action particulière n'est *pas* un accord, et l'accord général n'est pas l'accord de tenir nos accords, mais un accord qui porte sur ce que nous appelons d'ordinaire tenir nos accords, c'est-à-dire ne pas faire un certain bruit en connexion avec une phrase désignant une action sans faire ensuite cette action. (*ibid.*, p.173)

Deuxième problème : où donc se trouve cette promesse générale ?

Sans doute, il est étrange de dire que, là où nous avons employé le langage de la promesse, ce que nous appelons l'obligation de tenir sa promesse dépend de ce que nous ayons fait une promesse générale antérieure. Mais, néanmoins, dans l'état actuel des choses, nous pensons tous qu'en employant ce langage en connexion avec une phrase qui désigne quelque action, nous sommes liés à cette action. (*ibid.*)

La réponse de Prichard à ce problème consiste à dire que, certes, s'il est tout à fait fantaisiste de chercher dans notre mémoire (liée à l'individu ou à l'espèce) des traces de cette promesse générale, c'est un fait que, quand nous faisons une promesse, ou quand on nous fait une promesse, nous avons tous la pensée qu'on ne peut pas employer ces mots en connexion avec une phrase qui désigne quelque action sans faire l'action correspondante.

D'après Prichard, il est impossible d'imaginer une promesse particulière entre des individus qui ne se sont pas déjà mis d'accord sur le fait de ne pas utiliser certains mots sans qu'une certaine action, qui a un rapport avec les mots qui ont été prononcés, soit faite par la suite.

Si on résume les principaux traits de la conception de Prichard (en en faisant ressortir les aspects particulièrement problématiques), il faut retenir que ce n'est pas tant en utilisant

des mots qu'on s'engage à une promesse particulière, et ce en référence à la promesse générale, qu'en effectuant un acte de langage en deux parties, l'un consiste en « bruits » (*noises*), cela peut être « je promets », l'autre consiste en une phrase qui fait référence à une certaine action. Prichard n'envisage pas que les mots « je promets » doivent d'abord avoir une signification avant de pouvoir « engager ». Par ailleurs, même s'il est fantaisiste de vouloir chercher quelque part des traces de la promesse générale, Prichard affirme que quand nous faisons une promesse, ou quand on nous fait une promesse, nous avons tous la pensée qu'on ne peut pas employer ces mots en connexion avec une phrase qui désigne quelque action sans faire l'action correspondante. S'il est commode, dans un premier temps, de penser que les mots « je promets » n'ont aucun contenu descriptif, mais sont simplement la *marque* par laquelle je m'engage à quelque chose, c'est difficilement tenable par la suite. La promesse, dans les termes de Prichard, ressemble davantage à une tradition qu'à un rituel, ou une législation. « On a toujours fait cela », et cela remonte à une convention, faite en des temps immémoriaux, presque aussi vieux que le langage lui-même, etc.

§ 43. Promesse et Connaissance dans *Autrui* (1946)

Dans « *Autrui* », Austin insiste sur l'idée que « je sais » n'est pas seulement une expression descriptive.

Si nous aimons à dire que « je crois », ainsi que « je suis sûr » et « je suis certain », sont les descriptions d'attitudes ou d'états cognitifs ou mentaux subjectifs, ou n'importe quoi encore, alors « je sais » n'en est pas une, ou du moins pas seulement : dans la conversation, cette expression fonctionne différemment. (Austin 1946.78/48)

Dans « *Autrui* », Austin ne dit jamais que « je sais » est un performatif. Il procède plus par une comparaison entre usages. D'une part, il élabore un parallèle entre « je sais » et « je promets ». D'autre part, il élabore un parallèle entre « je sais » et d'autres types d'expressions.

Je le garantis

Je le jure

Je te l'offre

Je te l'ordonne

le « oui » dit lors d'un mariage

Il s'agit précisément des énoncés performatifs au sens strict. Pour toutes ces expressions, Austin décrit leur fonctionnement de la manière suivante.

Dans ces « rituels », le cas agréé [*approved case*] est celui où, dans *les circonstances appropriées*, je dis une formule [*a certain formula*] : par exemple « oui » alors que, célibataire ou veuf, je suis devant un prêtre ou un officier d'état civil, au côté d'une femme, célibataire ou veuve, avec qui les relations ne sont pas prohibées, etc., ou encore « je l'ordonne » quand j'ai l'autorité pour le faire, etc. Mais, si la situation se révèle, d'une façon ou d'une autre, non orthodoxe (j'étais déjà marié, l'objet 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 (...) 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 fait. Cette hésitation ne concerne que la façon précise dont nous allons nous en prendre aux formules originelles [*the original*] « je sais » ou « je promets ». (*op. cit.*, p.102/76)

Le problème avec « je sais » et « je promets », comme c'est le cas pour toutes les autres formules que Austin prend pour exemples, n'est pas de savoir si je sais *réellement* (ou si je ne mens pas sur le fait que je sais) ou si je promets réellement (ou si je ne mens pas sur le fait que je promets), mais de savoir si les *circonstances permettaient* que je dise « je sais » ou « je promets ». Autrement dit, même si on peut tromper intentionnellement autrui en disant « je sais » ou « je promets », on ne peut pas mentir (au sens de dire quelque chose de faux) en disant « je sais » ou « je promets ». Pour cela, il faudrait que « je sais » ou « je promets » soient des expressions descriptives.

Supposer que « je sais » est une expression descriptive n'est qu'un exemple de l'*erreur descriptive* [*descriptive fallacy*] 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'énoncé fonctionne, comme le ton et la tournure, ou bien la ponctuation et l'humeur, 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. (*id.*, p.103/77)

Austin suit Prichard, dans la mesure où il parle, au sujet de « je sais », « je promets », etc., de formules, en écartant leur aspect descriptif (en fait, si on lit de près Austin, on voit qu'il dit de « je sais » que ce n'est pas essentiellement, ou pas seulement, un énoncé descriptif ; Austin semble plutôt occupé par l'idée de montrer que « je sais » n'est pas fait en référence à « une

prouesse cognitive marquante, même supérieure, sur la même échelle que croire et être sûr, et être tout à fait sûr » (*ibid.*, p.99/72)). Mais il n'écarte pas pour autant la difficulté qui réside dans le fait que le verbe « promettre » peut également avoir un usage descriptif, comme dans « je suis en train de promettre que... », ou dans les énoncés qui ne sont pas à la première personne. On ne peut pas se contenter de définir « je promets » selon un mode prichardien, même en remplaçant la mention de la promesse générale, par une clause élaborée sur les *circonstances*, car demeurera toujours le problème du contenu descriptif de « promettre », qui est certainement ce qui permet de *comprendre*, à n'importe quel auditeur les mots « je promets ». Si cette difficulté existe pour « je promets », elle existe *a fortiori* pour « je sais ». Cet ensemble de difficultés explique l'écroulement de la distinction performatif/constatif dans *Quand Dire c'est Faire*.

L'autre problème concerne la rupture que Austin fait entre « je sais », d'une part, et « je crois », « je suis certain », « j'en suis sûr », d'autre part. Alors même qu'il fait appel, dans « La signification d'un mot » (1940), pour résoudre le paradoxe de Moore, à des considérations qui en appellent à des conventions.

A présent, la raison pour laquelle je ne peux pas dire : « le chat est sur le paillason et je ne le crois pas », n'est pas que cette proposition transgresse la syntaxe au sens où il y a là, d'une certaine manière, « contradiction interne ». Ce qui m'empêche de le dire, c'est plutôt une convention sémantique (bien entendu, implicite), sur la façon dont nous employons les mots *en situation* [*in situations*]. (Austin 1940.64/32)

Si cette dernière idée date de 1940, il n'y a pas de raisons pour que les « conventions sémantiques » relatives à l'emploi des mots en situation n'ait pas quelque chose à voir, de près ou de loin, mais plutôt de près, avec les « circonstances appropriées » de l'article de 1946, étant donné que l'ensemble d'idées à l'origine de la notion de performatif sont dites émerger par Austin en 1939, c'est-à-dire à la suite de la connaissance et de la discussion des idées de Prichard sur la promesse et l'obligation qui en résulte.

La solution austinienne du paradoxe de Moore consiste à dire que ce n'est pas en vertu, comme le prétend Moore, d'une certaine habitude (en général, quand les hommes disent quelque chose, ils le croient) qu'une affirmation implique « je crois », mais que c'est en vertu de certaines conventions sémantiques relatives à l'emploi des mots en situation. Cette idée a plutôt tendance à rapprocher « je crois » de « je sais », qu'à tracer une nette frontière entre les deux. Austin ne parvient pas, en 1946 du moins, à étayer suffisamment plusieurs de ses affirmations : « je sais » fonctionne autrement que « je crois », ou « je suis sûr », ou « je

suis certain », c'est-à-dire n'est pas l'expression d'un, d'après l'expression de Cook Wilson, « cadre d'esprit », et, dans tous les cas, « je sais » n'est pas l'expression, encore moins la description, d'un tel cadre d'esprit.

Dans l'article de 1946, Austin force un peu le trait. Le *dictum* du réalisme oxonien « Quand je sais, je ne peux pas me tromper », est interprété en fonction de l'analogie entre promesse et connaissance. C'est une stratégie argumentative acceptable. Il n'est pas sûr que Austin soit prêt à réduire la connaissance à un acte de parole. Mais, et c'est l'interprétation que nous retenons, et qui est dans la ligne de tout ce que nous avons développé jusqu'à présent, s'il y a quelque chose comme la connaissance, et si l'on veut analyser la connaissance en partant de la manière dont fonctionne « je sais », ou en partant de l'analyse des énoncés de connaissance, alors c'est certainement une bonne politique que d'admettre qu'ils ne fonctionnent pas comme des énoncés descriptifs, mais davantage comme des énoncés performatifs (tant que la distinction entre performatif et constatif vaut), et que le *dictum* oxonien donne, en une formule brève, ce fonctionnement. Cette dernière solution n'exclut pas d'élargir aux énoncés « je crois », « j'en suis sûr », « j'en suis certain » ce genre d'analyses, le problème étant de savoir si la formule du réalisme oxonien peut subsister si la distinction entre performatif et constatif (ou descriptif) s'effondre, comme c'est le cas à partir de 1952.

§ 44. Croyance et connaissance

Si on accepte d'être un peu moins « strict » que Austin ne l'est en 1946, on peut l'être pour la simple et bonne raison qu'il faut bien trouver un sens de la notion de « raison », où on peut parler à la fois de raisons de croire, de raisons d'être sûr, de raisons d'être certain et de raisons qui entrent dans un processus de justification. Après tout, la manière dont Austin présente les choses au début de l'article de 1946 laisse d'abord envisager qu'on va bien avoir la description de jeux de langage différents, et non pas l'application d'une alternative aussi tranchée et aussi exclusive entre performatif et constatif, à des énoncés comme « je crois », « je sais », « je suis certain », « j'en suis sûr ».

Il existe une différence singulière entre les deux formes de défi, « *comment* le sais-tu ? » et « *pourquoi* le crois-tu ? ». Il semble que nous ne demandions jamais : « *pourquoi* le sais-tu ? » ni : « *comment* le crois-tu ? » Et en cela, comme à d'autres égards dont nous nous rendrons compte par la suite, non seulement des mots comme « supposer », « présumer », etc., mais aussi des expressions comme « être sûr » et « être certain, suivent l'exemple de « croire » et non celui de « savoir ». (Austin 1946.78/47)

Seulement, Austin ne décrit jamais l'exemple de « croire », alors qu'on serait tout à fait en droit de s'attendre, étant donné ce qu'il annonce au début de « Autrui », à une analyse différentielle (et éventuellement mêlée, en suivant les exemples que Moore prend en considération d'implication entre des énoncés de croyance et des énoncés de connaissance) de « je crois » et de « je sais ».

L'une des difficultés recelées par l'analyse des attitudes propositionnelles gît dans le fait, mis en évidence par le paradoxe de Moore, qu'il n'est pas évident de savoir au juste quelle attitude propositionnelle est impliquée quand on affirme « p ». Ou plutôt, il n'est pas évident de dire ce qui nous permet de déterminer laquelle des attitudes propositionnelles est impliquée. L'une des solutions, qui va dans le sens de l'internalisme, consiste à dire que le plus simple est de considérer que cette attitude propositionnelle est précisément celle que le sujet qui affirme « p » peut avoir avec le contenu propositionnel considéré, indépendamment, par ailleurs du lien qu'il peut avoir avec le fait exprimé par « p », fait dont, d'après la théorie correspondantiste de la vérité, la réalisation ou non dans le monde rendra vraie la proposition considérée. Si cette attitude est conçue comme passive, on a coutume de l'appeler « croyance ». Si cette attitude est conçue comme active, on a coutume de l'appeler « acceptation ».

Tout le problème est de savoir ce que nous devons associer de manière privilégiée, soit en termes d'états mentaux, soit en termes de position épistémique exigée, à une affirmation, Cook Wilson faisant remarquer très justement que l'affirmation ne dit pas d'elle-même le cadre d'esprit (*frame of mind*) dont elle est l'expression, et qu'elle peut même servir à exprimer des cadres d'esprit différents. Nous envisageons deux positions possibles. D'après la première position, c'est la croyance qui est impliquée par une affirmation. D'après la deuxième position, l'affirmation est la forme linguistique de la connaissance. La première position est exprimée notamment par Moore. La deuxième position est exprimée par Cook Wilson¹. La position d'Austin résulte d'un compromis un peu difficile, et à vrai dire assez instable, entre les deux positions.

Quelle est la position de Moore ? Nous ne résumerons pas son argumentation, mais nous donnerons les résultats.

D'après Moore, affirmer « p » ne m'engage pas sur la vérité de « je crois que p », au sens classique de l'implication, qui est que si l'antécédent est réalisé, alors le conséquent doit

¹ Une troisième position serait celle qui consisterait à dire que c'est une acceptation qui est impliquée. Cf., sur ce point, Cohen 1992, pp. 68-86 « What Cognitive State does Indicative Speech express ? »

l'être également. Néanmoins, si je dis « p », et que, à la question « donc vous croyez que p ? », je réponds non, je fais dans ce cas un emploi incorrect du langage, quoiqu'il n'y ait aucune contradiction ni sémantique, ni logique. Il est néanmoins correct de dire que, quand j'affirme que p , j'implique que « je crois que p », mais c'est en un sens spécifique de l'implication.

Que veut-on dire par impliquer ? La seule réponse qui me vienne à l'esprit est que c'est un conséquence du fait empirique suivant : à savoir, dans l'immense majorité des cas où une personne dit quelque chose affirmativement, elle *croit* la proposition que ses mots expriment. (Moore 1993a.210)

Bien sûr, Moore veut dire également que la croyance ne se manifeste pas uniquement par des énoncés de croyance, mais également et surtout par les comportements qu'on adopte. C'est pour cette raison qu'il s'autorise à dire que l'on peut constater empiriquement que quelqu'un croit quelque chose, pour constater ensuite que dans les cas où un certain contenu p est affirmé dans un acte de parole assertif, alors la croyance que p est constatable par ailleurs, par exemple en examinant le comportement observable. La raison que donne Moore revient à dire que nous nous sommes habitués à croire que la personne qui fait un acte de parole assertif croit le contenu affirmé, dans la mesure où nous avons très souvent constaté une co-occurrence de la croyance que p et du fait pour une personne de dire « p », excepté évidemment les cas où nous avons des raisons de ne pas nous fier à ce que la personne dit, si c'est un « menteur notoire » (*op. cit.*, p.211), par exemple. En bon empiriste, Moore finit par dire que, quand nous entendons « p », nous avons tendance à croire que le locuteur croit que p ...

... et c'est tout ce que l'on veut dire en disant que ce qu'il dit *implique* qu'il croit que ce qu'il dit est le cas.

Il arrive cependant, remarque Moore (*id.*) que, quand quelqu'un dit « p », nous demandions « Comment le sais-tu ? »...

... comme si en le disant il *impliquait* non seulement qu'il le croit, mais qu'il le *sait*.

Cette implication est également, d'après Moore, basée sur un fait empirique, à savoir que...

... dans l'immense majorité des cas, quand des gens affirment quelque chose positivement, ils le savent. (*ibid.*)

Pourtant, il existe bien une différence entre les deux cas. En effet, faire une erreur sur le monde n'est pas la même chose que faire une erreur quant à ses propres croyances. Je peux

me tromper sur le monde, et si je me trompe en disant « p » (à savoir j'affirme que p , mais il n'est pas le cas que p), alors je ne sais pas que p , par contre, il est tout à fait admissible que je croie que p . Le paradoxe met en évidence que je ne peux pas dire « je crois que p » tout en affirmant « p », tout en sachant que la co-occurrence d'une croyance que p et du fait que p n'est pas le cas est admissible. Il ne se peut néanmoins pas que les deux prennent pour véhicule le même sujet. La même personne ne peut pas à la fois affirmer une croyance que p et « non- p ». Mais cette impossibilité est à ramener à une constatation empirique, à savoir que, dans la plupart des cas, les gens croient être le cas ce qu'ils disent être le cas.

Dans le cas de la connaissance, une constatation de ce genre n'a pas du tout le même rôle. Il est vrai que la phrase « je sais que p , mais non- p » est manifestement absurde. la phrase « je sais que p , mais je ne le crois pas » l'est également. Je peux avoir constaté par le passé que, la plupart du temps, quand des personnes affirment des choses positivement, elles se trouvent également le savoir. Mais la meilleure manière de constater que le chose affirmée est vraie, c'est encore de regarder si elle est le cas, et de demander des *raisons* (« comment le sais-tu ? »), ce qui n'a pas grand chose à voir avec l'observation d'un comportement, comme il est possible de le faire pour une croyance.

Il y a donc un certain nombre de relations entre des énoncés de croyance et des énoncés de connaissance. Par exemple,

Il y a certainement *un* usage courant de la croyance où « je crois » implique [*entails*] « je ne suis pas vraiment sûr » [*I don't know for certain*]. Est-ce qu'il y en a un autre où « J'en suis sûr » [*I know for certain*] implique « Je crois » ? L'une des raisons pour lesquelles c'est apparemment le cas est que « Je pensais que le savais » implique « Je croyais ». (*ibid.*, p.115)

Il y aurait donc deux usages de « je crois ». L'un des usages implique l'affirmation d'un certain contenu propositionnel, et, en ce sens, « je sais » implique « je crois », par ricochet pour ainsi dire, car « je sais » implique également l'affirmation du même contenu propositionnel. Dans l'autre usage, on tient compte des degrés d'engagement, et, en ce sens, « je sais » implique « je crois », mais « je crois » n'implique pas « je sais », car « je crois » se situe à un degré inférieur à « je sais » sur l'échelle de la certitude. Plutôt que de parler de deux usages d'ailleurs, il faudrait parler de deux logiques : la logique de l'assertion, et la logique de l'engagement épistémique. Le paradoxe de Moore, en s'appliquant également au cas de la connaissance, montre que, du point de vue de la logique (à savoir le fonctionnement normal)

de l'assertion, « je sais » et « je crois » sont sur un même plan. Du point de vue de la logique de l'engagement (à savoir le fonctionnement normal), on ne peut que marquer une différence.

Austin suit davantage Moore que Cook Wilson. En effet, dans l'article « La signification d'un mot » (1940), il semble accepter l'idée que le paradoxe de Moore indique que les affirmations ont pour implication naturelle que le sujet qui fait l'affirmation *croit* ce qu'il affirme, ce qui expliquerait que des affirmations comme

« Le chat est sur le paillason, mais je ne le crois pas »

soient apparemment absurdes. Par ailleurs, et c'est ce qui renforce l'idée que la croyance est impliquée par les affirmations, la phrase

« Le chat est sur le paillason, et je le crois »

est apparemment triviale, comme si le deuxième membre de la phrase allait *de soi*. Comme Moore, Austin pense que le problème est de savoir quel sens il faut donner à *impliquer* dans ce cas. Il n'y a en effet aucune raison de penser que la contradiction recelée par les phrases paradoxales est interne à ces phrases (comme s'il s'agissait par exemple de la violation d'une règle syntaxique).

Ce qui m'empêche de le dire, c'est plutôt une convention sémantique (bien entendu, implicite) sur la façon dont nous employons les mots *en situation*. (Austin 1940.64/32)

Austin ne donne cependant aucune explication sur la nature de cette convention sémantique, dans la mesure où il se sert de cet exemple uniquement pour traiter le cas plus général des implications qui ne sont pas fondées sur un principe classique de non-contradiction.

Par ailleurs, dans « Autrui », Austin décrit ainsi le fonctionnement de l'implication, en comparant la manière dont une croyance est impliquée, et la manière dont une connaissance est impliquée :

Quand nous faisons une assertion comme « il y a un chardonneret dans le jardin », ou « il est en colère », nous impliquons, dans un sens, que nous en sommes sûrs ou que nous le savons (...), alors que ce que nous impliquons, en un sens similaire mais plus rigoureusement, c'est seulement que nous le *croisons*. (...) Impliquer que je sais ou que je suis sûr n'est pas très rigoureux, nous n'avons pas tous reçu une éducation : nous n'avons pas tous reçu une éducation (extrêmement ou suffisamment) sévère. (Austin 1946.77/47)

Austin est assez laxiste, non seulement dans les explications qu'il donne de la distinction entre croyance et connaissance, mais également dans les démarcations qu'il fait entre « je crois », « je sais », « je suis sûr ». Il ne va pas finalement beaucoup plus loin que ce que dit Moore,

sauf qu'il substitue à l'explication par l'habitude de Moore une explication par les conventions sémantiques qui gouvernent les mots que nous utilisons en situation. Il s'explique sur le cas de « je sais », en développant les étapes du processus de justification épistémique. Par contre, il ne s'explique jamais sur le cas de « je crois ». La doctrine d'Austin sur ce point est la suivante. « Je crois » est ce qui est naturellement impliqué par une affirmation, quoique cette implication ne soit pas une implication fondée sur un principe classique de non-contradiction. Elle est réglée par des conventions sémantiques concernant l'utilisation des mots en situation. Dans ce cas, il est tout aussi possible de dire que « je sais » ou « j'en suis sûr » peuvent être impliqués. Cependant, l'usage semble conférer une certaine latitude. Nous avons tendance à adopter naturellement l'implication qui porte le moins à conséquence. C'est-à-dire qu'à défaut, quand nous faisons une affirmation, c'est simplement la croyance qui est impliquée. En définitive, Austin adopte l'explication, par l'habitude, de Hume. C'est d'autant plus étonnant que le réalisme oxonien ne s'accommode pas de ce laxisme. Austin corrige donc ce laxisme en développant (trop) strictement l'idée que « je sais » n'est pas essentiellement descriptif, au contraire de « je crois », qui s'y prêterait facilement, idée pour laquelle il ne donne aucun argument convaincant (§ 45). C'est cette ambiguïté qui réduit considérablement la portée des remarques épistémologiques de 1946.

3. Limites et portée de la conception d'Austin

Il s'agit maintenant d'examiner les limites de la conception d'Austin. On peut accepter que l'analyse de 1946 est effectivement une analyse de la connaissance. Dans ce cas, la critique portera essentiellement sur le fait que le parallèle entre « je promets » et « je sais » est un parallèle forcé, qui ne tient pas compte du fait que, si l'on peut admettre qu'en disant « je promets », je promets, on ne peut néanmoins pas admettre aussi facilement (c'est le moins que l'on puisse dire) que, quand on dit « je sais », même en étant capable d'apporter toutes les justifications demandées, on sait. Par ailleurs, on peut penser que Austin n'analyse pas du tout la connaissance, mais la déclaration de connaissance, qu'il n'analyse pas du tout « connaître », mais « prétendre connaître » ou « affirmer savoir ». Cette critique est complémentaire de la première. En effet, si « je sais » n'est pas descriptif, mais que « savoir » n'est néanmoins pas un acte de langage, alors « je sais » peut être explicité (selon la méthode préconisée par Austin dans *Quand Dire c'est Faire*) en « je déclare savoir » ou « je déclare que je sais ». Austin analyse donc en réalité la prétention de connaissance.

Si c'est le cas, cette analyse est tout à fait conciliable avec une analyse classique (au sens de Gettier, c'est-à-dire, comme une croyance vraie justifiée) de la connaissance. Même si le sens des analyses d'Austin est de bien préciser le jeu de la justification des prétentions de connaître, et ces analyses ont leur importance, il n'en demeure pas moins que, si savoir et prétendre savoir sont bien deux choses distinctes (et Austin ne nous donne aucune raison définitive de penser le contraire), alors, quand je dis « je sais que p », je prétends être dans une certaine relation avec le contenu considéré, par exemple, je prétends être dans le type de cadre d'esprit décrit par Cook Wilson et Prichard comme étant *sui generis* et premier, et que l'on peut qualifier de connaissance, aspect majeur du réalisme oxonien¹.

§ 45. Examen critique du parallèle entre promesse et connaissance.

Tout d'abord, de nombreux auteurs ont souligné que le parallèle que Austin fait entre « promettre » et « connaître » ne tient pas, parmi lesquels Harrison (1962), puis Warnock (1989). Harrison (1962) et Warnock (1989) se rejoignent dans un certain nombre de leurs critiques. D'après eux, Austin ne donne aucune raison convaincante de penser que l'analyse de « je sais » comme étant une affirmation qui peut être vraie ou fausse est un exemple d'illusion descriptive (i). Austin, au contraire, pressé par l'idée que, en disant « je sais », une personne fait quelque chose davantage qu'elle ne dit quelque chose, en oublie de considérer les innombrables différences entre « je sais » et « je promets »(ii). Par ailleurs, même si on admet que quelque chose est fait en disant « je sais », cela ne prouve absolument pas que « je sais » ne peut pas non plus être une affirmation (iii) (Austin ne donne pas d'argument qui permette de penser que « je sais » n'est pas aussi une affirmation susceptible d'être vraie ou fausse), il restreint également la fonction de « je sais » à l'exercice de donner aux autres sa parole, son autorité pour affirmer que p (iv).

Sur le point (i), les positions de Harrison (1962) et Warnock (1989) sont légèrement différentes. Alors que, d'après Harrison, il n'y a pas de raison de penser que « je sais » n'est pas, entre autres choses, une affirmation susceptible d'être vraie ou fausse, Warnock semble penser que ce n'est pas « je sais » qui est susceptible d'être vrai ou faux, mais que, puisque le cas analysé est « je sais que P », et que P est un énoncé susceptible d'être vrai ou faux, dans la mesure où je dis « je sais que P », je m'engage sur la vérité de P , et dès lors « je sais que P »

¹ cf. § 47, *supra*

implique « P », autrement dit, par implication « je sais que P » se trouve être de l'ordre de quelque chose qui peut être vrai ou faux.

La question n'est pas – ou pas *seulement* – de savoir ce à quoi je m'engage en *disant* que je sais ; c'est simplement que le fait pour une proposition d'être connue, *implique* qu'elle est vraie, de sorte que si une proposition est ou se révèle être fausse, toute affirmation selon laquelle quelqu'un la savait doit être retirée. (Warnock *op. cit.*, p.40)

Il y a bien deux manières pour « je sais que *p* » d'être fausse. Soit *p* est fausse ; et, dans ce cas, on peut dire qu'il s'agit d'une phrase qui est, de toutes façons fausses. Cela est particulièrement flagrant si, à la place de *p*, on met la phrase « les chats parlent », ou « il fait jour la nuit », etc. Soit *p* est vraie, mais la phrase est dite par un perroquet, ou par un ordinateur. Dans cette mesure, l'explication de Warnock n'est pas suffisante. Le problème n'est pas seulement que, *si* une proposition est connue, *alors* elle est vraie, le problème est également qu'il y a des êtres dont on a décidé qu'ils n'étaient pas du genre d'être qui sont susceptibles de savoir quelque chose. Autrement dit, l'explication de Warnock rabat trop les conditions de vérité de « je sais » sur des conditions syntaxiques (conditions de vérité de « *p* est connue » établies à partir des conditions de vérité de *p*), alors qu'il y a manifestement des conditions pragmatiques (relatives à la nature du locuteur) qui entrent en ligne de compte. Nous parlons bien des conditions de vérité de « je sais », et non des conditions de félicité de « « je sais » ».

(ii) Les différences notables entre « je sais » et « je promets » sont les suivantes. Tout d'abord, en disant « je sais que *p* », on s'engage par rapport à la vérité de la proposition *p*, ce qui n'est pas le cas quand on dit « je promets que *p* ». Ensuite, s'il se trouve un moyen par lequel on peut montrer que *p* est faux, postérieur au moment où une personne affirme « je sais que *p* » ou « je promets que *p* », on pourra dire que celui qui disait « je sais » avait tort, alors que ce n'est pas le cas pour « je promets ». En disant « je sais que *p* », je peux dire quelque chose de faux, et je peux également mentir, ce qui n'est pas le cas quand je dis que « je promets ».

Par ailleurs, « je sais que *p* » peut parfaitement être faux, alors qu'il est le cas que *p*. L'argument de Harrison sur ce point consiste à dire que (mettons que Jones dise « je sais que Miss Robinson sera en retard ») Smith peut très bien savoir, à la fois que Jones a dit « je sais que Miss Robinson sera en retard », constater que Miss Robinson était en retard, et néanmoins penser que Jones ne savait pas qu'elle serait en retard quand il a dit qu'elle serait en retard.

Harrison affirme alors que l'énoncé « je sais que Miss Robinson sera en retard » dit par Jones est faux. En effet, Smith a tout à fait la possibilité de dire que Jones ne savait pas ce qu'il disait au moment où il disait « Je sais que Miss Robinson sera en retard », et que, *de facto*, il était en train de faire une affirmation à propos de lui-même qui se trouve être fautive. De cet argument, on peut tirer deux conséquences. Tout d'abord, dans le cas de la promesse, il suffit que Miss Robinson dise « je promets que je ne serai pas en retard », dans les circonstances appropriées, pour que l'énoncé de Smith « elle a promis qu'elle ne serait pas en retard » soit vrai. Par contre, il ne suffit pas que Jones dise « je sais qu'elle ne sera pas en retard » pour que l'énoncé de Smith : « Jones sait qu'elle ne sera pas en retard » soit vrai.

L'une des manières de promettre est de dire simplement « je promets que... », mais dire « je sais » n'est en aucun cas une manière de savoir. (Harrison 1962.117)

L'autre conséquence est que, si l'énoncé « Je sais que Miss Robinson sera en retard » peut être faux alors que Miss Robinson est à l'heure ou en avance, alors il est faux de quelque chose qui doit concerner le sujet. Et les deux énoncés « Je sais que Miss Robinson sera en retard » dit par Smith et « Jones sait que Miss Robinson sera en retard » sont à propos de la même chose. Jones fait donc bien une affirmation à propos de lui-même. Il fait l'affirmation qu'il *sait* quelque chose. Et il ne suffit pas qu'il fasse cet acte de langage, dans les circonstances appropriées, pour être dit savoir quelque chose. Alors que c'est le cas pour la promesse.

Le problème le plus important est en effet celui qui tient à la relation des énoncés à la première personne et des énoncés à la troisième personne. Par exemple, « je sais que Miss Robinson sera en retard », dit par Jones, et « Jones sait que Miss Robinson sera en retard » dit par Smith, d'une part ; « je promets que je ne serai pas en retard » dit par Miss Robinson et « elle a promis qu'elle ne sera pas en retard » dit par Jones ou Smith. Warnock (1989.37) souligne que si, ni Jones ne peut dire « Je sais que Miss Robinson sera en retard, mais je peux me tromper »(A), ni Miss Robinson dire « Je promets que je ne serai pas en retard, mais il se peut que j'arrive en retard »(B), on n'observe pas la même asymétrie dès lors qu'on passe à la troisième personne. En effet, Jones peut dire de Miss Robinson « elle a promis qu'elle sera à l'heure, mais elle sera en retard »(B'), alors que Smith ne peut pas dire de Jones : « Jones sait que Miss Robinson sera en retard, mais Miss Robinson sera à l'heure »(A'). D'après Warnock, cette asymétrie s'explique comme suit. Dans le cas de (A), il s'agit d'une contradiction due au fait que Miss Robinson s'engage à faire quelque chose, tout en se désengageant dans la phrase suivante. Mais cette contradiction n'existe que dans le cas d'un

énoncé à la première personne, car elle consiste dans le fait de s'engager et de se rétracter dans la même phrase. Si on passe à la troisième personne, cela ne pose évidemment pas de problèmes. Par contre, dans le cas de B, c'est *le fait* que Jones sait que Miss Robinson sera en retard qui *implique* que Miss Jones sera en retard (*implique* au sens de l'implication matérielle : une conjonction hypothétique où l'antécédent est vrai et le conséquent est faux, est fausse, autrement dit est une contradiction). De sorte que peu importe que ce fait soit énoncé à la première personne ou à la troisième personne.

Cet argument ne suppose pas qu'on accepte que la contradiction, dans « je sais que p , mais il n'est pas le cas que p », est une contradiction logique forte. Moore, par exemple, ne voit pas là ce type de contradiction. L'argument fonctionne même si on accepte la façon dont Moore résout le paradoxe qui porte son nom (à savoir « je sais que p , mais non- p » est une contradiction, parce que nous avons l'habitude que les gens qui disent savoir quelque chose le savent), et, même, la manière dont Moore résout le paradoxe suppose que la connaissance n'est pas simplement le fait de dire « je sais » dans les circonstances appropriées. Mais l'important est surtout la différence de fonctionnement entre « je promets » et « je sais ». Il n'y a pas du tout de relation d'implication (même au sens révisé par Moore) entre « je promets que je ne serai pas en retard » et « je ne serai pas en retard », de sorte que la contradiction dans « je promets que je ne serai pas en retard, mais il se peut que je sois en retard » ne résulte pas du fait que « je promets que je ne serai pas en retard » *implique* « je ne serai pas en retard » (de toutes façons, ce n'est pas le cas, il n'y a pas implication), mais résulte du fait que « il se peut que je sois en retard » *dit à la première personne* est une manière de défaire une promesse.

On pourrait objecter qu'il en va de même pour « Je sais que Miss Robinson sera en retard, mais elle sera à l'heure », que « elle sera à l'heure » est une manière de revenir sur l'engagement de la première partie de la phrase. Mais, tout d'abord, il importe peu que « elle sera à l'heure » soit dit en première ou en troisième personne, ensuite, dire « elle sera à l'heure » ne revient pas à dire « je ne sais pas qu'elle sera en retard », mais revient à dire « je sais qu'elle sera à l'heure ». Alors que « il se peut que je sois en retard » ne revient pas à promettre d'être en retard, mais revient à ne pas promettre d'être à l'heure. Dans tous les cas, l'asymétrie demeure, et les explications de Warnock sont satisfaisantes.

(iii) Les arguments de Harrison et de Warnock ne reviennent pas à nier qu'en disant « je sais que p », je sois en train de faire quantité d'autres choses qu'une affirmation à propos de moi-même. Mais, en forçant le trait du rapprochement entre « je promets » et « je sais »,

Austin en vient à dire des choses fausses, ne serait-ce que du point de vue du fonctionnement ordinaire de « je sais », alors qu'il prétend rendre compte de la manière dont les choses se passent « de façon authentique et normale ». Warnock (1989.39) fait remarquer, à la décharge d'Austin, qu'en 1946, ce dernier n'avait pas encore remarqué que la distinction entre le performatif et le constatif n'est pas aussi tranchée, et que ranger « je sais », qui a indubitablement un aspect descriptif, du côté de « je promets », « je donne » ou le « oui » prononcé lors d'un mariage, n'était peut-être pas aussi éclairant qu'il pouvait paraître.

Mais ceci étant dit, que je fasse quelque chose (ou autre chose) en disant « je sais » ne permet pas de montrer qu'il ne s'agit pas d'une phrase descriptive. (Warnock 1989.39)

Harrison (1962.117) avance ce point en l'exemplifiant, mais ne le prouve pas.

Jones, quand il dit « je sais... », peut être en train de jouer sa réputation, de permettre aux autres d'argumenter ou de se comporter de certaines manières, il peut être en train de transmettre son autorité à d'autres, même si quelqu'un qui dit « Jones sait... » ne dit pas qu'il est en train de faire ces choses. Je ne souhaite pas nier qu'il n'est pas en train de faire l'un de ces choses, même si je doute qu'il y ait une seule de ces descriptions qui soit très utile. Mais est-ce qu'il suit du fait qu'il soit en train de faire l'une de ces choses qu'il n'est pas en train de faire ce que tout le monde, jusqu'à récemment, a supposé qu'il faisait, à savoir, une affirmation à propos de lui-même ?

Tout d'abord, Austin ne le montre pas. Ensuite, même dans le cas d'énoncés performatifs purs comme « je promets ... », on ne peut pas nier facilement le fait que le sujet est également en train de faire un énoncé à propos de lui-même, même si ce n'est pas sous cet aspect que cet énoncé parvient à faire ce qu'il fait, et prétend faire, à savoir promettre. Mais, dans le cas de « je sais », ce n'est certainement pas sous son aspect non descriptif que cet énoncé fait ce qu'il prétend faire, c'est-à-dire savoir. Sous son aspect non-descriptif, tout ce que cet énoncé réussit à faire, c'est « prétendre savoir » (*claim to know*).

L'une des différences les plus importantes est que quelqu'un qui dit « je promets... » est par là en train de faire une promesse, tandis que quelqu'un qui dit « je sais... » n'est pas par là en train de savoir, mais est simplement en train de prétendre qu'il sait. (*Ibid.*, p.118)

Enfin, il faudrait prouver qu'il y a une contradiction entre le fait d'utiliser « je sais » comme une affirmation à propos de soi-même, et le fait de dire « je sais » pour les autres usages indiqués. Or, je peux très bien penser que je suis dans la position de dire aux autres que « je sais... » pour la simple et bonne raison que je sais... Dans ce cas, comme l'admet lui-même Austin, il se peut qu'un fait montre que je me suis trompé. Cela ne change rien au fait que je

n'étais pas en train de tromper mon monde en *prétendant savoir*, mais je me trompais en pensant savoir, dans la mesure où ce que je pensais savoir était faux. Par contre, si ce que je pensais savoir était en définitive vrai, j'étais bel et bien en position de dire aux autres « je sais », parce que je le savais. Dans ce cas précis, pourquoi ne pas admettre que, quand je dis « je sais », je fais bien une phrase descriptive ? En effet, pour reprendre une formule de McDowell (1998a.410, note), « mon autorité consiste [alors] dans le fait que les choses sont manifestement telles ou telles », en l'occurrence, que je sais manifestement que c'est le cas. Non seulement, il n'y a pas de contradiction entre l'usage de « je sais » qui consiste à donner son autorité » et l'usage de « je sais » qui est descriptif, mais penser qu'il y a une contradiction, et qu'il faille pour cela écarter l'aspect descriptif, conduit à méconnaître un aspect important de la connaissance, et à se restreindre à analyser « prétendre savoir » ou « prétendre que l'on sait », plutôt que la connaissance.

(iv) Pour Austin, l'usage principal de « je sais » est non-descriptif, et consiste à donner aux autres sa parole, son autorité, pour affirmer à leur tour un certain contenu. D'après Harrison et Warnock, il n'est même pas sûr que cet usage soit pleinement représentatif de ce qu'on fait en disant « je sais ». Harrison (1962.125) donne l'exemple suivant, qui met en avant la différence entre « promettre de... » et « promettre que... ». Mettons que quelqu'un me menace avec une arme. Il y a bien une différence entre dire « je jure que cette arme n'est pas chargée » et « je sais que cette arme n'est pas chargée ». Tout simplement parce qu'on peut se répéter intérieurement le deuxième énoncé, histoire de ne pas, sous la panique, se mettre à croire que l'arme est chargée, alors qu'on sait que cette arme n'est pas chargée, par exemple parce qu'elle nous appartient, et que le brigand nous l'a dérobé à notre insu deux minutes plus tôt. Dans ce cas, « je sais » ne sert pas du tout à donner son autorité ou sa parole, alors que « je jure » a clairement ce rôle. Je peux dire à un ami qui est avec moi : « tu peux baisser les bras sans crainte, je te jure que son arme n'est pas chargée ». Mais, dans ce cas, mon ami, qui ne se fie pas aux serments, attendra plutôt que je lui dise « je sais que son arme n'est pas chargée », mais, s'il baisse alors les bras, cela sera davantage parce que je lui donne l'information que « cette arme n'est pas chargée ». Encore une fois, l'autorité gît surtout dans le fait que je sais que cette arme n'est pas chargée, et non pas dans le fait qu'on peut me faire confiance, que je suis un homme de parole, sinon « je sais que son arme n'est pas chargée » n'aurait pas plus d'effet sur mon ami que « je jure que son arme n'est pas chargée ». Dans tous les cas, ce n'est pas la même chose que j'engage dans « je sais » et dans « je jure », dans

je jure, je m'engage en tant qu'homme de parole. Dans « je sais », je m'engage en tant que sujet connaissant. Cela fait toute la différence.

Warnock (1989.39) donne un autre contre-exemple, c'est quand je dis « je sais » alors qu'on vient de me donner une information. Par exemple, Smith arrive, et annonce avec des marques ironiques d'étonnement : « Miss Robinson est arrivé à l'heure à son rendez-vous ». Jones répond : « oui, je sais ». Dans ce cas, il ne s'agit évidemment pas de donner son autorité ou sa parole, mais tout simplement de *dire* qu'on sait.

A côté de la déclaration ou de l'énoncé d'autorité, par exemple en tant que médecin, que je sais, je peux admettre honteusement ou confier avec hésitation ou dévoiler imprudemment que je sais, je peux sans aucun doute faire plein d'autres choses – incluant (...) « dire » de manière neutre que je sais un fait qui se trouve être connu de tous et ne se prêter ni au doute ni à la contestation. (*op. cit.*, p.39)

Un dernier argument, que mentionne Warnock (*id.*), est qu'il y a quantité de choses qu'une personne peut se trouver savoir sans néanmoins dire ou avoir dit « je sais », alors que les performatifs consistent pour l'essentiel à prononcer certains mots en respectant certaines circonstances.

Cet ensemble d'arguments conduit à restreindre la portée épistémologique des analyses d'Austin. Il reste à examiner la question de savoir si les conditions de justification de l'énoncé « je sais » peuvent aller plus loin que la justification du *claim*. Nous avons montré que, dans certains cas, ma justification à dire « je sais » peut consister dans le fait que, manifestement, je sais, de sorte que l'énoncé « je sais » peut être pris directement comme un énoncé descriptif. Mais comme, dans la plupart des cas, il se peut que je me trompe, « je sais » doit être pris comme une prétention de connaissance. Auquel cas, Austin aurait raison de se restreindre prudemment à cette fonction de « je sais », même si elle n'est pas pleinement satisfaisante, du point de vue de la façon dont « je sais » fonctionne réellement.

§ 46. Savoir et déclarer savoir

D'après Harrison, « je sais... » est donc une affirmation à propos de soi-même. Par exemple, dans le cas de ce qui est su par Jones,

la différence entre les choses que Jones sait et les choses que Jones ne sait pas se trouve en Jones ; en ce que l'on pourrait appeler, quoique très improprement, les « attitudes

mentales » de Jones envers ces propositions, ou ses « états mentaux » les concernant.
(Harrison 1962.114)

« Je sais... », dit par Jones a donc des conditions de vérité qui sont à peu près les mêmes que celles de « Jones sait... » dit par Smith. On n'est pas obligé d'aller jusqu'à l'affirmation, assez forte que « Je sais... », dit par Jones et « Jones sait... » dit par Smith, expriment la même proposition, à moins que ce ne soit qu'une manière de dire que ce qui rend vrai l'un rend également vrai l'autre. Cette idée est pourtant contredite par White (1957), qui affirme qu'il y a une asymétrie fondamentale entre « je sais... » et « il sait... ». D'après White, qui répond à Woozley (1952), en disant « je sais... », on est simplement dans la position de faire une déclaration de connaissance, c'est-à-dire de prétendre savoir quelque chose, et, en même temps, de prétendre que quelque chose est vrai ; en disant « il sait... » on se pose en juge de la validité de cette déclaration. Les deux usages sont donc d'après White irréductibles l'un à l'autre. Dans ce qui suit, nous examinerons la question de savoir si la distinction entre connaître et prétendre connaître permet de soutenir une asymétrie aussi stricte (a.). Nous soutenons, en nous appuyant sur un argument de McDowell (1995) (b.), qu'il n'est pas possible de maintenir une asymétrie aussi stricte, en partie parce qu'il y a bien un usage de « je sais » ou la validité de ma déclaration repose très précisément sur le fait que je sais manifestement que p . Le principe de l'arbitrage est le suivant. Si White est justifié à dire que « je sais » et « il sait » sont asymétriques, et que « je sais » ne peut consister qu'à faire une déclaration de connaissance, alors Austin (1946) a raison de restreindre l'analyse de « je sais » comme il le fait. Si ce n'est pas le cas, alors il a tort. McDowell (1995) n'est pas là pour emporter la décision, mais pour sophistiquer un peu l'argument de Woozley (1952)

Pourtant, Austin reconnaît que c'est une certaine condition qui concerne le sujet connaissant (et non pas le sujet en tant que personne de parole) dans laquelle le sujet prétend être quand il fait une déclaration de connaissance. Toutefois, Austin ne semble pas penser que c'est la présence ou l'absence de cette condition qui est susceptible de rendre vraie ou fausse la phrase « je sais... », dans la mesure où, dans tous les cas, le point de la phrase « je sais... » n'est pas pour Austin d'être vraie ou fausse (c.).

a.) White (1957) contre Woozley (1952)

D'après Austin (1962a.114/139)

...si, lorsque j'énonce quelque chose (*make some statement*), il est vrai que rien, absolument rien, ne pourrait être invoqué comme raison contraignante de me rétracter, cela ne peut être

dû qu'au fait que m'étant mis dans la meilleure position possible pour faire l'énoncé en question – j'ai une *totale* et légitime confiance en cet énoncé au moment où je le fais (*I have, and am entitled to have, complete confidence in it when I make it*). Cependant ce qui décide s'il en est ainsi ou non, ce n'est pas le *genre de phrase* que j'utilise pour faire mon énoncé, mais ce sont les *circonstances* dans lesquelles je le fais. (Austin 1962a.114/139)

C'est un cas où je peux dire typiquement « je sais ». En effet, d'après le rapprochement entre « je sais » et « je promets », si je n'ai pas un minimum de confiance en un énoncé, je ne peux pas dire « je sais », de la même manière que s'il y a de fortes chances que ce que je suis sur le point de promettre soit à peu près irréalisable, je ne peux pas promettre. Austin partage donc l'idée de Malcolm (1952.70), d'après qui « Avoir confiance [en un énoncé] est une condition nécessaire pour connaître cet énoncé ».

D'après Woozley (1952.83), il s'agit d'une idée tout à fait fautive qui vient d'une incapacité à distinguer entre le fait pour quelqu'un de savoir que quelque chose est le cas, et le fait pour quelqu'un de *prétendre* qu'il sait que quelque chose est le cas. En effet, l'absurdité manifeste d'un énoncé comme « je sais que *p*, mais je n'en suis pas sûr » (Q) pourrait nous amener à penser que cet énoncé recèle une contradiction, et que « je sais que *p* » implique « je suis sûr que *p* » de telle sorte qu'il faut être sûr que *p* pour savoir que *p*. Pour Woozley, l'énoncé (Q) recèle certes une absurdité, mais il s'agit d'une absurdité *épistémologique* et non pas d'une contradiction. Si (Q) est absurde épistémologiquement, c'est que, quoiqu'il n'y ait aucune contradiction à dire (Q), il est néanmoins imprudent de prétendre qu'on sait quelque chose, alors que l'on n'en est pas sûr. En effet, ne pas être sûr de quelque chose est un très mauvais départ pour s'engager dans une justification. Dire que je ne suis pas sûr que *p* revient à dire que je n'ai pas une bonne assise justificatrice pour prétendre que je sais que *p*, mais cela ne revient pas à dire que je ne sais pas que *p*.

Demander si je sais que quelque chose est le cas revient à demander si je peux *véridiquement* prétendre [*truly claim*] savoir que c'est le cas (c'est-à-dire, à demander si, si je le prétends, c'est vrai) ; mais cela ne revient pas à demander si je peux *légitimement* prétendre [*justifiably claim*] savoir que c'est le cas. (*op. cit.*, p.83)

Si je dis que je ne suis pas sûr que *p*, je mets en doute ma légitimité à prétendre que c'est le cas, mais cela ne revient pas à nier du même coup que je suis en mesure de déclarer *véridiquement* (c'est-à-dire d'affirmer) que je sais que c'est le cas que *p*.

L'argument des énonciateurs différents permet de soutenir le cas. Soit A et B, et la déclaration « A sait que *p* ». Si A dit n'être pas sûr que *p*, il peut l'exprimer en disant « je ne sais pas que *p* ». Mais, dans le même temps, B peut dire « A sait que *p* », véridiquement, alors

même qu'il est également possible que A ne soit pas en mesure de prétendre qu'il sait que *p*, mais il constate simplement que A fait les bonnes réponses et adopte les comportements appropriés, réponses et comportements qui relèvent de la connaissance concernée. Bien sûr, cet argument des énonciateurs différents ne vaut que si on considère que « A sait que *p* » ne varie pas selon que l'énonciateur est A ou quelqu'un d'autre. C'est également le genre de supposition que fait Harrison.

Pour Woozley (1952.85), il peut bien certes y avoir une différence contextuelle. A peut avoir de toutes autres raisons que B d'affirmer que « A sait que *p* », ou bien A et B peuvent avoir des intentions différentes en disant « A sait que *p* », mais il n'en demeure pas moins que ce qui est affirmé est, dans les deux cas, la même chose. Cependant, si A dit « je ne sais pas que *p* » et B dit « A sait que *p* », il faut noter quatre choses : (a) B nie exactement ce que A affirme ; (b) Soit A a raison, soit B a raison ; (c) dans cet état de choses, A a tout autant de chances que B d'avoir raison, et il se peut donc très bien que ce soit B qui ait raison ; (d) mais, même si c'est B qui a finalement raison (A sait que *p*), il n'en demeure pas moins que A peut se trouver dans une situation où il peut légitimement prétendre qu'il ne sait pas que *p* (par exemple, il n'est pas sûr). Mais cela ne nous permet pas de nier que A sait que *p*. (e n'est pas parce qu'un *claim* est justifié qu'il se trouve être pour autant valide.)

White (1957.108) oppose à ce dernier argument de Woozley l'argument suivant. White affirme que Woozley dérange l'ordre des priorités. En effet, c'est de voir comment les personnes opèrent avec les mots, avec plus ou moins de succès, qui importe, et non de voir comment les mots opèrent. Certes, quand A dit « *p* » et B dit « non-*p* », B nie exactement ce que A affirme, que *p* soit « je connais la date de la bataille de Waterloo », « c'est un dahlia », « c'est une très belle œuvre », « j'ai mal ». Si A dit « j'ai mal », et que B dit « non, tu n'as pas mal », B nie exactement ce que A est en train d'affirmer. Mais, d'après White, ce point ne permet pas de dire que « A a mal » est un énoncé qui ne varie pas selon que ce soit A ou B qui le disent.

Dans tous ces cas, il est à la fois vrai et important d'insister sur le fait que B contredit A. Mais il est plus important de ne pas le dire, car il faut examiner comment les prétentions sont reliées à leur rejet, les affirmations de fait à leur négation, les jugements de valeur à leurs opposés, les rapports psychologiques individuels entre eux, et les expressions de douleur à leurs rapports. (*op. cit.*, p.108)

La réponse de White considère la cause comme déjà entendue. Le point de Woozley n'est pas de dire que tous les énoncés sans exception, fonctionnent comme des affirmations, et que

l'asymétrie je/il ne se rencontre absolument nulle part. Woozley affirme simplement que si seul A peut dire s'il est sûr ou pas, et qu'il a donc de ce fait une position privilégiée pour juger s'il est bien prudent *épistémologiquement* de dire qu'il sait que p , il n'y a pas de raison de penser que A est mieux placé que B pour dire « A sait que p » et avoir raison, c'est-à-dire dire quelque chose de vrai. Pour emporter le point, White devrait montrer que, dans le cas décrit par Woozley, il n'est pas vrai que (a) B nie exactement ce que A affirme ; (b) Soit A a raison, soit B a raison ; (c) dans cet état de choses, A a tout autant de chances que B d'avoir raison, et il se peut donc très bien que ce soit B qui ait raison ; (d) mais, même si c'est B qui a finalement raison (A sait que p), il n'en demeure pas moins que A peut se trouver dans une situation où il peut légitimement prétendre qu'il ne sait pas que p . Or, il ne fait pas cela. Il se contente de rappeler ce que Woozley ne nie pas du tout, à savoir que A et B peuvent avoir des intérêts et des raisons différentes de dire que « A sait que p ».

Woozley (1952.89) remarque qu'il y a quelque chose d'étrange dans la supposition d'une personne qui pense qu'elle ne sait pas que quelque chose est le cas, mais qui sait néanmoins que cette chose est le cas. Mais il n'y a à vrai dire rien d'étrange dans cette supposition. Une personne peut penser qu'elle ne sait pas qui est l'homme au bout de la rue, parce qu'il est de dos. Le fait est qu'elle le sait, mais qu'elle est dans une position telle qu'elle pense ne pas le savoir. Bien sûr, avec l'énoncé strict « A sait que p », le cas est plus difficile à concevoir. Mais, avec un peu d'imagination, on peut concevoir un exemple qui rend moins étrange la supposition de quelqu'un qui pense qu'il ne sait pas que p , tout en sachant néanmoins que p . Prenons le cas suivant. Une personne ne connaît pas le sens de la multiplication. Elle ne sait pas multiplier. Elle ne connaît donc pas la table de multiplication, et elle pense donc avec quelque raison être incapable d'arriver par elle-même à trouver le résultat d'une multiplication (du type $n_a \times n_b$). Elle reconnaît donc qu'elle ne comprend pas des propositions du type « $n_a \times n_b = n_c$ », et qu'elle n'est pas du tout en mesure de dire « je sais que p » où p est une proposition de ce type. Par ailleurs, cette personne sait additionner, et elle sait donc additionner des nombres égaux, elle sait donc le résultat de toutes les multiplications du type « $2 \times n_x$ ». Il suffit juste de lui expliquer que $2 \times n_x = n_x + n_x$. Il n'y a pas de raison de penser que le cas n'est pas analogue à celui de l'homme vu de dos. Cette personne sait que p , où p est une proposition du type « $2 \times n_x = n_y$ », mais elle est dans une position qui fait qu'elle pense qu'elle ne le sait pas.

Woozley n'emploie cependant pas ce genre d'arguments. Il lui préfère une description, dans le pur style de la philosophie linguistique, des usages de « penser que l'on sait que », et de la différence entre « savoir que » et « savoir comment » (*knowing how* et *knowing that*).

D'après White (1957.101), « je sais... » ne peut être utilisé que pour faire une déclaration, tandis que « il sait que... », s'il peut s'agir d'une affirmation, est utilisé néanmoins essentiellement pour juger de la validité de cette déclaration, de sorte qu'il est impossible de prétendre, comme Woozley, que « A sait que p » ne varie pas, que ce soit dit par A ou par une autre personne. Comme nous l'avons vu, White est loin d'emporter le point. Toutefois, Woozley refuse d'aller jusqu'à l'idée (et c'est pour cela qu'il n'accepterait sans doute ni le cas de l'homme vu de dos, ni le cas de la multiplication) que « A sait que p » décrit une condition particulière du sujet connaissant A, et fait l'affirmation que ce sujet est dans cette condition particulière. Le déflationnisme qu'il réclame en théorie de la connaissance (Woozley 1957.99) le conduit à se méfier de cette idée, car il est vrai que, dès lors qu'on veut décrire cette condition particulière elle-même, on est conduit à penser à un acte, ou à une relation, inattaquable, auto-certificatrice, etc., à peu près ce que Austin fait de l'acte de langage « je sais », d'ailleurs.

Mais, il n'en demeure pas moins que, quel que soit le caractère étrange de l'idée qu'une personne puisse penser qu'elle ne sait pas quelque chose, tout en sachant néanmoins que cette chose est le cas, Woozley fait un point essentiel, à savoir que, quand je dis « je sais... », j'affirme être dans la condition de savoir... en même temps que j'affirme être dans la position de savoir... La première affirmation doit être *validée*. La seconde peut être simplement *justifiée*. Il n'y a pas de raison de penser qu'il y a un des cas où le sujet qui fait une déclaration de connaissance est mieux ou plus mal placé que quelqu'un d'autre pour juger de la validation ou de la justification. Mais, cependant, affirmer que quelqu'un sait quelque chose est essentiellement affirmer qu'il est dans la condition de savoir... Et il n'y a pas de raison de penser qu'un sujet ne puisse pas faire à propos de lui-même cette affirmation, et la faire en toute vérité, dès lors que l'on considère que la certitude et l'assurance sont les conditions d'un jugement épistémiquement assuré (justifié), mais non d'un jugement valide. Ajoutons, pour faire pencher un peu plus la balance en faveur de Woozley, que l'énoncé suivant est manifestement absurde, et peut-être beaucoup plus absurde que les autres cas d'absurdité déjà mis en avant :

A : « Je sais que p , mais je ne pense pas que l'affirmation « A sait que p » soit vraie ».

Non seulement, il n'y a pas de raison de penser qu'un sujet A ne puisse pas faire à propos de lui-même l'affirmation « A sait que p », mais il n'est pas possible de penser que, une fois

qu'il a dit « je sais que p », il soit en mesure de nier que « A sait que p » est vraie. On pourrait rétorquer, en suivant White, que, dans la première partie de l'affirmation, A prend le rôle du joueur, et que, dans le second cas, il prend le rôle de l'arbitre, et qu'il n'y a donc pas de contradiction. Mais cela viole ce qui semble être le fond de l'argument de White, à savoir que, « je sais... » et « il sait... » sont irréductiblement asymétriques, précisément parce que A n'est pas en position d'endosser le rôle de l'arbitre.

b.) McDowell (1995)

part de la dispute entre le sceptique et ses adversaires, mais est amené à développer une argumentation importante pour notre point.

Le sceptique force son adversaire à une retraite en deux pas (c'est le thème de l'intériorisation que McDowell traite dans au moins deux articles « Singular Thought and the Extent of Inner Space », et « Knowledge and the Internal ».)

Tout d'abord, qu'est-ce qui caractérise son adversaire ? C'est la *croyance* que la plupart des affirmations qu'il fait à propos du monde sont effectivement à propos du monde, et qu'il n'y a pas besoin de plus, pour savoir si une affirmation est vraie ou fausse, que de regarder autour de soi, et de constater si les choses sont telles ou telles. Toute affirmation à propos du monde peut d'ailleurs fournir une raison. Que les choses soient telles ou telles, cela peut fournir une raison. S'il pleut, cela peut être une raison de prendre mon parapluie. Cette dernière idée peut être exprimée de deux manières différentes. D'une part, on peut dire que inférer de « il pleut » à « je dois prendre mon parapluie », est correct. D'autre part, on peut dire que, si l'on me demande *pourquoi* je prends mon parapluie, je peux indiquer de la manière la plus appropriée *qu'il pleut*. Ces deux idées (une version basique de la théorie de la vérité-correspondance et le caractère externe des raisons empiriques) sont relativement coutumières, et seule une stratégie particulière peut nous forcer à abandonner ce terrain. C'est la stratégie de l'intériorisation, qui procède en deux pas.

Tout d'abord, on part d'un certain type de propositions. Ce sont les propositions qui expriment une position épistémique factive (*factive*) (EFp). Pour être vraies, ces propositions dépendent donc de la vérité de p , c'est-à-dire qu'elles dépendent de la réalisation de la situation décrite par p . « je sais que p » est, bien entendu, une telle proposition, mais également « je vois que p », ou « je me souviens que p ». Les arguments sceptiques consistent à faire admettre à la personne qui maintient une EFp , qu'une certaine proposition q a un coefficient de probabilité plus fort que EFp , et qu'il n'est pas possible de maintenir à la fois

EF p et q . La proposition q peut par exemple porter sur la possibilité que je sois en train de rêver, que je sois sous l'effet d'une drogue ou que je sois un cerveau dans une cuve, ou c'est tout simplement l'impossibilité d'exclure la possibilité que p ne soit pas le cas, ou que les choses ne se présentent pas exactement de la manière décrite dans p . C'est le premier pas. Le deuxième pas consiste à dire qu'il existe néanmoins des propositions qui conservent à la fois le lien avec p , avec le contenu de l'EF p , tout en pouvant être maintenues, en même temps que q . Elles fourniraient donc une position épistémique solide et indéfectible. Ce sont par exemple les énoncés incorrigibles de Ayer et Price, mais également des énoncés qui contiennent les notions de « croyance » ou d' « être sous l'impression (visuelle, auditive...) que telle ou telle chose est le cas ». Ce sont des propositions non-factives. (EnF p). Ces propositions excluent, sinon à recourir à un sens spécial, d'appliquer « je sais », « je vois », etc., à moins de fournir un ingrédient supplémentaire. Autrement dit, d'une EnF p portant sur la croyance, il me faut un ingrédient supplémentaire pour dire que « je sais que p » (c'est la conception hybride de la connaissance). Le sceptique ne nie pas que celui qui avance une EF p possède la justification adéquate. Il nie qu'il ait les moyens de dire que EF p est vraie, dans la mesure où il ne possède pas de moyens de dire, en toute certitude, que la situation décrite par p , est réalisée ou pas.

Autrement dit, la connaissance dépend toujours, pour être une connaissance, d'une faveur que le monde peut me faire. Mais celui qui avance une EF p ne peut, de ce fait, jamais réellement combler le déficit entre lui et le monde. Si on prend la cas de la connaissance perceptive, cela prend des proportions tout à fait dramatiques, dans la mesure où cela nous emmène assez loin de l'ouverture au monde qui résulte de l'image coutumière de la connaissance dont nous étions partis. Si on prend au sérieux cette image, et surtout la deuxième idée, à savoir que les raisons que nous avons de croire que telle ou telle chose est le cas sont tout aussi importantes que le fait pour quelque chose, d'être manifestement le cas, alors il semble, dans l'état actuel des choses, que nous n'avons le choix qu'entre le scepticisme et une conception hybride de la connaissance.

Pourtant, d'après McDowell, nous ne sommes pas obligés d'aller aussi loin. En particulier, nous ne sommes pas obligés d'accepter cette retraite dans l'interne. Si nous n'avons d'autre choix que d'acquiescer quand on nous dit qu'aucune de nos propositions sur le monde extérieur n'est une garantie absolue de ce que le monde est tel que nous le disons être, nous ne sommes pas obligés d'accepter que les EF p sont *nécessairement* des tentatives malheureuses de faire des descriptions indéfectibles, pas plus que nous ne sommes obligés d'accepter que les EnF p réussissent parce qu'elles décrivent quelque chose à laquelle nous avons un accès privilégié et infallible, à savoir l'interne ou le mental.

En effet, nous ne pouvons pas prendre position dans l'espace des raisons (faire des EFp) sans à la fois un certain nombre de connaissances générales sur le monde qui vont au-delà de la situation présente immédiate, et l'idée que c'est bien le monde qui est manifeste. Par ailleurs, les $EnFp$, si elles décrivent des états, ne peuvent décrire que des états obscurs, qui manquent singulièrement d'une luminosité que seul un accès direct au monde peut fournir. De là, McDowell conclut que l'on peut maintenir la cohérence des EFp sans avoir recours aux états hybrides, dans la mesure où, en particulier dans le cas de la connaissance perceptive, « l'autorité d'un rapport consiste dans le fait que les choses sont manifestement telles » (McDowell 1998a.410, note).

Le problème est en effet que, quand je dis « je sais que p », si p n'est pas vraie, alors il est faux que « je sais que p ». A partir de là, on est tenté de dire que dire « je sais... » est, au mieux, une prétention de connaissance, en attendant que le monde me fasse la faveur qu'il soit le cas que p . Mais c'est oublier que s'il est le cas que p , alors quand je dis « je sais que p » je ne fais pas que déclarer que je sais, mais je dis que je sais que p , et je le dis parce que je sais manifestement que p . Pour dire les choses de manière disjonctive, quand je dis « je sais que p », je suis soit en train de prétendre faussement que je sais, soit en train d'exprimer le fait que je sais que p . Il n'y a donc pas de raison de réduire tout usage de « je sais » à la simple déclaration, ce qui revient, en définitive, à adopter une conception hybride de la connaissance. Au bout du compte, Austin (1946) se commet dans cette conception hybride, dans la mesure où il ne donne aucun argument pour penser que ses analyses de « je sais » vont au-delà de l'analyse de ce que c'est que prétendre savoir. Il prend donc à son compte la position défendue par White (1957) selon laquelle « je sais » ne peut consister qu'à faire une déclaration de connaissance, ce qui est confirmé par le fait qu'il réfute l'analyse de « je sais » sous son aspect descriptif, dans l'illusion descriptive.

Pourtant, dire que « je sais » a un aspect descriptif, ne revient pas à endosser l'idée que « je sais » pose une entité interne, mentale, à laquelle le sujet devrait avoir accès pour pouvoir dire « je sais ». C'est simplement dire que, en disant « je sais », le sujet fait une affirmation à propos de lui-même, c'est-à-dire au sujet de ce qui est manifestement pour lui le cas, une affirmation qui peut être vraie ou fausse. En disant « je sais », le sujet affirme qu'il sait, et, le plus souvent, il le fait sur la base de ce qu'il sait manifestement que p . Que certains états puissent être confondus avec le fait de savoir manifestement quelque chose n'enlève rien au fait qu'il est erroné de réduire « je sais » à sa fonction de déclaration. Que le sujet puisse se tromper en disant « je sais... » n'exclut pas le fait que quand il dit « je sais » véridiquement, la

justification réside toute entière dans le fait qu'il le sait, et non pas seulement dans le fait qu'il ressent une très forte certitude. Comme le remarque Woozley (1952.83-84) la certitude fait en effet partie des conditions dans lesquelles le sujet doit être pour être justifié à prétendre qu'il sait quelque chose, autrement dit, à dire « je sais ». Mais ce n'est pas ce qui rend vrai « je sais ». La certitude peut accompagner les deux branches de la disjonction : la prétention de connaissance simple et le fait de dire « je sais... » sur la base, précisément du fait qu'on sait. Mais, si, dans un cas, il est imprudent de ne pas dire « je sais... », c'est-à-dire de ne pas prétendre connaître sans certitude, il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire d'éprouver une quelconque certitude pour dire véridiquement « je sais... », c'est-à-dire pour dire que je sais. Au contraire, s'il s'avère qu'on ne faisait que prétendre savoir que p , mais qu'on ne savait pas que p (p est fausse), alors rapporter que l'on était fortement certain, ou qu'on avait une grande confiance dans la proposition p est une manière de se justifier d'avoir prétendu « je sais », mais c'est justement pour expliquer que l'on était en droit néanmoins de dire « je sais » alors qu'on ne savait pas. Ce qui montre bien que, dans le cas où on ne s'est pas trompé, où la confirmation de p apporte aux autres la nouvelle que je savais, ce n'est pas la certitude qui fondait ma légitimité à dire que « je sais », mais bien le fait que je le savais. Cet aspect important de la connaissance est marqué par l'usage du verbe « savoir » dans des expressions comme « je le savais ! », et, *a contrario* par des expressions comme « j'en étais pourtant sûr ». Et il y a, bien entendu, l'expression « je croyais que je le savais », qui constitue un autre type de justification *a posteriori* que « j'en étais pourtant sûr ».

En effet, dans cette perspective, dire « je sais » n'est donc pas exprimer une très forte certitude, ou renseigner les autres personnes du fait que l'on vient d'accomplir une « prouesse cognitive d'ordre supérieur » (Austin 1946.99/73).

c.) Austin (1946)

Les thèses d'Austin sur la connaissance ont apparemment eu pour effet d'introduire un clivage entre ceux qui, comme White (1957), ont pensé que cela devait nous pousser à analyser les énoncés du type « je sais » sur le modèle du jeu de langage spécifique décrit par Austin, et ceux qui ont considéré, comme Harrison (1962.126) qu'il y avait une sorte de *performative fallacy*, à s'engager dans un traitement de « je sais... » qui exclue totalement la dimension selon laquelle cet énoncé peut être vrai ou faux. La réaction de Woozley (1952) est très nette. Tout aussi nette, d'ailleurs, est la réponse de White.

Woozley (1952) tient à faire la distinction entre la validité d'une prétention de connaissance et la justification d'une prétention de connaissance. Mais on peut également

souligner que l'homonymie de « je sais... » permet de dire que cette expression est à la fois l'affirmation qu'on est dans la position de savoir que..., et à la fois l'affirmation qu'on est dans la condition de savoir que... ; c'est une distinction entre prétendre savoir et savoir. Austin (1946) s'intéresse uniquement à la dimension de prétention, et affirme également que, lorsqu'on dit « je sais que... », il ne s'agit pas de quelque chose qui pourrait être vrai ou faux. Pour être parfaitement conséquente, une telle position devrait non seulement nier que « A sait que *p* » ne varie pas selon que ce soit dit par A ou par une autre personne, ce que Austin nie, par implication (puisque'il ne reconnaît aucune valeur descriptive à « je sais... »), mais devrait également nier tout statut cognitif à l'énoncé « je sais que... ». Le statut épistémique de l'énoncé « je sais que... » est que j'affirme que je suis dans la position de *savoir que...*, tandis que, selon le statut cognitif, j'affirme, par cet énoncé, que je suis dans la *condition-de-savoir que...* McDowell (1995) permet justement de soutenir qu'un énoncé comme « je sais que... », s'il a un contenu descriptif, a justement pour contenu cette *condition-de-savoir*. Il ne suffit donc pas de nier que « je sais que... » a un contenu descriptif, ce que fait Austin (1946), il faut encore nier qu'il existe quelque chose comme une *condition-de-savoir*. Car, si on admet qu'il existe quelque chose de tel, alors il devient très difficile de nier que « je sais que... » n'a pas également un contenu descriptif. Et il n'est pas possible de répondre à tout ce qui a été développé jusqu'à présent en faveur de la thèse qui distingue rigoureusement position de *savoir que* et *condition-de-savoir* en s'appuyant sur un simple argument linguistique, dans la mesure où cette thèse est en partie soutenue (que ce soit par Harrison ou par Woozley) avec des arguments de type linguistique. La position d'Austin (1946) est en tous les cas celle, qui de toutes les positions en présence, est la moins conforme à certaines de nos intuitions linguistiques à propos de l'usage de « je sais... »...

Austin affirme au moins à deux reprises qu'un énoncé comme « je sais... » n'a pas seulement pour contenu un engagement vis-à-vis des autres (donner son autorité, sa parole...), mais également un rôle d'*indication* de ce qui me permet de dire « je sais... ». Par exemple (Austin 1946.84/55) :

En disant que l'on sait (que l'on peut distinguer [le chardonneret] [*that we can tell*]), on prétend le *reconnaître* [*recognize*], et reconnaître, au moins dans ce type de cas, consiste à voir, ou encore percevoir, une ou des caractéristiques dont nous sommes certains [*we are sure*] qu'elles ressemblent à quelque chose que nous avons déjà remarqué (et généralement nommé) auparavant, lors d'une expérience précédente.

Cette valeur de la déclaration de connaissance est, pour Austin, particulièrement présente dans des cas où je ne suis capable justement de donner qu'une indication sur ce qui me permet d'affirmer que c'est un chardonneret. « A son air », « d'après la forme de sa huppe », etc. Dans ce cas, dire « je sais » a pour fonction de prétendre que quelque chose est reconnu, ce dont nous sommes sûr, que nous avons déjà remarqué au cours d'une expérience où il y avait un X à reconnaître, et que cela nous justifie à affirmer qu'il s'agit également pour le cas présent d'un X. Toutefois, par là, Austin reconnaît que, en disant « je sais... », j'affirme que je *reconnais* quelque chose, c'est-à-dire que je suis dans une relation avec un élément caractéristique *c* (*feature*), que je ne suis pas forcément capable de nommer mais qui me permet d'affirmer que « c'est un X ». Clairement, « je sais... » a ici une valeur descriptive, car cela peut être rendu vrai ou faux selon qu'on est en mesure de montrer que l'élément *c* n'est pas caractéristique de X, dans la mesure où reconnaître, ce n'est pas simplement voir *c*, mais c'est voir (ou percevoir) *c* comme caractéristique de X. Certes, Austin fait entrer comme condition nécessaire de la reconnaissance le fait d'être assuré que l'élément en question ressemble bien à l'élément de l'expérience précédente. Mais cela ne change rien au problème. Je peux affirmer que je reconnais *c* (comme caractéristique de X) si j'ai ce type d'assurance (et il s'agit apparemment d'une certitude subjective, psychologique), et j'affirme que je reconnais *c* en disant « je sais... » dans le contexte évoqué (celui où l'élément n'est pas forcément descriptible en mots. Ce qui est susceptible de faire que je me trompe, que je ne fais que *penser* que je reconnais *c*, est justement que *c* n'est pas caractéristique de X. Dans ce cas, il est beaucoup plus simple de dire que « je sais... » est invalide, plutôt que de dire qu'il est épistémiquement risqué voire absurde. On est clairement dans un cas où « je sais... » a pour rôle d'indiquer sinon une condition-de-savoir, du moins une condition-de-reconnaissance.

Par ailleurs, Austin (*op. cit.*, p.85/56) soulève un point similaire :

Chaque fois que je dis que je sais, on peut toujours considérer que je prétends, en un sens approprié au type d'affirmation (et compte tenu de nos intentions et objectifs présents), être capable de le prouver. Dans le type de cas présent, très courant, il semble que « prouver » signifie formuler quelles sont, en l'occurrence, les caractéristiques suffisantes pour établir qu'on peut le décrire comme nous l'avons décrit, à l'exception de toute autre variante significative. En général, je peux « prouver » dans les cas où nous utilisons la formule « parce que » ; et nous « savons sans pouvoir prouver » dans les cas où nous nous réfugions dans les formules « à » et « d'après ».

Cet ensemble de formules semble entraîner une concession importante faite avec l'idée que, dire « je sais... », c'est également prétendre qu'on *est* dans une certaine relation cognitive avec

l'élément considéré, et qu'il s'agit donc de quelque chose qui peut être vrai ou faux. En effet, Austin distingue deux formes d'éléments de justification : « A/d'après sa tête rouge », « Parce qu'il a une tête rouge ». Ce sont deux réponses à la question « Comment le sais-tu ». La première forme est expliquée par l'appel à la notion de *reconnaissance*, tandis que la deuxième forme est expliquée par l'appel à la notion de *preuve*. Comme si les deux formules se distinguaient avant tout en ce que l'une est moins prudente épistémologiquement (la seconde) que l'autre. On ne sortirait donc pas du statut épistémique de l'énoncé « je sais... », et de l'approfondissement de ce statut : je « peux prouver », dans les cas où j'utilise la formule « parce que », je « sais sans pouvoir prouver » dans les cas où j'emploie la formule « A/ d'après ». Mais rien n'exclut que, dans le cas de l'emploi de la formule « parce que », je « sais en pouvant prouver », et « savoir » ne se résume pas alors simplement à « être sûr de pouvoir prouver ». Autrement dit, rien n'exclut que, dans le cas de la deuxième forme d'élément de justification (« parce que »), je sois également en train de prétendre être sinon dans une certaine condition-de-savoir, du moins dans une certaine condition-de-reconnaissance. Faute de prouver qu'il ne s'agit pas du tout, dans le cas de la condition psychologique et subjective indiquée, la reconnaissance, de quelque chose qui a à voir avec le « savoir » auquel il est fait référence par l'usage du verbe « savoir » dans un énoncé comme « je sais », Austin n'est pas en mesure non plus de nier que, quand je dis « je sais... », mon énoncé n'a pas également le statut cognitif approprié. Il coexiste donc, dans Austin (1946) deux thèses qui se contredisent. D'une part, Austin affirme que l'énoncé « je sais... » ne peut être analysé que sous son aspect épistémique, et nullement sous son aspect cognitif, sous peine de se rendre coupable d'illusion descriptive. D'autre part, en analysant son aspect épistémique, Austin est amené à dire qu'il ne faut pas exclure une dimension cognitive. Or, si cette dimension cognitive est reconnue, pourquoi exclure que l'énoncé « je sais... » ait également pour prétention de dire véridiquement que le sujet est dans une certaine condition de connaissance ? Cette concession n'amène nullement à dire qu'on s'aperçoit qu'on sait de la même manière qu'on s'aperçoit qu'il pleut (précisément, parce que, comme nous allons le voir, s'apercevoir c'est s'apercevoir, et savoir c'est savoir) ni à des conceptions simplistes et absurdes de la connaissance, mais, au contraire, ne pas faire cette concession éloigne d'un aspect important de la connaissance, aspect souligné particulièrement avec McDowell (1995), et qui peut être résumé très simplement : la meilleure raison de dire « je sais... », c'est quand je sais... ; dans ces cas, je dis que je sais... ; et, dans ce cas, il n'y a pas de raison de supposer que dire « je sais... », si je suis A, ait une autre valeur que « A sait... » dit par quelqu'un d'autre. Il est alors tout à fait indiqué de parler de vérité ou de fausseté. Cette thèse simple n'a

nullement pour implication que, pour avoir raison de dire « je sais... », j'aie besoin au préalable d'avoir vérifié qu'un état de connaissance est bien réalisé en moi.

§ 47. Distinction de la connaissance. Cook Wilson et le caractère *sui generis* de la connaissance.

Woozley (1952.98) critique sévèrement le réalisme oxonien quand il affirme que...

...la connaissance n'est pas le truc parfait, cent pour cent inattaquable, auto-certificateur comme beaucoup de philosophes dont Platon, Descartes et Prichard aimeraient que nous le croyions.

Woozley (*op. cit.*, p.99) conclut en disant qu'il faudrait imposer une légère déflation à la notion de connaissance, car « c'est une affaire beaucoup plus compliquée et variée que ce que les philosophes veulent bien en dire. » Austin semble aller dans le sens de cette déflation, en appliquant un tour ultra-linguistique (l'analyse performative) à l'analyse de la connaissance. Mais le résultat est plutôt de justifier le *dictum* du réalisme oxonien (*dictum* inflationniste d'ailleurs) « Quand je sais, je ne peux pas me tromper », de manière un peu biaisée, car, finalement, Austin montre seulement que, quand je dis « je sais », je ne dois pas prétendre à vide, je dois avoir une certaine confiance dans mon énoncé, avoir au moins l'impression que je ne suis pas en train de me tromper, même s'il peut être le cas, par ailleurs, que je suis en train de me tromper. Pour reprendre les distinctions de Woozley, Austin ne montre que les éléments par lesquels j'indique que je suis justifié à dire « je sais », mais pas les conditions sous lesquelles je peux dire véridiquement que je sais. La stratégie austinienne est donc une stratégie faussement déflationniste, d'autant plus que Austin tend à conférer à l'acte de langage « je sais », fait dans les bonnes circonstances, à peu près les mêmes qualités que Platon, Descartes et Prichard, attribuent, d'après Woozley, à la connaissance.

Pour autant, le réalisme oxonien est-il si inflationniste que cela ? Après tout, l'ambition de Prichard, à la suite de Cook Wilson est surtout de montrer que la connaissance ne peut pas être confondue avec quoi que ce soit d'autre, même si certains états peuvent aisément se faire passer pour de la connaissance. Les arguments de Woozley montrent que je peux savoir que *p* sans néanmoins être capable de dire véridiquement que « je sais que *p* ». Mais la complexité de la réalisation effective de la distinction entre une connaissance et une croyance (complexité qui nécessite effectivement d'être un peu moins intégriste en épistémologie) ou entre le fait de savoir quelque chose et le fait de simplement penser que

l'on sait quelque chose (en le sachant ou en ne le sachant pas), pour un sujet quelconque est-elle un argument contre la conception réaliste de la connaissance ?

Voici les principaux points de la conception réaliste que défend Cook Wilson à propos de la connaissance.

1°) Un état de connaissance est avant tout la condition mentale dans laquelle nous sommes quand nous jugeons que telle ou telle chose est le cas. Et le jugement n'est pas cet état de connaissance. C'est pour cela que, plutôt que de parler d'état mental, comme Mill, qu'il critique par ailleurs, Cook Wilson préfère parler de « frame of mind », que l'on peut traduire par « disposition d'esprit » ou « agencement de l'esprit », ce qui est une traduction un peu moins attendue. La connaissance, l'opinion, la croyance, la conviction sont de telles « dispositions d'esprit ». Le jugement n'exprime donc pas une pensée. Il faut plutôt dire que l'affirmation est la forme linguistique de la connaissance, et que toute autre attitude mentale se définit par rapport à cette connaissance (Cook Wilson 2000.310). En effet ;

2°) La connaissance n'est pas une sorte de pensée. La connaissance est un état *sui generis*, dans lequel des aspects de la réalité sont mis en relation. L'affirmation (*statement*) est la forme linguistique qui correspond le mieux à la connaissance car « sa fonction propre est de décrire quelque chose connue comme étant vraie » (*op. cit.*, p.310). Cette forme d'expression correspond à la connaissance et à la connaissance seulement. Une affirmation ne signifie ni une pensée, ni un état subjectif. Elle décrit une réalité.

It describes the reality which is apprehended as a matter of knowledge, the object thought about, and it may be said to mean what we know of this object.

[L'affirmation] décrit la réalité qui est appréhendée comme ressortant de la connaissance, elle décrit l'objet auquel on pense, et on peut dire qu'elle a pour signification ce que nous savons de cet objet. (*id.*, p.311)

3°) La connaissance est une disposition d'esprit. La connaissance est une disposition d'esprit où ce qui est appréhendé, c'est-à-dire la réalité, l'est comme étant vrai. Ce qui veut dire que, quand je sais, je ne peux pas me tromper. Cook Wilson (*ibid.*, p.107) n'accepte pas l'idée d'une transparence de la connaissance. La connaissance n'est pas *sui generis* au sens où toute connaissance doit impliquer une connaissance de cette

connaissance, *en tant que* connaissance (« je sais que *p* » imp. « je sais que je sais que *p* »). En effet, il ne s'agit pas de réflexivité mais de répétition.

Il faut que la conscience que le processus de connaissance est un processus de connaissance soit contenue dans le processus de connaissance lui-même. (*ibid.*)

Par ailleurs, une croyance, même avec un très fort degré de probabilité, même avec un degré de probabilité égal à un, ne constituera jamais une connaissance. Dans le cas de l'opinion et de la croyance, il est en effet caractéristique que ce qui est opiné ou cru s'accompagne d'un degré de confiance ou d'assentiment, c'est-à-dire d'une probabilité.

C'est *sui generis* (...) Cette confiance n'est pas une attitude que nous adoptons envers la connaissance. Que les angles à la base d'un triangle isocèle soient égaux est du ressort de la connaissance. Nous utilisons constamment [cette proposition] dans nos pratiques, et cependant nous ne dirions jamais que quelqu'un qui utilise ainsi cette proposition a agi par rapport à une « très grande confiance en la vérité » de cette proposition. (*ibid.*, p.102)

Il faut faire là confiance au langage ordinaire, qui distingue clairement sur ce point la connaissance et la croyance. On peut lui faire confiance parce qu'il contient des distinctions qui valent pour la conscience. C'est une des bases de la méthode de Cook Wilson.

Price (1934.41) donne, de manière assez concise et complète un développement de l'idée que la connaissance est *sui generis*, de ce en quoi consiste cette suigénéricité.

Dans la connaissance, *l'esprit est directement confronté à un fait ou à un certain particulier**. La connaissance est par définition infaillible, même si elle peut bien sûr ne pas être exhaustive. Mais la connaissance ne peut pas être qualifiée de vraie, car l'alternative *vrai ou faux* ne s'applique pas à elle. Elle ne peut pas non plus être qualifiée d'active ou de passive, en dépit de ce que pensent un certain nombre de grands philosophes. En effet, si l'on considère la question de savoir si la connaissance est passive ou active (question à laquelle les rationalistes sont censés avoir répondu en un sens, les empiristes dans l'autre, et Kant quelque part entre les deux), on commet une absurdité, l'absurdité de considérer la connaissance comme une relation causale. La connaissance est quelque chose d'ultime et que l'on ne peut pas analyser plus avant. C'est simplement la *situation dans laquelle une entité ou un fait est directement présent à la conscience**. Le fait peut être de la forme « *p* implique *q* ». La connaissance est alors appelée inférence. Mais elle n'en demeure pas moins, même si son objet est dans ce cas plus complexe, directe. (*, nous soulignons)

Cette conception a pour corollaire les idées suivantes, à propos de la valeur de l'affirmation.

1°) L'affirmation (*statement*) est la forme linguistique qui correspond le mieux à la connaissance car sa fonction est de décrire quelque chose et de dire que cette chose est vraie. Le jugement n'exprime donc pas une pensée. D'ailleurs, si on se fie simplement à la forme que prend un jugement, et qui est, en général l'affirmation, on prend le risque de dire qu'il y a une forme d'état mental générique, la *pensée*, dont tous les autres états dériveraient. Si l'affirmation est la forme linguistique qui correspond le mieux à la connaissance, c'est parce que, dans la connaissance, l'esprit est directement en contact avec un fait ou avec un objet.

2°) Une *affirmation* n'exprime pas une pensée, mais décrit un ou des aspects de la réalité, et ne les décrit pas comme faisant partie de l'esprit de celui qui s'occupe de cette affirmation, mais comme faisant partie de la réalité. Par exemple, Cook Wilson veut bien accepter l'idée que, dans un jugement, on énonce une conception à propos d'une chose, par exemple, la conception d'une automobile. Mais le génitif doit se lire comme dans « ville d'Amiens ». La conception n'est pas quelque chose de différent de l'automobile, pas plus que la ville n'est quelque chose de différent d'Amiens. Cook Wilson propose d'ailleurs de se débarrasser du « de » : « conception automobile », « ville Amiens ».

3°) C'est simplement dans le cadre d'esprit (*frame of mind*) qu'est la connaissance qu'une affirmation est prise en tant que telle, c'est-à-dire comme décrivant tel aspect du monde comme vrai, comme faisant partie du monde. La connaissance est la situation dans laquelle l'esprit est directement en relation avec un fait ou avec un objet. Dans les autres cadres d'esprit, une position est prise par rapport à la connaissance, c'est-à-dire par rapport à cette description d'une réalité connue comme étant vraie. C'est à peu près le rôle de la théorie de la connaissance. Il y a certains états qui peuvent être très proches de la connaissance, mais qui ne le sont pas, comme le fait « d'être sous l'impression que ». Il en résulte que *quand je sais, je ne peux pas me tromper* ; une croyance, même avec un fort degré de probabilité, ne constituera jamais une connaissance. Mais Cook Wilson reconnaît bien que, dans les deux cas, il s'agit néanmoins de dispositions, cadres, ou activités, ou actes de l'esprit.

Admettons que la connaissance est bien ce qu'en disent Cook Wilson et Price (et notre problème n'est pas ici d'examiner la valeur de cette conception, mais la manière dont Austin la reçoit et travaille à partir d'elle), comment est-il possible que nous puissions croire que nous savons quelque chose (auquel cas l'implication est que nous ne le savons pas), simplement penser que nous savons quelque chose (et, dans ce cas, il est possible que nous ne le sachions pas) ? Si la connaissance est bien ce qu'en disent Cook Wilson et Price, alors il ne devrait jamais y avoir d'erreur possible au sujet de la connaissance, or il nous arrive de nous tromper. Nous nous trompons parfois en pensant ou croyant que nous savons quelque chose. Donc, la conception de Cook Wilson et de Price est contradictoire avec le sens commun le plus élémentaire, même si Cook Wilson et Price se réclament à cors et à cris de ce sens commun.

La réponse à cette objection tient en peu de mots : il est possible de se tromper dans l'attribution (pour employer un vocabulaire qui n'est celui ni de Price, ni de Cook Wilson) d'une connaissance, mais quand je sais, je ne peux pas me tromper. Autrement dit, la phrase « A sait que p », qu'elle soit dite par A ou par quelqu'un d'autre est susceptible d'être vraie ou fausse, mais une connaissance ne peut pas être vraie ou fausse, dans la mesure où savoir, c'est ne pas se tromper. Pour appliquer au cas de la distinction entre la croyance et la connaissance, nous ne distinguons pas la croyance de la connaissance, la connaissance se distingue d'elle-même de la croyance. Maintenant, il reste à décrire de manière acceptable les modalités selon lesquelles nous pouvons nous tromper sur le fait que nous savons quelque chose. Pour ce faire, Cook Wilson évoque surtout des conditions mentales qui se font prendre pour de la connaissance, c'est-à-dire où l'on a l'impression d'un contact direct avec l'objet ou le fait concerné. Il donne à cette condition le nom d' « être sous l'impression que » (*being under an impression that*).

§ 48. L'ambiguïté de la position d'Austin

Si on se concentre sur l'article de 1946, on ne trouve pas un seul endroit où Austin donne des raisons sérieuses de penser que « je sais... » est autre chose qu'une déclaration (*claim*) de connaissance. En 1946, Austin a en tête une distinction performatif/constatif bien tranchée. Ce n'est qu'à partir de 1952, en commençant à faire sérieusement la théorie de cette distinction, qu'il est amené à voir qu'elle n'est pas si tranchée que cela, et qu'il faut plutôt tenter de faire une théorie des forces illocutionnaires d'un énoncé.

Pourquoi Austin veut-il ranger à toute force « je sais... » dans la catégorie du performatif, en commettant ainsi ce qui nous semble être une sorte de *performative fallacy* ? Austin est surtout occupé à trouver un sens honorable au *dictum* du réalisme oxonien, à savoir : « quand je sais, je ne peux pas me tromper ». Comme il refuse l'idée que la connaissance soit un état mental, ou un cadre d'esprit (« *frame of mind* » (Cook Wilson)), – pour des raisons qu'il ne donne pas, autrement en disant que « je sais... » se comporte comme un performatif et non comme un constatif (à la différence de « je crois... » ou « j'en suis sûr ») – ce qui est la thèse du réalisme oxonien, thèse récemment reprise avec de nouveaux arguments par Williamson (2000), mais qu'il est néanmoins persuadé que « quand je sais, je ne peux pas me tromper » (pour des raisons qu'il ne donne pas non plus), il ne trouve d'autre recours que de forcer « je sais » dans la catégorie du performatif. Or, le seul sens acceptable selon lequel « je sais » peut être rangé dans la catégorie du performatif, c'est en tant que prétention : j'*affirme-que-je-sais*, non pas au sens où je dis (ce qui peut être vrai ou faux) que je sais (on serait alors dans le cadre d'un énoncé constatif), mais au sens où je prétends être en mesure de répondre à tous les défis épistémiques qui peuvent m'être adressés à propos de ce que je prétends savoir. Mais dire « je sais... », même avec toutes les circonstances réunies (en 1946, Austin ne parle pas de « conditions de félicité ») n'est jamais savoir, alors que cela marche pour « je promets ».

Il y a un raisonnement fallacieux dans « Autrui » :

- | | |
|--|-----------|
| 1) « je sais » est un énoncé performatif | (hyp.) |
| 2) un énoncé performatif n'est ni vrai ni faux | (déf.) |
| 3) se tromper, c'est dire le faux | (déf.) |
| 4) quand je dis « je sais », je fais un énoncé performatif | (1) |
| 5) quand je dis « je sais », je ne peux pas me tromper | (4, 2, 3) |
| 6) quand je sais, je ne peux pas me tromper | (?) |

Or, Si Austin peut, à la rigueur, conclure à l'étape 5, rien ne permet de passer de l'étape 5 à l'étape 6, à moins de dire que savoir revient à dire « je sais » dans les circonstances appropriées. Mais, dans ce cas, il faudrait accepter que dire « je sais... », c'est dire que je sais, et ce serait accepter que « je sais... » est un énoncé constatif, autrement que par description de l'acte de langage que le sujet est en train d'effectuer, sinon on entre dans une circularité. Pour toutes ces raisons, l'interprétation performative de « je sais... », sous l'angle du parallèle avec la promesse, ne permet même pas de donner un sens au *dictum* du réalisme oxonien « quand

je sais, je ne peux pas me tromper ». Vouloir sauver à tout prix cet aspect du réalisme oxonien, sans accepter que « je sais... » puisse faire référence (au moins en la constatant) à une certaine condition du sujet, c'est un tour de force, et Austin, en 1946, n'y parvient pas. Reste à savoir si ce qu'il montre à partir de 1952 lui permet d'être plus convaincant sur ce point.

§ 48bis. Comment Austin prolonge (corrige ?) l'analyse de « je sais » de 1946. Intérêt de cette analyse.

Tout d'abord, remarquons que l'analyse d'Austin, même si elle se restreint aux conditions dans lesquels je suis justifié à dire « je sais... », et n'examine pas le problème de savoir quand et comment je peux dire véridiquement que je sais, *premièrement*, est une bonne analyse, malgré les restrictions indiquées par Harrison (1962) et Warnock (1989), et, *deuxièmement*, n'est pas dénuée d'intérêt pour la question de la connaissance. Une fois ces deux points précisés (i), nous examinerons, notamment en discutant Furberg (1963a), la manière dont l'analyse austinienne de « je sais » survit à l'écroulement de la distinction entre performatif et constatif, et se prolonge, voire retrouve plus de portée épistémologique proprement dite dans la théorie des forces illocutionnaires, et surtout, dans la distinction du locutionnaire et de l'illocutionnaire (ii).

(i) L'analyse de « je sais... » est une bonne analyse. Harrison (1962) et Warnock (1989) reprochent à Austin (1946) de ne pas vraiment rapporter de manière véridique ce en quoi consiste (ce qui suppose admis l'idée que « je sais... » n'a pas simplement pour fonction d'affirmer quelque chose à propos de moi-même) l'aspect performatif de « je sais... », c'est-à-dire ce que je fais en disant « je sais... ». Pour Austin, il s'agit de donner son autorité, sa parole, d'autoriser les autres à affirmer en mon nom quelque chose de quelque chose. On peut admettre qu'il existe, à côté de cet usage, d'autres usages. Mais le problème est de savoir quel usage il faut sélectionner pour quelle fin, à savoir quel est l'usage dont l'analyse nous donnera un certain nombre de renseignements sur le domaine qui nous intéresse.

Le problème qui intéresse Austin (1946) est de fournir une réponse au sceptique qui prétend que nous ne nous pouvons jamais rien savoir. Les réponses d'Austin donnent du crédit à l'idée que, à supposer que le sceptique ait raison, nous n'en persistons pas moins à jouer un jeu qui consiste à questionner une personne de manière à savoir si elle peut dire, de manière justifiée, « je sais ». Autrement dit, je peux jouer ce jeu avec une personne qui me dit

« je sais... » quand bien même je n'ai pas de moyens de *vérifier* le contenu avec lequel elle prétend être dans une relation de connaissance. Jouer ce jeu avec elle peut me permettre de me faire une idée sur la question de savoir si, oui ou non, elle est une source *fiable* de connaissance. Mais c'est toujours sous la réserve que, quand je dis « je sais... », j'affirme *également* que je sais. Il n'y a aucune nécessité à ce que quelqu'un qui peut parfaitement justifier sa prétention de connaissance se trouve également savoir ce qu'il prétend savoir, mais on peut adopter comme principe que *ceux qui sont en général capables de justifier leurs prétentions de connaissance se trouvent en général savoir ce qu'ils prétendent savoir*. Il ne s'agit évidemment que d'un principe normatif. Mais, de ce point de vue, c'est effectivement l'usage de « je sais » indiqué par Austin qui est le plus intéressant, car juger que quelqu'un est fiable, revient pour une part essentielle, à juger que sa parole, son autorité valent quelque chose. Ce n'est pas la même chose que juger qu'un thermomètre est fiable, ce qui veut dire simplement qu'il indique la bonne température extérieure.

Mais est-ce que l'intérêt d'Austin (1946) dépasse l'illustration et la défense du principe normatif selon lequel ceux qui sont en général capables de justifier leurs prétentions de connaissance se trouvent en général savoir ce qu'ils prétendent savoir ? Ce principe concerne, après tout, beaucoup moins la théorie de la connaissance que les politiques que nous pouvons adopter en tant que sujets connaissant. Tout dépend de la manière dont on s'apprête à traiter le prédicat « connaître ». Sans entrer dans des détails qui demanderaient une formalisation un peu poussée, on peut remarquer que l'analyse précise du type de prétention que l'on émet quand on dit « je sais... » ne peut pas desservir le projet général de savoir quand on peut dire véridiquement que A sait que *p*. Il faut juste reconnaître, qu'il s'agit d'une question assez indépendante de celle de savoir si « A sait que *p* » fonctionne de la même manière, que ce soit affirmé par A ou que ce soit affirmé par quelqu'un d'autre. Si on accepte la formulation disjonctive indiquée et argumentée précédemment : quand je dis « je sais que *p* », je suis soit en train de faire une déclaration de connaissance, soit en train d'exprimer le fait que je sais que *p* ; on remarque que, quand je dis « je sais », je peux le dire en plusieurs sens, sans néanmoins être en mesure de déterminer quel sens est en question, même s'il y a de fortes chances pour que le sens que j'ai en tête soit celui indiqué par la deuxième branche de la disjonction. Il y a néanmoins une troisième possibilité : je fais la bonne affirmation (ce qui veut dire que le fait indiqué par la proposition qui est prétendue être sue a lieu), je suis parfaitement justifié à faire cette affirmation, et, néanmoins, il n'est pas vrai que je sais que *p*. Autrement dit, je ne suis pas dans la bonne relation aux éléments concernés par le contenu que je prétends connaître en faisant mon affirmation. apparaître. Il est donc nécessaire de jouer sur

au moins deux tableaux. Pour tout sujet, sa fiabilité peut et doit être évaluée selon une comptabilité double, d'un côté le nombre N1 de déclarations de connaissance qu'il a été en mesure de faire de manière justifiée, de l'autre côté, le nombre N2 de choses dont on peut dire qu'il les sait. La question de savoir si, pour une personne donnée, cette personne est fiable si $N1 > N2$ ou si $N2 > N1$, ou encore si $N1 = N2$, n'est pas tranchée. Notre but ici n'est pas d'y répondre. Nous remarquerons simplement que la réponse qu'on est susceptible d'apporter à cette question donne certaines indications sur ce que nous pensons de l'utilité d'une théorie de la connaissance. Dans cette mesure, les considérations d'Austin (1946) sur « je sais » sont intéressantes non seulement pour les politiques que nous pouvons adopter en tant que sujets qui désirent, par nature, connaître, mais aussi pour les attitudes que nous pouvons adopter par rapport à l'idée d'une théorie de la connaissance.

(ii) Furberg (1963.250-252) soutient que la position d'Austin (1946) ne revient pas à assimiler « Je sais... » aux performatifs, mais à montrer que « je sais... » a pour point d'indiquer la valeur de l'énoncé. Furberg, affirme, en réalité, deux choses bien différentes. D'une part, il prétend que le parallèle entre promesse et connaissance, tel qu'il est fait dans Austin (1946), apparaît un peu moins absurde si on considère que le but d'Austin était d'insister non pas sur l'aspect performatif de « je promets », mais sur la façon dont un énoncé comme « je promets » indique sa valeur, à savoir « promettre ». Par ailleurs, il prétend qu'il y a de bonnes raisons de penser que c'est effectivement ce que Austin fait. Si l'on suit Furberg, alors c'est davantage à la lumière des théories finalement développées dans *Quand Dire c'est Faire* qu'il faut interpréter les passages d'Austin (1946).

Furberg s'appuie sur deux preuves textuelles. D'une part, il remarque que Austin ne dit jamais rien qui puisse aller dans le sens de l'interprétation de « je sais... » comme étant un performatif. Cet argument n'est convaincant qu'à la condition de supposer que Austin (1946) a déjà en tête l'idée que la distinction entre performatif et constatif n'est pas tranchée et exhaustive de tous les énoncés possibles. Car, sinon, dire que « je sais... » n'est pas un constatif revient à dire que « je sais... » est un performatif. D'autre part, il trouve une indication de ce que Austin n'a pas en tête, justement, une distinction aussi tranchée. Il s'agit du passage suivant (Austin 1946.103/77)

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'énoncé fonctionne, comme le ton et la tournure, ou bien la ponctuation et

l'humeur, comme indication de ce que nous sommes en train d'employer la langue d'une manière particulière (« j'avertis », « je demande », « je définis »).

Furberg remarque que, dans la deuxième partie de cette citation, Austin relate des faits qui sont relatifs à la valeur illocutionnaire de l'énoncé, c'est-à-dire donnent une indication de ce qui est fait en produisant l'énoncé : avertir, demander, définir. Il est vrai que cela introduit déjà un certain nombre d'éléments qui permettent de penser que, pour Austin (1946), la distinction entre performatif et constatif n'est pas aussi tranchée que cela.

Cependant, si le propos d'Austin (1946) est d'indiquer que « je sais » est analogue à « je promets » non pas en ce que « je promets » est un performatif, mais en ce que « je promets » est un énoncé qui est plus pratique pour montrer que les énoncés ont une valeur illocutionnaire, il faut alors admettre que « connaître » est à ranger dans la même classe de forces illocutionnaires (la classification des forces illocutionnaires a pour objet de montrer quels sont les grands genres de ce que l'on peut faire en produisant un énoncé) que « avertir », « demander », « définir ». Sur ce point, on remarquera qu'il y a une cohérence dans la position d'Austin entre 1946 et 1955, puisque, dans *Quand Dire c'est faire*, Austin classe « connaître » dans les expositifs, classe où il répertorie également « définir », « expliquer », « formuler », c'est-à-dire un certain nombre de verbes qui concernent des « actes d'exposition ».

Les expositifs sont employés dans les actes d'exposition : explication d'une façon de voir, conduite d'une argumentation, clarification de l'emploi et de la référence des mots.
(1962b.160/162)

Il résume cette caractérisation des expositifs ainsi (*op. cit.*, p.161/163) : « l'expositif [conduit] à manifester plus clairement ses raisons, ses arguments, bref à élucider la communication ».

Certes, il est vraiment intéressant, surtout eu égard à une certaine conception de l'épistémologie¹ (au sens d'une évaluation des discours et des pratiques de la science) de clarifier les expositifs, car la discussion rationnelle des connaissances est un élément important de leur communication. Mais cela ne résout pas le problème de 1946. Il est très difficile d'accepter que la connaissance consiste dans la valeur de l'énoncé « je sais... ». Il ne suffit pas que les autres personnes prennent mon énoncé correctement pour que je sois dit être savoir quelque chose. Les objections à la position de 1946 valent également par rapport à la position plus sophistiquée qui distingue la performativité (caractéristique de certains énoncés

¹ cf. § 33, *infra*

seulement) et la valeur illocutionnaire (caractéristique de tous les énoncés). L'intérêt, souligné dans le point (i), demeure, et une telle distinction peut sans doute être très utile. Mais il n'en demeure pas moins que cela ne donne pas de raisons de penser que « je sais » n'est pas également un énoncé constatif, qui constate (sans nécessairement impliquer que cela transforme la proposition que l'on dit savoir en une description d'un état interne ; le réalisme oxonien nie justement cette implication) que je sais. L'argument disjonctif évoqué plus haut, à la suite du rappel de l'argumentation de McDowell (1995), conserve toute sa valeur. Une théorie qui rapporte correctement la valeur illocutionnaire de « je sais... » ne peut pas tenir lieu de théorie de la connaissance¹.

On objectera alors qu'Austin s'intéresse à un nouvel aspect théorie de la connaissance (en gros, l'aspect exploité aujourd'hui dans la praxéologie), et que, dans cette mesure, il ne peut pas lui être reproché de ne pas s'intéresser à la validité des *affirmations* de connaissance, pour préférer s'intéresser à la question de leur justification. Le problème est, cependant, comme nous l'avons noté, que Austin note parfois que le contenu de ces affirmations est une certaine dimension cognitive. Austin prétend (c'est le sens de son interprétation du *dictum* oxonien) transférer l'infailibilité de l'état mental *sui generis* qu'est la connaissance (et cela d'après Cook Wilson, Prichard et Price) vers la valeur illocutionnaire de l'énoncé « je sais... ». Il ne fait donc pas simplement qu'indiquer qu'on a négligé certains aspects en théorie de la connaissance. Cependant, il continue à soutenir l'idée d'une condition dans laquelle le sujet se trouve quand il est capable d'identifier, d'affirmer, de classer, de décrire, c'est-à-dire de faire un acte de parole du genre assertif. Et c'est précisément cette condition dont Austin refuse que l'énoncé « je sais... » soit également constatif à son égard. C'est ce que nous examinons dans le chapitre qui suit.

¹ C'est ce que reconnaît par ailleurs, à mots couverts, Furberg (*op. cit.*, p.250) : « Quelle que soit par ailleurs la théorie qui unifie vraiment les différents usages de « savoir », l'usage montreur-de-valeur [*force-showing*] a une importance pratique. Dans toutes les conversations, il est très utile de disposer d'une formule qui signale que, d'après ce qui apparaît évident au locuteur, toutes les suggestions sauf une peuvent être écartées – même si l'évidence ne couvre pas complètement l'affirmation [*claim*]. La signification pratique est suffisante en soi pour justifier une enquête sur la fonction montreuse-de-valeur. (...) Mais cette étude n'est pas une étude des conditions de *validité* des affirmations de connaissance [*Claims of knowledge*]. »

Chapitre 6. Réalisme et connaissance

Austin n'est pas totalement catégorique dans son refus d'analyser « je sais » sous son aspect constatif. Il fait au moins une toute petite concession.

Si nous aimons à dire que « je crois », ainsi que « je suis sûr » et « je suis certain », sont les descriptions d'attitudes ou d'états cognitifs ou mentaux subjectifs, ou n'importe quoi encore, alors « je sais » n'est en pas une, *ou du moins pas seulement*. (Austin 1946.78/48. nous soulignons)

Il ne nie pas totalement que, dans l'usage de « je sais », il y ait également un aspect constatif. Mais il pense que l'analyse de « je sais » doit prendre en compte tout ce qui n'est pas constatif. C'est pour cela qu'il cite l'analyse de « je sais » comme un énoncé susceptible d'être vrai ou faux, comme un cas typique d'illusion descriptive. Pourtant, Austin est, au bout du compte, très peu convaincant sur ce qui semble être sa principale affirmation : le caractère performatif de la connaissance. Néanmoins, ses remarques, qui portent davantage sur ce que c'est que déclarer savoir que sur ce que c'est que savoir, ont un intérêt épistémologique qui n'est pas négligeable, à condition de ne pas y chercher ce qu'on ne peut pas y trouver : une théorie qui soit, à proprement parler, de la connaissance.

Je peux déclarer que je sais quelque chose, et le faire à bon droit, sans pour autant avoir à montrer que je sais. D'ailleurs, l'essentiel des justifications décrites par Austin (1946) ne consiste précisément pas à montrer que l'on sait. Si savoir n'est pas un acte de langage, quelle est la relation cognitive dans laquelle on prétend être en prétendant qu'on sait quelque chose ? Le réalisme oxonien (Cook Wilson, Prichard) définit cette relation comme la connaissance, un état *sui generis*. Il s'agit d'une relation à des universaux. Pour Moore (1898), il s'agit d'une relation à des concepts, et à la relation qu'entretiennent des concepts. Austin (1939 & 1940) donne un certain nombre de raisons pour refuser le réalisme des universaux et des concepts. Mais, et c'est que l'article de 1946 laisse deviner, la conception performative de la connaissance doit voisiner avec l'idée que, quand je prétends connaître, je prétends être dans une relation d'un genre spécifique (que Austin qualifie diversement, d'*inspection*, de *recognizing*) avec des *traits caractéristiques*, organisés selon des types. Cette terminologie court des articles d'avant-guerre jusqu'à « How to Talk » (1952). Austin balance entre deux conceptions : une mentalisation de cette relation aux universaux, d'une part, l'esprit se tenant dans une relation particulière aux éléments de la réalité, ce qui permet une identification dans des actes de parole, qu'il qualifie, dans « Comment parler », du genre

assertif (dans ce cas « je sais » est là pour prétendre que l'identification est réussie, pour marquer qu'un certain type, ou un élément, a été identifié, selon les diverses modalités de l'identification) ; ou bien, une sorte de socialisation de l'expérience, d'autre part, où des actes d'identification ne valent que dès lors qu'ils s'appuient sur un ensemble de prédicats partagés, car étant déjà intervenus dans des actes d'identification (faits par) d'autres personnes.

1. Mentalisation

Par mentalisation, nous entendons simplement le fait de caractériser la connaissance comme une condition dans laquelle est l'esprit. Cela n'implique aucune prise de position sur des problèmes comme celui de la relation de l'esprit et du corps¹. Le problème se pose néanmoins en ces termes. La connaissance peut-elle être à la fois objective et mentale ? Autrement dit, un état d'esprit peut-il être objectif ? Tout dépend de la question de savoir si on pense ou non qu'il est possible d'avoir, pour dire les choses de la manière la plus simple, les choses *directement* à l'esprit. L'idée, qu'il est possible d'avoir directement les choses à l'esprit, et que c'est précisément en cela que consiste la connaissance, est défendue différemment par Cook Wilson (§ 49) et par Moore (§ 50) (du moins en 1898, dans « The Nature of Judgement »), qui partagent néanmoins l'idée que la connaissance n'est une relation ni à une proposition, ni à la vérité d'une proposition, mais, dans le cas de Moore, à des concepts, et, dans le cas de Cook Wilson, à des Universaux. Austin refuse à la fois les concepts et les universaux, puisqu'il pense que demander ce qu'est un concept, ou ce qu'est un universel, c'est simplement demander de rendre compte de la manière dont on utilise un certain mot. Il n'en demeure pas moins que, à ses yeux, la relation que l'esprit entretient aux caractéristiques (*features*) d'une situation dont il est fait l'expérience ressemble fort, dans les termes que Austin choisit, à ce que Moore et Cook Wilson qualifient chacun de leur côté, de connaissance (§ 51).

On comprend comment Cook Wilson refuse les conceptions hybrides de la connaissance (en particulier, la connaissance n'est pas une croyance plus quelques ingrédients supplémentaires), sur la base d'une distinction stricte entre croyance et connaissance, et de

¹ Poser le problème dans les termes de l'alternative entre internalisme et externalisme impliquerait, par contre, d'avoir à prendre position sur cette question. En particulier, il faudrait être capable de dire sur quel type d'états la connaissance survient. Ce n'est pas tellement le problème ici.

son réalisme des Universaux. Austin, qui refuse également les conceptions hybrides, ne donne néanmoins pas de raison de penser que la distinction entre croyance et connaissance soit autre chose que la différence entre les degrés de valeur illocutionnaire d'une affirmation rendus explicites par les formules « je sais... » et « je crois... » ; tout en maintenant par ailleurs l'idée d'une relation caractéristique de l'esprit aux éléments de l'expérience, et en ne refusant pas l'idée que « je crois... » soit un énoncé constatif, et qu'on donne du coup à la phrase qui dit ce qui est cru le rôle d'une description de la croyance (§ 54). Cette tension mérite qu'on cherche à qualifier un peu plus précisément le réalisme austinien. Nous décrivons les thèses de Cook Wilson et de Moore (du moins en 1898), afin de mieux mettre en évidence ce que nous entendons par l'idée de mentalisation de la connaissance, idée avec laquelle Austin est en conflit sans étayer de façon convaincante le refus profond qu'il lui oppose.

§ 49. Cook Wilson et les Universaux

Il est intéressant de comprendre comment on peut développer une mentalisation de la connaissance, sans pour autant s'appuyer sur un psychologisme (en postulant que quelque chose, pour être connu, doit être une entité psychologique). Dans le jargon contemporain, c'est le problème de savoir comment on peut, épistémologiquement, être à la fois un externaliste et un réaliste. C'est dans cette perspective que l'on peut lire la manière dont Cook Wilson pose son réalisme des Universaux. Cook Wilson est très clair quand il prend position pour un réalisme des Universaux.

L'universel n'est pas juste une pensée que nous avons. C'est quelque chose que nous inscrivons dans la réalité même, et dont nous supposons qu'il est identique dans les réalités particulières. Dans l'expérience et dans la science (comme Platon l'avait vu), nous le traitons toujours comme *strictement objectif*. (Cook Wilson 2002.335)

L'universel n'est donc pas une simple abstraction que nous formons par une opération psychologique. Il s'agit de quelque chose de réel, et de strictement objectif.

La connaissance de l'universel naît pourtant dans le courant de la pratique. Parce que nous avons besoin de « règles pratiques pour savoir comment traiter avec la nature » (*op. cit.*, p.355). L'être humain, confronté à la nature...

...met en place des principes pour l'action. Une telle règle ou principe est un universel. (id.)

De la même manière, confronté à des objets, nous avons tendance à nous appuyer, dans les choses, à ce sur quoi nous pouvons compter, c'est-à-dire à ce qui peut se répéter d'expérience

en expérience. Par contre, l'intérêt pour l'universel naît de la connaissance elle-même. Et c'est ce qui fournit le deuxième sens de l'universalité.

L'intérêt de la connaissance, qu'elle soit théorique ou pratique, est d'aller plus loin et de demander des raisons, et une raison ou une explication, est, dans la nature du cas, un universel. (ibid.)

Enfin, quand nous essayons de connaître un individu, nous avons affaire à un universel. Et, quand nous caractérisons un individu, les traits que nous lui assignons sont des universaux en ce qu'ils doivent pouvoir être applicables à des individus. Les universaux sont donc présumés dans l'action et dans la connaissance pratique. Ce n'est pas par un acte d'abstraction que nous parvenons à eux, mais par une orientation de l'intérêt. Nous avons déjà rencontré cette idée en qualifiant la conception de la science de Cook Wilson.

L'appréhension de l'universel n'est pas une forme d'appréhension à côté ou après l'appréhension de l'objet. Il s'agit de l'appréhension de ce qui est objectif. Nous ne pouvons pas appréhender l'universel « sans appréhender un particulier, que ce soit par la mémoire ou l'expérience » (ibid., p.336), mais, réciproquement, quand nous appréhendons une couleur, en disant que c'est un « genre de couleur », nous ne nous élevons pas par abstraction à l'universel qu'est la couleur,

Dans une couleur particulière, il n'y a rien sinon de la couleur ; dans un nombre particulier, il n'y a rien sinon du nombre. (ibid.)

La connaissance, rappelons-le, est la disposition de l'esprit qui a pour expression privilégiée l'affirmation (*statement*).

Dans une affirmation universelle [*universal statement*], l'universel est manifestement appréhendé [*obviously apprehended*], et c'est ce à quoi il est fait référence dans l'expression linguistique. Mais on peut dire la même chose, en un sens important, de l'affirmation singulière. (ibid.)

Dans la mesure où toute appréhension de quelque chose n'est appréhension que dans la mesure où il est possible de reconnaître à nouveau ce qui est appréhendé comme étant le même, l'appréhension suppose un universel. C'est exactement le genre de raisonnement que Austin (1939) réfute. Mais il ne parvient néanmoins pas à se débarrasser du mouvement de mentalisation caractéristique du raisonnement de Cook Wilson. Ce qui distingue la connaissance de la simple appréhension (dans ce que Cook Wilson appelle « pensée » (ibid., p.35)) d'un universel, telle qu'elle peut avoir lieu dans la mémoire, par exemple, c'est que, dans la connaissance, l'esprit a une relation avec quelque chose qui *est* tel ou tel.

Si nous résumons les principales idées exposées dans cette section (nous sommes conscients que les raisonnements de Cook Wilson mériteraient des développements plus abondants, mais cela n'est pas notre propos), nous trouvons : 1°) un fort réalisme des universaux ; 2°) l'affirmation d'une primauté de la connaissance à la mesure de ce réalisme ; 3°) que l'affirmation n'est pas une combinaison d'universaux. C'est la combinaison d'universaux qui est appréhendée dans l'affirmation ; elle n'est pas seulement appréhendée, mais appréhendée *en tant* qu'objective. C'est cette dernière disposition de l'esprit qui constitue à proprement parler la *connaissance*. C'est en ce sens que Cook Wilson la définit comme l' « appréhension de la nature d'un objet » (*ibid.*)

D'après Cook Wilson, toutes les activités de l'esprit, supposent, pour être définies, la connaissance. Par exemple, l'interrogation (*wondering*) suppose la connaissance, car on s'interroge sur ce qui est vrai.

S'interroger présuppose l'idée de connaissance et est incompréhensible sans elle, car s'interroger, c'est s'interroger sur ce qui est vrai, quoique cela ne soit pas identique à la connaissance ou au désir de connaissance. (*ibid.*, p.37)

En effet, la relation à « ce qui est vrai », en tant que c'est vrai, est la relation de connaissance. Plus généralement,

L'unité des activités de la conscience, que l'on appelle des formes de la pensée, n'est pas un universel qui, en tant que forme spécifique de l'activité générique de la conscience, couvrirait la nature complète de chacune d'entre elles, une espèce de ce dont penser serait le nom et dont elles seraient des sous-espèces, mais cette unité gît dans la relation des formes de la pensée qui ne sont pas de la connaissance à celles qui sont de la connaissance. Celles qui ne sont pas de la connaissance viennent du désir de connaissance ou de quelque autre relation à la connaissance et sont unifiées à la connaissance par une relation spéciale, dépendant en chaque cas de sa nature particulière et *sui generis*, intelligible et seulement intelligible à partir de la considération du cas particulier. (*ibid.*, p.38)

Ne devons-nous pas alors demander une définition de la connaissance ? Mais il s'agit d'une question vide, une question purement verbale. Quand nous posons une question, nous le faisons parce que nous espérons apprendre quelque chose. C'est-à-dire que nous désirons passer d'un état de non-connaissance à un état de connaissance. Pour savoir si nous avons trouvé une réponse à la question, nous devons pouvoir évaluer la réponse par rapport à cet objectif. C'est donc la connaissance qui fixe le critère selon lequel nous allons juger une réponse acceptable. Et, si nous n'avons pas ce genre de critère, alors il n'y a aucun sens à poser une question.

Nous ne pouvons certainement pas exiger de réponse à une question sans présupposer que nous pouvons faire une estimation de la valeur de la réponse, c'est-à-dire si nous sommes capables de connaître et de comprendre ce que veut dire connaître ; sinon notre exigence est ridicule. Notre expérience de connaître est donc la présupposition de toute investigation que nous pouvons entreprendre. Nous ne pouvons pas faire de la connaissance elle-même l'objet d'une enquête si cela consiste à demander ce qu'est la connaissance. Nous pouvons faire de la connaissance un sujet d'enquête mais non ce genre d'enquête. Nous pouvons par exemple nous demander comment on fait pour connaître [*how we come to know*] en général, ou dans n'importe quel domaine de connaissance. (*ibid.*, p.39)

La connaissance est donc indéfinissable. Par ailleurs, mais c'est un point que nous avons déjà vu, on ne peut pas chercher une définition de manière introspective, en analysant, par exemple, ce que c'est qu'être conscient qu'on sait.

Il faut que la conscience que le processus de connaissance est un processus de connaissance soit contenue dans le processus de connaissance lui-même. (*ibid.*, p.107)

Ce dernier point n'est pas seulement une limitation des théories de la connaissance, mais un point très profond concernant la connaissance elle-même, et la manière dont notre *expérience* de la connaissance joue un rôle dans nos vies de sujets d'expérience, de sujets de connaissance, de sujets engagés dans le monde et ayant non seulement des propensions réalistes, mais des besoins d'objectivité et de réalité. En effet, il nous est très important de penser que *quand nous savons, nous ne pouvons pas nous tromper*. Pour agir, nous avons la plupart du temps besoin de savoir et non pas seulement de croire, ou d'avoir une certitude. On pourra toujours arguer que nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que savoir, dans la mesure où gît toujours la possibilité que nous nous trompions. Cette constatation conduit Austin à abandonner l'idée que « je sais » puisse être constatif. Or, nous pouvons dire que « je sais » est constatif, en nous appuyant précisément sur le type de réalisme que défend Cook Wilson. Quand je dis « je sais », je constate que je suis dans l'attitude mentale de connaissance (dans cette condition). Bien sûr, je peux dire quelque chose de faux, c'est-à-dire dire que je sais, alors que je ne fais que croire, ou bien qu'être sous l'impression de, etc. Il se peut très bien aussi qu'il soit très rare de se trouver dans cette attitude mentale. Mais il n'en demeure pas moins qu'il est important que ce soit précisément ce genre d'affirmation (constative) que nous tentons de faire quand nous disons « je sais », et pas une autre. Il est donc important de retenir l'aspect constatif d'un énoncé comme « je sais », et de ne pas se rabattre par dépit sur d'autres aspects, importants certes, mais qui ne sont pas expressifs d'une des propensions réalistes les plus fortes qui soient, d'après ce que nous défendons dans ce travail.

§ 50. Moore (1898) et les concepts.

La philosophie de Moore, comme celle de Cook Wilson¹, est une réaction à l'idéalisme de Bradley. L'article de Moore, « The nature of Judgment », est écrit en réponse à des idées de Bradley sur la vérité, la signification et les idées. D'après Moore, Bradley fait un point acceptable, et un autre point qui l'est moins. Bradley soutient une théorie correspondantiste de la vérité, selon laquelle la vérité est relationnelle, et dépend de la relation de nos idées à la réalité. Mais je dis que la vérité dépend de la relation de nos idées à la réalité, non pas parce que les idées sont des états mentaux mais parce qu'elles sont des signes de l'existence de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes. Autrement dit, la vérité ne dépend de la relation de nos idées à la réalité, que pour autant que les idées sont considérées comme des signes, c'est-à-dire des faits qui portent une certaine signification, que pour autant qu'elles ont une signification. D'après Bradley, cette signification ne s'identifie pas avec le contenu de l'idée dans sa totalité, le contenu d'une idée étant le caractère spécifique qui la distingue comme telle. Si la signification ne correspond pas au contenu de l'idée, c'est-à-dire, s'il ne suffit pas d'avoir une idée pour être capable de faire un jugement susceptible d'être vrai ou faux, alors, d'après Bradley, la signification doit résulter d'une action de l'esprit sur l'idée. Moore cite alors Bradley :

« Une signification » dit [Bradley], [...], « consiste en la partie du contenu (qu'il soit inné ou acquis) séparé, fixé par l'esprit, et considéré séparément de l'existence du signe. » (Moore 1993a.2)

D'après Moore, ni la position (réfutée par Bradley) selon laquelle ce dont dépend la vérité ou la fausseté d'un jugement est un contenu mental, ni celle selon laquelle cela vient d'une opération de l'esprit, ne sont correctes.

Moore accepte la manière dont Bradley critique la conception selon laquelle la signification est à chercher dans un contenu mental. Voici comment il critique la conception de Bradley. Si l'on suit Bradley, c'est l'esprit qui abstrait du contenu la partie pertinente, celle qui constitue la signification. Mais comment cette opération est-elle possible si nous ne savons pas quelle est la portion pertinente ? Si ce n'est pas le cas, nous devons nous appuyer sur un jugement qui dit quel caractère de l'idée ou portion du contenu est pertinent. Et, pour

¹ cf. Tacelli (1991)

faire ce jugement, nous avons besoin d'une idée, qui n'est plus l'idée primaire que nous examinons, mais une idée de cette idée. Et ainsi de suite.

Cette théorie semble exiger l'accomplissement d'un nombre infini de jugements psychologiques avant qu'un seul jugement puisse être fait. (*op. cit.*, p.3)

Ou bien, il faut accepter que nous avons deux idées, l'une employée dans le jugement, et l'autre, faisant partie de notre esprit. Mais il faut bien un troisième terme qui décrive ce qu'il y a de commun aux deux idées, pour que le jugement soit vrai également de ce qui nous est présent à l'esprit. Mais ce genre de conception laisse prise à l'argument du « troisième homme ». D'après Moore, les difficultés rencontrées par Bradley viennent de ce qu'il...

... essaie d'expliquer le concept d'après un fait existant, qu'il soit mental ou de quelque autre nature. (*id.*, p.4)

Le problème des explications de ce genre est de chercher à expliquer l'identité du contenu (celle qui est supposée dans toute activité de raisonnement, dans toute connaissance) de deux faits en appelant au contenu d'un troisième fait. Ce genre d'explications est censé porter sur le problème même de la communauté de contenu, mais finissent par supposer cette communauté de contenu. Bradley dissocie la signification et l'idée (en tant que contenu, c'est-à-dire ce qui distingue l'idée en tant qu'idée), mais il ne peut pas éviter le fait que, quand je fais un jugement, par exemple « cette rose est rouge », j'entretiens bien une relation avec quelque chose qui correspond à ce jugement. Mais ce n'est pas la relation de ce quelque chose avec la réalité qui rend le jugement vrai (ou faux) ; c'est bien de la signification dont dépend la vérité ou la fausseté de ce jugement. L'identité de contenu entre ce que je pense, et ce qui est susceptible d'être vrai ou faux ne peut pas être expliquée en s'appuyant sur un troisième fait, par exemple la signification. Car, tout ce qui est fait, en faisant appel à un troisième fait, est une postulation d'un nouveau terme identique aux deux autres par son contenu.

D'après Moore, il vaut mieux dire que, dans un jugement, j'asserte la connexion de concepts.

Ce que je veux asserter ne concerne pas mes états mentaux, mais une connexion spécifique de concepts. Si le jugement est faux, ce n'est pas parce que mes *idées* ne correspondent pas à la réalité, mais parce qu'une telle conjonction de concepts ne fait pas partie des choses qui existent. (*ibid.*)

Nous passons sur les détails de l'argument de Moore pour nous concentrer sur les principaux points de sa conception, conception développée également dans « Truth and Falsity » (1899).
1°) le défaut qui affecte toutes les théories correspondantistes de la vérité est de chercher une

différence entre une vérité et la réalité, alors qu'il faut se concentrer sur le fait que la vérité vient de ce que ce qu'une proposition signifie est le cas ; 2°) pour juger qu'une proposition est vraie, nous n'avons pas besoin de nous référer à un tiers termes entre ce que signifie le jugement et la réalité.

Le genre de relation qui rend une proposition vraie, le genre de relation qui rend une proposition fausse, ne peut pas être défini davantage, et doit être immédiatement reconnu. (*ibid.*, p.5)

Ce point vient lui-même de ce que, faire un jugement vrai, c'est asserter une connexion de concepts qui fait partie des choses qui existent. Or (c'est le point 3°))

Il est nécessaire de considérer le monde comme formé de concepts. Ils sont les seuls objets de la connaissance, (*ibid.*, p.8)

dans ce cas, faire un jugement vrai, c'est asserter une connexion de concepts existante. Or, d'après Moore, l'existence est elle-même un concept : juger que quelque chose est vrai revient à nouveau à asserter une certaine connexion de concepts. Pour éviter tout argument du troisième homme, il faut conclure que ce qui rend une proposition vraie est *sui generis* et doit être immédiatement reconnu. Je ne peux donc pas rendre raison d'un jugement qui contient le prédicat « vrai ». Ce point peut être exprimé autrement en définissant relativement les notions de réalité et de vérité.

Ce n'est certainement pas la vérité qui peut être définie par référence à la réalité, mais c'est la réalité qui ne peut être définie que par référence à la vérité : car la vérité dénote exactement la propriété du complexe formé par deux entités et leur relation, en vertu de laquelle, si l'entité prédiquée est l'existence, nous appelons le complexe réel – c'est-à-dire la propriété exprimée en disant que la relation en question se tient vraiment ou réellement entre les entités. (*ibid.*, p.21)

4°) La relation aux concepts est une « relation unique ». Si la relation dépend d'un sujet pour être, les concepts ne dépendent pas d'un sujet pour être. Il s'agit de ce que Moore appelle la « connaissance ». Ou plutôt, le caractère unique de la relation qu'est la connaissance ne peut être conservé qu'avec ce type de conception, et certainement pas avec les autres conceptions, que ce soit celle de Bradley, ou celle à laquelle Bradley répond.

La vérité énoncée (et conçue) dans un jugement n'est pas différente de la réalité rapportée dans ce jugement, tout simplement parce que...

...tout ce qui existe est composée de concepts nécessairement reliés les uns aux autres selon des manières spécifiques, et également au concept d'existence. (*ibid.*, p.6)

§ 51. Austin et les types

L'une des manières de justifier une déclaration de connaissance, par exemple dans le cas du chardonneret au fond du jardin, c'est...

[d'indiquer], ou bien jusqu'à un certain point [d'exposer] avec quelque précision, les traits de la situation [*those features of the situation*] qui [...] permettent de reconnaître [le chardonneret] comme devant être décrit de la façon dont [cela a été] fait. (Austin 1946.83/53, traduction française légèrement modifiée)

L'emploi *prima facie* d'un terme descriptif est à distinguer d'un emploi qui intervient dans une justification. La justification apparaît dans l'arrière-plan. Par ailleurs,

tout mot descriptif est classificatoire, il implique reconnaissance, et en ce sens aussi mémoire ; et ce n'est que lorsque nous employons ces mots (ces noms ou ces descriptions, ce qui revient au même) que nous savons, ou croyons quelque chose. Mais la mémoire et la reconnaissance sont souvent incertaines et non fiables. (op. cit., p.92/64)

A partir de (KQ3), le défi épistémique consiste à questionner le sujet P qui avance une déclaration sur le contenu descriptif de sa connaissance. Q demande donc à P *pourquoi* il dit ce qu'il dit comme il le dit (c'est d'ailleurs à ce moment qu'il est pleinement justifié, étant donné qu'il y a un *pourquoi*, de dire que P va dérouler ses *raisons*) : ce qui peut être compris de deux manières : pourquoi P a-t-il fait cette description (et pas une autre) ? Pourquoi P a-t-il utilisé ce nom (et pas un autre) ? Dans les deux cas, la réponse peut varier entre deux pôles, un pôle subjectiviste : P fait cette description (ou utilise ce nom) *parce qu'il* a eu l'expérience qu'il a eue, et un pôle objectiviste : P fait cette description (ou utilise ce nom) *parce qu'il* parle le langage qu'il parle (que nous parlons). La notion d'arrière-plan, combinée à celle de point de vue, permet d'échapper à une oscillation entre le pôle subjectiviste et le pôle objectiviste.

En effet, il n'est pas évident de dire si, comme dans le cas caractéristique du goût (*id.*), « je ne sais pas ce que c'est » parce que le mot me manque pour dire ce que c'est, (ou parce que les mots me manquent pour le décrire avec suffisamment de précision), ou bien si « je ne sais pas ce que c'est » parce que...

...je ne trouve rien dans mon expérience passée à quoi comparer ce que je suis en train de goûter. (*ibid.*)

La réponse d'Austin déplace la bipolarité : « je ne sais pas ce que c'est » soit parce que je manque d'acuité,

Il y a dans ce que nous percevons réellement un manque d'acuité auquel il ne faut pas remédier, ou pas seulement, par la pensée, mais par un plus grand discernement, par une discrimination sensorielle (il est vrai toutefois que faire appel à d'autres exemples, plus nets, de notre expérience passée, peut venir en aide et aide effectivement notre pouvoir de discrimination.) (*ibid.*, p.93/65)

Ce pouvoir de discrimination est examiné plus avant au § 69 – soit parce que je ne sais pas *quoi dire*, ni *comment décrire*. Dans ces cas-là, j'échoue bien évidemment à dire je sais, parce que je suis par ailleurs incapable de produire un énoncé descriptif (du type (s)) satisfaisant.

La question « comment parler ? » intervient donc à deux plans. Un plan où les termes descriptifs interviennent *prima facie* ; et un plan où les termes descriptifs (ou d'autres termes, qui sont utiles justement quand nous ne pouvons pas indiquer avec suffisamment de précision ce qui fait que l'on appelle ou décrit quelque chose comme nous le faisons (*from/by*¹) interviennent dans des *raisons*, dans une justification. Ils ne décrivent pas une autre situation que celle qui permet d'évaluer (selon sa vérité) l'affirmation *prima facie*, mais ils la décrivent de telle sorte que c'est le pouvoir organisateur de l'arrière-plan qui ressort. Ici, nous posons la question « comment parler ? » au second plan, de façon à appuyer la combinaison, que nous proposons, des notions de point de vue et d'arrière-plan.

a.) Arrière-plan²

Alors que, en 1946, Austin n'hésite pas à assimiler le fait d'appeler un X « Y » et le fait de décrire un X comme un Y (*ibid.*, p.92/64), il montre, six ans plus tard, beaucoup plus de circonspection quant à ce point.

Se peut-il que décrire X comme Y soit vraiment la même chose qu'appeler X Y ? Ou bien la même chose qu'affirmer que X est Y ? Les distinctions que nous avons à l'esprit sont-elles si importantes que nous employons tant d'expressions différentes pour des actes de parole

¹ cf. § 5, *infra*

² Nous comprenons la notion d'arrière-plan, dans un sens, qui, nous allons le voir, n'est pas vraiment celui du contextualisme. En effet, d'après des auteurs comme Searle, l'arrière-plan est ce qui permet de déterminer, en plus de sa signification littérale, les conditions de vérité d'une phrase-P. L'arrière-plan dont nous parlons est celui qui permet de *former* des phrases et d'effectuer divers actes de langage qu'Austin appelle du genre assertif. Bien sûr, cela a un rapport avec la détermination des conditions de vérité, mais pas de la façon dont l'arrière-plan que le contextualisme envisage le fait.

simples ? Il y a tout lieu de supposer que c'est en effet le cas, et ce qui suit tentera de mettre en évidence et de schématiser certaines d'entre elles. (Austin 1952.134/113)

L'enquête qu'Austin entreprend en 1952 concerne la classification de certains actes de parole. Ces actes de parole sont tous ceux qui impliquent des termes qu'on peut qualifier, de manière large, de « descriptifs ». A la réserve près que c'est la qualification de l'acte de parole, qui peut permettre de qualifier les termes, et que la qualification de l'acte de parole (*speech-act*) dépend de la possibilité de déterminer le type de situation de parole (*speech-situation*) à laquelle on a affaire. Dans tous les cas, les actes de parole auxquels s'intéresse Austin dans « Comment parler » ont tous en commun de pouvoir ouvrir à un jeu de langage justificatif, du type de celui que nous avons décrit au § 35. Autrement dit, tous les actes de parole examiner dans « Comment parler » pourraient remplir la place de (s), l'assertion simple ouvrant le jeu de la justification.

Le problème est de déterminer comment nommer les actes de parole très différents qui peuvent prendre la place de (s), ou plutôt les types de « *performances* » (*op. cit.*, p.142/122) qui peuvent être accomplies en énonçant (s). Autrement dit, on est très proche du thème de la dernière conférence de *Quand Dire c'est Faire*, à savoir la classification des verbes qui désignent une illocution. Austin décide de construire un modèle simplifié de situation de parole, modèle qu'il appelle S_0 . Mais il insiste par ailleurs (*id.*, p.137/116) sur le fait que ce n'est pas un modèle fictif.

[La] langue ordinaire contient effectivement un modèle comme S_0 .

Le modèle S_0 est constitué, comme le modèle qui sert de base à la description des conditions de vérité dans¹ Austin (1950), d'un monde et d'un langage.

... dans S_0 , le monde se compose de toutes sortes d'éléments différents [*numerous individual items*], chacun d'un seul *type* bien déterminé [*each of one and only one definite type*]. Chaque type est totalement et également différent de chacun des autres types, et chaque élément est totalement et également distinct de chacun des autres éléments. Plusieurs éléments peuvent être du même type, mais aucun élément n'appartient à plus d'un type. Élément et type ne sont (pour parler de façon nécessairement approximative) appréhendés que par l'observation [*apprehended by inspection merely*]. (*ibid.*, p.135/114)

Austin (*ibid.*, p.137/116) précise qu'il ne s'intéressera pas « au « statut métaphysique » des types et des sens (ni celui des éléments), autrement dit qu'il ne s'agit pas du tout de trancher

¹ cf. § 34, *infra*

quant au problème des Universaux. On peut considérer que, sur ce point, Austin (1939 & 1940) a pris position : la question des concepts et des universaux n'a pas de sens : quand nous demandons ce que sont des concepts ou des universaux, nous demandons simplement comment un mot est utilisé. Le problème d'Austin n'est en effet pas celui de savoir ce que sont les types et les éléments (problème que nous serions plus enclins d'ailleurs à qualifier d'ontologique que de métaphysique), mais de qualifier le genre d'actes de parole qui concernent l'épistémologie, dans la mesure où ce sont ceux qui ouvrent le jeu de la justification.

Dans S_0 , la langue permet l'énonciation des seules phrases de forme P :

E est un T

Mise à part l'expression « est un », employée invariablement dans chaque phrase à l'emplacement indiqué ci-dessus, notre langue peut contenir un nombre indéfini de vocables à insérer à la place de « E » ou de « T » dans la forme P. En supposant que les conventions que nous allons mentionner soient établies, chacun de ces vocables sera soit un mot-E, soit un mot-T de cette langue ; et toute énonciation composée d'un mot-E suivi de « est un » suivi d'un mot-T est une phrase de cette langue. Rien d'autre ne sera une phrase. (Austin 1952.135/114)

Cette description du langage et du monde est une description formelle de la situation de parole simple S_0 . Autrement dit, elle ne donne que ce qui va fournir une occasion (les choses) et un outil (les mots) pour des actes de parole ; nous ne disposons pour l'instant que de deux listes de mots, une liste-T, et une liste-E. Mais nous ne savons pas encore ce que nous pouvons en faire pour parler du monde. Les actes de parole nécessitent des conventions, et la mise en œuvre (ou instauration) de ces conventions, au moyen de procédures.

Deux ensembles de conventions (sémantiques) sont nécessaires pour pouvoir parler de ce monde en employant cette langue. (*ibid.*, p.135/115)

Il y a d'une part ce que Austin appelle les conventions-E, c'est-à-dire les conventions qui concernent les mots-E, et qui déterminent à quel élément un mot-E fait *référence*. Il y a d'autre part ce que Austin appelle les conventions-T, c'est-à-dire les conventions qui concernent les mots-T, et qui associent les mots-T à des types d'éléments. Pour Austin, les conventions-T concernent donc le *sens*.

On peut instaurer ces conventions par l'une ou l'autre des deux procédures de législation linguistique :

(1) attribution d'un nom [*Name-giving*]

(2) attribution d'un sens [*Sense-giving*] (*ibid.*, p.136/115)

Pour activer nos deux listes, la liste-T et la liste-E, nous devons effectuer deux types de procédures : l'attribution d'un nom, et l'attribution d'un sens. Ces deux opérations n'ont rien de très mystérieux.

Mettons que ma liste-E soit une liste de numéros, et que ma liste-T soit une liste de noms de formes géométriques. J'ai face à moi plusieurs objets triangulaires, plusieurs objets carrés, plusieurs objets ronds. Tout d'abord, je leur donne à chacun un numéro de ma liste-E. C'est en cela que consiste l'attribution d'un nom. Ensuite, je sélectionne un objet triangulaire, et je lui attribue un des mots de ma liste-T, par exemple « triangle », puis je fais la même chose avec un objet carré, et la même chose avec un objet rond. C'est en cela que consiste l'attribution d'un sens. Il s'agit de l'instauration de *conventions*. Il faut donc admettre que ce geste est parfaitement arbitraire. En précisant que les types et les éléments sont appréhendés au seul moyen de ce qu'il appelle l'*inspection*¹, Austin répond d'avance aux demi-habiles qui pourraient objecter qu'il faut bien savoir ce qu'est un rond pour pouvoir sélectionner un objet rond et l'appeler « rond ». Tout ce dont la personne a besoin pour inaugurer les conventions correctement, c'est de faire des différences (et c'est ce qu' l'inspection lui permet), et de respecter la règle selon laquelle on ne peut pas attribuer un mot, que ce soit un mot-T ou un mot-E à plus d'une chose. On peut supposer qu'en suivant ces règles, elle n'attribuera pas trois sens distincts à trois objets de même forme. Quant à l'attribution du nom, il n'y a évidemment aucune contrainte de ce genre. Supposons que la personne qui instaure les conventions soit face à un ensemble d'objets où il y a quatre types de formes, mais que la liste-T ne comporte que trois mots. Cela n'entraîne pas d'incident quant à l'instauration des conventions. Par contre, si la liste-E contenait suffisamment de mots-E pour tous les objets, même ceux du type qui n'a pas pu être répertorié, alors on n'est plus dans une situation S_0 .

[Supposons] que, dans le monde dont il s'agit de parler, il se trouve des éléments de types qui ne s'apparient exactement à aucun des modèles que nous avons en réserve (au sens d'aucun de nos noms), bien qu'ils puissent plus ou moins ressembler à un, ou plusieurs, de ces modèles. Nous [appelons] « situation de parole S_1 » ce [...] type de situation. (*ibid.*, p.146/127)

¹ et qui est malheureusement traduit, dans la traduction officielle, par « observation »

Autre problème : comment éviter de procéder avec des phrases de type P (au moins notionnellement) dans l'étape de l'instauration des conventions-T ? Il vaut mieux, d'après Austin (*ibid.*, p.136, n.1/116, n.2), supposer que ce n'est pas comme ça que nous faisons, et que nous employons plutôt des démonstratifs¹.

...si nous nous intéressions, par exemple, à la législation linguistique, nous ferions mieux d'en revenir aux « ceci » et « cela » qui sont derrière les « noms propres ». Mais nous ne occupons *pas* ici de la façon dont ces conventions sont établies, et nous n'affirmons pas *non plus*, par exemple, que les deux types de conventions pourraient être établies indépendamment l'un de l'autre. Tout ceci est un simple préliminaire. (*ibid.*)

Austin esquivé, bien entendu, un certain nombre de problèmes, qui sont au cœur de la controverse entre conceptualistes et non-conceptualistes. (Nous y reviendrons dans le chapitre 8, *supra*)

Dans S₀, on peut, avec une phrase P (la formation d'une phrase P nécessitant de respecter correctement les conventions-T et les conventions-E) faire quatre actes de paroles différents :

Voici donc maintenant quatre emplois distincts de notre phrase[sentence] « 1227 est un rhombe », quatre actes de parole distincts dont on peut dire qu'on les accomplit quand l'énonciation de cette phrase est assertive [*in uttering it as an assertion*] ou, si vous préférez, quatre espèces du genre acte de parole assertif [*four species, if you like, of the generic speech-act of asserting*]. Nous les appellerons :

- identifier-a : ajuster-c ou placer [*c-identifying, cap-fitting or placing*]
- identifier-f: faire l'affaire ou distribuer le rôle [*b-identifying, bill-filling or casting*]
- affirmer [*stating*]
- instancier [*instancing*] (*ibid.*, p.140/121. traduction française légèrement modifiée)

Cette complexité est dans S₀, tel que nous l'utilisons ordinairement ; Austin ne prétend nullement réformer en quoi que ce soit les phrases-P. Par ailleurs, ce n'est pas une insuffisance de S₀ qui conduit à introduire une complexité. On est toujours dans S₀, pas dans

¹ Ce genre de remarques ne sont pas sans rappeler les problèmes que rencontre Prichard quand il essaie d'imaginer comment le rituel de la promesse a pu être instauré. Le problème est le même que dans le cas de la promesse : il faudrait que cette convention fût instaurée afin de disposer de ce qui est nécessaire à son instauration. cf. §42, *infra*

S₁ (et, dans S₁, on a affaire à d'autres actes de parole, même si la structure, quadripartite, demeure), par exemple.

Cette complexité surgit, néanmoins, en raison de la complexité que l'on peut ne pas avoir remarquée, des notions d' « ajustement » [*fit*] et d' « appariement » [*match*]. (ibid.)

Il faut distinguer l'ajustement (*fitting*) qui est une notion générale qui permet à Austin de figurer le genre de rapport qui est établi entre un élément et un nom (alors que l'appariement est établi entre le type de l'élément et le sens du nom) dans un acte de parole, et l'ajustement-c (*cap-fitting*) qui est un des quatre actes de parole de S₀.

Nous ajustons [*we fit*] le nom à l'élément, ou l'élément au nom, pour la raison que [*on the ground that*] le *type* de l'élément et le *sens* du nom s'apparient. (ibid., p.141/122, traduction française légèrement modifiée)

Le modèle S₀ permet de comprendre, de manière extrêmement simplifiée le rapport entre trois éléments : les actes de parole que Austin qualifie d'un certain genre, à savoir le genre assertif, le monde, et les mots. Il permet surtout de mettre de l'ordre dans ce genre, le genre assertif. La combinatoire est simple. Dans S₀, deux notions sont importantes, l'ajustement (*fit*) et l'appariement (*match*). Il existe deux directions d'ajustement (*direction of fit*) : nom-élément ou élément-nom ; et deux charges d'appariement (*onus of match*) : type-sens ou sens-type. A partir de là, on peut considérer qu'il existe 2x2 espèces du genre assertif, c'est-à-dire quatre manières simples de dire quelque chose du monde.

direction d'ajustement charge d'appariement	élément au nom	nom à l'élément
le type va de soi (à charge d'apparier le sens)	instancier	identifier-a
le sens va de soi (à charge d'apparier le type)	identifier-f	affirmer

D'où quatre conditions qui doivent être remplies, afin de pouvoir accomplir ces actes de parole correctement.

Pour identifier-a, il faut trouver un modèle qui s'apparie à cet échantillon. [*find a pattern to match to this sample*]

Pour affirmer, il faut trouver un modèle auquel cet échantillon s'apparie. [*find a pattern to match this sample to*]

Pour instancier, il faut trouver un échantillon auquel ce modèle s'apparie. [*find a sample to match this pattern to*]

Pour identifier-f, il faut trouver un échantillon qui s'apparie à ce modèle. [*find a sample to match to this pattern*] (*ibid.*, p.143/124. traduction légèrement modifiée)

L'analogie qui suit peut aider à comprendre le genre de distinctions auxquelles Austin est arrivé et qu'il prend un certain temps et pas mal de peine à essayer d'expliquer. Imaginons un joueur de jazz en train d'improviser. L'une des manières d'improviser consiste à reconnaître des schémas (*patterns*) de manière à pouvoir se baser sur une gamme que l'on connaît bien. On peut considérer que *ce qui est joué* constitue un échantillon (*sample*). Si on suit Austin, il y a quatre manières de se dire « cet air est un thème lydien en Si bémol », par exemple. Notre joueur est un guitariste. Pendant deux minutes, il n'a pas été très attentif (la jolie brune à la table du fond lui a souri de manière troublante). Il se concentre alors sur l'improvisation de la saxophoniste (un échantillon, donc), et tout d'un coup, il se dit : « je sais, elle joue un thème lydien en Si bémol ». Maintenant, mettons qu'il soit resté inattentif, mais qu'il sache sur quel morceau se base l'improvisation, et qu'il sache également que, sur ce morceau, cette saxophoniste a l'habitude de placer des échantillons en Si bémol sur le mode lydien. Il a ce schéma bien en tête, et il essaie de voir si le schéma et l'échantillon s'apparient. Dans ce cas, il s'agit d'une identification-a. Maintenant, imaginons que ce guitariste soit vraiment distrait, qu'il ait tout oublié. Il écoute alors la saxophoniste, fait le tour de tous les thèmes qu'il a en tête, puis, enfin trouve quelque chose qui s'apparie. Dans ce cas, il s'agit d'une affirmation.

C'est maintenant au tour de notre guitariste d'improviser. Il existe deux types d'improvisateur. Il y a les techniciens, qui maîtrisent toutes les gammes sur tous les modes concevables et imaginables, qui ont une oreille musicale parfaite, etc. Le défaut de ce genre d'improvisateurs est de *plaquer* (c'est une des traductions de « to cast ») des gammes une fois qu'ils ont reconnu que le thème était dans cette gamme, selon ce mode, etc, sans trop se soucier de savoir si ce qu'ils font convient exactement au morceau sur lequel se base l'improvisation. Dans ce cas, on peut dire qu'il y a identification-f. Le deuxième type d'improvisateur pêche un peu par la technique (il a en général autre chose à faire que s'enfermer cinq heures par jour à répéter des gammes compliquées), et y va, comme on dit, *au feeling*. Il va donc saisir la gamme qu'il maîtrise le mieux, qui correspond à la situation (tant pis s'il n'a pas appris celle qui contient exactement les altérations que le morceau sur lequel se base l'improvisation contient), et puis il va la travailler en temps réel de manière à coller à l'esprit du morceau sur lequel se base l'improvisation. Dans ce cas, il y a identification-f. Le défaut typique du deuxième improvisateur, outre les fausses notes, est de s'écouter un peu trop...

Cette analogie doit rester ce qu'elle est, une analogie, dont le rôle est juste heuristique. Elle n'est pas arbitraire, dans la mesure où elle est encouragée par l'emploi par Austin du couple *pattern/sample*, en lieu et place du couple *type/sense*. C'est la *première remarque*.

Deuxième remarque : si cette analogie est légitime (du point de vue des intentions d'Austin), et nous pensons qu'elle l'est, alors il faut aussi prendre en compte l'idée que les actes de parole du genre assertif supposent des actes qui ne sont pas de part en part linguistique. Il y a une part essentielle, dans l'activité d'improvisation, qui consiste à être en mesure de *dire* quel est l'air joué (et on a vu la plasticité de ce dernier groupe de mots), mais cela ne veut pas dire que toute identification, toute discrimination, toute reconnaissance soient de nature linguistique ; nous avons évoqué ce thème un peu plus haut : le thème de la bipolarité. L'important, c'est de comprendre en quoi il y a une étape dans ces processus qui ne peut être véritablement accomplie que par un acte de parole. Si on parvient à montrer cela (et c'est précisément la tâche d'une conception performative de la connaissance), alors on dissocie clairement la connaissance et la justification des processus mentaux qui leur sont nécessairement sous-jacents ; et c'est justement un point sur lequel Austin n'est pas convaincant, et qui, d'après nous, n'est pas nécessairement juste.

Enfin, *dernière remarque*, la différence des actes (de parole) du genre assertif dépend pour une bonne part du *point de vue* de celui qui va revendiquer en son nom propre tel ou tel acte. Dans notre analogie, cela se manifeste de la manière suivante. Ce que le joueur sait (à la fois de la musique en général, mais également de celle qui est produite dans le cas où il se trouve), mais également l'idée qu'il a de ce en quoi consiste une bonne improvisation, ou de ce qu'il convient de faire pour que les autres ne remarquent pas que, pendant deux minutes, on était perdu, marque de manière essentielle ce que va faire ce joueur en fonction de ce qu'il est capable de reconnaître dans l'environnement. Enfin quatrième remarque, l'analogie ne concerne que l'appariement (*type/sens*), et non pas l'ajustement (*élément/nom*).

b.) Point de vue

Pour montrer la pertinence de la notion de point de vue, on ne peut évidemment pas se contenter d'une analogie. Tout acte de parole assertif est un mélange d'appariement et d'ajustement. C'est la distinction importante qui ressort de la construction du modèle S_0 . Mais on peut dire également que tout emploi d'un terme descriptif (et ce sont de tels termes qui sont employés dans des phrases qui peuvent servir à des actes de parole du genre assertif) peut se faire selon deux directions possibles, selon que c'est le joueur (celui qui en fait un emploi *prima facie*, donc) ou l'arbitre (celui qui en fait un emploi évaluatif) qui l'assimile à son

vocabulaire. Nous appelons ces deux directions les points de vue. Il y a essentiellement deux points de vue, le point de vue du joueur et le point de vue de l'arbitre (ce qui ne veut pas dire qu'une personne doit adopter systématiquement un point de vue et ne puisse pas faire varier très rapidement ce point de vue). A cette distinction des points de vue, il faut ajouter l'idée que, plus le modèle est complexe (complexité qui s'évalue par rapport à la simplicité du modèle S_0), plus la distinction des rôles devient évidente et nécessaire, et cette accroissement a tendance à jouer en faveur du rôle de l'arbitre.

Imaginons le cas suivant : deux individus sont face à face, séparés par un écran. L'un des deux, J, a devant lui des éléments (des échantillons) sur une table qu'il doit nommer (selon les règles, procédures et conventions du modèle S_0), l'autre, A, possède les modèles. J prend un échantillon, le regarde, et prononce une phrase de la forme convenue : « 1228 est un trapèze », puis le passe à A. A le regarde, le compare au modèle de trapèze. Si A dit « 1228 est un trapèze », J marque un point ; si A ne dit rien, ou bien dit « 1228 n'est pas un trapèze », et redonne l'échantillon à A, A ne marque aucun point. On peut très bien imaginer également que A a la possibilité de jeter un œil sur les modèles, cela ne change rien au fait que A et J ne font pas la même chose, quoiqu'ils prononcent exactement les mêmes sons, et font la même phrase. Est-ce que cette différence peut être rendue au expliquée de la classification des actes de parole ? Pas vraiment. Il n'y a pas tellement de raison de supposer que certains des actes de parole du genre assertif seraient réservés à l'arbitrage, et d'autres à l'usage *prima facie*. Ce qui distingue A et J, c'est simplement que J doit marquer des points en reconnaissant des échantillons, et que A attribue, ou non, selon une certaine procédure, les points à J.

Sortons maintenant du modèle S_0 et de sa simplicité.

Il est temps à présent d'injecter une première dose de complexité dans notre situation de parole. Nous supposons désormais que, dans le monde dont il s'agit de parler, il se trouve des éléments de types qui ne s'appartiennent exactement à aucun des modèles que nous avons en réserve (au sens d'aucun de nos noms), bien qu'ils puissent plus ou moins ressembler à un ou plusieurs de ces modèles. Nous appellerons « situation de parole S_1 » ce nouveau type de situation. (*ibid.*, p.146/127)

On passe du modèle S_0 au modèle S_1 en abandonnant une règle : à chaque item un type. Il y a des items sans type. Par contre, Austin fait la précision importante suivante :

Notons que chaque élément dans le monde est encore supposé n'appartenir *qu'à un seul type* – ou, pour le dire autrement, ne posséder qu'une seule caractéristique, ou encore ne pouvoir être évalué que dans une seule dimension [...] Ce n'est que dans un autre type de situation de parole – qu'il faudrait appeler, disons, « S_2 », mais dont nous ne traitons pas ici – que nous

pourrions introduire la nouvelle complication qui permettrait à un *même* élément de posséder plus d'une caractéristique, ou d'appartenir à plus d'un type, ou d'être évalué dans plus d'une dimension. (*ibid.*)

La situation de parole S_1 introduit donc une difficulté. Mais c'est une difficulté qui ne manque pas de surgir dans la plupart des « situations de parole réelles » (*ibid.*, p.146/128).

Le monde réel, à presque tous égards important pour les humains, est d'une variété illimitée ; mais nous ne pouvons traiter un vocabulaire d'une richesse illimitée, et nous ne souhaitons pas non plus, de façon générale, insister sur les plus infimes différences décelables, mais plutôt sur des ressemblances relatives ; pas plus qu'avec notre expérience limitée – à la fois en tant qu'individus et en tant que race – nous ne sommes capables d'anticiper par notre vocabulaire les fantaisies de la nature qui sont encore à découvrir. (*ibid.*)

Ce qui va donc manquer, face à un élément dont le type est tel que nous ne disposons d'aucun nom dont le sens puisse s'y appaier, est l'exactitude dans l'ajustement du nom. Nous pouvons donc, soit nous taire, « à défaut d'une nouvelle législation » (*ibid.*, p.147/128), soit nous contenter d'un appariement et d'un ajustement approximatif.

Toutefois, plus généralement, si le type de l'élément ressemble *suffisamment* au sens de l'un de nos noms, davantage qu'au sens de nos autres noms, nous pouvons employer ce nom, et dire « 1228 est un polygone ». (*ibid.*)

Si nous parlons de cette manière, alors les actes de parole ne sont plus tout à fait ceux de la situation de parole S_0 . Toutefois, dans la mesure où la combinatoire reste la même, le tableau reste le même. Il faut simplement trouver des noms plus appropriés à ces actes de parole compromis dans l'approximation. Le tableau devient :

direction d'ajustement charge d'appariement	élément au nom	nom à l'élément
le type va de soi (à charge d'appaier le sens)	exemplifier	appeler
le sens va de soi (à charge d'appaier le type)	classer	décrire

...il est admis, par l'emploi de ces termes pour nos quatre actes de parole, que le nom ne s'ajuste pas exactement à l'élément... (*ibid.*, p.147/129)

Il faut remarquer que le langage ordinaire dispose d'autres ressources pour faire face à ce genre de situations (les termes ajusteurs, par exemple¹), mais, dans le cas présent, Austin s'intéresse au problème de l'application de mots à des choses, ou, pour dire les choses autrement, il s'intéresse au *pouvoir* des mots par rapport au *monde*. L'introduction de complications dans la situation S₀ représente une « perte d'innocence ». Plus précisément, si, dans le modèle S₀, la communication (c'est-à-dire le fait de faire des actes de parole du genre assertif) ne modifie pas le sens des noms, à partir du moment où on sort de S₀, la communication entraîne nécessairement des modifications dans le sens des noms. Par ailleurs, si les mots s'en ressentent, les éléments (qui ont un type qui ne s'apparie à aucun sens d'un nom à notre disposition) peuvent s'en ressentir aussi, dans la mesure où ils sont nommés avec des noms qui n'ont pas été faits pour eux. Austin décrit les effets de cette perte d'innocence par rapport à chacun des actes de parole nouvellement nommés (mais il s'agit en fait de qualifications et de distinctions de la langue ordinaire, il s'agit d'un travail descriptif, non spéculatif, ou réformiste).

En appelant 1228 polygone, nous accordons un caractère multiforme à notre modèle, nous modifions ou étendons le sens de notre nom, et *ses emplois futurs seront influencés par le précédent ainsi établi [...]* En décrivant 1228 comme un polygone, nous imposons une certaine uniformité à nos spécimens, nous simplifions ou négligeons la spécificité du type de l'élément 1228, et, par là, nous nous engageons en faveur d'une certaine conception [*we are committing ourselves thereby to a certain view of it*] de celui-ci. Brièvement, lorsque nous donnons des exemples, contrairement à des exemplaires, nous accordons également un caractère multiforme au modèle auquel on ne rend pas justice en introduisant un unique spécimen ; et, quand nous classons un élément dans les polygones, par opposition à l'identifier (lui donner le rôle) comme tel, nous ne prenons plus en compte l'entière spécificité de l'élément. (*ibid.*, p.147/129. nous soulignons)

Les problèmes posés par un élément dont le type ne correspond pas à aucun des sens établis peut être résolu soit selon les modalités propres à S₀, soit selon les modalités propres à S₁. Mais tout dépend de la façon dont on va considérer le degré selon lequel ce type nouveau se distingue des sens déjà à notre disposition, c'est-à-dire associés à des noms dans notre liste-T. Austin utilise une image juridique. Si on choisit de résoudre le problème selon les modalités propres à S₀, alors il s'agit d'augmenter la législation. En revanche, si on choisit de résoudre le problème selon les modalités propres à S₁, alors il s'agit de jurisprudence.

¹ cf. § 5, *infra*

... si le type de l'élément est très nouveau, et ne ressemble sensiblement à aucun de nos modèles en stock, ou pas plus à l'un qu'à l'autre, il sera préférable de ne l'appeler, ni le décrire, par aucun des noms compris dans notre vocabulaire, mais plutôt de l'assigner comme sens à un nom entièrement nouveau ; il s'agit là d'une sorte de législation familière dans S_0 . (*ibid.*, p.149/130)

Cette législation procède en ajoutant un nouveau nom. Il s'agit d'une forme d'innovation linguistique que l'on qualifie habituellement de néologisme. C'est le cas où il n'y a aucune ressemblance entre le type de l'élément qu'on ne parvient pas à nommer selon les ressources existence et les sens des noms de la liste-T. Par contre, il se peut qu'une ressemblance existe à quelque degré, et, dans ce cas, on procède selon S_1 .

Mais supposons que le nouveau type s'apparie assez bien à l'un, ou à plusieurs, des modèles que nous avons en stock ; supposons que 1228 *ressemble* vraiment à un rouge, c'est-à-dire à *notre* rouge spécifique, celui qui *nous* est familier [*our hitherto familiar specific red*]. Notre nouvelle législation prendra alors la forme de classification et différenciation caractéristique de S_1 . (*ibid.*, p.149/131. nous soulignons)

Deux problèmes se posent. Premier problème : *qui* juge du degré de ressemblance ? Deuxième problème : qu'est-ce que ce rouge (*our hitherto familiar specific red*) ? Le texte d'Austin semble supposer une certaine accointance avec ce rouge, c'est-à-dire le sens de base du mot « rouge ». Mais cette accointance a pour sujet un « nous », et non pas un « je ». Il ne s'agit donc pas exactement du genre d'accointance défini par Russell, qui se produit dans un moment strictement subjectif. Bien sûr, toute législation linguistique est nécessairement collective, et il est donc normal de supposer que c'est sur une accointance collective que cette législation doit s'appuyer. Mais les problèmes posés nécessitent des éclaircissements du point de vue de la théorie de la perception, que nous examinons dans les chapitres 7 & 8, *supra*.

La jurisprudence, propre à S_1 , implique néanmoins un élément de législation, l'adoption d'une nouvelle convention.

...nous n'assignerons pas seulement un nouveau nom, un nom « spécifique », au type, disons « cramoisi », nous adopterons également la convention selon laquelle *le cramoisi est une sorte de rouge*, donnant ainsi le caractère explicite du droit écrit à la modification du mot « rouge », et reconnaissant que « rouge » est le nom d'un modèle multiforme [*a multiform pattern*], c'est-à-dire un nom générique. Cette législation se manifestera, dans notre langue limitée, à travers le phénomène – qui apparaît ici pour la première fois – d'implication entre phrases de forme P : désormais, « 1228 est un cramoisi » impliquera « 1228 est un rouge ».

Le phénomène d'incompatibilité était déjà présent dans S_0 , car même alors, « 1227 est un rouge » était incompatible, selon notre législation avec « 1227 est un vert ». (*ibid.*)

Outre les points qui concernent la théorie de la signification et les problèmes des Universaux, remarquons que la question est tout de même de savoir *qui* va déterminer un nouvel ensemble de conventions. L'idée de « révision » est déjà présente dans « Autrui ».

Quand je me suis assuré que c'est un chardonneret réel (il n'est pas empaillé, des personnes désintéressées l'ont confirmé, etc.), je ne fais alors *pas* une « prédiction » en disant qu'il s'agit d'un chardonneret réel, et, à strictement parler, on ne peut, quoi qu'il arrive, prouver que je me trompe. Il semble que ce soit une grave erreur de supposer que la langue (ou *la majeure partie de la langue, sur les choses réelles** [*or most language, language about real things*]) est « prédictive », qu'il serait toujours possible, à l'avenir, de prouver que c'est faux. Ce qui *peut* toujours se produire, c'est que *nous** soyons amenés à *réviser* nos idées sur les chardonnerets, ou les chardonnerets réels, ou quoi que ce soit d'autre. (Austin 1946.88/60. *nous soulignons)

Que nous puissions toujours réviser nos idées est une chose, que cette révision soit également une révision des règles dont le respect permet à l'ensemble des locuteurs d'une certaine communauté linguistique d'être entendus en est une autre. En effet, d'après Austin, une modification selon S_1 , où un nom comme « rouge » passe d'un sens spécifique à un sens générique, où il ne nomme plus un modèle-étalon mais un modèle multiforme, a des effets sur les implications et les incompatibilités, c'est-à-dire sur la cohérence générale des discours que peuvent tenir les uns et les autres, et, également, sur la cohérence des connaissances. En effet, s'il est admis que le cramoyisi est du rouge, est-ce que je peux être dit savoir que quelque chose est cramoyisi, si je ne suis pas en mesure d'accepter l'implication que c'est rouge ? Le problème peut être posé par l'autre bout : si la règle « cramoyisi » a été établie de pair avec la promotion au générique de « rouge », est-il possible de savoir que quelque chose est cramoyisi sans savoir également que c'est rouge ? Ou bien, il y a simplement une nouvelle règle : si je dis que c'est cramoyisi, je m'engage alors sur « c'est rouge », et si je dis « c'est rouge », je m'engage alors également à induire la conception selon laquelle cela pourrait être cramoyisi.

La complication introduite avec S_1 est donc essentielle. Dans le genre assertif, toute utilisation d'un terme descriptif est située, et crée un *précédent*. S'exprimer sur ce que nous avons devant les yeux, tout en le faisant avec une valeur d'engagement forte (rendue explicite dans la connaissance), c'est également prendre parti quant à l'adéquation des ressources linguistiques dont nous disposons avec ce que nous avons sous les yeux. L'usage a donc une influence sur les usages possibles ultérieurs à cet usage. Autrement dit, le point de vue de

l'arbitre devient prégnant, sachant toutefois que, comme $S1 \neq S2$, la sanction du nouvel usage n'est effective que si faite par un « nous ».

Cependant, même si la solution d'Austin semble tirer vers une socialisation de la relation de connaissance, il n'en demeure pas moins que Austin, d'une part, ne peut pas exclure l'idée d'une relation cognitive individuelle aux types et aux éléments, même si cela ne peut pas être quelque chose d'aussi rigide que le genre de relation à des Universaux ou à des concepts que Cook Wilson et Moore envisagent ; d'autre part, ne donne pas vraiment de raison convaincante pour étayer son refus d'admettre la connaissance parmi les dispositions de l'esprit. Ce dernier point est développée dans le § 52. Nous développons l'autre point (Austin ne peut pas exclure l'idée d'une relation cognitive individuelle aux types et aux éléments) comme suit.

Pour résoudre le problème qui consiste à savoir comment nous faisons la différence entre des choses que nous n'avons pas nommées selon les conventions ; c'est-à-dire, pour résoudre le problème de l'inauguration des conventions pour le modèle S_0 , Austin est amené à supposer une forme d'appréhension élémentaire, qu'il appelle l'appréhension par *inspection* (Lou Aubert et Anne-Lise Hacker choisissent de traduire « inspection » par « observation » ou par « examen » ; nous préférons risquer l'anglicisme).

Elément et type ne sont (pour parler de façon nécessairement approximative) appréhendés que par l'inspection. (Austin 1952.135/114, traduction française légèrement modifiée)

[le lien naturel entre le type et le sens] est, dans S_0 , considéré comme *purement* naturel, appréhendé par inspection, sans l'addition d'aucune convention. Ce n'est pas valable dans des situations plus complexes. (*op. cit.*, p.137/117, traduction française légèrement modifiée)

Pour pouvoir faire de la reconnaissance (qui est effectuée au moyen des actes de parole du genre assertif), et par conséquent, l'exercice de conventions, et, par conséquent, pour pouvoir montrer que l'emploi de « je sais », dans ces circonstances, correspond uniquement à une dimension d'engagement, par rapport aux respects de ces mêmes conventions qui gouvernent la reconnaissance, il faudrait que seules les conventions interviennent. Cependant, Austin ne peut pas exclure qu'une faculté de discrimination intervienne au moins pour distinguer les choses, distinction sans laquelle aucune convention ne peut être inaugurée. L'appréhension par inspection n'est cependant pas la perception, mais est plutôt l'acte mental par lequel l'esprit repère ce qu'il y a de caractéristique dans une chose. Le terme « inspection » n'est pas

si courant en anglais (ni son homologue français d'ailleurs) ; et, cela mérite au moins qu'on l'inspecte un peu. Cook Wilson fait allusion à cet acte mental dans le passage suivant :

Si je veux connaître une sensation donnée, il me faut reconnaître en elle une qualité spéciale qui en fait la sensation définie qu'elle est, et m'empêche de la confondre avec d'autres, comme la qualité d'une odeur la distingue de la qualité d'un son. (Cook Wilson 2002.313)

Cook Wilson distingue en effet le fait d'avoir une sensation, et le fait d'appréhender une sensation. L'inspection correspond au fait d'appréhender quelque chose. Il est évident que la progression dans les modèles, S_0 , S_1 , S_2 , etc., sophistique les conditions mêmes de la reconnaissance, et peut permettre d'affiner la discrimination. Mais Austin ne peut pas exclure l'idée d'une relation spécifique de l'esprit à ce qui, dans la chose, fait que je la connais comme étant ce qu'elle est. Par ailleurs, c'est par l'inspection que l'appariement entre le type et le sens est appréciée. Austin note que, si l'on progresse dans les modèles, la convention prend de plus en plus de place, à côté du repérage d'un appariement purement naturel. La distinction entre la convention et la nature n'est sans doute pas la meilleure manière de rendre compte de ce qui se passe. Si je vois un chardonneret, et que je dis « c'est un chardonneret », il est effectivement difficile de voir en quoi je ne procède pas avec un nombre de conventions élevées, et pour comprendre le mot « chardonneret », et pour saisir ce que je vois (j'ai appris à faire attention à tel ou tel élément caractéristique). Mais cela ne change rien au fait que j'ai besoin d'apprécier ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, d'une part, et ce qu'un mot me permet de faire pour bien *capter* ce que la chose est et ce qui fait qu'elle est ce qu'elle, pour être capable de faire un acte de parole du genre assertif.

L'acte de connaissance qui correspond à l'affirmation [*statement*] est l'appréhension de la nature de l'objet telle qu'elle est exprimée dans l'affirmation, et contient donc l'appréhension de ces éléments dans l'objet, et ces appréhensions sont de cette façon des éléments de la pensée complète, ou de l'appréhension complète qui est l'acte de connaissance correspondant à l'affirmation complète. (*op. cit.*, p.312)

Austin ne parvient pas vraiment à montrer ce qui permet de dire que la connaissance ne commence qu'à partir du moment où il y a une dimension d'engagement. Il n'y a cependant rien de bien gênant à dire que, à côté d'une dimension d'engagement qui existe certainement, « je sais » est constatif du fait que je suis dans une relation privilégiée avec les éléments de la situation concernée. Cela peut vouloir dire soit que je dispose d'un accès privilégié, soit que je suis en mesure d'exercer mes diverses capacités correctement, que je ne suis pas gêné en cela, soit que j'ai une expérience qui me permet d'apprécier pleinement la situation. En disant « je

sais », je peux constater tout cela, et cela ne fait pas de la phrase qui suit « je sais » la description d'un état mental. En disant « je sais que p », « que p » reste une description du monde. Mais Austin semble refuser cette *mentalisation* (selon le sens que nous avons défini et qui ne veut pas dire une « privatisation » ni une « internalisation ») que Cook Wilson et Moore (du moins en 1898) acceptent. Donne-t-il des raisons convaincantes à ce refus ?

§ 52. Un refus immotivé de la mentalisation de la connaissance

A strictement parler, Austin ne refuse pas l'idée que la connaissance n'est pas un état mental. Mais son refus d'admettre la possibilité que « je sais » fonctionne également, et à un titre important, comme un énoncé constatif, et que, à ce titre, le parallèle entre promesse et connaissance est quelque peu égarant, aboutit finalement à faire reposer la différence entre la connaissance, d'une part, et la croyance, la certitude, l'assurance subjective d'autre part, sur la différence entre ce qui n'est pas de l'ordre de l'état mental et ce qui est de l'ordre de l'état mental. Les raisons de ce refus ne sont pas très claires, Austin (146.79/48) se contentant d'invoquer un fonctionnement spécifique, « dans la conversation », de l'expression « je sais ». Nous avons vu néanmoins qu'une bonne part de la conception réaliste de Cook Wilson tourne autour de l'idée de savoir comment un sujet peut pour lui-même être amené à assurer ses actions sur une attitude mentale *comme si* cette attitude mentale était de l'ordre de la connaissance, alors même qu'il ne s'agit pas d'une connaissance, dans la mesure où le jugement correspondant se trouve être faux. Tout le problème est donc bien de savoir si l'on peut, en un sens qui ne soit pas pickwickien, prétendre que « je sais » peut *effectivement* avoir un usage constatif. Ce dernier point n'est cependant problématique que si l'on pense qu'un usage constatif a pour point la vérité, et qu'un usage qui ne peut consister qu'en des tentatives dont il est impossible de savoir si, oui ou non, elles aboutissent, a des chances de survie limitées. Si c'est le cas pour « je sais », alors c'est une bonne politique que de se rabattre sur les autres aspects que l'aspect constatif.

Néanmoins, l'argument de McDowell (1995), et, avant, les arguments de Cook Wilson, ont pour objet de rappeler que l'usage de « je sais » est essentiellement basé sur *notre expérience* de ce que c'est que savoir quelque chose, et non pas sur notre pratique de l'acte de langage « je sais ». Le point essentiel de « je sais » est de dire que je ne me trompe pas, que la chose est tenue pour acquise, non pas du fait d'un acte de la volonté qui excède l'évidence disponible, mais bel et bien parce que le fait ou l'entité en question se trouve être *directement* présente à la conscience. Le point essentiel de « je sais » est donc bien d'indiquer, de

constater que l'on se trouve dans une certaine disposition d'esprit (« *frame of mind* »). L'un des aspects les plus importants de la différence entre la croyance et la connaissance, aspect qui n'a pas échappé à Ryle, alors qu'il a quelque peu échappé à Austin, est élaboré par rapport au problème de l'explication des actions. Et c'est par rapport à cet aspect que Cook Wilson élabore l'essentiel de ses arguments pour caractériser la connaissance. Pour Ryle (1949.135),

Une personne qui sait que la couche de glace est fine, et qui se préoccupe de savoir si elle est épaisse ou si elle est fine, réagira selon les manières appropriées. Mais dire qu'elle reste au bord de la glace parce qu'elle sait que la glace est fine, c'est employer « parce que » en un sens différent, et donner un tout autre genre d' « explication », que le sens et l'explication qui sont donnés en disant qu'elle reste au bord de la glace parce qu'elle croit que la glace est fine.

Premièrement, si je dis qu'une personne A s'abstient de faire X *parce qu'elle sait* que Y, j'emploie « parce que », en un sens différent de lorsque je dis que A s'abstient de faire X *parce qu'elle croit* que Y. Deuxièmement, je fournis une explication différente du fait que A s'abstienne de faire X, selon que je dis que c'est parce qu'elle croit que Y, ou selon que je dis qu'elle croit que Y. Très curieusement, Ryle ne mentionne pas la raison très simple que, si nous employons « croire » dans un cas et « savoir » dans l'autre cas, c'est parce que nous impliquons que, dans un cas, il n'est pas vrai que X, alors que dans l'autre cas, il est vrai que X. Si je demande à B pourquoi A reste au bord de la glace, B peut me répondre « parce que la glace est trop fine. Elle pourrait se briser », ou bien « elle croit que la glace est trop fine et va se briser sous elle ». La première formulation sous-entend que A le *sait*. Et la deuxième formulation peut être employée alors que c'est faux : la glace est tout à fait épaisse, d'ailleurs la présence de nombreux patineurs en atteste, simplement A pense par ailleurs qu'elle est une baleine, ou quelque chose de réellement beaucoup plus lourd que l'ensemble des patineurs présents sur la glace. Cette explication suffirait à rendre raison de la différence des emplois de « croire » et de « savoir », mais ce n'est pas celle que Ryle présente.

D'après Ryle, la distinction entre « croire » et « savoir » tient au fait que « savoir » et « croire » sont des termes qui appartiennent à deux catégories différentes.

En gros, « croire » est de la famille des termes qui expriment un motif, alors que « savoir » est de la famille des termes qui expriment une aptitude [*skill*¹]; nous demandons donc

¹ La suggestion de Ryle est, dans tous les cas, exacte étymologiquement, car « skill » vient du vieil Anglais « *scele* », qui veut dire « connaissance », qui vient du vieux norvégien « *skil* », qui veut dire « connaissance, discernement ».

comment une personne sait quelque chose, mais seulement pourquoi une personne croit quelque chose, tout comme nous demandons comment une personne fait un double-nœud mais pourquoi il veut faire un double-nœud, ou pourquoi elle fait toujours des nœuds en croix. Les aptitudes ont des méthodes, tandis que les habitudes et les inclinations ont une origine. De même, on demande ce qui fait que des personnes croient ou redoutent certaines choses, mais pas ce qui fait qu'il savent ou qu'ils mènent à bien certaines choses. (*op. cit.*, p.134)

Austin (1946.78/47) fait la même différence entre « croire » et « savoir » : on dit « comment le sais-tu ? », et non pas « pourquoi le sais-tu ? » ; on dit « pourquoi le crois-tu ? », et non pas « comment le crois-tu ? ». Il est assez rassurant que deux philosophes du langage ordinaire parviennent aux mêmes conclusions sur un point d'usage aussi important, même si ce n'est sans doute pas pour les mêmes raisons. Austin rajoute par ailleurs que la question « comment le sais-tu ? » peut servir à mettre en doute ce que dit la personne à qui on pose cette question, à suggérer qu'elle ne le sait peut-être pas du tout (il serait peut-être plus simple d'avouer enfin que la question « comment le sais-tu ? » suggère que A dit quelque chose de *faux* en disant « je sais. »...). Mais il n'en demeure pas moins que, d'une part, nous ne sommes pas obligés d'accepter ce point d'usage, et que, d'autre part, nous ne sommes pas obligés d'accepter l'explication que donnent Austin ou Ryle. Pour ce qui concerne Austin, nous avons montré qu'il ne fournit en fait pas suffisamment d'explications sur la différence entre « croire » et « savoir », et que l'on peut penser à la fois qu'il en fait une différence de degré d'engagement par rapport à la vérité d'un énoncé, ce qui n'est pas tout à fait compatible avec l'idée que, dans un cas (« je crois »), on est en train de décrire un état mental, alors que, dans l'autre cas (« je sais »), on est en train de faire autre chose (donner sa parole, transmettre le droit de dire « je sais »...).

Tout d'abord, nous ne sommes pas obligés d'accepter ce point d'usage. Considérons les deux énoncés :

« Je n'arrive pas à comprendre *comment* les français peuvent *croire* les promesses que leur font les candidats aux différentes élections (var. « comment font les français pour croire »)» (1)

« Je vais te dire pourquoi tu sais que deux et deux font quatre : c'est parce que tu es allé à l'école » (2)

(1) ne revient pas du tout à se demander *pourquoi* les français croient les promesses que leur font les candidats. Au contraire, c'est précisément parce qu'on ne peut pas le comprendre (rationnellement, on ne peut pas croire les promesses des candidats dans la mesure où l'expérience a toujours montré que la probabilité qu'un candidat réalise ses promesses de campagne est très faible) qu'on se demande *comment* les français font pour y croire, comment ils arrivent à y croire. La croyance est dans ce cas-là considéré comme une aptitude, pour reprendre les catégories de Ryle.

(2) ne revient pas à dire « je vais te dire *comment* tu sais que deux et deux font quatre », et donne un sens acceptable à la question « *pourquoi* A sait que deux et deux font quatre ? » (ce qui serait étonnant, ce serait de rajouter : « et pas moi ? ») A sait que deux et deux font quatre *parce qu'elle* est allée à l'école. Il est sous-entendu que, si elle n'était pas à l'école, alors elle ne saurait pas que deux et deux font quatre. Si la question est « *comment...* », alors la réponse « parce qu'elle est allée à l'école » ne veut pas dire la même chose, cela veut dire : « c'est à l'école qu'elle a appris à compter ». La distinction n'est donc pas aussi tranchée que Austin et Ryle veulent bien le dire, et la remettre en question n'implique nullement d'avoir recours à des exemples complètement contre-intuitifs.

L'explication de Ryle est trop tranchée. On ne peut effectivement pas dire « j'ai tendance à savoir que... », alors qu'on peut dire « j'ai tendance à croire que... » « il a tendance à penser que... ». Mais on peut dire également « Pour des raisons de rapidité, cette skieuse de fond a tendance à pratiquer de plus en plus le pas du patineur, et de moins en moins le pas alterné ». Ou bien « Il a décidé de se contenter de croire les personnes qui, jusqu'à présent, ne lui ont jamais menti sans chercher à vérifier par ailleurs si ce qu'elles disent est vrai ou faux ». Les distinctions de Ryle, et sa décision de comprendre le couple croyance/savoir selon cette distinction, ne s'adaptent pas tellement à ce genre d'exemples.

De deux choses l'une : ou bien les explications données par Ryle et Austin de l'asymétrie entre croyance et connaissance tiennent à la dimension pragmatique des énoncés où interviennent les prédicats « connaître » et « croire », ou bien ces explications tiennent aux dimensions proprement cognitives de la croyance et de la connaissance. Aux yeux de Ryle, il n'y a cependant aucune raison de penser qu'une explication du fonctionnement logique de termes comme « croyance » et « connaissance » ne soit pas une explication de ce que sont la croyance et la connaissance. Pour Austin, nous avons vu que c'était moins évident. Tout ce que dit Austin, c'est que, « dans la conversation », « je sais » fonctionne différemment de « je crois ». Mais il ne dit jamais clairement si la distinction entre « je crois » et « je sais »

demeure au plan des conditions pragmatiques d'usage de ces énoncés ou bien relève de leur dimension proprement cognitive.

2. Socialisation

Si nous cherchons un réalisme chez Austin, nous sommes quelque peu indécis entre deux tendances. D'une part, un réalisme de l'arrière-plan, qui tend à une socialisation de la relation de connaissance ; d'autre part un réalisme du type de celui défendu par Cook Wilson et Moore, du moins en 1898, à savoir basé sur une relation cognitive individuelle forte aux types et aux éléments de l'arrière-plan. Avant de voir, à partir du § 56 comment l'examen du problème de l'expérience peut nous aider, il faut envisager comment la socialisation de la relation de connaissance constitue ou non une voie honorable de réponse au scepticisme. Pour cela, nous examinons une certaine ligne d'interprétation de la défense mooréenne du sens commun (§ 53), ligne qui passe par l'interprétation de Malcolm (§ 54), assez proche des implications d'Austin, quant au caractère intersubjectif ou social des significations, puis par la façon dont Grice reprend l'interprétation de Malcolm (§ 55), pour examiner les conditions de décision du problème de savoir si nous pouvons ou non compter sur l'intuition naturelle que nous avons d'un usage pour en tirer des conclusions métaphysiques quant à la réalité de cet usage. Cela nous permettra d'envisager un peu plus sereinement les rapports du réalisme et de l'empirisme : si l'empirisme qui part des mots est une démarche qui peut aboutir, par l'examen des usages, à des intuitions ou propensions réalistes (par exemple, l'examen de « je sais », pour conclure à l'existence du genre de relation fondamentale de l'esprit aux faits que nous défendons dans ce travail), ces intuitions peuvent toujours être remises en cause par un argument sceptique. Existe-t-il des moyens de décision appropriés ? (Il ne faut pas confondre ce problème avec la question de savoir comment on peut régler le problème de la réalité du monde extérieur.)

§ 53 Moore et le sens commun

Moore considère en 1898 que connaître la vérité d'une proposition revient à avoir une relation particulière, et qui n'est pas définissable plus avant, non seulement aux concepts qui composent cette proposition, et au genre de relation qui rend cette proposition vraie, c'est-à-

dire la relation du complexe de concepts au concept d'existence. Par ailleurs, une vérité (ce que je connais) ne peut pas être différente de la réalité correspondante. Par exemple,

...la vérité que j'existe ne diffère à aucun égard de la réalité correspondante – mon existence.

(Moore 1993a.21)

Le problème de la connaissance, ainsi mentalisée, est qu'il s'agit d'une attitude *factive*. On ne peut pas dire de quelqu'un qu'il sait quelque chose, à moins que le corrélat de l'attitude (c'est-à-dire le contenu) ne soit le cas. Et il se trouve qu'on croit parfois savoir, qu'on se trompe sur le fait qu'on sait quelque chose. De ce genre de possibilités, le sceptique tire la conclusion que l'on ne peut jamais dire « je sais » de manière sensée. Le mouvement de réponse au scepticisme consiste souvent, comme c'est le cas pour Austin, à restreindre la portée de la mentalisation des conditions de correction de « je sais », en développant une socialisation de ces conditions de correction, soit en insistant sur l'aspect d'engagement, soit en insistant, comme c'est le cas pour Malcolm, quand il interprète Moore, sur la robustesse des significations, du moment qu'elles font l'objet d'un usage ordinaire validé quotidiennement, et condition du sens le plus répandu. C'est cette stratégie de réponse que nous examinons dans cette section et dans les deux suivantes.

Le sceptique prétend qu'il est impossible, dans n'importe quelle situation, de dire « je sais », qu'il n'y a donc pas de situation concevable dans laquelle on puisse dire « je sais ». La manière dont Moore répond au sceptique constitue ce que nous appellerons une théorie de la liste. Moore procède en effet en énonçant un certain nombre de truismes, dont il prétend être en mesure de dire qu'il les sait, ou qu'il sait qu'ils sont vrais. Tous ces énoncés concernent l'existence d'un certain corps et des corps qui l'entourent, ainsi que les positions relatives que ces corps ont pu adopter, etc. Moore affirme ensuite que tous les êtres humains, définis comme suit :

...qui ont eu un corps humain, qui sont nés et qui ont vécu un certain temps sur terre, et qui ont eu, durant le temps où ce corps existait, diverses expériences du genre de celles mentionnées en (1) [c'est-à-dire la liste de truismes], (*op. cit.*, p. 109)

peuvent accéder à la vérité d'énoncés qui correspondent à des énoncés de la liste de truismes (1). La théorie de la liste, de Moore, se compose de deux parties, d'une part, l'établissement d'une liste par Moore, au sujet de ce qu'il sait à propos de lui-même et de son corps, au moment où il établit cette liste, et, d'autre part, une affirmation valable pour tous les êtres qui partagent avec Moore des traits qui sont établis comme étant connus et comme étant vrais dans la liste (1).

...(2) affirme seulement [...] que chacun de *nous* (par « nous », on veut dire un très grand nombre d'humains relevant de la classe définie), a souvent *connu*, relativement à *lui-même* ou à *son corps*, au moment où il en prenait connaissance, tout ce que, en faisant ma liste (1) de propositions, je déclarais savoir à propos de *moi-même* ou de *mon corps* au moment où j'écrivais mes propositions [...] J'espère qu'il n'y a pas, jusqu'à présent, eu de difficultés pour comprendre ce que la proposition (2) affirme. [...] (2) affirme simplement que chacun de nous a souvent eu l'occasion de prendre connaissance d'une proposition *correspondant* [...] à l'une des propositions de (1) – une proposition correspondante *différente*, bien sûr à chaque fois qu'il prenait connaissance de la vérité d'une telle proposition. (*id.*)

La proposition de Moore revient à dire que si, à un certain moment, je déclarais tout ce que je sais « de *moi-même* ou de *mon corps* », je ferais une liste qui correspondra à la liste que tout humain qui fait la liste, selon la même règle, ferait. Toutes ces propositions sont des propositions dont je peux parfaitement dire que je les sais. Mais ce n'est pas par une sorte d'introspection ou d'analyse approfondie que je peux dire que « je les sais ». La proposition la plus hardie de Moore consiste à dire que prendre connaissance de la vérité d'une telle proposition revient à en prendre connaissance comme faisant partie de la conception commune du monde (« the Common Sense view of the world »). Et s'apercevoir qu'une certaine proposition fait partie de la conception commune du monde revient à prendre connaissance de sa vérité.

Les caractéristiques en question (c'est-à-dire les propositions de n'importe laquelle des classes formées en définissant (2)) sont toutes de caractéristiques qui ont une propriété particulière – à savoir que, *si nous savons qu'il s'agit de caractéristiques de la « conception commune du monde », il suit qu'elles sont vraies* : il est contradictoire de soutenir que nous savons qu'elles sont des caractéristiques de la conception commune, et que, cependant, elles ne sont pas vraies ; puisque dire que nous le savons, c'est dire qu'elles sont vraies. (*ibid.*, p.119)

A ce moment, on peut parler de socialisation de la relation de connaissance. En effet, toutes ces propositions, dont Moore se sert pour contrer la propension sceptique à nier qu'il puisse être fait un emploi sensé de « je sais », ont pour trait commun que prendre connaissance de leur vérité revient à comprendre qu'elles figurent sur la liste des caractéristiques qui forment la conception commune du monde. De toutes ces propositions, on peut dire qu'elles ne sont vraies qu'à partir du moment où je ne me dis pas simplement que *je* les sais, mais que *nous* les savons. Mais il n'est nullement nécessaire (et il serait même tout à fait contre-productif, étant données les enjeux du raisonnement de Moore) de transformer une liste qui concerne « *moi-*

même ou *mon corps* », en une suite de généralité sur les corps. La précaution (2) suffit. On peut imaginer qu'un humain, après avoir fait sa liste, en ce qui le concerne, et concernant le moment où il la fait, se contente de noter en haut de la liste, sans corriger toutes les propositions « Nous savons ». Mais c'est précisément parce que ce genre d'opération est concevable qu'il peut dire « je sais » à propos de chacune de ces propositions.

§ 54. Malcolm et le réalisme des usages

Le « réalisme des usages » de Malcolm est une interprétation de la défense du sens commun de Moore. Comme le note Chappell (« Introduction », Chappell ed., 1964.2),

...il se peut que Malcolm ait tort dans son interprétation de Moore – et Moore lui-même a rejeté cette façon de rendre compte de sa procédure philosophique – et il exagère certainement le cas.

En effet, d'après Malcolm, l'argumentation de Moore consiste à montrer que le sceptique ne peut pas dire qu'une expression qui trouve un usage ordinaire est contradictoire, car le langage ordinaire est correct. En particulier, il est tout à fait possible d'appliquer « je sais » à des propositions empiriques. Les propositions qu'énonce Moore ont, aux yeux de Malcolm, pour but de nous rappeler des faits.

La réponse de Moore nous rappelle le fait que si un enfant qui apprend à parler disait, dans une situation où nous sommes assis dans une pièce où se trouvent des chaises, qu'il est « hautement probable » qu'il y a des chaises dans cette pièce, nous souririons, *et corrigerions son langage*. (Malcolm 1942.13)

D'après Malcolm, le sceptique prétend que dire « je sais que *p* » constitue en soi un paradoxe, que je ne peux pas dire « je sais », d'autant plus quand il s'agit d'une proposition empirique. Cela revient à dire qu'une expression ordinaire peut servir à décrire une situation, tout en étant incorrecte.

[le sceptique] implique qu'une personne peut utiliser une expression pour décrire un certain état de choses, l'expression utilisée d'ordinaire pour décrire justement cet état de choses, et cependant faire un usage incorrect du langage. (*op. cit.*, p.15)

Malcolm ne propose pas vraiment d'argument qui contre décisivement ce que le sceptique affirme (sans doute parce que, comme nous le montrons dans le § 55, il n'existe pas de tel argument), mais soutient que le langage ordinaire est correct. L'idée qu'une expression ordinaire puisse être contradictoire est, d'après Malcolm, fautive. Une « expression ordinaire »

est en effet employée d'ordinaire pour décrire un certain type de situation. Il s'agit d'un usage accepté communément. Une expression contradictoire n'a pas d'usage descriptif, et ne peut pas servir à décrire une situation. Malcolm nie que l'on puisse se tromper *systématiquement*, en employant, pour désigner un type de situation, une expression qui a une signification différente du type de situation envisagé. Cette possibilité ne paraît même pas envisageable à Malcolm.

Une expression ordinaire est une expression que l'on utiliserait pour décrire un certain type de situation ; et puisqu'elle serait utilisée pour décrire un certain type de situation, elle décrit *effectivement* ce type de situation. Une expression contradictoire, au contraire, ne décrit rien. Il est possible, bien sûr, de *construire* à partir d'une expression ordinaire une expression contradictoire. Mais l'expression ainsi construite n'est pas elle-même une expression ordinaire – c'est-à-dire n'est pas une expression qui a un usage descriptif. (*id.*, p.16)

L'argument selon lequel le sens commun peut avoir des croyances fausses ne porte pas contre l'idée défendue par Malcolm, selon laquelle le langage ordinaire est correct, et que, par conséquent, la procédure philosophique qu'il attribue abusivement à Moore, et qui consiste à réputer comme fausse toute affirmation qui viole le langage ordinaire, est la bonne. En effet, pour prendre un exemple fameux, même s'il est faux de dire que « le soleil tourne autour de la terre », il n'en demeure pas moins que cette fausseté est relative aux faits, mais pas à l'expression elle-même. Il n'y a aucun sens à dire que l'expression est contradictoire. En l'occurrence, elle parvient bien à décrire une situation, mais elle ne parvient pas à saisir le fait astronomique lui-même. Le langage n'est pas incorrect ou contradictoire. L'erreur est faite sur les faits. La position de Malcolm constitue, cependant, davantage un plaidoyer pour une certaine conception de la philosophie, d'après laquelle tout problème philosophique est linguistique, et peut être résolu par un examen de l'usage ordinaire des expressions qui sont à l'origine de ces problèmes, qu'une argumentation du point essentiel de sa thèse, à savoir que le fait qu'une expression puisse être employée pour décrire une situation prouve qu'elle n'est pas contradictoire. La position de Malcolm constitue un réalisme des usages. En effet, d'après Malcolm, une expression peut être utilisée dès lors qu'elle est ordinaire, c'est-à-dire dès lors qu'elle fait partie des expressions que l'on apprend à utiliser avec une sanction sociale (venant de la communauté linguistique au sein de laquelle on fait cet apprentissage). En effet, cet apprentissage ne peut consister qu'en un apprentissage en situation. Il est dès lors impensable qu'une expression ordinaire ait une signification qui soit totalement en absence d'adéquation avec la situation où elle est employée. Mais, cependant, il s'agit d'une explication assez faible. Ce n'est pas parce qu'une expression descriptive réussit que la situation dans laquelle

elle réussit est le type de situation à laquelle sa signification est associée. C'est la substance de la critique de Grice.

§ 55. La position du problème selon Grice

L'idée que nous avançons maintenant est qu'il n'y a pas de sens à parler de défi sceptique à moins d'engager une partie entre quelqu'un qui est sceptique et quelqu'un qui ne l'est pas. Et, dans ce cas, il faut établir les règles de manière suffisamment précise pour être en mesure de déterminer quand un point est marqué, et quand une partie est gagnée.

Autrement dit, il existe sans doute une possibilité assez simple de régler le problème. Mais c'est seulement à condition de mettre de côté la croyance que le problème devrait être réglé *une bonne fois pour toutes*. Qu'il n'y ait pas de réponse définitive au problème veut dire simplement qu'on envisage la confrontation dans le cadre de parties successives. Sur le long terme, une position peut s'avérer meilleure qu'une autre. Mais c'est tout.

Grice propose sa version d'un tel règlement (aux deux sens du terme, d'ailleurs, à la fois un ensemble de règles, et une solution) de la controverse entre le sceptique et le sens commun, dans « Common sense and Skepticism ».

D'après le sceptique, la réponse de Malcolm n'est pas correcte, car il se peut très bien que la plupart des gens emploient une certaine expression, « p » par exemple, pour décrire une certaine situation, S, sans qu'il soit vrai que « p » est une description correcte de S. Malcolm soutient en effet que l'une des faiblesses de la position sceptique est que l'on ne voit pas comment une expression utilisée par la plupart des gens pour décrire une certaine situation pourrait être contradictoire, c'est-à-dire ne pas décrire correctement cette situation.

Par exemple, le sceptique soutient que « je sais que... » est une de ces expressions. Il a plusieurs procédures pour montrer que dans les cas où je crois savoir, je crois plus que je ne sais.

Grice nous demande d'imaginer une société où, dans chaque situation où il y a une licorne, une licorne-situation, quand nous souhaitons décrire cette situation, nous utilisons une expression, du type « c'est un lion », une lion-expression, donc. Par ailleurs, devant des lion-situations, nous appliquons des lion-expressions. Cependant, on suppose également que dans les cas où nous avons à l'esprit la pensée d'une licorne et la pensée d'un lion, nous appelons une licorne « licorne » et nous refusons de l'appeler « lion » et nous ajoutons que, à chaque fois que nous avons utilisé des lion-expressions au sujet de licorne-situations, nous avons eu tort.

La question qu'on peut poser, c'est : est-ce que, dans cette société, l'expression « lion » est une expression correcte pour désigner une licorne ?

Trois réponses sont possibles au problème du lion et de la licorne.

(1) « lion » est une expression correcte pour désigner une licorne.

(2) La question n'est pas décidable. Nous ne savons pas comment déterminer s'il est correct ou non d'appliquer des lion-expressions à des licorne-situations. Ou plutôt, le cas tombe dans la marge de vague entre « correction » et « incorrection ».

(3) « lion » n'est pas une expression correcte pour désigner une licorne

Le sceptique dirait que c'est à peu près la même chose en ce qui concerne l'expression « je sais ». Nous appliquons en effet couramment « je sais » à des propositions empiriques, comme, dans le cas imaginaire, nous employons des lion-expressions pour décrire des licorne-situations. Mais le sceptique dispose de procédures pour nous montrer que, à chaque fois que nous sommes enclins à dire « je sais que p », il peut fournir une proposition q telle que, d'une part, nous devons admettre qu'elle est logiquement incompatible avec « je sais que p », et, d'autre part, nous préférons nier « je sais que p » plutôt que nier q .

Des 3 possibilités de réponse au problème du lion et de la licorne dépend la décision de la dispute entre le sceptique et le non-sceptique à propos de « je sais que... ».

Sur le problème « je sais... », le sceptique prétend que nous avons tort d'employer « je sais », comme nous le faisons, et que nous devons amender voir éliminer cet usage. Le non-sceptique prétend que le sceptique a tort.

Réponse au PLL	hypothèse sur Correcte/Incorrecte	décision quant à la dispute sur « je sais »
1	Correcte	S : 0/ N-S : 1
2	Correcte	à arbitrer (*)
3	Correcte	S : 1/ N-S : 0

(*) Le sceptique remporte le point dans la mesure où il nie la thèse de son adversaire selon laquelle il est absolument correct d'appliquer l'expression « je sais » à des propositions empiriques, et perd le point dans la mesure où il affirme lui-même la thèse qu'il est absolument incorrect d'employer de telles expressions.

Comment qualifier les réponses (1), (2), (3) ? La question est de savoir si, alors qu'on nous a montré que nous avons eu tort d'utiliser une expression dans une certaine situation, l'usage est néanmoins correct. Il y a donc trois réponses possibles :

1. « Oui, c'est un usage correct. »
2. « C'est indécidable. »
3. « Non, ce n'est pas un usage correct »

L'avantage de cette présentation est de sortir le sceptique et le non-sceptique d'une querelle du type « Nancy » (Non ! – Si !). En fait, seule la réponse (2) est compatible avec l'idée que la question ne peut pas être réglée une bonne fois pour toutes.

Le cas du lion et de la licorne est un cas imaginaire devant lequel nous sommes amenés à prendre position. Bien sûr, il faudrait ensuite donner les raisons de penser que c'est la réponse 1, ou la réponse 2, ou la réponse 3, qui est la bonne.

Le test se passe en deux temps.

Premier temps : prendre position sur le cas du lion et de la licorne

Deuxième temps : admettre que cette réponse vaut aussi pour le cas de l'application de « je sais » à des propositions empiriques, et que ma réponse au problème du lion et de la licorne détermine ma position par rapport au problème de l'application de « je sais » à des propositions empiriques.

Seulement, il est plus correct de dire que le problème n'est pas de savoir si nous avons raison d'appliquer « je sais que... » à certaines situations, mais plutôt de savoir si nous avons raison de dire « je sais que... » dans certaines situations.

Il nous reste à exposer les raisons que nous avons de penser que la réponse (2) est la bonne, c'est-à-dire que le problème du lion et de la licorne est indécidable. La conséquence quant au problème portant sur « je sais... » n'est pas d'en faire un problème indécidable, mais de dire que, si c'est la réponse (2) qui est la bonne réponse pour le problème du lion et de la licorne, alors chacun des adversaires perdra le point s'il généralise abusivement sa position.

Le problème du lion et de la licorne est indécidable pour les raisons suivantes. Mettons que je remplisse toutes les conditions du cas. J'ai toujours appelé les licornes des lions, les lions des lions, et quand j'ai à la fois la pensée d'une licorne et la pensée d'un lion, je refuse d'appeler une licorne un lion, et je reconnais alors que j'avais tort d'appeler les licornes des lions à chaque fois que j'ai appelé des licornes des lions. Pourtant, dans ces conditions, je refuse de dire qu'il est incorrect d'utiliser le mot « lion » pour désigner des licornes. Je refuse également de dire que c'est correct, je dis seulement que c'est indécidable. Tout ce que réussit à me montrer l'expérience où j'ai à l'esprit à la fois la pensée d'un lion et la pensée d'une licorne, et que je refuse d'appeler une licorne un lion, c'est que la frontière entre la correction

et l'incorrection de l'usage n'est pas déterminée. Effectivement, dans les cas où j'ai à l'esprit la pensée d'un lion et la pensée d'une licorne, il est manifestement incorrect d'appeler une licorne un lion, au moins pour la raison que j'ai besoin de deux mots différents pour désigner deux choses différentes. Mais, dans le cas décrit par Grice, j'ai également admis que, toutes les fois où j'avais appelé une licorne un lion, j'avais tort. Comment, une fois que j'ai admis cela, puis-je continuer à soutenir que le problème du lion et de la licorne est indécidable ?

Tout vient de ce que ce n'est pas la même chose de dire que (a) il y a des occasions où on *a tort* en appliquant des lion-expressions à des licornes-situations, et (b) que 'lion' n'est pas une bonne expression pour désigner une licorne.

En fait, (b) ne suit pas de (a), tout simplement parce qu'il faut avoir déterminé *comment* on *a tort* avant de pouvoir conclure à (b), ce qui veut dire qu'on ne peut jamais conclure à (b). Mais cet argument est plus faible que l'argument suivant : même si on montre que, dans les cas où on se trompe en désignant une chose par un nom qui n'est pas le sien, on a tort, on ne montre cependant pas en quoi le fait d'avoir tort n'est pas compatible avec le fait pour le mot « lion » d'être une expression correcte pour désigner une licorne, on ne montre pas non plus en quoi le fait d'avoir tort est compatible avec le fait pour le mot « lion » d'être une expression correcte pour désigner une licorne, c'est pourquoi il est possible, finalement, de dire que le problème du lion et de la licorne est indécidable.

Si c'est la réponse (2) qui est la bonne réponse au problème du lion et de la licorne, alors, pour ce qui est du problème de l'application de « je sais » à des propositions empiriques, le sceptique emporte le point dans la mesure où il nie la thèse de son adversaire, selon laquelle il est absolument correct d'appliquer « je sais » à des propositions empiriques, et le perd s'il affirme qu'il est absolument incorrect de le faire. En effet, le sceptique a beau avoir montré que, dans la plupart des cas, son adversaire avait tort de dire « je sais » sur des propositions empiriques, il n'a pas montré en quoi le fait *d'avoir tort* en disant « je sais » est compatible ou non avec le fait pour « je sais que *p* » d'être une expression correcte pour des situations où il est vrai que *q* et où *q* est logiquement incompatible avec « je sais que *p* ». Car cela dépend d'une décision d'admettre qu'il vaut mieux nier « je sais que *p* » plutôt que nier *q*, c'est-à-dire d'une *appréciation* de la situation. En définitive, rien ne permet, dans l'absolu de dire si employer « je sais que *p* », quand *p* est une proposition empirique, est correct ou pas. Mais l'appréciation correcte de la situation peut peut-être fournir une issue au problème de savoir si, dans le cas présent, on peut dire que « je sais que *p* » ou pas. Ou plutôt, s'il y a

une manière de déterminer si c'est correct ou non, c'est une réponse qui dépend de l'appréciation correcte de la situation.

Deuxième partie. Le réalisme et le problème de la perception

Austin a consacré une bonne part de ses réflexions (dans des cours qu'il a commencé de donner à partir de 1946) à la critique de la théorie des sense-data, telle qu'elle se présentait chez Price, et, plus particulièrement, chez Ayer. Les théories de Price et de Ayer donnaient en effet, aux yeux d'Austin, un assez bon exemple de ce qu'il ne faut surtout pas faire en philosophie : s'appuyer toujours sur le même stock d'exemples, sans s'être demandé une seule fois s'il s'agissait de bons exemples, préférer des distinctions conceptuelles fabriquées de toutes pièces à celles que l'on peut trouver en examinant patiemment le langage ordinaire, et, en général, tirer des conclusions précipitées, à partir de l'examen non critique de cas dont le choix n'est pas vraiment justifié. Mais, Austin ne se contente pas simplement de corriger, du point de vue linguistique, les erreurs des théoriciens des sense-data. En effet, à côté de remarques à visée polémique et critique, on trouve un ensemble de remarques, qui ont pour objet de fournir une réponse positive à la question suivante : quel est le rapport entre ce que nous disons de ce que nous percevons, la réalité, et ce que nous percevons ? Il n'est pas sûr que la réponse que fournit, ou tente de fournir Austin, soit la réponse attendue par les tenants (ou les détracteurs) du réalisme dit naïf.

Austin soutient que le donné des sens n'est pas articulé comme le voudraient notre économie conceptuelle et notre activité judicative. C'est la thèse du silence des sens : d'une part, les sens ne nous disent rien (donc rien de vrai ou de faux) : autrement dit, notre conscience perceptive du monde n'est pas articulée selon des jugements ; les résultats de la perception ne sont pas de l'ordre du jugement ; d'autre part, le donné de la perception n'est pas conceptuel, au sens où il est incorrect de dire que, par exemple, nous voyons du X, où X est un concept, comme « rouge ». Austin (1939) résume les deux aspects de la thèse du silence des sens : nous ne voyons pas du X ou du Y, mais nous sentons quelque chose, dont nous pourrions dire, si nous souhaitions en dire quelque chose : « c'est un X », « c'est un Y », ou « c'est du X », « c'est du Y », ou « c'est X », « c'est Y », selon les différents modes de l'assertion.

Il n'est pourtant pas certain que Austin ait soutenu entièrement la thèse du silence des sens. D'une part, il a quand même considéré la possibilité que l'expression « erreur des sens » renvoie à quelque chose, et, d'autre part, la rupture de l'assertion et de la sensibilité n'est pas si consommée que cela. En effet, Austin semble dire, à plusieurs endroits, que la collection des *ingrédients* qui composent un jugement assertif (ce qu'il appelle les types ou les caractéristiques (*features*) selon les textes) est une activité qui intervient avant le jugement, dans la perception. Il qualifie cette activité soit d' « inspection », soit de « discrimination ». La thèse du silence des sens n'est donc pas absolutiste, puisque les ingrédients du sens sont, en quelque sorte, fournis par la perception. Dans « Autrui », Austin admet bien qu'en disant « je sais », je m'appuie à la fois sur mon expérience, et sur mon acuité. Mais pourquoi refuse-t-il de dire que « je sais » peut aussi être constatif d'une relation privilégiée, où les ingrédients du sens ne sont pas seulement occasions d'une expérience, mais directement présents à la conscience ?

La critique des sense-data a précisément pour but de réfuter l'idée que quelque chose puisse être donné directement à la conscience et à la connaissance, en même temps qu'il est donné directement aux sens, et parce qu'il est donné directement aux sens. Mais, tout en soutenant la thèse du silence des sens, qui est exactement à l'opposé des affirmations des théoriciens des sense-data, Austin semble concéder l'idée qu'il existe bien une activité de l'esprit qui a pour objet d'aller chercher *dans l'expérience* ou *par l'expérience* les ingrédients des affirmations sensées que nous pouvons faire à propos de l'expérience. Si c'est le cas, si Austin soutient vraiment l'idée qu'il existe une activité de ce genre, alors la thèse du silence des sens devient verbale. Il n'est plus raisonnable de soutenir que ce n'est pas du rouge que nous voyons (même s'il s'agit d'un concept ouvert de rouge) mais quelque chose dont nous pourrions dire, si nous le souhaitions que « c'est rouge », car (c'est l'argument du troisième homme) où allons nous chercher ce qui nous permet de dire que « c'est rouge » ? On pourrait soutenir que l'usage est validé intersubjectivement, mais le problème demeure : afin d'être validé, l'usage doit bien trouver un point d'occasion. Les conceptions d'Austin peuvent ainsi être lues à la lumière des débats récents sur le caractère conceptuel ou non des résultats de la sensibilité.

Chapitre 7. Les sense-data et l'Argument de l'Illusion

Nous avons tenu à indiquer les développements les plus récents de la querelle des sense-data, qui s'est transformée, à partir du fameux article de Grice, en querelle autour de l'idée d'une théorie causale de la perception (et, plus particulièrement, puisque c'est l'exemple qui est généralement privilégié dans la littérature, la perception visuelle). En effet, ce qui importe est le type d'explication que la théorie des sense-data tente d'apporter, quand il s'agit de rendre compte de la validité de nos pensées empiriques. D'après une explication causaliste il suffit d'indiquer une relation causale appropriée entre le sujet percevant et son environnement, pour être en mesure de rendre compte du type de proximité avec le réel que les fondationnalistes recherchent pour les énoncés de base de leur théorie. La ligne austinienne de critique du fondationnalisme a été examinée plus haut ; Austin critique également les sense-data en tant que tels, et non pas seulement la perspective fondationnaliste. Mais il faut se demander si les critiques d'Austin atteignent également le motif causaliste présent dans les théories des sense-data, et conservé ensuite dans les théories causales, à partir de Grice. Hyman est le contradicteur le plus notoire de cette conception causale, mais c'est davantage sur une ligne rylienne que sur une ligne austinienne qu'il avance ses arguments. Ce chapitre propose donc une sorte d'histoire de la théorie des sense-data à Oxford, en quatre parties : 1. la formation de la théorie et les premières critiques, dont celle d'Austin ; 2. Le sauvetage par Grice, et l'issue : la conception causale de Grice et de Strawson ; 3. La riposte : la conception disjonctive : Hinton puis McDowell ; 4. Les conceptions de Hyman

1. Les sense-data (1900-1946)

Les trois sections de cette sous-partie ont pour but de :

- fournir un certain nombre d'informations historiques et conceptuelles sur les théories des sense-data, qui forment le contexte dans lequel les ripostes d'Austin se placent (§ 56)
- exposer le cadre argumentatif *pro et contra* (§ 57), c'est-à-dire la querelle des partisans et des opposants de la théorie des sense-data, et non les désaccords existant entre partisans des sense-data sur des questions particulières.

— évaluer l'originalité et la portée de la critique austinienne par rapport à ce cadre argumentatif (§ 58)

§ 56. Théorie et vocabulaire des sense-data

G.F. Stout a introduit et popularisé l'idée de *sensum*, d'une part dans son *Manuel de Psychologie*, d'autre part dans un article paru en 1913, dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*, « The Status of sense-data ». D'après Price (1932.19), c'est plutôt à C.D. Broad qu'il faut attribuer la véritable popularisation du terme :

Je crois que toutes les théories du passé ont en fait commencé avec les sense-data. Les anciens et les scolastiques les appelaient des *espèces sensibles*. Locke et Berkeley les appelaient des *idées de sensation*, Hume des *impressions*, Kant des *Vorstellungen* [en allemand dans le texte]. Au dix-neuvième siècle, on les connaissait sous le nom de *sensations*, et on parlait de sensations visuelles et auditives pour parler de taches de couleurs et de bruits ; les auteurs contemporains, à la suite de C.D. Broad, préfèrent les appeler des *sensa*.

Le vocabulaire des *sensations*, auquel fait référence Price est celui des psycho-physiologues allemands, dont Stout a repris la plupart des concepts dans son *Manuel de psychologie*. Le débat sur la réalité et l'apparence, assez vif en Angleterre, à partir de 1905, est, donc, pour une bonne partie, dû à l'apport de cette notion psychologique au renouvellement du classique débat empirique anglais. Price tient à souligner le caractère relativement traditionnel de cette notion (en éliminant la spécificité due à son origine dans la psycho-physiologie allemande du dix-neuvième siècle), afin de recadrer le débat dans le cadre traditionnel de l'opposition entre le rationalisme et l'empirisme. Broad, élève de Stout, introduit en 1923, dans *Scientific Thought*, la notion de *sensa*, qu'il définit comme suit.

[D'après la théorie des *sensa*], quand un franc me semble [*looks*] elliptique, ce qui se passe en réalité, c'est que j'ai conscience [*I am aware*] d'un objet qui est en fait elliptique. Cet objet est relié de façon spécialement étroite avec le franc rond physique, et est appelé pour cette raison une apparence *du* franc. Cet objet est vraiment elliptique, et pour cette raison on dit que le franc semble *elliptique*. On peut généraliser cette théorie de l'apparence sensible comme suit : quand je juge véridiquement que *x* m'apparaît avec la qualité sensible *q*, je suis directement conscient d'un certain objet *y*, qui (a) a vraiment la qualité *q*, et (b) se tient dans une relation particulièrement étroite, mais qui reste à déterminer, avec *x*. [...] J'appelle des objets comme *y* des *Sensa*. Donc, quand je regarde de côté un franc, les choses se passent,

d'après cette théorie, de la manière suivante : j'ai une sensation, dont l'objet est un *sensum* gris et elliptique ; et ce *sensum* est relié de façon spécialement étroite à un certain objet physique rond, à savoir, le franc. (Broad 1923.239)

Broad entend par *sensum* exactement ce que Price et Ayer entendent par *sense-datum*, à la différence près que Ayer ne considère pas que les *sense-data* soient des objets à côté des objets, mais qu'ils font partie d'une terminologie qui rend plus commode le traitement du problème du rapport entre la réalité et les apparences.

La perception doit être considérée comme une relation non pas entre deux éléments, le sujet et l'objet, mais entre le sujet, l'objet, et un troisième élément, le *sensum* ou *sense-datum*. En effet, quand je perçois un objet, je le perçois selon une certaine qualité *q*, qui n'est pas la qualité que j'attribuerais *prima facie* à cet objet, mais qui n'est non plus celle par laquelle je penserais pouvoir définir l'objet en question. Toutefois, tout le monde dans la position où je suis quand je perçois cet objet selon cette qualité *q* attribuerait cette qualité *q* à cet objet. Mais le franc n'est pas elliptique. Un objet elliptique est donc perçu, et cet objet est le *sense-datum* du franc. La caractéristique de la théorie des *sense-data* est de vouloir passer de phrases où nous disons que les choses nous *semblent* ou nous *apparaissent* telles ou telles à des phrases où nous attribuons des qualités à un certain type d'objets, dits être les objets réels de la perception. Les objets qui sont l'*occasion* ou la *cause* ou la *raison* (c'est un point sur lequel les différents théoriciens des *sense-data* ne sont pas d'accord) des *sense-data* sont appelés des « objets physiques » ou des « choses matérielles », afin de ne pas les confondre avec les objets de la perception.

Price (1932) donne une présentation de la théorie, retenue aujourd'hui comme la présentation *standard*. Tout d'abord, on présente l'Argument de l'Illusion, censé introduire le doute chez ceux qui pensent que le réalisme naïf (la doctrine selon laquelle nous percevons les choses directement et telles qu'elles sont) est exact. Cet argument sert également à introduire les *sense-data*, puis on présente de manière plus approfondie les *sense-data*, avant de se poser un certain nombre de questions, d'une part, sur le mode d'existence propre aux *sense-data* (en particulier, leur existence quand ils ne sont pas perçus) ; d'autre part, sur la relation entre les *sense-data* et les objets physiques. En 1940, Ayer, sans doute à la suite des critiques de G.A. Paul, introduit un bémol notable : l'Argument de l'Illusion peut être pris tout autrement : on peut très bien penser qu'il nous montre qu'il est commode d'adopter une nouvelle terminologie si on veut traiter scientifiquement de la distinction entre la réalité et l'apparence, mais on ne peut pas conclure de l'Argument de l'Illusion à l'existence d'objets d'un type nouveau.

L'Argument de l'illusion consiste en deux prémisses, tout le problème étant de savoir quelle conclusion il faut en tirer, étant donné qu'il ne s'agit pas d'un argument conclusif. La première prémisse consiste à rappeler un certain nombre de cas où une expérience nous présente quelque chose comme étant le cas, alors que cela n'est pas le cas (hallucinations, rêves, illusions, délires, mais également cas du bâton tordu dans l'eau...). La deuxième prémisse consiste à insister sur le fait qu'il n'est pas possible, pour un sujet qui a une expérience du type de celles rappelées dans la première prémisse, de savoir s'il se trompe, s'il délire, etc. La conclusion ne va pas de soi, en partie pour la raison que rappelle Putnam. (1999.28) :

En fait, James et Austin soutiennent que même si les cas de rêve, d'illusion, etc., étaient des perceptions de quelque chose de non-physique, même si l'expérience de quelqu'un qui rêve était plus ou moins exactement comme une « expérience véridique » du, par exemple, Harvard's Memorial Hall (un exemple favori de James), il n'est tout simplement pas possible de prouver que l'objet de l'expérience véridique ne peut pas être le Memorial Hall lui-même.

Cet argument est cependant censé montrer que, *même* dans les cas normaux de perception, ce que nous percevons, ce ne sont pas les choses, mais des sense-data. Ayer (1940.55), qui ne veut pas aller aussi loin, interprète l'Argument de l'Illusion comme une démonstration que le langage ordinaire conduit parfois à s'exprimer de manière ambiguë à propos des faits de perception, par exemple, quand nous disons que nous percevons une table. Les théories des sense-data ont été qualifiées (cf. par exemple, Dancy 1985.152) de réalistes indirectes parce que l'explication en termes de sense-data interprète le mot « *de* » dans « perception *de* X » (pour opposer la perception à d'autres expériences, où l'objet physique ou chose matérielle correspondant n'est pas présent, que l'argument de l'Illusion regroupe sous le terme général d' « illusion ») doublement : 1°) ce qui est perçu est un sense-datum, 2°) le sense-datum, s'il s'agit de perception est en relation étroite avec une chose matérielle : c'est le rôle d'une théorie scientifique de la réalité et de l'apparence de décrire cette relation étroite.

§ 57. Critique linguistique (G.A. Paul) et critique épistémologique (H.A. Prichard) des sense-data

La théorie des sense-data a connu un certain succès. Russell l'a adoptée, ainsi que Moore. Pour ce qui est d'Oxford, Price et Ayer l'ont adoptée, et Prichard a été séduit par l'idée que ce que nous percevons réellement ne peut pas être décrit dans les termes que nous

utilisons pour parler des « objets physiques » ou des « choses matérielles ». Cependant, en 1936, à l'occasion d'un symposium publié dans les *Proceedings of the Aristotelian Society*, G.A. Paul présente la première riposte d'ampleur à cette théorie. En 1938, Prichard suit, en dénonçant, dans les mêmes colonnes, *the sense-datum Fallacy* (le sophisme du sense-datum).

La critique engagée par G.A. Paul a fourni le premier exemple d'une critique déflationniste de type linguistique ; en effet, G.A. Paul se propose de montrer que les sense-data ne constituent qu'une nouvelle terminologie pour parler de certains problèmes liés à la distinction de la réalité et de l'apparence, mais nullement une découverte qui permette d'espérer une résolution scientifique de ces mêmes problèmes. Les critiques formulées par Prichard fournissent l'exemple d'une critique épistémologique ; en effet, d'après Prichard, la principale erreur des théoriciens des sense-data est d'avoir confondu la perception et la connaissance, ou d'avoir traité la perception comme s'il s'agissait d'une forme de connaissance.

Nous exposons ces deux types de critique sans juger de la validité des arguments de Paul ou de Prichard. L'objet est simplement de dessiner le cadre polémique dans lequel s'inscrit la démarche d'Austin.

a.) Une critique déflationniste de type linguistique : la critique de G.A. Paul (1936)

D'après Paul (1936), les sense-data ne sont qu'une manière de s'exprimer. Ils n'apportent rien de nouveau au problème de la réalité et de l'apparence. Il n'est pas correct de dire que...

...cette terminologie est plus proche de la réalité que toute autre terminologie qui pourrait être employée pour exprimer les mêmes faits. (Paul 1936.108)

La question principale est de savoir s'il y a des sense-data (Qs : est-ce que les sense-data existent ?). Puis il y a trois questions annexes : (1) les sense-data sont-ils privés ? (2) Les sense-data peuvent-ils exister quand ils ne sont pas sentis ? (3) Les sense-data peuvent-ils exister pendant une certaine période de temps ou bien sont-ils instantanés ?

Il est très difficile de trouver une réponse à Qs, ou même d'imaginer ce à quoi pourrait ressembler une réponse dans ce cas ; en particulier parce que la notion de sense-datum est une notion neuve, un mot nouveau, introduit pour les besoins de la cause. Mais on peut rétorquer que la science, par exemple l'ophtalmologie, invente également, pour les besoins de la cause, des termes, par exemple « fovéa », et il est possible de donner une réponse à Qf : est-ce que les fovéa existent ? Mais il est pour le moins douteux d'assimiler Qs et Qf. En faisant cette

assimilation, on a l'impression de pouvoir répondre, par la voie de l'empirie, à la question de savoir s'il y a des sense-data. Il est vrai qu'on procède ainsi pour la plupart des objets qui sont introduits par stipulation ou définition. La définition et la stipulation s'assortissent en règle générale d'un moyen de vérification. En parlant de cette manière pour les sense-data...

... on est enclin à commencer de parler comme si l'on venait juste d'apprendre le nom d'une nouvelle espèce d'objet qui vient seulement d'être mise en lumière. (*op. cit.*, 105)

Mais Qs et Qf sont des questions très différentes.

Le mot « fovéa » a été introduit en tant que nom pour un objet physique, et nous savons comment l'employer dans des cas nouveaux parce que nous savons en général comment employer en français les mots pour les objets physiques. (*id.*)

En employant un mot de cette classe, nous avons effectivement des critères pour décider de questions concernant particulièrement les objets physiques, à savoir l'identité, la permanence, la continuité.

Le nom est importé dans l'usage en tant que membre d'une classe de mots dont l'emploi selon les contextes est déjà donné. (*ibid.*)

Ceux qui emploient la notion de sense-datum comme un nom d'objet physique font une erreur de catégorie.

Le mot « sense-datum » tel que les gens l'ont employé, ne tombe pas dans un schéma tout prêt (*a fully-prepared scheme*) pour son usage comme le fait un mot pour un objet physique, mais son usage n'est pas purement arbitraire. (*ibid.*, p.106)

Pour parler correctement de ce qu'il en est réellement de la question des Sense-data, il faut la réduire purement et simplement à une question linguistique.

L'usage de la notion de sense-datum est lié à certains usages spécifiques de termes comme « looks », « appears », « appearance » (« avoir l'air », « paraître », « apparence »), d'une part ; « this », « after-image », « image » (« cela », « image rémanente », « image ») d'autre part. Les règles d'introduction de la notion de sense-datum sont liées à un emploi dérivé de ces mots courants. Par exemple, supposons qu'il y ait une pièce d'un euro posée sur une table devant moi, et éclairée par une lumière rouge. S'il est vrai de dire que la surface *est* ronde et grise, et qu'elle *a-l'air#* elliptique et rouge, alors il est vrai de dire que le sense-datum correspondant *est* elliptique et rouge.

Pour l'image rémanente, on introduit un *voir#*, dans le sens dans lequel on voit une image rémanente. Tout objet qui est vu# est un sense-datum. En fait, ce n'est pas probant.

Cela ne prouve même pas que, à chaque fois qu'on voit un objet physique, on voit également un sense-datum. Ce qui est certain, c'est que :

— L'objet physique a-l'air# rouge

— Rien ne m'empêche de m'exprimer en disant qu'un objet rouge correspond à l'objet physique

— Rien ne m'empêche de dire que je vois# cet objet.

Cela ne permet pas de répondre positivement à Qs ; c'est simplement un problème de notation ou de terminologie.

Cette terminologie peut cependant être utile, dans la mesure où, 1) pour un sense-datum et une image rémanente, cela n'a effectivement pas de sens de dire qu'ils ne sont pas ce dont ils ont l'air (pour Austin, cette dernière constatation est à peu près vraie pour tout) ; 2) il se peut que nous prenions une image rémanente pour l'apparence d'un objet physique, et *vice versa* (Austin demanderait d'indiquer *précisément* un cas où ce genre de confusion est possible). Cette terminologie suggère cependant qu'il y a vraiment un objet (un sense-datum) dont il est difficile de dire s'il s'agit d'une image rémanente ou de l'apparence d'un objet physique.

L'examen des questions particulières est soumis par G.A Paul au même traitement linguistique.

1°) Le sense-datum constitue-t-il un objet intermédiaire, ou bien est-il identique à la surface de l'objet correspondant ? Le problème est l'emploi de la notion de « surface ». Ce genre d'interrogation n'a de sens que par rapport à des mots qui appartiennent à la catégorie des noms d'objets physiques. Cela ne veut pas dire que nous ne pouvons pas trouver des usages pour les sense-data. On peut toujours imaginer des circonstances.

2°) Les sense-data existent-ils, même quand ils ne sont pas perçus ?

Cela ne signifie rien de dire qu'un sense-datum a existé sans être perçu, en donnant l'usage du mot nous n'avons pas donné un emploi pour cela, mais nous avons la possibilité de le faire si cela nous importe. (*ibid.*, p 111)

Par exemple, je suis dans le jardin du Luxembourg et je regarde un caneton évoluer dans le bassin. Je me demande alors ce que je verrais si j'étais à la place du caneton que je suis en train d'observer du bord du bassin. On voit facilement comment un usage peut être trouvé, pour que je puisse qualifier cette vue de l'esprit de sense-datum. Le tout est d'introduire les réformes linguistiques nécessaires.

Le point important est que, quoi que nous fassions, cela n'est pas exigé par la nature des objets que nous appelons « sense-data », mais nous avons le choix entre différentes notations pour décrire les mêmes observations, le choix étant seulement déterminé par le plus grand confort apporté par une notation, par une inclination personnelle, ou par le fait de tirer à pile ou face. (*ibid.*, p.112)

Si on a bien en tête qu'il ne s'agit après tout que de réformes linguistiques plus ou moins bien choisies, alors l'idée selon laquelle les objets physiques pourraient bien être des classes de sense-data perd considérablement de son pouvoir de séduction.

3°) Les sense-data sont-ils privés ? Cette question est présentée en règle générale comme une objection sérieuse à l'idée qu'il puisse y avoir une véritable connaissance empirique (toute connaissance étant censée pouvoir être *communiquée*). Mais on ne réfléchit pas assez au fait qu'il n'y a aucun sens à parler d'une communication des contenus ou des sense-data. Il n'y a aucun sens à employer l'expression « showing you a sense data of mine » (op. cit., 114), sinon à traiter encore, par un usage linguistique inconséquent, les sense-data comme des objets physiques. Il y a eu tout un tas de constructions ingénieuses pour imaginer que deux personnes aient les mêmes sense-data. Mais est-ce que la réunion des conditions internes et externes est la garantie que les deux personnes vont avoir les mêmes sense-data ? Il ne s'agit pas du même problème ; voir la même chose, ce n'est pas avoir dans nos collections privées, derrière le mur, ou dans la boîte, le même type d'objet, ou des copies à l'identique du même objet, c'est nous comporter de la même manière.

b.) Critique épistémologique : la critique de Prichard (1938)

La manière dont Prichard critique les théories des sense-data est quelque peu singulière, car Prichard admet que l'Argument de l'Illusion est une preuve contre le réalisme direct, comme en témoigne son article « Perception ».

Dans cet article, Prichard évalue notre croyance qu'il y a des corps, qui se manifeste, d'après lui, d'ordinaire, dans le fait que, si on demande à des gens qui n'ont pas été sensibilisés au questionnement philosophique, quel est ce qu'ils voient ou touchent, ils nous répondent inmanquablement que ce sont des corps. Or, on peut mettre en évidence assez simplement que nous ne voyons pas des corps. La seule réponse plausible, d'après Prichard, est que nous ne voyons pas, au sens strict, des corps, mais des couleurs, spatialement et temporellement reliées entre elles. Or, cela est dur à avaler : nous ne voulons pas nous rendre à une analyse correcte de la notion de perception, analyse correcte qui suppose deux choses : d'une part que la perception n'est pas une connaissance, autrement dit que quand nous

percevons quelque chose, nous ne sommes pas en train d'appréhender quelque chose ; d'autre part, que la perception consiste en fait à confondre quelque chose que nous voyons ou touchons avec quelque chose d'autre. Prichard présente cette deuxième idée en l'accompagnant d'un jeu de mots sur *take* et *mis-take*. Nous proposons de traduire « *mistake* » par « confondre », ce qui permet de garder les deux registres sur lesquels Prichard joue : le registre du concret, et le registre du vocabulaire de la réalité et de l'illusion, de la fausseté et de la vérité.

La thèse originale de Prichard, et qui serait de nature à intéresser non seulement les philosophes de la connaissance, mais également les psychologues, est que l'appréhension primaire des choses est accompagné immédiatement d'un certain acte cognitif erroné. Prichard procède en cinq étapes.

1.- Montrer que nous ne voyons jamais, au sens strict du terme, des objets. Prichard accepte donc l'Argument de l'Illusion selon ces termes-là. Si on admet le point 1, alors il faut demander :

Q : « Que voyons-nous réellement ? »

2.- Prichard rejette l'idée que ce sont des apparences. Il préfère dire que ce sont des couleurs spatialement et temporellement liées entre elles :

La seule réponse évidente est de dire que cela consiste en couleurs, et d'ajouter, pour prévenir tout malentendu, qu'une couleur est en tant que telle étendue, ou du moins implique toujours une extension. (Prichard 1950a.56)

Evidemment cette conception pose des difficultés. Premièrement, en affirmant cela, on attribue aux couleurs des propriétés qui n'appartiennent qu'à des corps. Deuxièmement, comment pourrions-nous faire une erreur quant à la nature de ce que nous voyons ? S'il y a bien un domaine où nous sommes à l'abri de l'erreur, c'est celui-là. Troisièmement,

si, *per impossibile*, nous persistons à dire que ce que nous voyons réellement ce sont des couleurs, il sera impossible de rendre compte de notre pensée réelle, qui est la nôtre, que nous voyons quelque chose d'autre. (*op. cit.*, p.57)

3.- Au lieu de répondre frontalement aux objections, Prichard analyse la question Q. Cette question implique que, lorsque nous voyons quelque chose, d'une part, nous voyons, au sens strict, un *Y*, mais, d'autre part, nous *pensons, jugeons, sommes sous l'impression*, que ce qui est vu est un *X*. Pour que cette théorie, qui distingue entre un voir au sens strict, et un jugement, qui composeraient le voir au sens large, marche, il faut qu'il y ait dans l'*Y* quelque chose qui permette de juger que c'est un *X*. Or, si l'on envisage la réponse de Prichard, à

savoir que l'Y est une couleur, on ne voit pas ce qui, dans la couleur, permet de juger que c'est un objet. Par ailleurs, cette analyse de la vision au sens large, en une vision au sens strict, *plus* un jugement, ne peut pas continuer indéfiniment.

Cette question « que voyons-nous réellement ? » devient fallacieuse dès lors qu'elle est posée dans un cas où nous faisons un usage strict du verbe « voir », et sommes par conséquent en train de nous décrire voyant un corps ou tout du moins la surface d'un corps. (*id.*, p 59)

Cela voudrait dire que la question Q est en définitive illégitime. Mais Prichard prend un autre argument.

- A. Si nous voyons des corps, alors nous voyons des corps bouger
 - B. le mouvement d'un corps doit être absolu
 - C. Nous ne voyons jamais des mouvements absolus
-
- D. Nous ne voyons jamais des corps

Nous avons du mal à accepter l'idée que ce ne sont pas des corps que nous voyons (malgré tous ces arguments), d'après Prichard, parce que nous sommes la victime du préjugé qui consiste à voir dans toute perception l'appréhension du caractère d'une chose. En réalité, Prichard est assez peu convaincant. Il y a pourtant une manière de se sortir de ce mauvais pas, que nous indiquerons plus bas, après l'exposition du raisonnement de Prichard.

4.- Nous devons accorder que ce que nous voyons ne sont pas en fait des corps, et qu'il est légitime de poser la question Q. Prichard avance sa théorie de la perception-confusion. Comme la vision est l'acte commun du sentant et du senti (c'est nous qui glosons), il faut qualifier le senti dans l'optique de cette idée. La senti, la couleur, agit donc comme un *faux* (*a sham*).

[la couleur] doit ressembler, par exemple, à une fausse pièce ancienne, qui, par un traitement spécial, a au moins autant l'air d'une pièce ancienne qu'une pièce ancienne, mais a beaucoup plus l'air d'être une pièce ancienne que d'être la pièce de bronze moderne qu'elle est en fait. (*ibid.*, p.62)

Prichard donne deux arguments pour sa théorie de la perception-confusion.

Premier argument : un cas où nous doutons si nous voyons des couleurs étendues ou un corps ayant une certaine forme, n'est pas inconcevable. C'est le premier point. Le second point est que nous avons tendance à réifier les sensations, en confondant la perception avec

une certaine forme de connaissance, c'est-à-dire avec l'appréhension d'un certain caractère d'une chose. Il n'est donc en fait pas étonnant que nous puissions prendre des couleurs pour des choses. Prichard met sur le même plan, cognitif, l'erreur épistémologique, qui consiste à assimiler la perception à une forme de connaissance, et l'erreur perceptive elle-même, qui consiste à confondre les sensations avec ce qu'elles ne sont pas, à savoir des objets.

Second argument : c'est un argument phénoménologique. Je peux très bien me mettre dans une attitude qui consiste à éviter cette erreur.

...je ne pense pas que j'analyse mon expérience de manière imprécise si je dis qu'en faisant un effort je peux me mettre dans l'état de penser que ce que je vois, ce sont des couleurs étendues qui se modifient [*certain altering extended colours*] (*ibid.*, p.64)

5.- Prichard récapitule son raisonnement en distinguant trois étapes qui mènent de la perception (ce que les psychologues appellent « sensation ») à la pensée que nous percevons des corps, pensée qui accompagne chacune des perceptions que j'ai dans l'attitude commune.

a) le processus de perception en tant que tel, ce processus étant à dissocier d'un processus de connaissance, c'est-à-dire l'appréhension d'un certain caractère d'une chose

b) ce que l'on appelle d'ordinaire l'acte ou le processus de voir ou de sentir (au toucher), qui consiste à avoir certaines sensations et à les confondre avec un certain corps. Cet acte ou processus est compliqué et implique, notamment, l'étape précédente.

c) un processus purement inférentiel par lequel, en découvrant que, lors de la seconde étape, nous ne percevons pas réellement des corps, nous tirons des conclusions quant au système des corps, incluant également le nôtre, système impliqué par la première étape, et qui est la cause de la deuxième étape. Nous procédons à la troisième étape à chaque fois que nous sommes confrontés à ce que nous appelons des illusions, quoique nous ayons en général assez peu réfléchi à la nature du processus et que nous soyons d'ordinaire peu aptes à rendre compte de manière satisfaisante ou bien du processus, ou bien de ses implications.

On distingue trois étapes pour deux raisons.

a) cela permet de distinguer le processus par lequel nous sommes amenés à avoir la pensée qu'il y a des corps (première et deuxième étapes) du processus par lequel nous cherchons à justifier cette pensée (troisième étape). Cela permet de distinguer, de manière somme toute classique, le point de vue génétique et le point de vue justificatif.

b) cela permet de critiquer les conceptions psychologiques qui ne distinguent pas de manière claire les trois étapes (Prichard pense, en particulier, à G.F. Stout)

Comment peut-on qualifier la thèse de Prichard ? Prichard attaque le réalisme dit « naïf ». Mais il ne le fait pas en partant d'un argument de relativité de la connaissance perceptive, pour la simple et bonne raison qu'il pense que la perception et la connaissance sont deux processus hétérogènes l'un à l'autre. La connaissance et le jugement ne procèdent qu'à partir du moment où il y a eu perception, mais cette perception confond les couleurs avec les corps, c'est-à-dire que nous identifions, de manière immédiate (quoiqu'il soit possible d'éviter cette identification, si *on se met dans une certaine tournure d'esprit) des régions colorées de l'espace avec des particuliers occupant une certaine portion de l'espace. Prichard a une thèse curieusement absolutiste sur l'espace. Cette thèse consiste en deux points : premièrement, il y a un seul type d'espace ; distinguer entre espace physique, espace perceptif, etc., est erroné ; deuxièmement, l'espace est absolu, de même que le mouvement. Cela implique que nous ne voyons l'espace au sens strict que dans la mesure où nous sommes capables d'analyser notre expérience comme consistant en certaines couleurs étendues qui se modifient dans le temps. Mais l'erreur est de corrélérer ces modifications à la modification d'un autre système, et donc d'un autre espace qui serait l'espace des corps.

A la toute fin de son article, Prichard énonce d'une autre manière ce qui nous empêche d'adopter une conception correcte de la perception.

On ne peut se débarrasser [des difficultés évoquées] sans accorder que toucher ou voir un corps consiste à confondre sincèrement [*genuinely mistaking*] des *sensa* avec un corps, et notre répugnance à admettre cela, avec la caractérisation artificielle de la perception que nous sommes obligés d'adopter, est due à deux causes. Premièrement, la tendance presque universelle à tenir pour acquis, sans évaluation sérieuse, que la perception dans ses formes variées est une manière particulière de connaître quelque chose, avec pour conséquence l'idée qu'aucune erreur n'est possible quant au caractère de ce que nous voyons ou sentons réellement ; deuxièmement, la répugnance à admettre que les couleurs et les sentiments de toucher, quoique dépendants de nous en tant que percevant, sont étendus. (*ibid.*, p. 68)

Prichard défend l'idée que l'identification des particuliers ne correspond pas à un acte par lequel un sujet appréhende directement les objets dans l'espace. Cette identification a plutôt pour conditions de possibilité, *un*, les sens ; *deux*, l'intuition de l'espace.

Le troisième point du raisonnement de Prichard est le moins convaincant. Prichard est conduit à admettre que s'il n'a pas montré que la question Q est légitime, il a du moins montré qu'elle n'était pas illégitime. Il y a pourtant une manière de se tirer de ce mauvais pas. Prichard, après avoir posé sa thèse principale sur la perception-confusion, et sur la nature de

ce qui est perçu, évalue la question Q. Or, Prichard est amené à se faire à lui-même l'objection qu'au niveau où il la pose, la question est fallacieuse.

La question « que voyons-nous réellement ? » est fallacieuse dès que nous utilisons le verbe « voir » strictement, et que nous nous décrivons comme en train de voir un corps ou du moins la surface d'un corps. (*ibid.*, p.59)

D'après les tenants de l'objection, sachant que c'est Prichard qui se fait à lui-même cette objection, il y a un niveau fondamental où il n'est plus possible de dire que nous faisons une erreur. Il y a un moment où on ne peut plus vraiment poser de questions. Il ne s'agit pas néanmoins ici du thème de l'incorrigible.

En fait, on accepte l'idée que ce qui est couramment appelé « voir un X » consiste à « voir un Y » plus « penser ou juger ou être sous l'impression que c'est un X ». On ne peut pas décomposer davantage « voir un Y », parce qu'on n'a pas cru voir un Y, mais qu'on a cru voir un X ; or, ce n'est que dans les cas où nous nous référons explicitement à des objets, et où nous ne cherchons pas à décrire des états mentaux que l'analyse, qui discrimine dans la vision un acte à proprement parler perceptif, et l'expression d'une croyance, est pertinente. Cette objection est étayée par des considérations qui sont reprises par Ryle, quand il qualifie les verbes de perception d' « achievement verbs », à savoir des verbes de succès, ou conclusifs, par opposition à des verbes d'activité, ou progressifs, les deux usages n'étant pas cumulables.

Quoiqu'on puisse penser de la distinction entre sensation et perception, qui sous-tend l'objection que Prichard se fait, il n'en demeure pas moins qu'il y a quelque chose de profondément tentant dans l'idée que les contenus perceptifs ne peuvent pas être analysés *ad infinitum* et *ad libitum*, en un contenu proprement dit et en une position thétique, et que cela n'est néanmoins pas dû au fait qu'il n'y aurait pas des contenus non-conceptuels, mais plutôt à l'idée qu'il faut bien, à un moment ou à un autre, admettre qu'il y a un « espace des raisons ».

D'après les analyses de Ryle, un verbe comme « voir » ne s'emploie pas par référence à un processus ou à un état mental, mais marque le résultat d'un processus. Dans quelque sens qu'on emploie le verbe « voir », et même dans l'usage forcé qu'en font les théoriciens des sense-data, cette propriété du verbe « voir » est irréductible. Les objecteurs que Prichard s' imagine semblent admettre ce point.

... il doit y avoir une limite à ce processus de réduction. Lorsque, par exemple, on dit que nous voyons le dos de Jean, ce qui est impliqué, c'est que, si nous répondons tout d'abord

que nous avons réellement vu le dos d'un homme, quoique nous pourrions pousser davantage et réduire la vision du dos d'un homme à la vision d'un corps sombre plus la pensée que c'est le dos d'un homme, nous ne pouvons cependant pas pousser le processus indéfiniment, puisque à un moment, nous devons en venir à ce que nous avons réellement vu, et si cela n'existe pas, le processus de juger que ce que nous voyons est quelque chose d'autre ne peut pas avoir commencé. (*ibid.*, p.58)

Ce point insiste sur le risque de régression à l'infini. Le point peut être contesté : en effet, les objecteurs de Prichard semblent à la fois adopter et rejeter la discipline qui consiste à distinguer strictement entre les deux sens du verbe « voir ». L'erreur du sens commun réside bien en ce que nous employons « voir » dans « voir un X » comme nous l'employons dans « voir un Y ». La distinction pertinente entre un usage progressif du verbe « voir » et l'usage correct selon le sens commun, l'usage conclusif, sur lequel Ryle insiste, mais incorrect selon ce qui se passe réellement, si on admet qu'il y a une distinction entre ce que nous voyons réellement et ce que nous jugeons que nous voyons, ce que les objecteurs de Prichard admettent.

L'usage progressif du verbe « voir » est incorrect selon la grammaire ordinaire (on ne dit pas qu'on est en train de voir une table) mais peut remplir le rôle du « voir » réel, un usage progressif, parce qu'employable dans les descriptions de ce que nous voyons réellement : je n'ai pas vu la lune derrière des nuages mouvants, mais, *alternativement*, un certain corps se déplacer derrière d'autres corps, et certains corps se déplacer devant un autre corps. Comme le remarque Ryle, les verbes perceptifs, employés strictement, ne supportent pas l'adjonction d'adverbes tels que « alternativement », précisément parce qu'il s'agit de verbes conclusifs et non de verbes progressifs, les adverbes de ce genre s'appliquant à des termes d'activité et non de résultat.

Or, les objecteurs supposés de Prichard semblent se donner le droit d'employer en même temps les deux usages pour le « voir » de base, strict, celui qu'on extrait, par la réduction qui ne doit pas être poursuivie à l'infini, du « voir » au sens courant. Le « voir » basique devrait être conclusif, puisqu'il faut bien que nous ayons vu quelque chose, pour être en mesure de juger qu'il s'agit d'autre chose, et, néanmoins, ce « voir » basique devrait être progressif, dans la mesure où il s'agit d'un état mental que nous devons être en mesure de décrire. Si nous admettons que les deux usages sont inconciliables, alors il s'agit bien d'un défaut qui rend l'objection invalide, ce niveau basique qui permettrait de montrer un moment où la question de la nature de ce que nous voyons réellement devient fallacieuse, étant lui-même inconsistant. Finalement, l'objection que Prichard s'adresse, et dont il n'arrive pas à se

sortir de manière satisfaisante, tombe à plat, dans la mesure où on ne parvient pas à déterminer un contexte où elle pourrait s'appliquer. Prichard a donc raison de la considérer comme nulle.

La ligne générale de Prichard prépare le genre d'arguments que Ryle utilise pour contrer les théoriciens des sense-data. Pourquoi ? Prichard observe, dans la quatrième étape de son argumentation, que les théoriciens des sense-data insistent très souvent sur l'ambiguïté du terme de « sensation ».

Nous pensons vaguement que les bruits, les odeurs et les goûts existent quelque part dans la nature, quoique d'une manière différente des qualités des corps, comme la dureté, la capacité de mouvement, etc. En accord avec cette pensée, nous considérons la perception de ces choses, à savoir, entendre un son, sentir une odeur, etc., comme une manière d'*appréhender* ces choses, la pensée que ces choses existent dans la nature, et donc indépendamment de nous, nous amenant à penser que leur perception en est une appréhension. Cette pensée, il me semble, que les qualités ainsi nommées secondaires existent indépendamment de nous se reflète dans l'analyse moderne de la sensation, qui ressort de ce que l'on dit être l'ambiguïté du terme de « sensation » – on dit de l'expression « une sensation de rouge » qu'elle peut tenir lieu à la fois pour la couleur rouge elle-même ou pour l'*appréhension* de cette couleur. Il me semble que cette analyse est erronée en ce qu'elle réduit le fait d'avoir ou de faire l'expérience d'une sensation ou, c'est du moins ainsi que je choisirais de m'exprimer, de la percevoir, à une façon particulière de la connaître, ce que, d'autant que je puisse en juger, elle n'est pas. (*ibid.*, p.63)

On ne trahit pas les propos de Prichard en disant que la manière dont il affirme que la perception et la connaissance sont deux choses hétérogènes (ce qui est une hérésie par rapport au réalisme de Cook Wilson) anticipe la distinction que Ryle fait, dans le même contexte de lutte contre les sense-data, entre sensation et observation.

Connaître, d'après Prichard, revient à appréhender certains caractères d'une chose qui existe en dehors de l'acte de connaissance (y compris ces caractères). Cela ne peut prendre qu'une forme conclusive : je note que telle chose a tel caractère. La sensation (ce que Prichard dit préférer appeler « perception ») n'est pas l'appréhension de tel ou tel caractère : elle est un certain type d'expérience, un processus par lequel des couleurs, dans le cas de la vision, liées dans l'espace et dans le temps (absolus), sont ressenties. Seule une expérience est susceptible d'une description en termes progressifs. Ce n'est qu'une fois la confusion (*mistake*) introduite que l'usage conclusif fait son intrusion. Si on veut être rigoureux, la confusion n'est pas une expérience : elle est, pour ainsi dire, un acte logique, par lequel un certain type de données de

l'expérience sont subsumées sous un concept qui ne leur correspond pas (des couleurs sont confondues avec des objets ; ce qui ne veut pas dire que nous ne pouvons pas faire l'expérience de couleurs, en tant que telles).

Prichard procède donc à une révision drastique du réalisme qu'il hérite de Cook Wilson. Tout en maintenant les thèses du réalisme oxonien pour ce qui est de la connaissance, Prichard fait une révision très importante : percevoir n'est pas connaître. Ce qui est vrai de la connaissance ne l'est pas de la perception. Si je sais, je ne peux pas me tromper. Par contre, la perception consiste à se méprendre (*mistake*) sur ce qui est perçu, à prendre des surfaces colorées pour des objets. Prichard revient donc radicalement sur des affirmations où il professe un réalisme oxonien plus orthodoxe :

Tandis que le plein fait de la perception inclut la réalité perçue et que le plein fait de la connaissance inclut la réalité connue, puisque et la perception et la connaissance sont « de », et du coup inséparables d'une réalité, cependant la réalité perçue ou connue est essentiellement distincte de, et ne peut pas être établie dans les termes de, la perception ou la connaissance (...) La relation entre l'esprit et la réalité dans la connaissance ou dans la perception est essentiellement directe, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *tertium quid* sous la forme d'une « idée » ou d'une « représentation » entre nous qui percevons ou connaissons et ce que nous percevons ou connaissons. (Prichard 1909.133-134)

Les théoriciens des sense-data se trompent, dans la mesure où ils confondent la perception avec une forme de connaissance. Ils sont donc conduits à attribuer à ce qui est l'objet de la perception les attributs de la réalité qui est l'objet de la connaissance. Ils attribuent aux sense-data réalité et indépendance, et à l'acte du sujet percevant une infaillibilité qu'il n'a pas, bien au contraire. Les théoriciens des sense-data ne sont donc que des continuateurs de Berkeley, sauf qu'ils se commettent dans des hypothèses ontologiques à propos des objets de la perception dans lesquelles Berkeley ne se commet pas.

Au lieu de soutenir, comme il le faudrait, que parce que les qualités secondes, qui sont ce que nous percevons nécessairement, dépendent du fait que nous les percevons, alors la perception ne peut pas être un genre de connaissance, ils soutiennent que parce que la perception est une forme de connaissance, les qualités secondaires que nous percevons ne peuvent pas dépendre du fait que nous les percevons. (Prichard 1936.208)

Prichard, convaincu que l'Argument de l'Illusion était un puissant argument contre le réalisme direct concernant la perception, a été amené à réaménager les thèses réalistes issues de Cook Wilson, de manière à préserver le caractère *sui generis* de la connaissance (« si je

sais, je ne peux pas me tromper ») et à exclure les sense-data. Ce n'est pas notre objet ici de juger de la validité des arguments de Prichard.

§ 58. La critique d'Austin

Comme nous l'avons vu, la stratégie austinienne de défense du caractère *sui generis* de la connaissance consiste à réinterpréter le *dictum* du réalisme oxonien dans le cadre d'une conception performative de la connaissance, et d'un parallèle entre promesse et connaissance, dont nous avons montré les faiblesses. Austin, au contraire de Prichard, n'est pas du tout convaincu par l'Argument de l'Illusion. La stratégie qu'Austin adopte est plus proche de la critique déflationniste de type linguistique de Paul que de la critique épistémologique de Prichard. Austin montre que les sense-data et l'Argument de l'Illusion sont des constructions philosophiques fallacieuses qui résultent de quelques tics philosophiques professionnels répandus.

En effet, d'après Austin (1962a.3/23), la théorie des sense-data est une vue typiquement scolastique (*scholastic view*), attribuable à deux obsessions (ce que nous appelons des tics philosophiques professionnels répandus), l'une pour quelques mots dont l'usage est simplifié à l'extrême (comme « réel », « apparent », « direct », « impression »), l'autre pour quelques « faits » (toujours les mêmes), à moitié étudiés (comme le cas du bâton droit plongé dans l'eau).

Le contentieux entre Ayer (1940, 1969) et Austin (1962a), arbitré une première fois par Forguson (1969), comporte huit points :

a.) La dichotomie entre « choses matérielles » et « sense-data »

Ayer (1940) attribue à l'homme ordinaire la croyance qu'il perçoit des « choses matérielles ». D'après Austin (1962a.7/29), l'expression « chose matérielle » ne peut pas entrer dans une croyance qu'on peut attribuer à l'homme ordinaire au sujet de ce qu'il perçoit. L'homme ordinaire croit certainement beaucoup de choses au sujet de ce qu'il perçoit, mais...

... il ne serait assurément jamais venu à l'esprit de personne de tenter de représenter comme formant un *genre de choses unitaires* les êtres que l'homme de la rue dit qu'il « perçoit ».
(*op. cit.*, p.7/29)

De plus, (*id.*, p.9/30), la croyance que je ne perçois pas une chose matérielle n'implique pas la croyance que je suis trompé par mes sens, pas plus que la croyance que je suis trompé par mes sens n'implique la croyance que je ne perçois pas une chose matérielle.

Un homme ordinaire, qui a vu, par exemple, un arc-en-ciel, et qui est persuadé qu'un arc-en-ciel n'est pas une chose matérielle, ne conclura pas sur le champ que ses yeux le trompent, pas plus que, sachant qu'un bateau sur la mer, observé par temps clair, est beaucoup plus éloigné qu'il ne paraît l'être, il ne conclut que ce qu'il voit n'est pas une chose matérielle (encore moins, que ce qu'il voit est un bateau fantôme). (*ibid.*)

D'après Ayer (1969.286), on peut admettre que les théoriciens des sense-data procèdent à une simplification des faits, qu'ils n'envisagent sans doute pas les détails de l'expérience et du vocabulaire que l'homme de la rue utilise pour son expérience, avec toute la subtilité que le sujet demanderait. Mais, aux yeux d'Ayer, cette restriction n'est pas de nature à porter atteinte à la validité de la théorie des sense-data. Un énoncé portant sur les sense-data est en effet plus primitif qu'un énoncé traitant l'apparence comme un objet physique d'un certain genre. Le théoricien des sense-data ne traite pas de la différence entre une photographie et une image de cinéma, mais ce n'est pas non plus son problème. Les affirmations de départ des théoriciens des sense-data sont logiques et méthodologiques, plutôt qu'ontologiques. Le fait qu'une expérience ait lieu ne garantit pas que le jugement de perception auquel elle donne lieu soit vrai. La certitude que nous pouvons avoir en ce cas n'est pas de la nature d'une implication logique entre une expérience (par exemple l'expérience d'une chaise) et une existence (par exemple l'existence de cette chaise). Les théoriciens des sense-data cherchent donc une voie de description qui échappe à ce genre de problèmes, avec des énoncés qui se bornent à enregistrer la présence d'un arrangement visuel.

Des énoncés de ce genre, que je propose d'appeler des « énoncés expérientiels », enregistrent simplement la présence d'un arrangement visuel [*visual pattern*]. Cela laisse ouverte la question de savoir si l'observateur a raison de traiter cet arrangement comme la manifestation du genre d'objet physique qu'il affirme percevoir, ou alors d'une entité physique d'un certain type. Ces hypothèses se trouvent à la base de la théorie des sense-data, et c'est uniquement en montrant qu'elles ne sont pas garanties que cette théorie peut être tuée dans l'œuf. (*op. cit.*, p.287)

Pour Ayer, il ne suffit pas de montrer que le concept de « chose matérielle » ne signifie rien dans la conscience de l'homme ordinaire. A la limite, Ayer est prêt à admettre qu'il s'agit d'un terme sans réelle signification, mis pour n'importe quoi parmi ce que l'homme de la rue est prêt à admettre comme étant le genre de chose qu'il perçoit. Les énoncés sur les sense-data

ont justement pour but de mettre entre parenthèses l'identification et la désignation d'une chose, par-delà ce qui est *simplement* perçu. Pour remettre en cause la méthodologie d'introduction des « énoncés expérientiels », il faut remettre en cause l'idée même qu'il existe un arrangement visuel qui peut très bien être perçu sans pour autant que cela entraîne *de facto* la bonne identification selon les termes que l'homme ordinaire emploie d'habitude pour parler de ce qu'il perçoit.

D'après Forguson (1969.314), la théorie des sense-data a besoin de deux hypothèses. D'après la première hypothèse, en faisant un jugement aussi simple que « c'est une chaise », je vais au-delà de ce qui m'est fourni par les sens. D'après la seconde hypothèse, je suis capable de formuler un « énoncé expérientiel »,

...qui n'excède pas l'évidence, au sens où il ne porte pas d'implication quant au statut de ce qui est vu. (Ayer, *id.*)

Un tel énoncé ne fait qu'enregistrer un arrangement visuel. Ce qui est mis en doute, avec la première hypothèse est le fait qu'à un arrangement perceptif quelconque puisse toujours correspondre un objet physique d'un certain genre. Mais les sense-data sont introduits dans la discussion sans qu'il soit question à un seul moment de savoir si...

... l'« arrangement » présenté doit *lui-même* être identifié comme (ou avec) une chaise, ou comme une partie de chaise. Il est donc clair que les sense-data sont les uniques candidats au titre de « ce qui est vu ». En faisant ses hypothèses initiales, le théoricien des sense-data a déjà tiré le rideau entre l'observateur et le « monde extérieur ». (Forguson 1969.314)

D'après Forguson, en introduisant ainsi les sense-data dans le contexte de la distinction chose matérielle/sense-data, Ayer doit admettre que l'énoncé, selon lequel ce qui est vraiment vu est un sense-datum, est analytique. Ayer présente ce point comme une réforme linguistique, à visée purement méthodologique, sans portée ontologique.

Toutefois, le contenu de l'expérience, qui ne peut plus être une « chose matérielle » (le terme fonctionnant comme le note Austin (1962a.8/29) uniquement comme un « repoussoir » (*foil*)), doit satisfaire des réquisits épistémologiques, en particulier, fournir une base non-inférentielle pour des jugements perceptifs. D'après Forguson, si rien dans l'expérience ne correspond à une telle entité (uniquement méthodologique, d'après Ayer), alors la deuxième hypothèse (selon laquelle il est possible de formuler des « énoncés expérientiels ») est vide, « épistémologiquement stérile » (Forguson *op. cit.*, p.314).

La ligne de défense d'Ayer consiste à mettre en avant l'idée qu'il n'est en rien difficile de concevoir des énoncés expérientiels, se bornant à enregistrer une trame ou un arrangement

visuel, sans engagement quant à la qualification de ce que nous avons sous les yeux. D'après Ayer, l'opposition entre « chose matérielle » et « sense-data » revient simplement à cette opposition entre un énoncé où on s'engage au-delà de l'évidence effectivement présente (qui est rapportée dans un énoncé expérientiel), et un énoncé où on ne fait pas ce type d'engagement. Cependant, les énoncés expérientiels sont censés rapporter l'évidence présente sous les yeux. Faire un énoncé sur les sense-data revient donc, si l'on en croit Ayer, à s'en tenir à l'évidence effectivement présente. Dans cet ordre d'idées, on peut comprendre qu'il ne s'agisse que d'une fonction méthodologique, et non d'une fonction ontologique. Ayer ne prétend pas que, dans tous les cas de perception, il s'agisse de « choses matérielles ».

Forguson souligne que cette procédure constitue en réalité un coup d'état ontologique en douce, dans la mesure où, au bout du compte, si l'on suit Ayer, ce qui est vu *réellement* ne peut être que des sense-data. La réponse de Forguson n'est pas très satisfaisante ; en effet, on peut dire, à la décharge de Ayer, qu'il n'est pas très important de savoir si cette procédure conduit à dire que ce qui est vu réellement sont des sense-data, car Ayer cherche simplement une justification de cette terminologie. Or, il est à peu près tout le temps justifié de parler en termes de sense-data, du moment que l'on admet, et l'Argument de l'Illusion le montre, que le problème de la distinction entre apparence et réalité se pose dans tous les cas. Forguson n'aide pas vraiment à trancher le cas en faveur d'Ayer ou d'Austin.

Le point fort d'Austin est de souligner que l'homme ordinaire sait qu'il peut être trompé par ses sens, et ne pense pas être tout le temps en train de percevoir des objets qu'il qualifierait, lui, de « choses matérielles » (par exemple quand il voit un arc-en-ciel, ou qu'il contemple la vue de Delft, de Vermeer...). Le contexte invoqué par Ayer semble être le suivant :

Croire que l'on perçoit une chose matérielle, c'est faire un jugement qui va au-delà de ce que les sens fournissent comme évidence, et, dans un certain nombre de cas, c'est être trompé par ses sens.

Réaliser que l'on est trompé par ses sens, c'est réaliser que ce que l'on perçoit n'est pas une chose matérielle.

Ce n'est pas tant le terme de « chose matérielle » (qui est introduit pour les besoins de l'art, et auquel on ne peut pas trouver de réelle signification) qui fait problème que l'hypothèse que ce contexte puisse correspondre à quoi que ce soit, et, s'il correspond à quelque chose, apporter plus d'éléments à la question de savoir comment on peut être trompé par ses sens, que ce que les observations de l'homme de la rue (dont le langage ordinaire enregistre les distinctions) peuvent apporter. Comme le dit Forguson (1969.312),

... Ayer doit montrer, s'il veut repousser avec succès la « réfutation » austinienne de la théorie [des sense-data], non pas simplement que cette théorie est possible mais qu'elle est indispensable. Cela veut dire qu'il doit montrer qu'il y a des difficultés philosophiques inhérentes à ce que nous croyons d'ordinaire qui établissent les affirmations (ou rendent ses hypothèses nécessaires) de la théorie des sense-data.

Or, sur ce point (la distinction entre les sense-data et les choses matérielles), les réponses d'Ayer (1969) tombent à côté du type de défi que Austin propose en réponse à la défense de la théorie des sense-data d'Ayer (1940).

...il n'y a pas plus un contraste simple entre ce que l'homme de la rue croit quand tout va bien (qu'il « perçoit les choses matérielles ») et ce qu'il croit quand quelque chose ne va pas (que les « sens le trompent » et qu'il *ne* « perçoit pas de choses matérielles ») qu'il n'y a de contraste entre ce que l'homme de la rue croit qu'il perçoit (« les choses matérielles ») et l'opinion que les philosophes, pour leur part, sont prêts à admettre, quelle que soit cette opinion. (Austin 1962a.9/30)

En bref, même en acceptant le jargon d'Ayer, cette distinction ne montre absolument pas la nécessité de cette nouvelle terminologie. Ayer répond que les deux façons de parler (le langage ordinaire, et la terminologie des sense-data) peuvent très bien cohabiter, mais il ne montre absolument pas en quoi la façon ordinaire de s'exprimer (dont il reconnaît néanmoins la subtilité et la complexité, quand il s'agit des questions liées à la distinction de la réalité et de l'apparence) contient des difficultés que seule la terminologie des sense-data permet de résoudre. En particulier, il ne montre pas en quoi le contraste entre choses matérielles et sense-data est différent de la manière dont l'homme ordinaire classe (selon des modalités très diverses, fines, et contextualisées) ce que lui fournissent les sens selon, pour dire les choses vaguement, les moments où « tout va bien » et les moments où « quelque chose ne va pas ».

b.) Le doute concernant les sens et l'argument de l'arrière-plan

La terminologie ordinaire (le langage des « choses matérielles ») suppose, pour être appliquée, que nous allions au-delà de l'évidence qui nous est fournie par les sens. Parler de choses matérielles crée donc le contexte où l'Argument de l'Illusion peut être efficace. Il faut donc trouver un langage qui *neutralise* ce contexte. D'après Ayer, ce langage consiste en « énoncés expérimentiels ». Il y a donc un langage qui crée les conditions propices au *doute*, et un langage qui neutralise ces mêmes conditions. Le premier langage est le langage des choses matérielles (et Ayer fait à peu près l'hypothèse que le langage ordinaire est un langage de ce genre, et qu'on peut donc attribuer à l'homme ordinaire la croyance qu'il perçoit des « choses

matérielles »), le second langage est le langage des sense-data. D'après Ayer (1940.1-2), le doute porte essentiellement sur la question de savoir ce que nous percevons *directement*. L'homme ordinaire serait prêt à dire que nous percevons directement des « choses matérielles » (c'est la thèse du « réalisme naïf »), tandis que la plupart des philosophes seraient plutôt prêts à admettre que ce ne sont pas des « choses matérielles » que nous percevons directement, mais plutôt des « sense-data ». L'Argument de l'Illusion est censé jouer en faveur des théoriciens des sense-data parce qu'il montre qu'avec des énoncés expérientiels (tels que ceux que nous pouvons faire en parlant de sense-data), il nous est possible de neutraliser les conditions du doute.

Austin donne deux arguments contre cette idée.

Le **premier argument** réfute l'idée de possibilité permanente de doute. Tout d'abord, il est faux de dire que nous pouvons *toujours* douter, ou, pour parler dans des termes qui soient plus proches de l'interprétation terminologique d'Ayer, que le langage que nous employons d'ordinaire pour nous exprimer à propos de ce qui nous entoure, crée, *de facto*, les conditions propices au doute, autrement dit que le sceptique a la part belle, dans la mesure où il suffit que nous parlions pour que la possibilité d'un doute puisse être exhibée, sans pouvoir être effacée par un autre énoncé, dans le même langage, puisque cet énoncé est, *de facto*, comme appartenant au langage des « choses matérielles », sujet au doute.

...on implique, et même on tient pour assuré [...] qu'il y a *place* pour le doute et la suspicion, que l'homme de la rue les éprouve ou non [...] Il est suggéré que lorsque, par exemple, je regarde une chaise à quelques mètres de moi dans la pleine lumière du jour, je me considère comme sachant avec toute la certitude désirable et possible dans ce cas qu'il existe une chaise et que je la vois. Mais, en fait, l'homme de la rue considérerait le doute, en pareil cas, non comme outré ou sophistiqué, ou en quelque sorte peu réaliste – il le considérerait tout simplement comme manifestement *dépourvu de sens*. (Austin 1962a.10/31)

Le doute qu'exhibe un philosophe comme Ayer n'a pas de sens pour l'homme ordinaire, au sens où l'homme ordinaire peut dire que si, dans le cas évoqué, il ne peut pas dire « je sais que ce que je vois est une chaise », alors, c'est le sens même de « voir une chaise » qui est mis en question. Si, dans la situation évoquée, il est possible de douter, alors il n'y a plus une seule situation (même une situation où toutes les conditions seraient réunies pour appliquer correctement l'expression « voir une chaise ») où l'homme ordinaire puisse dire qu'il sait que ce qu'il voit est une chaise. Austin ne reproche pas tant à Ayer de suggérer qu'il y a toujours une place pour le doute, que de faire cette *suggestio falsi* tout en insinuant que la différence

entre l'homme ordinaire et des philosophes comme Locke est une « différence de degré » (*op. cit.*, p.10/31). Le philosophe exigerait en effet des énoncés plus sûrs, plus certains, beaucoup moins sujets au doute que ceux dont nous nous contentons dans la vie ordinaire.

En vérité, ce n'est pas du tout de cette sorte de désaccord dont il s'agit. (*id.*)

Le désaccord est en effet plus profond. L'exemple de la chaise suggère que, si lon va dire que, dans ces cas, il est possible de douter, alors on ne met pas seulement en évidence l'incertitude inhérente aux énoncés du langage ordinaire, et la nécessité de recourir à des énoncés plus certains (dans les cas où les besoins ne sont plus ceux de la vie ordinaire, mais, par exemple, d'une décision scientifique quant aux problèmes touchant à la distinction de la réalité et de l'apparence).

Austin soutient en effet, d'une part, l'idée que l'homme ordinaire ne comprendrait pas ce que signifie un doute dans une telle situation (et, par conséquent, il suggère également, comme il défend le langage ordinaire, qu'il ne comprend pas *lui-même* ce qu'un doute pourrait signifier dans une telle situation). D'autre part, soit l'exemple de la chaise, suggérer un doute dans cette situation n'aurait pas pour résultat d'avoir montré que, dans cette situation, l'énoncé « je vois une chaise » ne fournit pas une connaissance totalement soustraite au doute et que, si cela suffit pour les visées ordinaires, il est possible de se fonder sur des connaissances soustraites au doute, à condition d'accepter un *autre langage*, quitte à revenir ensuite sur l'énoncé « je vois une chaise », et à montrer, de manière fondationnaliste pourquoi il était vrai ; non, suggérer un doute dans cette situation entraînerait un désaccord d'une autre nature : l'homme ordinaire ne comprendrait pas ce que le philosophe veut lui dire, en lui disant que, dans ce cas, il ne voit pas une chaise.

Le **deuxième argument** montre que parler de tromperie ou de doute ne fait sens que sur un arrière-plan non-trompeur (*a background of general non-deception, ibid.*, p.11/32), et qu'il y a donc des situations où on peut suggérer un doute, et des situations où l'on ne peut pas suggérer ce doute. Douter n'a un sens que dans la mesure où il est possible de comparer des situations où on doute, à des situations où on ne doute pas. Prenons le cas du verbe « mentir », puisque l'idée générale des théoriciens des sense-data comme Ayer est que les sens, (pour parler de manière métaphorique) quand on ne leur laisse comme moyen de s'exprimer que le langage des « choses matérielles », peuvent nous mentir.

Je vous dis : « Mon petit neveu est insupportable ; il n'arrête pas de mentir ». Il est possible de comprendre ce qui est dit, dans la mesure où on peut se représenter ce que *dirait* le

petit neveu s'il disait la vérité. Savoir qu'il ment revient à savoir qu'il ne nous dit pas la vérité, mais, surtout, il n'est pas possible de dire qu'il ment s'il n'a pas la possibilité de dire la vérité. Par contre, si je vous dis : « ma boule de cristal est tombée par terre, et, depuis, elle ne fait que mentir », il n'est pas sûr que vous compreniez ce que je dis, à moins de partager mes croyances sur les boules de cristal. Mais, dans ce cas, la croyance sur les boules de cristal porte précisément sur le point suivant : les boules de cristal peuvent « dire la vérité ».

Il doit être possible de *reconnaître* un cas de tromperie en comparant le cas étrange à des cas plus normaux. (*ibid.*)

Donc, pour parler de tromperie, ou de doute, il est nécessaire d'avoir un arrière-plan constitué de cas normaux, où il n'y a ni doute, ni tromperie. Dans cette mesure, la suggestion d'Ayer selon laquelle l'Argument de l'Illusion nous montre que, dès que nous parlons ordinairement, on *peut* nous montrer que nous nous trompons sur ce que nous pensons percevoir directement, n'est pas applicable.

Ayer répond que l'argument de l'arrière-plan n'est pas vraiment un argument contre les théoriciens des sense-data, dans la mesure où cela n'enlève rien au fait que le lien entre une situation perceptive quelconque et un jugement impliquant un terme désignant une chose matérielle n'est pas analytique, qu'il y a un certain nombre d'hypothèses (qui ne sont pas *dans* la situation perceptive) qui doivent entrer en ligne de compte afin que nous puissions faire ce jugement. La distinction entre une situation « normale » (qui exclut le doute et la tromperie) et une situation déviante est que, dans un cas, les hypothèses peuvent être corroborées, tandis que, dans l'autre cas, elles ne le sont pas.

Ce qui caractérise le cas déviant, c'est simplement que les hypothèses qui sont impliquées dans le jugement de perception [*perceptual judgement*] ne sont pas corroborées par l'expérience ultérieure, alors que, dans le cas normal, elles le sont. (Ayer 1969.294)

En effet, Austin ne répond pas vraiment au sceptique. L'argument de l'arrière-plan montre simplement que nous tenons certains jugements de perception pour vrais et d'autres pour faux. Nous pouvons ainsi reconnaître un cas où il y a *tromperie*. Ou plutôt, c'est une des manières dont nous apprenons à distinguer le réel et l'apparent (mais selon des modalités et des contextualisations plus complexes que cette simple dichotomie ne permet). Si l'arrière-plan n'est constitué que de décisions concernant des jugements de perception, alors on peut toujours remettre en cause la vérité ou la fausseté de ces jugements de perception, en disant qu'ils excédaient l'évidence totale fournie par les sens.

Toutefois, d'après Forguson, l'argument de l'arrière-plan conserve, même en concédant ce dernier point à Ayer, toute sa force. L'argument d'Austin ne peut pas établir que certains de nos jugements de perception sont incorrigiblement vrais ; par contre, il peut établir que certains de nos jugements de perception sont incorrigiblement justifiés, quand nous prenons toutes les précautions avant d'affirmer quelque chose (et nous le pouvons car nous apprenons progressivement à distinguer les cas de tromperie des cas de non-tromperie, où, pour parler plus généralement, les situations normales et les situations déviantes). Ce qui est en question est non pas la vérité ou la fausseté de nos jugements de perception, mais le caractère justifié ou injustifié de nos affirmations.

Aucune somme de précautions (peser les évidences, faire des tests ou autres) ne peut exclure complètement la possibilité de dire quelque chose de faux en affirmant [*claim*] quelque chose. Cependant, on peut avoir des raisons [*grounds*] acceptables ou non, bonnes ou mauvaises, de faire les affirmations [*claims*] que l'on fait. Et nos raisons – qui incluent les précautions que l'on prend, les tests que l'on fait, les évidences que l'on pèse, quand cela est pertinent – sont de notre responsabilité [*one's grounds are one's own responsibility*]. (Forguson 1969.325)

Forguson a raison : c'est certainement selon cette direction qu'il faut interpréter le cas de la chaise, au sens où Austin veut dire que l'affirmation « c'est une chaise » n'est pas une affirmation qui demande à être vérifiée inconditionnellement, même si elle peut être infirmée par la suite, mais une affirmation qui demande à être justifiée, en invoquant des raisons, les critères pour établir s'il s'agit ou non de bonnes raisons, s'il s'agit ou non de raisons acceptables, étant à déterminer d'après les circonstances. Le cas de la chaise est analogue au cas du cochon.

La situation dans laquelle on pourrait, sans impropriété, dire que j'ai des *indices* [*evidence*] à l'appui de l'énoncé que quelque animal est un cochon, serait celle où, par exemple, l'animal lui-même n'est pas réellement en vue, mais où je puis voir nombre de traces analogues à celles que laisse derrière lui un cochon, sur le sol, hors de sa retraite [...] Mais si l'animal émerge alors et se tient en pleine vue, il n'est plus question de rassembler des indices, son apparition ne nous fournit pas un *indice* [*evidence*] de plus que c'est un cochon, à présent, je puis tout simplement *voir* que c'en est un et la question est tranchée. (Austin 1962a.115/140. traduction française légèrement modifiée)

D'après la doctrine de Ayer, un énoncé du type « c'est un cochon » est confirmable à l'infini par l'ensemble des énoncés expérientiels impliqués par cet énoncé. Austin compare la démarche du vérificationniste à la démarche d'un enquêteur maniaque (ou, plutôt, assez

stupide, ou, sans doute, procédurier à l'extrême) qui relève des indices alors que le fait est présent là, sous ses yeux. Traiter tout énoncé du type « c'est un cochon », comme un énoncé qui a besoin d'être confirmé par la collection d'indices revient à oublier qu'il y a des situations où la question est réglée, sans qu'une collection d'indices soit nécessaire. D'après Austin, ce n'est pas le rôle d'un type d'énoncé particulier de fournir une connaissance directe, pas plus que les énoncés du type « c'est un cochon » sont la preuve d'une connaissance indirecte qu'il faut confirmer au moyen de connaissances directes. Car, même les énoncés incorrigibles ne le sont que dans un cas où un locuteur engage toute sa responsabilité sur ces énoncés. La formule de Forguson, « one's grounds are one's own responsibility » traduit un aspect important des remarques d'Austin.

D'après cet aspect, les raisons que je peux donner, à l'appui d'un certain jugement (et ce peut très bien être un jugement de perception) sont relatives à la manière dont je juge que j'engage ma responsabilité en faisant une affirmation. Si je considère qu'il n'y a pas vraiment de raisons à donner, alors que je juge également que je me risque assez peu (que je tends peu le cou, comme dit Austin), que ma responsabilité n'est pas si engagée que cela. Dans le cas de la chaise et du cochon, il suffit de *regarder*. Imaginons le dialogue suivant (D) :

A : « –Tiens, un cochon ! »

B : « – Quoi ? »

A : « – Regarde ! »

B : « – Ah oui... »

Ce dialogue constitue un bon exemple de justification épistémique. Mais ni les explications d'Ayer, ni celles d'Austin ne peuvent rendre compte de ce qui se passe dans ce dialogue. Ce dialogue montre qu'en effet, dans certains cas, il suffit de *regarder*, mais cela ne montre ni que « regarder », c'est chercher des indices, ni que demander à quelqu'un de regarder, c'est lui fournir une raison d'accepter ce que je dis comme étant justifié (aussi minimales que puissent être, par ailleurs, la justification et la demande de raisons). D'après Forguson (et Austin) rien ne permet d'exclure la possibilité que je sois en train de dire quelque chose de faux en disant (mettons que je sois A, dans le dialogue), ou du moins en impliquant que c'est un cochon (le cochon peut exploser, se mettre à citer le général Custer, ou revêtir un uniforme d'aviateur et monter à bord d'un avion de chasse). D'après Ayer, je m'avance de toutes façons beaucoup en affirmant « c'est un cochon ».

D'une certaine manière Austin et Forguson d'une part, Ayer et les théoriciens des sense-data d'autre part, sont d'accord sur l'idée que l'impossibilité d'exclure la fausseté de mon affirmation est importante. Pour Ayer, elle signe l'impossibilité d'une connaissance directe, si cette connaissance est exprimée dans le langage ordinaire, ou dans un langage qui fonctionne comme le langage des « choses matérielles ». Pour Austin, elle implique d'insister sur le fait que je peux très bien être parfaitement justifié à dire que « c'est un cochon », même s'il est toujours possible que, par la suite, on me montre (ou bien il s'avère) que ce n'était pas un cochon.

Mais il est tout aussi important de ne pas exclure la possibilité qu'il se peut également qu'il s'agisse d'un cochon. Autrement dit, il ne faut peut-être pas désespérer aussi facilement. La situation semble être la suivante. Soit un jugement de perception, du type « c'est un cochon ». Il se peut qu'il soit vrai. Il se peut également qu'il soit faux. Les théoriciens des sense-data réagissent de la manière suivante. Ils interprètent la possibilité qu'il soit faux comme une preuve que « c'est un cochon » ne peut pas être connu directement. Mais ils n'excluent pas l'idée que la caractéristique intéressante d'un jugement de perception est qu'il se peut également qu'il soit vrai. Simplement, ils prétendent que cette vérité est de nature inférentielle, et qu'il faut donc des énoncés de base, plus un certain nombre d'hypothèses pour rendre compte de la vérité de « c'est un cochon ». Devant la possibilité qu'un énoncé comme « c'est un cochon » soit faux, Austin semble dire qu'elle n'est pas bien grave, dans la mesure où, d'ordinaire, les choses se passent de telle manière que cette possibilité n'a pas de champ d'application permanent. Il suffit donc de se concentrer sur les conditions d'acceptabilité d'un tel énoncé. La caractéristique selon laquelle l'énoncé pourrait être vrai est transformée en justifiabilité de l'énoncé, et il s'agit d'une notion contextuelle.

Pourtant, pour réfuter la possibilité permanente du doute (et non pas seulement de la fausseté, Austin acceptant ce type de possibilité) sur un énoncé, Austin s'appuie sur des cas où, comme il le dit par ailleurs, si les choses se révèlent être autrement, je ne saurai pas quoi dire, j'hésiterai avant de dire de mon énoncé qu'il était faux. Cette manière de présenter les choses est un peu exagérée. Si, dans le dialogue D, en cours de route, le cochon explose, ou bien se met à citer Jefferson, il se peut que B me dise « c'est un drôle de cochon, ton cochon ! », ou, plus simplement, « non, ce n'est pas un cochon, enfin pas ce que j'ai coutume d'appeler un cochon ». Mais il se peut également, et c'est le cas le plus probable qu'il ne se passe rien de tel. Dans un tel cas, en disant « regarde ! », j'intime simplement à B de constater par lui-même que « c'est un cochon ». Je n'engage pas ma responsabilité. Je ne donne pas une raison pour soutenir mon affirmation précédente. Je trouve simplement un autre moyen de lui

faire savoir qu'il y a un cochon dans le voisinage, et le meilleur moyen de lui faire savoir, ce n'est pas de lui transmettre mon autorité (qui consiste dans le fait que les choses sont manifestement telles), c'est de l'engager à constater par lui-même qu'il y a un cochon dans le voisinage. Sinon, ni lui ni moi ne savons ce que c'est que « voir un cochon ». Mais, dans ce cas, la caractéristique, selon laquelle l'énoncé « c'est un cochon » est un énoncé qui peut se trouver en définitive être vrai, est importante, au moins au sens où je m'appuie sur le fait qu'il y a bien un cochon dans le voisinage, pour privilégier cette méthode de *faire savoir* à B, en l'engageant à le constater par lui-même, qu'il y a un cochon dans le voisinage.

c.) Le caractère direct ou indirect de la perception

Comme la dichotomie {chose matérielle/ sense-datum}, la dichotomie {indirectement/directement} est, d'après Austin une dichotomie parasite (*bogus dichotomy*), du moins dans l'usage qu'en fait Ayer. Austin (1962a.14sq.) critique l'usage philosophique de cette dernière distinction à peu près de la même manière qu'il critique l'usage philosophique de la distinction entre « chose matérielle » et « sense-datum », c'est-à-dire en rappelant que ce n'est pas parce que l'homme ordinaire croit qu'il est trompé par ses sens qu'il croit également percevoir indirectement ce qu'il pensait percevoir directement, et que ce n'est pas parce qu'il réalise qu'il perçoit indirectement quelque chose qu'il pense être trompé par ses sens. De plus, la distinction mise en avant par les théoriciens des sense-data {directement / indirectement} peut être critiquée si on pense à un certain nombre de distinctions contextualisées et appropriées telles que par exemple { au moyen d'un périscope/ à l'œil nu}, stockées dans le langage ordinaire. Evoquant la manière dont Austin critique dans « Autrui » la distinction entre connaissance directe/immédiate et connaissance indirecte/médiante, selon une ligne linguistique déflationniste, Chisholm (1964.6) remarque :

Austin montre parfaitement que ces termes *sont* incorrects dans cet usage. Mais une fois que nous avons appris cela, cela ne nous apprend pas nécessairement que les philosophes faisaient une erreur en traçant cette distinction comme ils le faisaient, ou que la distinction n'est pas une distinction philosophique d'importance [...]

Si la distinction {indirectement/ directement} recoupe à peu près la même distinction que la distinction {choses matérielles/ sense-data}, alors il n'y a pas de raison de chercher à la sauvegarder. Mais, si elle conduit à observer un aspect de notre usage des verbes de perception, un aspect que les autres distinctions, certes plus courantes, plus ordinaires, et, dans tous les cas, appropriées et contextualisées, manquent, alors cela suffit pour en faire une

distinction sensée ; il reste alors à déterminer les contextes appropriés à l'application de cette distinction. La déflationnisme ne consent pas tant à montrer que cette distinction est erronée, qu'à essayer de trouver des contextes appropriés. Mais il faut néanmoins faire un hypothèse quant au point de cet usage.

La suggestion que nous proposons est la suivante : le couple direct/indirect a un usage adverbial. Il semble plutôt adapté, comme le remarque Austin (1962a.16/37) au cas de la vision. Cet usage adverbial prend en compte l'idée que la vision est la réalisation d'une certaine *capacité*. Parmi les conditions de réalisation de cette capacité se trouve la présence d'objets qui peuvent gêner ou favoriser la vision d'un objet qu'on n'est pas en situation de voir *directement*. La notion de vision indirecte suppose donc tous les cas où un objet O est *vu au moyen* d'un objet O'. Reste à spécifier ce qu'on entend par « *vu au moyen* », mais cette spécification consiste à relever les contextes où il est approprié de parler de « vision indirecte ». Dans ce cas, il est inexact de penser, comme le fait Austin (*op. cit.*, p.15/36), que la notion de « vision indirecte », a, dans le couple {direct/indirect} plus d'import définitionnel que la notion de « vision directe ». Austin affirme en effet que...

... « directement » reçoit tout le sens qu'il possède du contraste avec son opposé, tandis que le mot « indirectement » lui-même a) a un emploi seulement dans des cas spéciaux et aussi b) a des emplois qui diffèrent avec les circonstances – quoique cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il n'existe pas de bonnes raisons d'employer le mot. (*id.*)

D'après Austin, en effet, en disant que « Emilie voit directement Olivier », je veux dire, *par exemple*, qu'elle ne le voit pas en photo, ou qu'elle ne l'épie pas au moyen d'un ingénieux système de miroirs. En disant que « Hélène joue directement à partir de la partition », je veux dire qu'elle n'a pas besoin d'avoir déchiffré péniblement avant de se mettre à jouer. C'est en ce sens que « indirectement », selon l'expression d'Austin, « porte les culottes » (*wears the trousers*).

Certes, mais, selon la suggestion que nous avons indiqué, « voir directement O » veut dire non seulement que je ne vois pas O au moyen de O', mais indique également que le sens premier que nous donnons au mot « vision » est avant tout celui que nous précisons avec l'adverbe « directement ». Si nous voulons parler de vision « naturelle », nous faisons allusion à ce sens-là, conservé dans l'expression « voir indirectement ». Pour dire les choses un peu brutalement, il est compris dans notre usage du verbe « voir », avant même que nous devions appliquer le couple {indirectement/directement}, que, même si nous observons une corvette ennemie, au moyen d'un périscope, à l'abri dans notre sous-marin de combat, nous ne

choisissons pas entre les yeux et notre périscope : « pas de modification [adverbiale] sans aberration » (Austin 1956a.189/152)

Austin note que les critères qui délimitent l'usage de la notion de « perception indirecte » ne sont pas simples à fournir.

Il est extrêmement difficile de dire avec certitude jusqu'à quel point l'idée de percevoir indirectement pourrait, ou devrait, être étendue. Doit-elle ou devrait-elle inclure, par exemple [...] la télévision ? ou le radar ? [...] Certes, *il y a* une frontière à tracer quelque part. Il est certain par exemple, que nous ne devrions pas être prêts à parler de *perception* indirecte dans tous les cas où nous voyons quelque chose d'où l'on peut déduire l'existence ou l'apparition d'autre chose. Nous ne devons pas dire que nous voyons des canons indirectement, si nous ne voyons que des éclats de feu dans le lointain. (Austin 1962a.17/38)

Cette remarque d'Austin est très juste et exclut le genre d'usage du couple {direct/indirect} que suggère Ayer. Si les sense-data ne sont traités que comme des *indices* qui permettent d'inférer à la vérité du jugement perceptif qui implique les énoncés expérimentiels « appropriés », alors on ne peut pas dire que le cochon ou la chaise sont vus indirectement. Mais la frontière dont Austin pense à juste titre qu'il faut la tracer concerne tout autant les cas où nous pensons qu'il est approprié de parler de vision indirecte que les cas où il est approprié de parler de vision (indirecte) de O. Austin fait remarquer que...

... pour des raisons qui ne sont guère obscures, nous préférons toujours dans la pratique ce qu'on peut appeler l'expression « *qui a une valeur marchande* » [*cash value*] à la métaphore de « l'indirect ». Si je rapportais que je vois des bateaux ennemis indirectement, mon propos susciterait simplement une question relative au sens de mon affirmation. Je pourrais répondre : je veux dire que je vois ces taches sur l'écran du radar. On me dira alors : « Eh bien, pourquoi n'avez-vous pas dit *cela* ? ». (*op. cit.*, p.17/39)

Cette remarque ne nous apprend nullement l'inutilité *philosophique* de « indirectement ». Elle montre simplement un cas où il serait effectivement, étant donnés les usages dans la Marine, impropre d'employer « indirectement ». Mais il est intéressant de nous demander si ce marin voit indirectement des bateaux ennemis. Et nous pouvons tout à fait dire que, dans ce cas, il voit *directement* (sans doute pour souligner que c'est ce qu'il voit *de ses yeux*) les taches sur l'écran du radar. Certes, cela ne se dirait pas. Mais la distinction est d'importance, et, dans tous les cas, assez révélatrice de la manière dont nous utilisons le concept de « vision ».

A condition de bien réfléchir à des contextes appropriés (ce que ne fait pas Ayer, d'après Austin (*id.*, p.19/39)), cette distinction a donc un intérêt qu'on ne remarque pas si on

se borne à relever d'autres distinctions ordinaires. Les faits (le périscope, le miroir, la photographie, le cinéma) ne gagnent en effet pas à être classés sous la rubrique « perception indirecte », si on ne donne pas un point philosophique précis à la distinction {direct/indirect}. Nous avons montré que c'est à peu près le point de vue que défend Austin : le problème n'est pas tant de ne pas être en phase avec ce que dirait, mot pour mot, l'homme de la rue, que de ne pas pouvoir fournir, au moyen d'une description, ou, tout du moins, de quelques indications qui portent sur l'usage, les contextes où les termes pour lesquels on préconise un usage déviant de l'usage ordinaire, peuvent justement s'appliquer. Par contre, Austin ne défend nulle part la suggestion que nous avons faite quant au point de l'usage philosophique de la distinction {directement/indirectement}.

d.) L'Argument de l'Illusion

L'Argument de l'Illusion a pour rôle de montrer la différence entre l'apparence et la réalité. Cet argument s'adresse au réalisme naïf. Si on ne peut pas aller jusqu'à dire que l'Argument de l'Illusion a pour rôle essentiel de montrer que les sens sont trompeurs, il n'en demeure pas moins que cette conclusion peut légitimement en être inférée. Mais les utilisateurs de l'Argument de l'Illusion (peu importe par ailleurs selon quelle interprétation de cet argument ils font cette utilisation) partagent la croyance selon laquelle la différence entre apparence et réalité échappe la plupart du temps à l'homme ordinaire, autrement dit que le langage ordinaire (parce que son vocabulaire de base est un vocabulaire de choses matérielles) ne nous fournit pas de moyens d'explicitier les critères qui distinguent l'apparence de la réalité. S'il est faux de dire que l'homme ordinaire est tout le temps dans le domaine de l'illusion, il faut trouver un moyen d'indiquer que, même si l'homme ordinaire est tantôt en train de percevoir des choses réelles, et tantôt confronté à de pures apparences, il n'a pas véritablement les moyens de dire avec certitude (ou même d'indiquer ce que cela voudrait dire d'être certain dans une telle situation) que ce qu'il voit est réel ou simplement apparent.

Le problème essentiel de cet Argument, d'après Austin, est son caractère profondément superficiel et grossier ; grossier dans sa première prémisse, celle qui rassemble un certain nombre de choses tout à fait hétéroclites sous le terme général d'*illusion* ; superficiel dans sa seconde prémisse, celle qui prétend que, subjectivement (ou qualitativement), nous n'avons aucun moyen de distinguer une expérience véridique d'une expérience illusoire. Austin veut avant tout montrer qu'il ne s'agit pas du tout d'un argument. Car, si l'Argument de l'Illusion est censé s'adresser au réaliste naïf qui sommeille en chacun de nous ; s'il est censé être adressé à l'attitude non-critique, non-prévenue, envers le monde, il

faudrait pour le moins qu'il fournisse la preuve que ses concepteurs en savent au moins un peu plus que nous sur la perception. Mais les deux prémisses ne sont même pas des platitudes ; il s'agit d'affirmations fausses, que l'homme ordinaire n'accepterait pas. Ayer ne peut donc pas rétorquer à Austin que ce dernier se perd, comme toujours, dans des détails et des arguties qui sont à côté de la question, alors que le problème est celui de la distinction entre apparence et réalité (ce que l'Argument de l'Illusion parviendrait à montrer), dans la mesure où le propos d'Austin est précisément de montrer que l'Argument de l'Illusion n'a aucune chance de montrer ce qu'il est censé montrer à ceux à qui il est censé le montrer, à moins qu'ils ne mettent entre parenthèses ce qu'ils savent de la perception, à moins qu'ils n'acceptent la conclusion de l'Argument, à savoir que nous ne disposons pas, d'ordinaire, des critères adéquats pour juger correctement de la distinction entre l'apparence et la réalité.

Sur ce point, il est assez difficile de trouver un seul argument en faveur de Ayer. Voici le détail des arguments d'Austin :

Dans la première prémisse de l'Argument de l'Illusion, il y a trois erreurs. Tout d'abord, les cas rassemblés sont beaucoup trop divers pour être tous traités comme des cas d'un seul genre. Appeler des choses aussi diverses que le phénomène de l'erreur persistante de lecture, l'image rémanente, le rêve, des cas d'*illusion* contient, *première erreur*, l'erreur de supposer qu'il y a quelque chose de commun entre tous ces cas, *deuxième erreur*, l'erreur de supposer que tous ces cas sont des cas d'*illusion*. Enfin, *troisième erreur*, que l'« illusion » (*illusion*) et l'« illusion trompeuse » (*delusion*) sont la même chose.

Dans le cas de l'*illusion*, un arrangement est fait, qui produit l'impression qu'il y a quelque chose là où il y a autre chose. Dans le cas du délire ou de l'hallucination (*delusion*), c'est le dérangement des croyances ou de l'esprit qui est à l'origine de cette impression. Si nous avons tendance à confondre l'*illusion* et le délire, c'est parce qu'il y a certains phénomènes qui sont susceptibles d'une double interprétation. Les fantômes, par exemple, sont-ils dus à un dérangement des croyances ou à des phénomènes optiques compliqués ? Les mirages dans le désert sont-ils un délire causé par la chaleur et la soif, ou bien sont-ils un effet de réfraction de la lumière dû à la forte température du sable ? Le théoricien des sense-data joue sur cette ambiguïté pour nous emmener exactement là où il le veut : vers l'idée de quelque chose que nous percevons, mais qui est immatériel. Dans le cas du bâton immergé dans l'eau, qui fait partie des cas rassemblés dans la première prémisse, on se demande où se trouve le problème. Qui irait prétendre de manière sensée que le bâton devrait présenter la même apparence plongé dans l'eau et hors de l'eau ?

Austin a répondu aux deux prémisses. Tout d'abord, comme nous venons de le voir pour la première prémisses, il a contesté la validité de la procédure qui consiste à parler pêle-mêle de l'illusion, de l'hallucination, du rêve, du bâton dans l'eau, et à regrouper tout ces cas sous le nom d' « expérience trompeuse ».

...les circonstances où l'homme de la rue dirait qu'il a été « trompé par ses sens » ne sont pas du tout communes. En particulier, il n'emploierait pas ce langage en présence de cas normaux de perspective, d'*images dans un miroir*, ou de représentations oniriques. En fait, lorsqu'il rêve ou regarde en direction du bas d'un chemin long et droit, ou encore s'il regarde son visage dans une glace, il n'est pas, ou du moins il n'est presque jamais trompé. (*ibid.*, p.12/33)

En particulier, au sujet des rêves, Austin a des formules particulièrement lapidaires, pour insister sur la spécificité absolue du rêve, qui interdit de le comparer à une illusion ou à une hallucination.

Et qu'en est-il des rêves ? Le rêveur voit-il des illusions ? Souffre-t-il d'illusions trompeuses ? Ni l'un ni l'autre. Les rêves sont des rêves. (*ibid.*, p.27/48)

Ensuite, Austin a contesté la deuxième prémisses, c'est-à-dire l'argument selon lequel il y a impossibilité de distinguer, du point de vue subjectif, une expérience véridique d'une expérience trompeuse, par exemple le rêve de la veille. Austin mentionne trois arguments, qui ont en commun de s'appuyer sur le langage ordinaire.

Le premier argument consiste à rappeler que nous ne parlons pas des rêves comme nous parlons de la réalité. Même s'il s'agit des même mots, ou de phrases semblables, il se trouve que ces mots n'ont pas la même valeur (*force*). Ils ne sont pas employés selon les mêmes intentions, selon la même visée, s'il s'agit de décrire un rêve ou s'il s'agit de décrire une expérience réelle.

...les descriptions de rêves par exemple, ne peuvent manifestement pas être considérées comme ayant exactement la même force et les implications que les même mots auraient s'ils étaient employés dans la description d'expériences ordinaires de la période de veille. En fait, c'est précisément parce que nous savons tous que les rêves sont *différents* de bout en bout des expériences de la période de veille que nous pouvons employer avec sûreté des expressions ordinaires en narrant ces rêves ; la particularité du contexte de rêve est suffisamment bien connue pour que personne ne soit trompé par le fait que nous parlons en termes ordinaires. (*ibid.*, p.42/64)

Ce que Paul Gochet traduit ici par « force », peut être également traduit par « valeur ». La valeur d'une énonciation, c'est la manière dont elle est employée. La phrase « il pleut » a une signification, qui est, en gros, donnée par la grammaire et le vocabulaire. Par contre, sa valeur n'est donnée qu'au moment de son emploi dans une énonciation. Elle peut alors avoir valeur soit d'avertissement, soit de simple constat. Dans ce passage, Austin parle d'implications pragmatiques, et non pas d'implications sémantiques. Il y a deux types de conséquences. Les conséquences qui viennent de ce que l'acte de langage réussit à être un avertissement, ou bien une promesse, ou bien une description. Mais ce peut être également les effets que Austin appelle de type *perlocutoire*, et qui sont les conséquences non-conventionnelles. Par exemple, en disant « il pleut », je peux faire que mon interlocuteur pense à prendre son parapluie. Le simple fait d'être en régime de récit de rêve bouleverse ces conditions. Si je suis en train de raconter un rêve, et que je dis « il pleut », la personne à qui je raconte mon rêve ne doit normalement, à cause de mon énoncé, ni comprendre qu'il pleut, ni penser à prendre son parapluie. Dans la situation de récit de rêve, qui est une situation de dialogue complexe, il y a une connaissance d'arrière-fond, qui est celle du contexte de rêve, qui permet à chacun des deux interlocuteurs d'employer les mots *en connaissance de cause*.

Le deuxième argument, qui vient en contestation de la validité de la deuxième prémisse de l'argument de l'illusion est d'une autre nature. Il s'agit de dire que nous disposons, dans le langage ordinaire, d'expressions qui enferment cette distinction qualitative que l'argument de l'illusion nie.

Je puis avoir l'expérience (nommé « trompeuse » je présume) de rêver que je suis présenté au Pape. Pourrait-on suggérer sérieusement que le fait d'avoir ce rêve est « qualitativement indiscernable » du fait d'être *présenté effectivement au Pape* ? Evidemment non. Après tout, nous disposons de l'expression « qualité irréelle comme dans un rêve ». (*ibid.*, p.48/71)

Si nous n'étions pas en mesure, au moment où les choses se passent, de distinguer qualitativement un rêve, alors des expressions telles que « comme dans un rêve » n'auraient pas de point d'application. Cet argument est faible, non seulement par rapport au premier argument, mais de manière générale. En effet, il nous arrive souvent d'employer des expressions dans un sens qui n'est pas du tout littéral. Par exemple, quelqu'un qui est amoureux dit qu'il est « comme sur un nuage ». Il est assez douteux qu'il sache comment les choses se passent quand on est « sur un nuage ». Pour « comme dans un rêve », il n'est pas nécessaire de supposer que la personne qui emploie cette expression fait des rêves, ou a déjà fait des rêves. Il suffit qu'elle ait appris à employer cette expression correctement. Et elle peut

très bien l'employer correctement en pensant néanmoins que, rêver, c'est faire des projets, ou divaguer, ou imaginer ce qu'on aimerait faire de sa vie.

Le premier argument est beaucoup plus fort, au sens où quelqu'un qui fait un récit de rêve et celui qui l'écoute savent, au moins, qu'ils parlent bien de la même chose quand ils emploient la notion de « rêve ».

Le point réellement difficile à réfuter, dans la seconde prémisse de l'argument de l'illusion consiste à dire qu'un sujet d'expériences quelconque ne peut pas, au moment où il rêve, savoir s'il est en train de rêver ou si les choses dont il a l'impression qu'elles sont en train d'arriver sont réellement en train d'arriver. Il n'est pas sûr que Austin donne un argument vraiment décisif contre ce point. En effet, le troisième argument contre la seconde prémisse se borne tout simplement à rappeler que rêver, c'est rêver, être éveillé et conscient, c'est être éveillé et conscient, et que nous le savons.

Si les rêves n'étaient pas « qualitativement » différents des expériences de la veille, alors *chaque* expérience de la veille serait comme un rêve ; dans cette hypothèse, la qualité irréaliste de rêve serait non pas difficile à capter, mais au contraire impossible à éviter. Il est vrai, je le répète, que les rêves sont *racontés* dans les mêmes termes que les expériences de veille : ces termes, après tout, sont les meilleurs dont nous disposons, mais il serait terriblement erroné de conclure de là que ce qui est raconté dans les deux cas est exactement semblable. (*ibid.*, p.49/72)

Le premier argument est donc bien l'argument essentiel dans la réfutation de l'argument de l'illusion. Austin prend alors un exemple.

Quand nous recevons un coup sur la tête, nous disons parfois que nous voyons des étoiles, mais, malgré ça, voir des étoiles quand vous recevez un coup sur la tête *n'est pas* qualitativement indiscernable de voir des étoiles quand vous regardez le ciel. (*ibid.*)

Les partisans des sense-data rétorqueraient que, pour le coup, les deux expériences sont effectivement dissemblables, beaucoup plus dissemblables, en fait, que parler au Pape en rêve, ou parler au Pape dans la réalité. Et, dans le cas d'un homme qui reçoit un coup sur la tête, il a, sans trop de sophistication, d'autres manières de décrire plus précisément son expérience (par exemple en parlant de points lumineux, etc.). L'exemple choisi par Austin n'est donc pas le meilleur possible.

Malgré tout, Austin parvient à être convaincant sur un certain nombre de points. Nous savons que la rêve et la veille sont deux états différents. Nous savons en quoi consiste cette différence. Nous le savons suffisamment pour que cela constitue une connaissance d'arrière-

plan qui nous rend capables d'entrer dans l'activité de communication élaborée en laquelle consistent les récits de rêves. Tous ces faits, rassemblés, forment un faisceau d'arguments suffisants à convaincre que la méthode qui consiste à ramener ce qui se passe à l'état de veille à ce qui se passe en rêve sous le terme générique d'*expérience*, et à ne le distinguer qu'en disant que les premières sont véridiques alors que les secondes sont trompeuses ou fausses, est tout bonnement erronée.

L'argument le plus fort d'Austin supposerait néanmoins davantage d'élaboration, et ce sur deux plans : d'une part, sur le plan de la phénoménologie linguistique ; d'autre part, sur le plan de la théorie des actes de langage, et, en particulier, des différentes valeurs que peut prendre une énonciation. Le premier travail est un peu fait, dans le chapitre IV de *Sense and Sensibilia*, où Austin cherche à élucider les significations et les emplois ordinaires de verbes comme « apparaître », « sembler », « paraître ». Mais un travail plus spécifique sur les récits de rêve nécessite de s'intéresser à la valeur, au contexte, bref à des éléments que Austin n'a organisés systématiquement que dans ses dernières conférences, consacrées aux actes de langage.

e.) L'interprétation que donne Ayer de l'Argument de l'Illusion

La critique de l'Argument de l'Illusion, en tant que tel, touche relativement peu les positions d'Ayer, car, comme le note Austin,

...Ayer ne souscrit pas aveuglément ni sans réserve à l'Argument de l'Illusion, ni aux justifications partielles de celui-ci [...] Les arguments qu'il a exposés lui-même réclament, dit-il, une « appréciation de leur valeur » et c'est cette appréciation qu'il entreprend lui-même par la suite. Nous devons donc voir ce que dit Ayer. (*ibid.*, p.55/77)

Austin n'a jamais fait preuve d'une grande patience envers les arguments d'Ayer (et a pu même se montrer parfois assez injuste¹) ; mais, il a tout de même consacré un temps et une énergie considérables à « démonter » les thèses de Ayer. Il voulait² non pas simplement polémiquer avec les thèses contenues dans l'ouvrage, mais réduire en pièces le livre lui-même. Ceci étant dit, comme le note Warnock, polémiquer pour polémiquer est une attitude assez peu austinienne. Austin a discuté l'ouvrage de Ayer parce qu'il a dû y trouver de l'intérêt, sans doute plus son intérêt d'ailleurs, qu'un intérêt intrinsèque à l'ouvrage de Ayer.

¹ cf. Alsaleh (2003.210)

² l'anecdote m'a été rapportée par Pr. Gordon Baker (Oxford, St John's College)

Le principal mérite du travail d'Ayer sur les fondements de la connaissance empirique réside dans le point de vue « linguistique » introduit dans une discussion qui privilégiait essentiellement des arguments de type « factuel ». Ayer (1940.48) démontre tout d'abord que « ce que les philosophes appellent des théories de la perception ne sont pas du tout des théories, au sens scientifique du terme », mais des langages différents (*alternative languages*), c'est-à-dire (ibid.), des « suggestions d'utiliser les mots d'une certaine façon ». Ce qui distingue une théorie d'un appareil linguistique alternatif est la capacité de prédire les faits. Or, de ce point de vue, il est impossible de distinguer les « théories de la perception ». L'un des principaux reproches d'Austin à l'encontre d'Ayer est d'accepter ce sur quoi repose l'Argument de l'Illusion, tout en affirmant « évaluer » l'Argument de l'Illusion.

...on observera à regret qu'[Ayer] endosse sans hésiter une bonne part de ce qui, dans l'argument en question, est hautement discutable ; il avalise, en fait, toutes les erreurs réellement importantes sur lesquelles l'argument repose. (Austin 1962a.55/77)

Mais il est difficile de concevoir comment il est possible de discuter, à la fin des années 1930, l'ensemble des théories de la perception, sans partir d'un argument que toutes ces théories ont en commun, à savoir l'Argument de l'Illusion. Austin fournit, certes, une critique de l'Argument de l'Illusion, mais cette critique consiste, peu ou prou, à dire que, du point de vue de l'attitude ordinaire, aucune des deux prémisses n'est acceptable. Or, l'Argument de l'Illusion part de l'idée que l'attitude ordinaire est insuffisante pour le but que poursuit une théorie de la connaissance empirique, à savoir répondre à la question, déjà formulée, d'après Ayer, par Descartes :

Pouvons-nous, en vertu de nos sens [*sense-experiences*], être jamais sûrs de la vérité d'une proposition qui implique qu'une chose matérielle existe vraiment ? (Ayer 1940.43)

Toutefois, il semble plus important à Ayer de souligner que l'import théorique d'un appareil linguistique alternatif sera jugé à l'aune des prédictions que nous sommes capables de faire en utilisant ce nouveau langage. Mais Austin ne peut pas reprocher à Ayer de parler de l'Argument de l'Illusion en des termes qui excluent l'idée qu'accepter l'Argument de l'Illusion constitue *en soi* une erreur grave, dans la mesure où le propos d'Austin est bien de comprendre ce qui distingue les différentes « théories » de la perception. Or, se comporter envers ces théories avec un minimum de « charité » revient à accepter de raisonner comme si l'Argument de l'Illusion était un argument en bonne et due forme.

Ayer s'appuie sur l'ouvrage de Price (1932), en particulier sur le chapitre intitulé « Some Modifications of Naïve Realism », pour présenter les théories qui partent de l'idée

que l'Argument de l'Illusion réfuterait une théorie de la perception « réaliste-naïve », c'est-à-dire montrerait qu'elle est fautive. En plus de la théorie particulière de Price (qui est une théorie des sense-data), il existe trois théories, recensées par Price :

« La théorie de la multiplicité des positions » que [Price] attribue au Professeur Whitehead, « la théorie des composés », qu'il attribue au Professeur Alexander, et « la théorie des apparences » qu'il attribue au Professeur Prichard et au Professeur G.E. Moore. (*op. cit.*, p.48)

Ayer interprète la démarche de Price de la manière suivante : le réaliste naïf a une théorie de la perception, c'est-à-dire qu'il possède une *interprétation* des phrases du type « A perçoit x » (où x est une variable pour une « chose matérielle ») (P). Cette phrase est fautive dans certains cas, vraie dans d'autres. Le premier but d'une épistémologie est de rendre compte de ce qui fait que des phrases de type P sont vraies dans certains cas, fautes dans d'autres. Mais cela implique d'analyser suffisamment la notion de perception elle-même de manière à comprendre comment les divers particuliers qui rendent vraie la phrase peuvent être instanciés.

D'après le réaliste naïf, (P) peut être analysée de la manière suivante :

« A appréhende par ses sens un sense-datum et sait qu'il est une partie de la surface de x » (P_m)

Or, l'Argument de l'Illusion montre que, si (P) peut être analysée ainsi, alors les énoncés comme (P) sont, la plupart du temps, contradictoires. Maintenant, considérons les analyses de (P), qui sont impliquées par les autres théories : Théorie de la multiplicité des positions ; Théorie des composés ; Théorie des apparences.

« A appréhende une propriété p de x que x possède à partir d'une certaine position » (P_{mp})

La théorie des composés reprend (P_m), mais en suggérant que x n'est pas une chose matérielle, mais un objet composé. Par exemple,

« Le bâton n'est pas courbe, mais le composé bâton-plus-eau est réellement courbe, et le sense-datum tordu fait partie de sa surface » (*id.*, p.49)

Donc, (P) analysé selon la théorie des composés est (P_m), mais avec la suggestion que x est une variable mise pour un composé.

« Une portion de la surface de l'objet x apparaît à A comme ayant certaines caractéristiques » (P_a).

Sur la base de cette analyse (celle proposée par la théorie des apparences), il existe deux façons de caractériser la relation symbolisée par le verbe « apparaître ».

Selon une forme de cette théorie « apparaître » est le nom d'une relation à trois termes unique et inanalysable entre une portion de la surface d'un objet, une caractéristique ou un ensemble de caractéristiques, et un esprit donné. Selon une autre forme, « *A* apparaît *b* à *S* » figure un fait d'un genre inanalysable qui concerne l'*A-b-ité* et l'esprit de *S*. (*ibid.*, p.51)

Ayer rappelle la plupart des objections, d'ordre factuel (en particulier certaines analyses ne permettent pas de rendre compte de certains phénomènes) que Price fait à toutes ces théories. Mais le problème, d'après Ayer, est de se comporter avec ces suggestions comme s'il s'agissait de théories. Ce que nous attendons d'une théorie n'est pas simplement une meilleure description des faits, mais que cette théorie nous permette d'expliquer la réalité et même de la prévoir. Nous pouvons avoir différentes théories de la monnaie¹, ou du moins ce que nous croyons être des théories du prix. Ces théories consistent en une analyse de phrases comme « *X* coûte *q* »(C), avec des termes réputés plus primitifs, comme par exemple « *valeur* ». Ce que l'on attend d'une théorie n'est pas qu'elle nous fournisse une description plus précise, en des termes plus acceptables, des conditions qui font que nous attribuons une valeur de vérité (en considérant les faits) à des phrases de type (C). Si ces appareils linguistiques alternatifs ne nous permettent pas de prévoir des prix, alors elles ne satisfont pas nos attentes en tant que *théories* ; c'est exactement le genre de reproche que Ayer fait aux « théories » de la perception.

... toute expérience que l'on peut concevoir, dans le champ auquel ces théories se réfèrent, peut être également subsumée sous n'importe laquelle de ces théories. Chacun d'entre elles couvrira n'importe quel fait connu ; mais aucune d'entre elles, d'un autre côté, ne nous permet de faire une quelconque inférence du connu vers l'inconnu. *Peu importe la théorie que nous adoptons, nous pourrions décrire nos perceptions, quelles qu'elles soient* ; mais ce que nous ne pourrions pas faire, ce sont des prédictions. Mais si la relation des ces trois théories aux phénomènes pertinents est précisément la même, alors, en tant que théories, on ne peut pas les distinguer l'une de l'autre. Et si elles ne nous permettent pas d'extrapoler, si le cours réel de l'expérience n'a rien à voir avec leur vérité ou leur fausseté, il est erroné de les appeler des théories. (*ibid.*, p.53, nous soulignons)

Ce ne sont pas les faits qui permettent de décider entre ces « théories ». Nous choisissons l'une de ces théories, selon les critères que nous pouvons adopter, concernant des modes de

¹ Cette analogie n'est pas de Ayer

descriptions linguistiques alternatifs, c'est-à-dire « selon des raisons linguistiques (*on linguistic grounds*) » (*ibid.*, p.55). D'après Austin, Ayer suggère de manière erronée que

... tant que nous ne faisons pas violence au divers sensible, nous pouvons parler exactement comme nous voulons. (Austin 1962a.61/84)

Ayer fait, en quelque sorte, comme le montre la citation faite quelques lignes plus haut, cette affirmation. Mais, replacée dans son contexte, on voit bien qu'il s'agit d'une remarque assez inoffensive. Soit nous rejetons en bloc l'idée qu'il soit possible d'analyser des énoncés de type (P), soit nous devons admettre qu'il existe une multiplicité d'analyses de ces types d'énoncés. Mais cela ne veut pas dire que nous pouvons *parler* comme nous le voulons. Ayer affirme simplement que, tant qu'on se limite à l'analyse des énoncés de type (P), tant qu'on se limite à décrire ce qui rend vraie les phrases de type P, en prenant pour principe qu'une telle analyse doit montrer comment les divers particuliers qui rendent vraie la phrase peuvent être intanciés, alors il n'existe aucun moyen de distinguer les différentes analyses, et, par conséquent, elles sont toutes au même niveau.

La manière dont Ayer rend compte du débat sur la théorie de la perception, tel qu'il est mené jusque vers les années 1940, constitue un « tournant » dans l'épistémologie. Grice (1969.342) indique ce « tournant » de la manière suivante :

Dans « La théorie causale de la perception », je suis revenu à une position à propos des énoncés portant sur les sense-data [*sense-datum statements*] qui avait été tout d'abord adoptée par des philosophes comme Paul, Ayer, et quelques autres ; selon cette position, on doit comprendre les énoncés rapportant que quelqu'un a ou est en train d'avoir un sense-datum ou a un sense-datum d'un genre particulier, comme des manières alternatives de faire des énoncés à propos de quelqu'un, qui peuvent être également exprimés en des termes qu'il faut qualifier de verbes phénoménaux, comme « sembler », ou, plus spécifiquement, comme « avoir l'air (visuellement) », « résonner » ou « être ressenti comme ». Cette position est différente de la vieille version, selon laquelle les énoncés à propos des sense-data ne sont pas simplement des expressions alternatives d'énoncés qui pourraient être faits avec des verbes phénoménaux, mais des entités qui servent à rendre compte de l'applicabilité d'un tel ensemble de verbes.

En quelque sorte, Austin manque un peu le point de l'intervention d'Ayer. Ayer veut montrer qu'il n'est pas nécessaire de supposer que les énoncés sur les sense-data correspondent à des propositions composées à partir d'entités *réelles*, dans la mesure où nous ne disposons pas effectivement, de moyens de tester la réalité de ces propositions (car le seul test serait la prédiction). Ayer dit juste qu'...

...il semble désirable d'utiliser une certaine terminologie technique quand nous philosophons à propos de la perception [*philosophizing about perception*] ; et, de toutes les terminologies disponibles, la « théorie des sense-data » semble être la meilleure. Mais il faut bien comprendre que l'acceptation de cette théorie n'implique rien de plus que la décision d'employer un langage technique. (Ayer 1940.57)

On peut refuser l'idée que la philosophie de la perception implique de recourir à une autre terminologie que celle que nous fournit le langage ordinaire. Mais, une fois que l'on a adopté l'idée que la philosophie de la perception implique de recourir à une autre terminologie, alors les idées de Ayer n'ont rien de bien scandaleux.

f.) La distinction entre Apparence et Réalité

Austin balance, dans sa critique de Ayer, entre deux tendances ; d'une part, la réfutation en bloc de l'idée que le genre de réflexions proposées par Ayer ait une quelconque pertinence, et, d'autre part, l'idée que la suggestion d'Ayer (qui prétend défendre une terminologie en exposant des raisons d'ordre linguistique) doit être prise au pied de la lettre, et qu'il faut donc montrer à quel point on prend un meilleur point de départ quand on prend pour appui non pas des énoncés dont il faut montrer qu'ils ont un point d'application (comme les énoncés sur les sense-data le sont typiquement), mais tout simplement les ressources linguistiques existantes. Ainsi, Austin propose un examen positif de termes comme « réel », et des verbes phénoménaux, précisément le genre de termes dont il accuse Ayer d'en avoir une très mauvaise compréhension. Austin prétend se méfier de l'idée que nous puissions nous exprimer à propos de notre environnement sur la base de ce que nous pouvons percevoir de cet environnement.

Si nous nous accordons des latitudes avec ce degré d'*insouciance*, assurément nous devons être en mesure – d'une certaine manière, évidemment – d'appliquer ce traitement à absolument n'importe quoi. Mais n'y a-t-il pas quelque chose d'erroné dans les solutions qui empruntent cette voie ? (Austin 1962a.58/81)

Plus loin, cependant, Austin est encore plus sévère avec l'idée que les conditions du choix d'une terminologie soient aussi libres.

...si, lorsqu'une personne dit n'importe quoi, une autre personne peut toujours « préférer simplement dire » quelque chose d'autre, leur discussion *ne sera jamais* qu'une discussion sur les mots, sur la terminologie qu'il y a lieu de préférer. Mais comment, si tout le monde a toujours le droit de dire ce qui lui plaît, peut-il jamais y avoir de discussion sur la vérité ou la fausseté de *quoi que ce soit*. (*op. cit.*, p.60/82)

Forguson interprète l'argument d'Austin comme une affirmation de la dépendance qu'aurait toute description du réel perçu, et même toute perception, d'un schème conceptuel, que nous ne pouvons pas choisir d'abandonner aussi simplement que selon des maximes de commodité.

Il y a un divers de la sensibilité. Mais toute description de ce divers, en tant que description, est infectée par des apports propres au schème conceptuel qu'on utilise. Cela ne fait pas qu'influencer toute tentative de décrire les faits : cela influence la perception elle-même, comme l'ont souligné des anthropologues et des linguistes comme Sapir et Whorf, des philosophes comme Wittgenstein et Austin lui-même. (Forguson 1969.334)

Forguson va un peu vite en besogne en attribuant la thèse de Sapir-Whorf (selon laquelle la manière même dont nous percevons est influencée par notre schème conceptuel, et par les catégories qui sont sous-jacentes à notre usage du langage) à Austin. Et il n'est même pas sûr qu'il soit nécessaire d'aller aussi loin pour comprendre le genre de reproches que Austin fait à Ayer. Il suffit de se référer à l'un des préceptes de la méthode austinienne – la phénoménologie linguistique – à savoir que le langage ordinaire a toujours le premier mot. Austin, comme nous l'avons souligné (Chapitre 2, *infra*), est loin d'être opposé à l'idée que le langage puisse être révisé, et encore plus loin d'être opposé à l'idée que des termes techniques puissent être introduits pour clarifier un problème (il ne se gêne d'ailleurs pas pour introduire de tels termes dans sa discussion de « réel », au chapitre VII de *Sense and Sensibilia*). Austin reste attaché aux distinctions présentes dans le langage ordinaire, et, surtout, à l'examen des contextes effectifs d'usage dans lesquels un mot est employé. C'est d'ailleurs l'un des motifs essentiels de sa critique des dernières pages de Ayer (1940), qui sont consacrées à la distinction entre apparence et réalité (Austin 1962a.83/106). Ayer ne rend absolument pas compte de la critériologie que nous employons effectivement pour dire que quelque chose est réel. Austin objecte qu'il n'est possible d'établir les conditions normales (celles où nous sommes justifiés à dire qu'il s'agit de réalité, et non d'apparence), non pas à partir de la récurrence de certains caractères dans une situation perceptive (ce qu'Ayer appelle un « contexte »), mais qu'à partir de l'usage que nous faisons des adjectifs comme « naturel », « vrai », etc., en contexte.

Je voudrais mettre l'accent sur les conséquences désastreuses qui se produisent en général lorsqu'on s'embarque dans l'explication de l'usage d'un mot sans prendre sérieusement en considération plus d'une mince fraction des contextes dans lesquels il est effectivement utilisé. Dans le cas présent, comme dans bien d'autres, Ayer semble avoir été encouragé dans son entreprise désespérée par une propension initiale à croire que le terrain peut être nettement et exhaustivement divisé en deux [le réel et l'apparent]. (*op. cit.*, p.83/107)

Le désaccord entre Austin et Ayer ne porte ni vraiment sur la possibilité de déterminer de nouvelles terminologies qui nous permettent d'apercevoir des faits nouveaux, ou d'être plus attentifs à certains phénomènes, ni sur l'idée que certaines manières de nous exprimer à propos du monde sont contingentes et peuvent non seulement être améliorées, mais être remplacées. Et le propos d'Austin n'est pas de défendre les droits du langage ordinaire contre toute autre terminologie qui va un peu contre ce que l'homme ordinaire dirait. Le désaccord porte sur l'idée de contexte. Comme le résume très bien Forguison (1969.340),

L'un des principaux objets de *Sense and Sensibilia* est de montrer que, lorsqu'il s'agit de soutenir les affirmations perceptives [*the assessment of perception-claims*], nous devons toujours considérer la phrase émise dans un contexte spécifique [*a sentence issued in a specific context*] : c'est-à-dire une affirmation [*statement*]. Elles doivent être soutenues selon leurs propres mérites dans des cas individuels. Certaines affirmations fournissent une évidence pour d'autres affirmations, d'autres pas. Certaines affirmations à propos de « choses matérielles » doivent être soutenues par ou fondées sur l'évidence ; d'autres n'en ont pas besoin. Tout dépend des circonstances dans lesquelles l'affirmation individuelle est faite. Austin n'est pas toujours cohérent [...] Mais ses critiques de Ayer sont claires, et sa propre conception l'est également. Effacer la distinction entre les phrases et les affirmations, c'est effacer le problème en question.

g.) Le sens des verbes de perception

L'un des grands mérites (certes, posthume) de la discussion austinienne de Ayer (1940) est d'avoir forcé Ayer (1969) à prendre parti sur le sens de verbes comme « look » « appear », et à avoir donc, avec Austin, le même genre de désaccord que Austin a pu avoir avec Ryle sur le couple « volontaire »/ « involontaire ». Tout le propos d'Austin est en effet, non pas de refuser toute innovation terminologique, ou toute discussion philosophique qui aille un peu au-delà des évidences du sens commun, mais bien de demander à Ayer en quoi l'usage qu'il propose est plus avancé et plus précis que la manière dont nous nous exprimons d'ordinaire. Au fond, Ayer n'a peut-être pas tort de dire ce qu'il dit, mais comment pouvons-nous nous en rendre compte s'il ne part pas d'abord de ce que nous disons d'ordinaire ?

h.) Les énoncés incorrigibles et la justification inconditionnelle d'une classe d'énoncés par une autre classe d'énoncés.

Ces points ont été vus dans les §§ 37-38

2. Postérité de la théorie des sense-data : la théorie causale : sémantique et métaphysique des énoncés perceptifs (1961)

Des deux arguments à l'appui de l'idée que nous devons disposer d'une analyse conceptuelle adéquate pour développer une philosophie de la perception, un seul a été examiné jusqu'ici, à savoir l'Argument de l'Illusion. L'Argument causal repose sur l'idée que l'objet que je dis percevoir est responsable causalement de la perception que j'en ai. Il n'implique pas nécessairement de dire que ce n'est pas l'objet qui est perçu directement, mais il implique de dire que, pour décrire l'effet lui-même, nous avons besoin de le décrire *contextuellement* (dans le sens de « contexte » de Ayer, rappelé un peu plus haut), dans des termes qui ne sont pas nécessairement ceux qui servent à indiquer la présence d'un objet ; on accepte simplement qu'il est possible de penser que la table (si c'est une table que je perçois) peut être décrite *autrement* que l'effet qui résulte de la relation causale incluse dans la perception, entre la table et moi. Dans cette mesure, comme le rappelle Warnock (1989.30),

...ne peut-on pas au moins soutenir l'idée qu'un terme tel que « sense-datum » est absolument nécessaire, si l'on veut analyser intelligemment, ou même décrire, la transaction causale qu'est, par exemple, la vision ?

Austin (1962a.46, n.2/69, n.2) exclut explicitement l'examen de l'argument causal.

Je passe sous silence un argument cité [...] par Price et Ayer, et qui joue sur la « dépendance causale » de nos « perceptions » à l'égard des conditions d'observation et de nos états « physiologiques et psychologiques ».

C'est donc sur cet argument que les successeurs d'Austin, comme Grice et Strawson, ont insisté afin de réhabiliter la terminologie des sense-data, mise à mal par les critiques d'Austin.

Deux raisons nous poussent à examiner ce débat post-austinien. D'une part, la controverse continue à porter sur la notion de *contexte*, dans le fil de ce que nous rappelions, dans le point f du § 58. D'autre part, la continuation de ce débat fournit la transition *historique* entre le débat sur les sense-data et le débat sur le caractère conceptuel ou non du contenu de la perception, débat dont nous nous demandons, à partir du § 65 si la thèse austinienne du « silence des sens » y a sa place.

§ 59. Le sauvetage des sense-data (Grice)

Tout comme Ryle concevait *The Concept of Mind* comme un « ouvrage philosophique avec un but *méta-philosophique* » (Ryle 1971.12), c'est-à-dire comme un ouvrage lui permettant d'exposer un certain nombre de méthodes d'analyse philosophique, Grice a pris pour objet, dans « the Causal Theory of Perception » la théorie de la perception « pour introduire ce qu'[il a] appelé ultérieurement la notion « d'Implicature conversationnelle » (Grice 1989.341). « La théorie causale de la perception » date en effet de 1961, tandis que « Logic and Conversation », dans lequel Grice introduit la notion *d'implicature conversationnelle*, date de 1975. A vrai dire, Grice propose d'appliquer l'analyse conceptuelle au problème de la perception. Il conçoit ainsi cette forme d'analyse :

Chercher l'analyse conceptuelle d'une expression donnée E, ce [n'] est [pas seulement] être en mesure de voir dans des cas particuliers si E s'applique ou pas, mais c'est chercher une caractérisation générale des types de cas dans lesquels E s'applique. Et on remarquera qu'en obtenant une analyse conceptuelle de E, on fait usage de son aptitude à voir que E s'applique ou ne s'applique pas. En effet, la procédure caractéristique est de forger une caractérisation générale possible de l'usage que l'on fait de E, et de la tester par la suite en essayant de trouver ou d'imaginer une situation particulière qui convient à la caractérisation suggérée, mais qui, toutefois, n'est *pas* une situation dans laquelle E s'appliquerait. Si on échoue, après un examen minutieux de ce genre, à déterminer une telle situation, alors on peut être plus ou moins sûr que la suggestion caractérisée est la bonne. Mais on ne peut pas tester une caractérisation de cette manière, à moins de s'appuyer sur sa propre aptitude à voir, dans des cas *particuliers*, que E s'applique ou ne s'applique pas. (Grice 1989.174)

Dans le cas de la vision, l'expression E est « je vois M », ou, plus généralement, « je perçois M ». L'appareil logico-linguistique de l'implicature conversationnelle intervient au moment où il s'agit de justifier l'introduction dans l'analyse conceptuelle d'expressions de type E, des énoncés-A (*L-Statements*). Les énoncés-A sont coutumiers des théoriciens des sense-data, car ils font intervenir des verbes comme « sembler », « avoir l'air », des verbes que Grice qualifie de « phénoménaux ». L'objet de Grice n'est pas de défendre les sense-data en tant qu'entités intermédiaires, mais de poursuivre dans la voie terminologique déjà solidement indiquée par Paul (1936) et Ayer (1940). Le but théorique poursuivi par Grice est de justifier l'idée que...

...cette version de la TCP [celle de Price] partage avec d'autres théories non-causales de la perception l'affirmation selon laquelle percevoir un objet matériel implique d'avoir ou de sentir un sense-datum ; car, à moins que cette affirmation ne soit soutenue, les autres aspects de la TCP deviennent vides. (Grice 1989.226)

Néanmoins, il n'est pas nécessaire de défendre l'idée que les sense-data sont des entités différentes des objets perçus, pour pouvoir défendre cet aspect de la théorie causale de la perception. Il suffit, en suivant la suggestion d'un certain nombre de philosophes, dont Paul et Ayer, de considérer l'expression « sense-datum » comme une nouvelle terminologie technique.

Son emploi serait explicitement défini par référence à des locutions supposées standards comme « telle chose m'a l'air Φ (par exemple « bleue ») », « Les choses ont l'air d'être telles qu'il y a quelque chose qui est Φ », « Il me semble que je vois quelque chose de Φ ». (*op. cit.*, p.226)

Par cette méthode de définition contextuelle des sense-data, la théorie causale de la perception est caractérisée (1) comme une analyse conceptuelle ; (2) comme un réalisme *direct*.

(1) Le but de cette révision est en effet de montrer que le problème n'est pas d'introduire des entités d'un autre type pour répondre à la question de savoir *ce qui est causé* quand je perçois *M*, mais d'analyser les expressions de type E de manière à conserver l'aspect de la TCP de Price, selon lequel la conscience perceptive est « fondamentalement une inférence de l'effet à la cause » (*id.*, p.225) ; il faut donc faire figurer la causalité dans l'analyse du concept de « perception ».

(2) Or, on n'est pas obligé, pour cela, d'introduire dans l'analyse des entités supplémentaires. Il suffit de se donner les moyens notionnels de noter la perception *en tant qu'effet* sur le sujet d'un certain arrangement dans son environnement. Pour cela, il est très difficile de se contenter de dire, comme le font la plupart des philosophes du langage ordinaire (et c'est eux que Grice vise), que, noter ce que je vois, *en tant qu'effet*, ne peut pas être différent de noter ce que je vois, *en tant que ce que j'ai* (littéralement) *sous les yeux*, et qu'on s'exprime sans doute parfois pour dire « ce que cela me fait », mais que cela n'a rien à voir avec la manière dont nous utiliserions dans des conditions acceptables pour un usage ordinaire, le verbe « voir ».

Une objection peut être adressée à l'encontre de cette méthode.

Quand quelqu'un fait une remarque telle que « cela m'a l'air rouge », il y a une certaine implication, une implication de forme disjonctive. On implique soit que l'énonciateur sait ou croit que l'objet auquel il est fait référence *n'est pas rouge*, *ou* que quelqu'un d'autre a nié

qu'il fût rouge, *ou* que l'énonciateur doute de sa rougeur, *ou* que quelqu'un d'autre a émis un tel doute, *ou* que la situation est telle que, même si nul doute ni déni n'a effectivement été émis, on pourrait se sentir enclin au doute ou au déni si l'on s'adressait à soi-même la question de savoir si l'objet est vraiment rouge. (*ibid.* , p.227)

L'appareil logico-linguistique de l'*implicature conversationnelle* sert justement à montrer que l'absence de réalisation de la condition énoncée par ce type d'implication, que Grice appelle la condition *D-ou-D* (Doute-ou-Déni) n'interdit pas de faire un usage signifiant d'un énoncé-A. Autrement dit, un énoncé-A peut très bien conserver une vérité littérale tout en suggérant quelque chose de faux.

...car, pour ainsi dire, l'implication de la satisfaction de la condition *D-ou-D* est attaché à certaines locutions non pas comme une caractéristique spéciale ou comme un principe de signification ou d'usage de ces expressions, mais en vertu d'une caractéristique générale ou d'un principe de l'usage du langage. (*ibid.*, p.228)

Nous restituons la justification des énoncés-A, non pas à partir de la notion proprement dite d'*implicature conversationnelle*, mais à partir des notions de l'article de 1961, c'est-à-dire l'*implication*, la *détachabilité* et l'*annulabilité*.

Les cas d'*implication* sont tous les cas où « l'on dit que quelque chose est impliqué par distinction avec le fait d'être affirmé » (Grice 1961.127). Par exemple, Chimène peut faire comprendre à Rodrigue qu'elle l'aime, sans le lui dire explicitement. Mais il n'y a pas que le phénomène de la litote. D'après Grice, du moins dans l'article de 1961 (puisqu'il précise grandement sa conception en 1975, avec « Logic and Conversation »), le rapport d'une implication à l'affirmation de base peut être évalué selon deux paramètres, la *détachabilité* et l'*annulabilité*. Une implication est détachable, quand il est possible de reformuler l'affirmation de base (tout en lui conservant sa signification), en ayant pour résultat que la phrase qui résulte de cette reformulation n'a pas cette implication. Une implication est annulable quand on peut, au moyen d'une autre affirmation, signifier à son interlocuteur qu'il n'y avait aucun engagement en faveur de l'implication de notre part en faisant l'affirmation de base. Par exemple, dans le cas de « je ne te hais point », si on accepte que l'implication est « je t'aime », il n'y a pas de raison de penser qu'une autre formulation de la litote (en conservant le sens), n'ait pas la même implication (par exemple « il n'est pas vrai que je te hais », « tu te trompes si tu crois que je te hais », etc.). « Je t'aime » n'est donc pas *détachable* de « je ne te hais point ». Par contre, Chimène peut très bien ajouter « mais ne t'imagines pas que je suis amoureuse de toi » ou « mais ce n'est pas de l'amour que j'éprouve

pour toi, ni même de l'amitié, etc. », sans produire une incongruité. « Je t'aime » est donc annulable. La satisfaction de l'implication n'est pas non plus une pré-condition de la vérité ou de la fausseté de la litote. Autrement dit, l'implication n'a pas un caractère logique.

La démonstration de Grice (1961) consiste à appliquer cette procédure aux énoncés-A, par rapport à la condition D-ou-D. Grice remarque tout d'abord qu'il n'est pas nécessaire que la condition D-ou-D soit satisfaite pour qu'un énoncé-A puisse avoir une valeur de vérité. Par exemple, imaginons que je souffre d'une maladie qui m'empêche de percevoir le jaune (par exemple, je vois du pourpre à la place). Je suis en face d'une boîte à lettres, en plein jour, etc., et je dis à la personne qui est avec moi : « il me semble que c'est jaune ». Je dis sciemment quelque chose de faux. Imaginons également que la personne qui est avec moi ignore que je souffre de cette forme d'achromatisme.

Elle accueillerait ma remarque avec exactement ce qu'il faut d'embarras et d'ironie pour faire le bonheur de [l'] objecteur [de Grice]. (Grice 1989.231)

Car je dis « il me semble que c'est jaune », alors qu'il n'y a aucune raison de douter, etc., alors que la condition D-ou-D n'est pas remplie (et on ne peut pas dire que le fait de voir pourpre là où on devrait voir jaune soit une raison de « douter que c'est jaune »). Mais si la personne qui est avec moi vient à apprendre la forme d'achromatisme dont je souffre, alors elle admettra que mon énoncé (un énoncé-A) était *faux*. L'implication n'a donc pas un caractère logique. Ce qui rend faux mon énoncé-A est qu'il ne peut pas être le cas que quelque chose me semble jaune, dans la mesure où je souffre d'un achromatisme qui m'empêche de percevoir le jaune. Mon énoncé-A pourrait être vrai si je ne souffrais pas de cet achromatisme. L'achromatisme fait partie des conditions de fausseté de mon énoncé. Il est alors tentant de dire que l'argument montre que la condition D-ou-D n'est qu'une condition de vérité ou de fausseté partielle, alors que l'autre type de condition (celle mise en avant avec le problème de la satisfaction ou non de la phrase « *x* souffre d'un certain type d'achromatisme ») est essentiel.

Tout va bien pour le théoricien des sense-data ; il lui suffit de dire qu'une phrase portant sur les sense-data n'a besoin pour exprimer une vérité que de la satisfaction de la deuxième condition de vérité de l'énoncé-A correspondant, quoiqu'il en aille de la satisfaction de la première condition (la condition D-ou-D) de vérité. (*op. cit.*, p.232)

Mais les choses ne sont pas si simples. Car il n'a pas été montré que la satisfaction du second type de condition peut être effectuée sans que la condition D-ou-D ait été satisfaite au préalable. Autrement dit, il n'a pas été montré que la condition D-ou-D est détachable de

l'énoncé-A en question. Pour cela, il faudrait le reformuler de manière à indiquer clairement qu'il dépend, pour sa vérité ou sa fausseté, du second type de condition, et non du premier. Il faudrait une formulation de l'énoncé-A qui n'ait pas *du tout* pour implication la condition D-ou-D.

Grice est obligé de concéder que la condition D-ou-D n'est pas systématiquement détachable des énoncés-A. Sans doute pour la raison que toute reformulation obligerait à employer un verbe ou une forme d'expression qui perdrait le sens phénoménal des énoncés-A. Toutefois, si la condition D-ou-D n'est pas détachable, elle est annulable :

Il est assez évident que si je disais « il n'y a rien dans la situation qui me ferait dire une chose fausse en disant que la paume de cette main me semble rose, quoique je n'ai pas l'intention d'impliquer que moi ou n'importe qui pourrait être enclin à nier que ou à douter du fait que c'est rose », ce serait une remarque parfaitement intelligible même si on pourrait la trouver verbeuse et ennuyeuse. (*id.*, p.234)

Grice conclut de la manière suivante :

« Le résultat est que si vous dites que l'implication de la satisfaction de la condition D-ou-D est (a) non logique, (b) non détachable, alors vous devez admettre qu'elle est annulable, et c'est tout ce dont le théoricien des sense-data a besoin ». S'il y a une réponse à cet argument, je ne sais pas à présent ce qu'elle est. (*ibid.*)

Nous ne savons pas non plus s'il est possible de répondre à cet argument ; mais il est sans doute utile de se demander pourquoi on peut tomber d'accord avec cet argument (qui constitue, dans son ensemble, la partie proprement sémantique de la TCP). Grice semble dire que si quelqu'un reconnaît qu'une implication n'a pas un caractère logique, et est, en même temps, non-détachable, alors elle est annulable. Autrement dit, si une implication n'est pas une pré-condition de la vérité ou de la fausseté de l'affirmation de base, et ne peut pas être détachée en reformulant l'affirmation de base, alors il doit exister une formule qui permet de signifier à son interlocuteur qu'on ne s'engage pas sur cette implication tout en continuant à s'engager de la même manière sur l'affirmation de base.

L'argument de Grice réussit à nous donner des raisons de penser que les énoncés-A ont bien une signification littérale, qui est *différente* du fait de simplement impliquer la condition D-ou-D. Mais il ne nous donne pas d'indications quant à la manière dont ces énoncés-A peuvent signifier quelque chose, sinon en disant qu'ils décrivent l'effet qui est produit dans la transaction causale qu'est la vision, et que c'est à partir de ce genre d'énoncés qu'il est possible d'introduire les sense-data, en tant que *vocabulaire technique*.

§ 60. L'intégration à une métaphysique descriptive (Strawson)

Grice classe, significativement, les articles sur le problème de la perception, parmi les « explorations en sémantique et en métaphysique ». En effet, la TCP a deux parties, une partie sémantique, qui consiste à justifier les énoncés-A contre les attaques typiques de la philosophie du langage ordinaire, et une partie métaphysique, mieux énoncée par Strawson :

L'idée de la présence de la chose comme rendant compte ou étant responsable de la conscience perceptive [*our perceptual awareness*] que nous en avons est implicite dans le schème pré-théorique dès le début. Car nous considérons la perception comme un manière, en fait, la manière fondamentale, de nous informer sur le monde des choses qui existent indépendamment : c'est-à-dire que nous supposons que nos expériences perceptives sont en général fiables [*the general reliability of our perceptual experiences*] ; et cette supposition est identique à la supposition que nos expériences perceptives dépendent en général causalement des choses existant indépendamment que nous prenons comme étant ce que nous percevons. (Strawson 1979.51)

Une théorie causale de la perception se développe en une analyse conceptuelle qui montre que nous impliquons le concept de causalité quand nous employons correctement le concept de perception (en l'occurrence plutôt le concept de vision, puisque c'est le cas qui est privilégié par Grice). Nous avons montré plus haut en quoi consiste une analyse conceptuelle. Il faut maintenant donner quelques détails sur l'analyse conceptuelle du concept de vision.

Il fait partie de la signification d'une expression telle que (E_j)

(E_j) « Hélène voit un avion passer dans le ciel »

que l'avion que Hélène voit passer soit responsable causalement d'une certaine expérience qu'on peut rapporter par un énoncé-A. Si on se borne à rendre compte de la signification de (E_j) en rapportant la condition qui porte sur le fait d'avoir l'expérience des sens rapportée par l'énoncé-A correspondant, cela n'est pas suffisant, car une telle expression peut très bien s'appliquer à des cas où nous ne parlerions pas de vision. En effet, il peut sembler à Hélène qu'elle voit passer un avion dans le ciel, dans des circonstances où on ne peut pas dire qu'elle voit un avion passer dans le ciel. Suffit-il alors de rajouter la précision selon laquelle il y a un avion dans le ciel, ou bien une scène réelle qui correspond précisément à l'expérience de Hélène ? Non, le fait de présenter Banquo à Macbeth une dague au moment où il voit le

fantôme de Banquo¹ ne nous permet pas de construire une situation où nous appliquerions de manière satisfaisante le concept de vision. Il faut en effet une relation causale appropriée entre le sujet et l'objet. Tout le problème est de définir une relation causale appropriée.

Il y a, en effet, dans le cas de la vision, un certain nombre d'éléments qui sont causalement responsables de ce que le sujet a telle ou telle expérience. C'est le problème des « chaînes causales ». Quand Hélène regarde, par une fenêtre de mon appartement, les passants, les lampadaires, parce qu'ils éclairent la scène, sont causalement responsables de ce que Hélène voit ; mais il est inapproprié de dire que Hélène voit les lampadaires. Cependant, à moins de préciser ce qu'est une relation causale appropriée, si on se contente d'énoncer la condition nécessaire et suffisante ainsi :

[c'est] une condition nécessaire et suffisante, pour qu'il soit le cas que *X* perçoit que l'impression sensible de *X* soit dépendante causalement d'un état de choses impliquant *M*.
(Grice 1961.241)

alors, on est obligé de dire que Hélène voit les lampadaires, mais également la partie de son cerveau qui traite les informations venant de l'œil en images.

D'après Grice, la meilleure manière de définir une relation causale appropriée « consiste à indiquer le mode de connexion causale au moyen d'exemples » (Grice 1989.240)

Pour qu'un objet soit perçu par *X*, il est suffisant qu'il soit causalement engagé dans la production d'une certaine impression des sens de *X* selon le mode dont, par exemple, quand je regarde ma main sous un bon éclairage, ma main est causalement responsable de ce qu'il me semble qu'il y a une main devant moi, ou quand... (etc.), *quel que soit ce mode.* (*op. cit.*, p.240)

Grice ajoute qu'il est tout à fait favorable à l'idée qu'un concept de non-spécialiste (comme l'est le concept de vision) puisse contenir des « blancs » que le spécialiste peut remplir. Par exemple,

... si nous doutons de la correction qu'il y a à parler d'une certaine créature avec des organes des sens particuliers comme *voyant* des objets, il peut être utile d'entendre un spécialiste

¹ *Macbeth*, Acte III, scène 1 « *Macbeth* : –De grâce, regarde là ! (Au spectre) Quoi, Que dis-tu ? Mais pourquoi m'en soucier ? Si tu branles du chef, tu peux parler, n'est-ce pas ?... Si charniers et tombes recrachent maintenant ceux que l'on enterre, Autant bâtir nos tombeaux dans le gésier des vautours ; *Lady Macbeth* : – Quelle folie ! Vous n'êtes plus un homme ! ; *M.* : Je l'ai vu, aussi vrai que je suis ici ; *L.M.* : Fi ! Quelle honte ! », traduction par Y Bonnefoy, pp.82-83, 1983, Mercure de France, Paris

rendre compte comparativement de l'œil humain et des organes des sens pertinents de la créature en question. (*id.*)

Dans ce dernier cas, précise Grice, , c'est moins de comprendre les mécanismes en œuvre qui compte que de savoir que c'est le *même type* de mécanisme (quelque soit ce mécanisme), qui est à l'œuvre, et qui fait que nous pouvons employer correctement le concept de vision.

Cependant, comme le remarque Strawson,

il est clair, cependant, que nous ne pouvons pas nous satisfaire de cette procédure à moins que nous n'établissions au moins les principes généraux qui dirigent notre choix d'exemples. (Strawson 1974b.72)

D'après Strawson, la suggestion de Grice revient à « imposer des restrictions appropriées sur les *manières* et les *modes* selon lesquels les objets contribuent causalement à des impressions des sens. » (*ibid.*) Cette suggestion est juste, mais il ne suffit pas d'indiquer des exemples. Il faut encore analyser la manière dont nous sélectionnons ces exemples. Autant pour Grice les exemples servent à cerner le genre de causalité que nous avons en tête quand nous employons de manière appropriée le concept de vision, autant, pour Strawson, l'examen raisonné des exemples permet de révéler d'autres traits implicites du concept ordinaire de vision. Le concept ordinaire de vision est non seulement un concept causal, mais aussi et essentiellement un concept restrictif. Les restrictions ne sont donc pas seulement des moyens d'améliorer la clause causale de l'analyse conceptuelle, mais ajoutent à la caractérisation même du concept de vision. Il faut donc atteindre autant de généralité dans la caractérisation des restrictions que dans la caractérisation de la causalité. Entre autres, Strawson est particulièrement attentif aux traits, implicites selon lui, de notre concept ordinaire de vision, qui tiennent à la position relative des objets entre eux, et du sujet par rapport à ses objets.

Le concept naïf de perception – la perception non assistée – inclut l'idée de perspective ou de « vue », à partir d'un certain *point* de vue déterminé par la position et l'orientation des organes sensoriels pertinents, par rapport à des états contemporains et presque contemporains du monde. A partir de là, on peut faire émerger toutes sortes de tautologies, diversifiées de manière appropriée selon les différentes modalités sensorielles, dans lesquelles le causal et le logique sont inséparablement mélangés, et dans lesquelles figurent essentiellement les concepts de (1) *portée* [*range*], et (2) *masquage* [*masking*] ou *obstruction* [*obstruction*]. Ainsi, en ce qui concerne la portée, nous avons la tautologie que, quelle que soit la taille de la chose visible, si elle est trop loin, elle sera *hors de vue*... (*op. cit.*, p.79)

L'analyse des principes qui gouvernent la sélection des exemples conduit à montrer qu'il s'agit, pour s'exprimer comme Strawson, de « tautologies » relatives à des concepts implicites dans notre concept ordinaire de vision. Strawson partage avec Grice l'idée qu'il existe, toutefois une différence entre un concept ordinaire (ou naïf, selon les termes de Strawson) de vision, et un concept de spécialiste.

Nous devons faire une distinction. Nous devons faire une distinction entre le concept naïf ou non-sophistiqué de perception et les modifications et les raffinements que le concept subit au fur et à mesure que la connaissance s'accroît et que la technologie avance. (*id.*, p.82)

Nous avons des moyens de plus en plus sophistiqués d'assister la vision humaine et de l'expliquer (et ces moyens peuvent s'entraîner les uns les autres, l'invention du microscope, à savoir d'une prothèse visuelle, a favorisé l'accroissement de nos connaissances concernant les mécanismes visuels). Mais l'analyse conceptuelle proposée par Strawson et Grice est-elle susceptible d'être rendue caduque par ces progrès ? Autrement dit, le progrès est-il susceptible d'entraîner une révision aussi drastique de notre concept de vision ?

La théorie causale de la vision a l'avantage d'ouvrir la liste des choses que nous appelons « vision », ou, plutôt, elle rend bien compte du fait que nous sommes capables d'employer le concept de vision pour un certain nombre de choses très différentes, incluant les cas fictifs de vision à travers les murs, comme dans les bandes dessinées américaines, et les dispositifs encore très expérimentaux, et pas vraiment au point, de branchements d'appareils de captation photonique directement sur le cortex visuel. Mais il ne faut cependant pas inverser les choses. L'analyse conceptuelle rend compte de notre capacité à appliquer ou à ne pas appliquer le concept de vision, et particulièrement des expressions E qui instancient ce concept. Le reproche qu'on pourrait faire à Grice est que sa théorie ne rend pas compte de ce qu'est la vision, mais plutôt de l'usage que nous faisons du concept de vision, ordinairement, et que ce concept n'a malheureusement pas pour signification ce qu'une approche scientifique ou technologique va nous dire de la vision.

Grice se défend en disant qu'une théorie qui va contre ce que nous dirions d'ordinaire ou contre la manière dont nous nous exprimerions dans certains cas (ce dont est censée rendre compte une analyse conceptuelle menée correctement) a elle-même toutes les chances d'être fautive. Mais il faut bien avouer que cette idée est elle-même du type du préjugé philosophique, et que rien ne nous oblige vraiment à l'accepter.

Grice présente une conception du rapport entre le concept ordinaire de vision et le concept scientifique (ou technologique) de vision, qui fait la part belle au langage ordinaire.

Si on en croit Grice, tout se résout en disant que le concept ordinaire de vision est un concept de non-spécialiste, mais qu'il comprend la possibilité, notamment parce qu'il fait partie de sa signification d'impliquer une relation causale d'un certain type, d'y inclure des précisions faites par les spécialistes. Mais, si on suit Grice jusqu'au bout, nous ne sommes alors prêts à écouter les spécialistes que sur le détail de la relation causale. Dans cette mesure, rien de ce que peut nous dire un spécialiste n'est en mesure de nous faire remettre radicalement en cause ce que nous voulons dire quand nous utilisons le concept de vision.

Or, il y a au moins deux manières de remettre en cause cette conception un peu idyllique des choses. La première est de dire que notre concept de causalité, précisément celui qui est invoqué dans l'analyse conceptuelle que propose Grice, est peut-être totalement inadéquat, en ce qu'il s'agit du concept classique de causalité, qui ne s'applique pas au niveau des objets subatomiques. Il ne s'applique donc pas aux photons, qui sont pourtant impliqués de manière relativement conséquente pour être pris en compte dans les mécanismes visuels. Ce fait, de toute première importance, typiquement de l'ordre des faits qui requièrent, pour leur accès, que l'on sorte de la posture naïve, doit donc avoir des conséquences quant à la théorie causale de la vision, non pas où elle doit entraîner une réforme de notre manière d'employer le concept de vision, mais au sens où elle entraîne la nécessité de se demander, au moins, de quel type de causalité il s'agit.

La deuxième manière de remettre en cause les choses, c'est d'indiquer des cas-limites qui nous font hésiter, quant à savoir si nous avons raison ou pas de dire qu'il s'agit de cas de vision, ou d'employer des expressions E. Ce sont par exemples, les cas de ce que Lawrence Weizkrantz a appelé « vision aveugle ». La vision aveugle consiste, pour un sujet, à être capable de traiter des informations de type visuel, sans néanmoins avoir fait l'expérience (sous-entendu « consciente ») de voir quelque chose. Dans ce cas, s'agit-il d'un emploi tout à fait acceptable du concept de vision, ou bien d'un emploi métaphorique ou abusif ? Deux solutions sont alors possibles. Soit nous décidons qu'il n'est pas possible d'élargir le concept de manière à intégrer les cas de vision aveugle ; soit nous décidons qu'il faut modifier le concept de manière à intégrer les cas de vision aveugle. Seulement, dans ce cas, la partie qui demande à être modifiée, est la partie sémantique, qui concerne les énoncés-A. Les énoncés-A rapportent en effet des expériences conscientes. Il est essentiel à la théorie causale de la vision que ce qui est causé soit une expérience consciente, sinon cette théorie perd sa substance et sa pertinence.

Nous étions dans les cas où nous avons accepté d'élargir la théorie causale de la vision de manière à y intégrer les cas de vision aveugle. Mais cela conduit manifestement à

abandonner la théorie causale. Il reste alors à répondre à une question. La théorie causale de la vision doit-elle son abandon au fait qu'elle rendait en fait assez mal de notre concept ordinaire de vision, ou bien, au contraire, au fait qu'elle rendait tout à fait compte de notre concept ordinaire de vision, mais que, justement, ce concept a besoin d'être révisé, dans la mesure où un cas nouveau de vision nous est présenté par la science que notre concept ordinaire de vision n'autorise pas ? Mais qu'est-ce qui nous permet de trancher, en définitive ? Qu'est-ce qui nous permet de qualifier de « vision » quelque chose que notre concept ordinaire de vision ne nous autorise précisément pas à appeler « vision » ?

Il s'agit du débat entre le normativisme et le naturalisme. En effet, soit on considère que ce qui est important, dans le concept de vision, ce sont les critères et les règles que nous adoptons (de manière en général conventionnelle) pour employer des expressions E, et on adopte alors une perspective dite normativiste ; soit on considère que ce qui est important dans le concept de vision, c'est tout ce que les sciences naturelles peuvent nous en dire, en étudiant les mécanismes de la vision dans les différentes espèces animales, ou bien les états du cerveau impliqués dans ce genre de processus. Et on est alors dans une perspective naturaliste. Pourquoi pas ? Mais il serait faux de penser que l'une ou l'autre des deux positions permet de rendre compte exclusivement et exhaustivement de ce qui est impliqué par le problème de la révisabilité des concepts perceptifs, dans la mesure où chacune des options implique d'avoir déjà tranché sur ce point.

Reprenons le cas de la vision aveugle. Pour un naturaliste, il est clair qu'il ne doit pas y avoir d'hésitation à traiter ce cas comme un cas qui concerne la vision, dans la mesure où un concept tel que celui de vision est nécessairement ouvert à la mesure de l'infini en droit du progrès scientifique et technique. Pour un normativiste, notre hésitation doit venir du fait qu'une certaine transformation historique a modifié insensiblement les règles qui gouvernent l'usage du concept ordinaire de vision, de telle sorte que des cas qui auraient été sans doute clairement décidables dans un autre contexte ne le sont plus dans le contexte présent. Il faut faire une nouvelle description (ou explicitation) des conventions, mais c'est surtout parce qu'elles ont changé.

Une solution intermédiaire consiste à rappeler que la conceptualité du langage ordinaire et la conceptualité qui découle des découvertes de la science ne sont pas imperméables l'une à l'autre, bien au contraire, et que les moments d'hésitation, et l'impression d'être parfois face à des cas-limites viennent tout simplement d'un décalage, la conceptualité issue de la science étant susceptible d'une évolution beaucoup plus rapide que la conceptualité du langage ordinaire bombardée par des concepts scientifiques. Mais il faut

noter cependant une division du travail entre ce qui est implicite dans notre concept ordinaire de vision et la conceptualité scientifique.

...faire référence aux conditions, relatives au masquage et à la portée, selon lesquelles un objet perceptible est en général accessible à la perception à partir d'une certaine position ne doit pas charrier en soi une référence couverte aux moyens, connus ou inconnus, par lesquels l'objet produit l'expérience de le percevoir. (*ibid.*, p.84)

L'analyse conceptuelle de la vision révèle les dimensions (il ne s'agit pas d'un terme de Strawson) du concept de « vision ». Il est évident que c'est par rapport à ces dimensions que nous pouvons évaluer si un certain cas est ou non un cas de vision. La dimension de portée implique un certain nombre de tautologies, qui peuvent varier. Il se peut que des progrès repoussent progressivement les limites spatiales de la vision. Mais il n'en demeure pas moins que ces dimensions conservent au concept sa place dans le schème conceptuel ou métaphysique. C'est pour cette raison que l'intégration de la TCV dans la métaphysique descriptive, est beaucoup plus apte à soutenir le réalisme du sens commun qu'à satisfaire un réalisme scientifique (Strawson 1979.59)

3. Contre la partie sémantique de la TC : la conception disjonctive de la vision (1973)

La conception disjonctive de la vision est une réponse à la partie sémantique de la théorie causale de la perception. Cet argument a été avancé par Hinton (1973.37), puis par Snowdon (1981.201) et par McDowell¹ (1989). Nous le présentons, dans la forme que lui a donné McDowell (1989 & 1995) dans le § 61 et l'évaluons dans le § 62.

§ 61. La conception disjonctive

D'après McDowell (1989), Le danger de conceptions comme celles défendues par Grice et Strawson est de postuler quelque chose de commun aux cas où nous nous trompons sur la nature de ce que nous percevons, et aux cas où nous ne nous trompons pas. En effet, même si la théorie causale de la perception est un exercice de réalisme direct, il n'en demeure

¹ McDowell (1998b.387)

pas moins que la base d'une illusion est conçue dans les mêmes termes que celle d'une vision, à savoir une expérience qui peut être décrite avec un énoncé-A.

Dans le cas trompeur, ce qui est compris dans le champ de l'expérience est une apparence que telle ou telle chose est le cas, manquant le fait : une *simple* apparence. Mais dans le cas non-trompeur on fait également l'expérience d'une simple apparence. Le résultat est que même dans les cas non-trompeurs nous devons nous figurer quelque chose qui manque le fait affirmé, qui est au mieux dans une relation défectible avec lui, et qui s'interpose entre le sujet d'expériences et le fait lui-même. (McDowell 1998a.386)

McDowell définit comme « défectible » un état informationnel dans lequel se trouve le sujet (où le sujet se trouve être en possession d'une garantie), qui peut toujours être étendu de façon à ce que le sujet ne se trouve plus du tout être en possession de cette garantie.

Les théories causales de la perception de Grice et Strawson se trouvent-elles à l'abri de ce genre de remarques ? Après tout, Grice et Strawson ne postulent pas d'entités intermédiaires, ils ne font (surtout Grice) que justifier la nécessité d'avoir une terminologie adéquate pour pouvoir traiter la perception comme une sorte d'effet. Comme le remarque Snowdon (1981.193), les énoncés-A doivent être interprétés phénoménologiquement (ils décrivent l'expérience, plutôt qu'ils n'essaient d'attribuer un jugement à l'individu) et, d'après une distinction de Quine, de façon notionnelle plutôt que relationnelle. Donc, l'énoncé-A, qui dit « il me semble que X est Φ » ou « j'ai une apparence que X est Φ » ne doit pas être interprété comme une attitude envers une proposition rapportant une manière spécifiée et particulière pour cet X d'être Φ , mais plutôt comme une attitude envers une proposition qui rapporte quelque chose de général concernant le fait pour un X d'être Φ . Un énoncé E, par exemple « S voit que X est Φ », contient quelque chose de plus que l'aspect phénoménologique (il contient certainement une propension à attribuer un jugement à S), et doit être interprété en des termes relationnels et non notionnels, comme une attitude envers une proposition qui attribue la propriété Φ à cet X .

Le reproche de McDowell subsiste néanmoins. En effet, McDowell reproche à ce genre de théories de toujours soupçonner un énoncé E d'abriter un énoncé-A. Au fond, *en tant qu'expérience*, un énoncé E est sur le même pied qu'un simple énoncé-A (un énoncé-A rapportant une expérience dans un cas trompeur). Certes, Grice et Strawson ne disent pas que les énoncés rapportant les expériences faites dans des cas trompeurs (des cas où la condition D-ou-D est remplie) peuvent être utilisés également dans les expériences faites dans des cas non-trompeurs – ils affirment (surtout Grice) que les énoncés-A n'ont pas besoin que la condition D-ou-D soit remplie pour qu'on puisse en faire un usage correct afin de décrire la

perception comme une sorte d'effet ; mais le problème est que Grice et Strawson ne peuvent pas ne pas admettre que l'expérience est, dans les cas trompeurs et dans les cas non-trompeurs, la même. Et cette procédure risque fort d'infecter les énoncés E du problème des énoncés-A simples, à savoir d'être en rapport avec une expérience qui est, *prima facie*, distincte de la réalité, et qui n'apporte qu'une garantie faible au sujet sur la présence ou non de l'objet dont il a l'expérience. Comme le dit plus brutalement Hyman (1993.210),

...la théorie causale de la perception [...] implique que voir et entendre comprennent des expériences telles qu'il est possible de les avoir dans l'obscurité ou dans le silence.

D'après McDowell, il existe une manière assez simple d'échapper à ce genre de problème.

Mais supposons que nous disions – d'une manière qui n'est pas du tout artificielle – qu'une apparence que telle ou telle chose est le cas peut être *soit* une simple apparence *soit* le fait que telle ou telle chose est le cas, se rendant perceptivement manifeste à quelqu'un. Comme auparavant, l'objet de l'expérience dans le cas trompeur est une simple apparence. Mais nous n'avons plus besoin d'accepter que dans les cas non-trompeurs également l'objet de l'expérience soit une simple apparence, et, du coup quelque chose qui manque le fait lui-même. (McDowell 1998a.386)

Si on résume la suggestion de McDowell (qui est en fait une suggestion de Hinton, reprise ensuite – pour être critiquée – par Snowdon), on remarquera d'abord que McDowell laisse intacte l'interprétation des énoncés E. Ce n'est donc pas sur le motif causaliste que son attaque porte, mais sur l'interprétation des énoncés-A. Un énoncé-A peut être interprété de deux manières. En disant « il me semble que X est Φ », je peux vouloir dire deux choses. *Soit* j'exprime simplement le fait qu'il me semble que X est Φ ; *soit* j'exprime le fait que je perçois que X est Φ . Dans ce cas, avoir une simple apparence et percevoir sont deux expériences distinctes, deux manières d'avoir un contact à un fait. Dans un cas, la simple apparence, il y a un contact *indirect*, dans l'autre cas, celui de la perception, il y a un contact *direct*.

§ 62. Avantages de la conception disjonctive ?

Tout d'abord, la conception disjonctive ne porte que sur la partie sémantique de la théorie causale de la vision, c'est-à-dire sur l'interprétation des énoncés-A.

La distinction entre les interprétations notionnelle et relationnelle des énoncés-A explique le genre de choix et de principes qui gouvernent l'adoption possible de la conception disjonctive (a.). La force de la conception disjonctive est de nous paraître intuitivement plus

satisfaisante que la conception à laquelle elle répond (b.), mais cela n'est peut-être dû qu'à ce qui est impliqué par le fait d'introduire une forme disjonctive (c.). Nous commentons tour à tour ces trois points.

a.) Interprétations notionnelle et relationnelle

La théorie causale de la perception implique une interprétation notionnelle des énoncés-A. D'après McDowell, l'énoncé-A est disjonctif, c'est-à-dire qu'il exprime *ou* (énoncé-A_s) le fait qu'il semble à *S* que *X* est Φ , *ou* (énoncé-A_p) le fait qu'il est manifeste perceptivement que *X* est Φ . Mais l'ambiguïté notionnel/relationnel, tranchée par les partisans de la TCP en ce qui concerne les énoncés-A, doit à nouveau être évaluée pour les deux membres de la disjonction. Un énoncé-A est soit un énoncé-A_s, soit un énoncé-A_p. Les partisans de la TCP n'admettent pas cette disjonction, et l'une des raisons pour lesquelles ils n'admettent pas cette disjonction est leur interprétation notionnelle et phénoménologique des énoncés-A. La conception disjonctive implique de demander, pour chacun des membres de la disjonction, en laquelle consiste un énoncé-A, s'il faut adopter une interprétation notionnelle ou relationnelle, dans la mesure où il en dépend la réponse à la question de savoir quel genre d'état chacun des membres de la disjonction en laquelle consiste un énoncé-A est censé sélectionner.

Nous suivons une suggestion de Snowdon (1981.204-7), qui prend en considération les jugements démonstratifs, du type « c'est un *F* ». Le partisan de la théorie causale de la perception soutient que c'est en fonction de la présence d'un élément visuel causé par l'objet que l'énoncé-A est vrai ou faux. Par ailleurs, il soutient que c'est la présence de l'objet *O*, avec une propriété *F*, plus la relation causale appropriée entre la scène et *O*, qui permet de dire que *S* voit que *O* est *F*. Mais il doit soutenir également que c'est le fait pour *O* d'avoir la propriété *F* qui rend vrai le jugement démonstratif « c'est un *F* » en parlant de *O*. Il prétend en même temps que c'est par rapport à l'impression visuelle (à l'effet propre à la relation causale impliquée dans la vision) que *S* est capable de dire « c'est un *F* ».

Le partisan de la théorie causale de la vision est d'accord avec l'idée que le lien entre les jugements démonstratifs et les jugements sur *ce qui est vu* peut être exprimé de la manière suivante :

(*S*) (*O*) (si *S* voit *O* et que *O* est un *F*, alors il y a un objet avec lequel *S* est en relation telle que s'il devait l'identifier démonstrativement comme un *F*, alors son jugement serait correct). (*op. cit.* , p.204)

Par ailleurs, le partisan de la théorie causale de la perception n'a pas de raison de supposer que la classe des identifications vraies ne puisse pas être définie exhaustivement de la manière suivante :

On peut imaginer une liste de tous les jugements démonstratifs identificateurs vrais et en faire les éléments d'une scène publique. Le deuxième principe déclare que si l'on rencontre une telle scène et que l'on n'est pas en même temps sous l'effet d'images rémanentes, d'hallucinations, ou autres expériences de ce genre, alors l'ensemble précédemment spécifié de jugements démonstratifs identificateurs vrais contient tous les jugements démonstratifs vrais que l'on peut faire et avoir faits sur la base d'une expérience *visuelle* présente. (*id.*, p.205)

Appelons le premier principe, qui spécifie la correction d'un jugement démonstratif comme ayant pour condition que *S* voit que *O* le principe d'identification, et le second principe, qui détermine que la classe des identifications vraies peut être délimitée, le principe d'exhaustivité. Le partisan de la TCP admet ces conditions, mais il soutient en même temps que c'est par rapport à l'impression visuelle (à l'effet propre à la relation causale impliquée dans la vision) que *S* est capable de dire « c'est un *F* ».

Prenons l'exemple suivant : je regarde les étoiles par un beau soir d'été, dans une région suffisamment déserte pour que le spectacle de la voûte étoilée ne soit pas perturbé par la pollution visuelle causée par les éclairages artificiels. Au bout d'un moment, ma rétine est affectée de telle manière que je suis incertain quant à certains points lumineux. Je ne sais pas s'il s'agit de lueurs rémanentes dues au phénomène de la persistance rétinienne, ou bien s'il s'agit des impacts sur la voûte céleste qu'on qualifie habituellement d'*étoiles*. Mettons qu'à un moment donné, je fasse le jugement démonstratif : « c'est une lueur rémanente ». Puis, je réalise ensuite (par constatation de la stabilité du point lumineux par rapport aux mouvements que je peux faire de la tête) que j'avais tort, et je fais un nouveau jugement démonstratif : « c'est une étoile ». Mettons également que ce que je vois *est* une étoile

Le problème qu'il faut résoudre est le suivant : quel est la relation entre [mon] jugement démonstratif incorrect initial et le jugement suivant ? (*ibid.*, p.206)

Le jugement initial peut être erroné de deux manières. Soit je jugeais de l'étoile qu'il s'agissait d'une image rémanente ; soit je jugeais d'un élément dans mon impression (produite en fait par l'étoile) qu'il s'agissait d'une image rémanente.

Mais le jugement « c'est une étoile » est également susceptible de deux interprétations. Soit je juge (correctement) de l'étoile que c'est une étoile. Soit je juge (incorrectement) de

l'élément *dans* mon impression que c'est une étoile. Je peux amender le dernier jugement, et dire que l'élément dans mon impression visuelle est produit par une étoile, et *n'est pas* une image rémanente. Il y a donc deux interprétations de la manière dont je passe du faux au vrai en passant du premier jugement démonstratif identificateur au second jugement démonstratif identificateur. Je peux passer de « c'est une image rémanente » (R) à « c'est une étoile » (ET); ou bien, je peux passer de « c'est une image rémanente » à « c'est un élément dans l'état que je rapporte au moyen d'un énoncé-A, qui est causé par une étoile » (EL). Dans (ET), mon démonstratif sélectionne un élément (« étoile ») qui rentre dans la classe spécifiée au moyen du principe d'exhaustivité. Dans (EL), mon démonstratif ne sélectionne rien de tel.

Ce raisonnement montre que la théorie causale de la perception combinée à deux principes relativement triviaux quant à la possibilité des jugements démonstratifs aboutit à « un *jeu de langage* qui ne peut pas être joué » (*ibid.*). En effet, le partisan de la TCV admet à la fois que l'expérience visuelle peut être parfaitement rapportée par des énoncés-A (énoncés qui pourraient également servir à rapporter des expériences où on ne peut pas dire que ce qui est rapporté phénoménologiquement correspond à quelque chose de présent sur une scène publique), mais il ne peut pas admettre à la fois que les conditions de l'identification sont solidaires de la présence des objets hors de l'état dans lequel se trouve un sujet (principe d'exhaustivité) et que les énoncés-A rapportent réellement *ce qui est vu*, dans la mesure où il faut faire, à un moment ou à un autre, la différence entre des énoncés-A qui permettent une identification, et des énoncés-A qui ne la permettent pas. Et ce dernier point qui plaide en faveur de la conception disjonctive.

Toutefois, le partisan de la TCV a encore le choix entre abandonner le principe d'exhaustivité, ou modifier l'idée que les éléments présents dans une impression peuvent être identifiés. Le principe est relativement trivial et son abandon est plus coûteux que de revenir sur la possibilité d'identifier des éléments présents dans une impression. D'après Snowdon (*ibid.*, p.207), deux modifications sont possibles, la seconde étant plus radicale que la première. D'après la première modification, on peut identifier les éléments d'une impression s'il s'agit d'un cas qui n'est pas un cas de perception, mais on ne peut identifier que les objets qui conditionnent l'impression si c'est un cas de perception. Snowdon (*ibid.*) objecte que cela est peu plausible, il conteste que de telles considérations, génétiques, aient quoi que ce soit à voir avec les conditions d'identifiabilité. La deuxième modification est plus radicale. Elle consiste en trois points. (1) Seuls des objets sont susceptibles d'être identifiés, et non des éléments d'une impression ; (2) un sujet qui se trouve être dans un état non-perceptif, par exemple, qui a une image rémanente, et qui produit le jugement « c'est une étoile » ne produit

en fait aucun jugement ; (3) par contre, dans le cas contraire, où le sujet voit une étoile, mais croit être en présence d'une image rémanente, on peut admettre qu'il fait un jugement démonstratif, car il s'agit d'une image rémanente. Toutes ces modifications sont faites de manière à pouvoir conserver le fonds de la théorie causale de la vision. Mais, si ces modifications ne sont pas acceptées, il reste à accepter la conception disjonctive, et à trancher sur l'interprétation, relationnelle ou notionnelle, des énoncés- A_s d'une part, et des énoncés- A_p d'autre part. Nous considérons que, s'il est possible de trancher d'une manière satisfaisante sur ce point, alors c'est un motif qui plaide en faveur de la conception disjonctive.

La conception disjonctive nous pousse naturellement à adopter une interprétation relationnelle des énoncés- A_s et des énoncés- A_p . Il n'y a en effet pas de raison, une fois la conception disjonctive adoptée, pour que ces énoncés ne soient pas interprétés comme spécifiant une attitude envers une proposition rapportant une manière spécifiée et particulière pour cet X d'être F (dans le cas d'un énoncé- A_p), et pour cet S d'être dans l'état où il lui semble que X est F (dans le cas d'un énoncé- A_s). On pourrait avoir l'illusion que c'est l'interprétation notionnelle qui continue à être la bonne pour les énoncés- A_s , mais cela vient simplement de ce que l'on omet le fait que la proposition envers laquelle il y a une certaine attitude spécifie une manière pour cet S d'être dans l'état où il lui semble que X est F avec la mention dans cette spécification de l'état caractérisé phénoménologiquement, mais ne spécifie le contenu phénoménologique de cet état, à savoir quelque chose qui peut être décrit au moyen de termes qui servent, dans le cas par exemple d'un énoncé- A_p , à identifier X et F . Appliquons cette idée à un cas. Macbeth voit le fantôme de Banquo, et Banquo se présente : nous ne dirions pas que Macbeth voit ou a vu Banquo. Nous pourrions décrire son expérience en disant « il semble à Macbeth qu'il voit Banquo ». L'interprétation notionnelle laisse croire qu'il y a un moyen de faire que l'expérience de Macbeth¹ puisse indiquer la présence de Banquo, tandis que l'interprétation relationnelle ne laisse pas entrevoir cette possibilité. Pour cette raison, nous préférons l'interprétation relationnelle, et, donc, la conception disjonctive.

b.) Une conception plus satisfaisante

La conception disjonctive est plus satisfaisante ; en effet, d'après McDowell, elle nous libère de la nécessité de supposer des entités intermédiaires entre nous et le monde. Il est sans doute plus rassurant de savoir que c'est le monde qu'on a directement en face de nous, et non

¹ cf., sur cette hypothèse, Lewis, « Veridical Hallucination and Prosthetic Vision », in Dancy ed. (1988), pp.79-91

pas quelque double ou intermédiaire. Mais, tant qu'un argument ne nous dit pas clairement quelle est la différence substantielle entre les deux membres de la disjonction, nous n'avons pas plus de raison de nous en tenir à la conception disjonctive que nous en avons de nous en tenir à la conception causale. L'argument de Snowdon (1981) a pour avantage de partir de la conception causale, et de montrer qu'elle est inconciliable avec les principes que nous suivons quand il s'agit de faire des jugements démonstratifs sur la base de notre expérience visuelle. A vrai dire, Snowdon montre surtout que si nous voulons, en tant que partisans de la théorie causale, être cohérents, nous devons soit abandonner l'un des deux principes qui gouvernent notre emploi des démonstratifs, et, en particulier, le deuxième principe, soit revenir sur le statut des impressions et des éléments de l'impression. Les modifications sont en fait telles qu'il est sans doute plus utile d'adopter la conception disjonctive, qui nous suggère que si nous pouvons identifier un *O* comme un *F*, c'est parce que le fait que *O* est un *F* nous est directement présent, ou se rend manifestement présent à nous, alors que, dans l'autre cas (cas d'illusion, de rêve, d'hallucination), *O* et *F* ne sont que des éléments de description, mais sans statut véritablement identificateur.

c.) Ce qu'implique l'introduction d'une formule disjonctive

On peut faire, suivant en cela Grice (1961.132) quelques remarques sur les problèmes posés par une forme disjonctive. Si je dis que l'énoncé-A est soit un énoncé-A_s, soit un énoncé-A_p, j'implique que je ne sais pas *si* l'énoncé-A est un énoncé-A_s ou bien un énoncé-A_p. L'énoncé-A n'est pas un énoncé disjonctif, au sens où je pourrais utiliser un tel énoncé comme une disjonction, mais au sens où, *en réalité, soit* je fais un énoncé-A_p, *soit* je fais un énoncé-A_s. L'énoncé-A n'a donc pas de conditions de vérité, et c'est bien ce que les partisans de la conception disjonctive enlèvent aux partisans de la conception causale. Par contre, un énoncé-A_p, comme un énoncé-A_s a des conditions de vérité, qui sont relatives au fait d'être en contact, soit directement (dans le cas des énoncés-A_p), soit indirectement (dans le cas des énoncés-A_s) avec un fait. L'argument disjonctif n'a donc rien à voir avec l'argument d'indistinction qualitative ou subjective (à savoir la seconde prémisse de l'Argument de l'Illusion). La disjonction n'est pas faite dans une situation où je ne sais pas si mon énoncé-A est un énoncé-A_p ou un énoncé-A_s; en effet, cette indistinction peut être ensuite traitée comme un trait caractéristique de l'un des deux types de situations, celles où c'est un énoncé-A_p qui est vrai, ou bien celles où c'est un énoncé-A_s qui est vrai. Le fait qu'être présenté en réalité à Camille Claudel ressemble fortement, à s'y méprendre, au fait d'être présenté en rêve, ou au cours d'une hallucination, à Camille Claudel peut être apprécié *soit* en étant

présenté réellement à Camille Claudel, *soit* en étant présenté, en rêve, ou au cours d'une hallucination, à Camille Claudel. Ce n'est pas une situation spécifique où un énoncé-A pourrait être vrai. Je n'emploie jamais un énoncé-A tel quel. J'emploie soit un énoncé-A_p soit un énoncé-A_s. Pour ainsi dire, cela m'engage par rapport à la manière dont mon énoncé va pouvoir être évalué. Je suis toujours libre d'employer telle quelle la formule disjonctive : « ou bien je rêve, ou bien c'est vraiment... », mais, dans ce cas, je ne fais pas un énoncé-A, je dis simplement que « si je ne rêve pas, alors il est vraiment le cas que... », ce qui est simplement une tautologie relative aux conditions d'application d'un jugement démonstratif sur la base d'une expérience visuelle.

4. La vision comme « two-way power » : Hyman (1992)

Hyman a davantage fait porter sa critique sur la deuxième idée propre à la TCP (Théorie Causale de la Perception, à savoir, la partie métaphysique. En effet, même s'il critique, comme on l'a vu, la validité des énoncés-A, ses remarques cherchent surtout à montrer que la causalité n'est pas la catégorie pertinente pour décrire le concept de vision.

§ 63. Arguments contre la partie métaphysique de la TCP

La TCV (Théorie Causale de la Vision) échappe, à strictement parler, au reproche de créer des doubles dont il serait fait l'expérience, alors que leur contrepartie réelle échapperait à une expérience directe. Ce reproche peut être fait à la théorie des sense-data, mais pas vraiment à la théorie causale. La conception disjonctive s'adresse surtout à la partie sémantique de la TCV, car le reproche « métaphysique » ou « ontologique » qu'on peut faire à la TCV n'est pas de l'ordre de ceux qu'on peut faire aux théories des sense-data : postuler des entités fictives, et les poser comme réelles. Mais on peut revenir sur les arguments d'indistinction subjective de manière à insister non pas sur la critique de la justification des énoncés-A, mais sur les attendus représentationnistes de la TCV.

Comme le dit John Hyman, le principal reproche qu'on peut adresser à cette théorie, c'est...

...l'idée que l'exercice d'une capacité humaine puisse être disséqué en deux courants, l'un purement mental, l'autre impliquant nos corps et notre environnement » (Hyman 1992.290)

Curieusement, cet aspect de ce que Ryle appelle le Mythe cartésien a été adopté, dès qu'il s'agit de philosophie de la perception, par des auteurs qui, comme Strawson, combattent vigoureusement par ailleurs cette distinction entre deux domaines, le domaine du mental et le domaine du physique.

La conception causale, dans sa partie métaphysique, peut être résumée, quoique de manière polémique, en quatre grands traits :

1. Nous pouvons avoir exactement une représentation, sans que l'objet soit là pour être représenté
2. La vérité d'une phrase qui emploie un verbe perceptif est déterminée par le fait pour une relation causale entre une situation et un état représentationnel qui pourrait avoir lieu sans cette situation, d'avoir lieu.
3. L'analyse causale du concept de vision n'est pas une élaboration supplémentaire de notre concept de vision, mais décrit ce qui contribue essentiellement à la signification des phrases où nous employons un verbe visuel.
4. Tout ce qui est essentiel dans l'emploi du concept de vision est décrit par cette analyse. Sinon, il ne s'agirait pas d'une analyse conceptuelle.

Or, il est possible de tirer quelques conséquences assez fâcheuses de cet ensemble d'idées.

Tout d'abord, il n'est jamais réellement possible d'employer véritablement le concept de vision. En effet, si nous examinons au cas par cas, c'est-à-dire si nous examinons les conditions d'usage de ce concept d'abord à la première personne, puis à la troisième personne, que constatons-nous ? Je ne peux jamais être sûr que « S a vu que p » dans la mesure où je n'ai pas accès à l'état dans lequel est S, état psychologique qui est à la base de la signification de la phrase précédente. Je ne peux jamais être sûr non plus que « j'ai vu que p », dans la mesure où je ne peux pas me surprendre en train d'être affecté causalement par la situation où il est vrai que p . Pourquoi ? Il est vrai qu'un changement dans le champ visuel est dû soit à une modification de l'environnement, soit à une modification de la position du corps du sujet dans cet environnement. Je peux très bien me rendre compte de ce genre de modification, et les théories psychologiques du schéma corporel sont là pour nous décrire comment un sujet apprend à maîtriser à la fois la position de son corps dans l'environnement, et l'environnement. Mais les théories causales de la vision n'indiquent pas ce genre de modifications.

Le genre de modifications que les théories causales de la vision indiquent est le suivant. Si l'objet est là, et que le sujet est placé de manière appropriée par rapport à cet objet, alors il a une représentation d'un certain type. Mais, par ailleurs (cf. 1), cette représentation peut avoir lieu sans que cet objet soit là. Supposons, par ailleurs, que le contact entre l'objet, ou sa portée causale, et le sujet soit un point C, alors la représentation n'est possible qu'à partir du moment où la portée causale de l'objet atteint le point C. Le sujet devrait donc être témoin de ce qui se passe au point C, afin de pouvoir constater que l'objet est bien à l'origine de l'état dans lequel il est. Mais il n'y a pas de raison que les conditions d'accès à ce qui se passe au point C soient différentes. Mettons que le sujet ait une représentation de ce qui se passe au point C, il doit pouvoir accéder à un autre point C', afin de pouvoir constater que ce qui se passe au point C est bien à l'origine de la représentation qu'il a de ce qui se passe au point C. On peut recommencer le même raisonnement pour le point C', ainsi de suite à l'infini.

Plus généralement, comme l'a souligné John Hyman, l'idée d'une identité entre une expérience où l'on croit voir quelque chose, mais où en fait, on ne peut pas le voir parce que ce n'est pas ou bien parce que ce n'est pas exactement comme on a cru le voir, n'est pas convaincante. Supposons que Alice et Bruno soient en train de faire un safari-photo au Kenya. Après des heures passées à tenter d'entrevoir un quelconque animal dans une nature désespérément déserte, Bruno voit soudain une girafe passer au loin. Il interpelle Alice, et dit « une girafe, là-bas ! ». Mais il est trop tard, elle est passée. Alice, très impatiente néanmoins de photographier quelque chose, voit bouger quelque chose au loin, et croit, faussement, avoir vu une girafe.

Maintenant, si on pose la question de ce que Bruno a vu et de ce que Alice a cru voir, on obtient la même réponse : « une girafe », et même peut-être « la girafe dont Bruno a indiqué la présence en disant 'une girafe, là-bas !' ». Mais cela ne permet certainement pas d'inférer à la présence d'une représentation commune à Bruno et à Alice. Nous ne sommes pas plus en mesure d'inférer que, rien ne permet de distinguer l'expérience de Bruno et l'expérience d'Alice. Nous pouvons juste dire qu'Alice a *cru* voir ce que Bruno a vu, et, partant, qu'il a *cru*, en un sens néanmoins très spécial de *croire*, puisqu'il implique une bonne part d'auto-suggestion, faire la même expérience.

Comme le dit John Hyman,

...cette relation entre l'illusion et la perception (...) est une relation doxastique non-symétrique : ce n'est pas la relation symétrique non-doxastique – le ressemblance parfaite entre deux événements mentaux – qui est requis par la théorie causale. (*op. cit.*, p.286)

Autrement dit, pour que la théorie causale soit satisfaite, il faudrait que, dans notre exemple, Alice et Bruno fassent deux expériences semblables, en dehors de ce qu'ils sont prêts à dire ou penser quant à ce qu'ils ont vu, alors on peut seulement dire qu'il est possible qu'ils soient prêts à dire ou à penser des choses semblables, en dépit du fait qu'il y a une asymétrie : Bruno a vu la girafe. Alice ne l'a pas vue.

Enfin, on pourrait dire, pour défendre la théorie causale de la vision, qu'il est tout de même important de se demander pourquoi il peut y avoir une confusion typique entre une illusion et une perception, ce que l'idée d'un ingrédient commun aux deux peut après tout expliquer. Mettons que, dans son périple africain, Bruno, qui a très soif, croit soudain voir une bouteille de Perrier planer devant lui. Il peut croire ou ne pas croire qu'il y a une bouteille de Perrier devant lui. S'il croit qu'il y a une bouteille de Perrier devant lui, alors il n'y a rien de problématique, ou plutôt, il n'y a rien à expliquer, sinon qu'une illusion produit dans le sujet la croyance correspondante. Par contre, s'il ne croit pas qu'il y a une bouteille de Perrier, alors il faut expliquer pourquoi l'illusion ne produit pas la croyance correspondante. Par exemple, Bruno sait que des bouteilles de Perrier ne planent pas au dessus du sol. Ce n'est pas que la théorie de l'ingrédient commun ne permette pas d'expliquer pourquoi nous confondons une illusion avec une perception ; dans ce cas, il n'y a tout simplement rien à expliquer. On n'a pas à faire appel à autre chose qu'à l'idée qu'une illusion a tendance à produire en nous la croyance correspondante.

Comme le dit John Hyman,

...la proposition selon laquelle une perception et l'hallucination correspondante ne peuvent pas être distinguées du point de vue du sujet utilise le vocabulaire de la ressemblance pour indiquer une relation différente : le lien doxastique qui nous exprimons en disant que la croyance perceptive correspondante accompagne typiquement une illusion. (*id.*, p.287)

§ 64. La conception de Hyman

John Hyman propose une analyse alternative de la notion de vision, ou, plus généralement de la perception. Pour cela, il s'appuie sur la dénonciation d'une mauvaise épistémologie (au sens « analytique » du terme, c'est-à-dire non pas une théorie de la science, mais une théorie de la connaissance) impliquée par la théorie causale de la vision, épistémologie que nous avons qualifiée de « représentationniste ».

Quelle est l'épistémologie sur laquelle la théorie causale de la perception s'appuie ?

L'épistémologie distinctive que la théorie causale incorpore est la suivante : les affirmations qui identifient ou décrivent des traits perceptibles de l'environnement de l'énonciateur, et les affirmations perceptives correspondantes sont également basées sur les preuves (*evidence*) fournies par un certain genre d'épisodes psychologiques. (*ibid.*, p.292)

L'épistémologie cherche essentiellement à montrer les liens qui peuvent être faits entre différents genres de propositions, par exemple entre des propositions de croyance ou de connaissance et des propositions perceptives.

John Hyman prend l'exemple suivant de dialogue:

A : Fred est très élégant aujourd'hui

B : Comment le sais-tu ?

A : je l'ai vu.

On sait les conditions que les théoriciens causaux font porter sur le dernier énoncé. D'après eux, tout dépend d'un certain épisode psychologique et la réalisation ou non d'une certaine relation causale. A, en disant « je l'ai vu », rapporterait son expérience, tout en faisant le pari que, pour prendre les termes de McDowell, le monde serait en train de lui faire une faveur particulière en comptant parmi ses états réalisés celui où Fred (le Fred que John connaît) est élégant. D'après John Hyman, le dernier énoncé ne veut pas du tout dire cela. Je ne me rapporte pas à un certain type d'état psychologique, en pariant sur la faveur que peut me faire le monde, j'affirme, en disant « je l'ai vu », que les « conditions opportunes de la vision étaient réalisées de là où j'étais » (*ibid.*). Je peux ainsi renforcer le premier énoncé, et donner exactement le statut de ce qui y est affirmé, à savoir une connaissance qui n'est pas basée sur des preuves, par exemple, certains états psychologiques.

Pour me contrer, dans ce cas, ou pour me faire douter, on peut me dire que les conditions opportunes de la vision n'étaient pas réunies.

Par exemple : « tu n'as pas pu voir Fred, il est en voyage ».

D'après John Hyman, les conditions d'usage correct de la notion de vision sont définies non pas par l'occurrence ou non d'un certain épisode subjectif mais plutôt par le fait que les conditions du bon exercice de cette capacité humaine qu'est la vision soient remplies ou pas. La confiance que nous faisons à quelqu'un qui nous rapporte une connaissance en la présentant comme une connaissance qu'il a acquise au moyen de la perception peut se ramener à la confiance que nous avons dans nos sens, capacités sur lesquelles nous pouvons nous appuyer dans les limites définies par les conditions d'exercice de ses sens, et par la

portée de ces sens. Tout se ramène en définitive, pour Hyman, au fait que, quand nous présentons une connaissance comme ayant été acquise au moyen de la perception, nous disons que nous avons exercé une certaine capacité (et, donc, nous sous-entendons que les conditions opportunes d'exercice de cette capacité étaient réunies), du genre de celles qui fournissent des connaissances qui ne s'appuient pas sur des preuves.

Mettons que Alice dise à Bruno qu'elle peut deviner les intentions réelles des membres du gouvernement, car elle dispose d'un puissant don de télépathie. Bruno peut croire ou ne pas croire Alice, c'est-à-dire constituer ce que lui dit Alice comme des connaissances à propos des intentions du gouvernement. De quoi dépend, d'après la conception de John Hyman, le fait que Bruno va pouvoir se représenter ce que lui dit Alice des intentions du gouvernement comme étant le cas ? Cela dépend du fait que Bruno croie que la télépathie existe, croie qu'Alice possède ce don. Mais s'il croit qu'Alice possède ce don, alors cela suppose également qu'il croie qu'Alice sait quelles sont les conditions opportunes d'exercice de cette capacité. De manière indirecte, c'est sur sa confiance en la télépathie que Bruno s'appuie. La question n'est pas de savoir quel genre de représentations Alice a au moyen de la télépathie et si Bruno peut se faire une idée ou non de ce genre de représentations. La représentation de quelque chose comme étant le cas ne dépend pas ici du type d'état subjectif dans lequel la télépathie peut faire entrer un sujet.

Aussi séduisante soit la conception de Hyman, il n'en demeure pas moins que ce dernier partage avec Strawson et Grice l'idée que le langage ordinaire contient, implicitement, une métaphysique. On peut après tout combiner le questionnement de Mates (qu'est-ce qui nous prouve, qu'est-ce qui peut nous inciter à penser qu'une métaphysique est plus naturelle qu'une autre ?) aux arguments terminologiques de Ayer (ne s'agit-il pas simplement d'un choix quant à l'interprétation du rapport de *notre* langage à *notre* expérience).

Même si les divers arguments avancés par Grice et Strawson pour défendre la théorie causale de la perception peuvent être l'objet de nombreuses critiques, on ne résout pas les problèmes en substituant une métaphysique des capacités à une métaphysique de la causalité. Les questions impliquées tiennent beaucoup plus à la question de savoir si la conceptualité s'exerce dès la réception des données des sens. Il s'agit du débat sur le problème de la part non-conceptuelle de l'expérience perceptive.

Chapitre 8. La thèse du silence des sens.

Comme le notent Hyman (*ibid.*, p.281) et Snowdon (1981.195), on ne peut pas, comme le prétend Strawson assimiler la supposition (implicite, d'après les partisans de la TCV, dans notre concept ordinaire de vision) que nos expériences perceptives dépendent en général causalement du monde et la supposition (propre à la posture réaliste ordinaire) que nos expériences perceptives sont, en général, fiables. En effet, on peut toujours imaginer un processus causal qui induit des erreurs permanentes sur la nature de ce qui nous entoure. Une expérience perceptive peut dépendre causalement du monde tout en nous renseignant de manière foncièrement erronée sur la nature de ce qui nous entoure. Il n'y a donc aucun lien logique entre les deux suppositions, sinon à supposer que la TCV est vraie, mais cette idée a précisément pour but de *justifier* la TCV. Strawson ne parvient pas à montrer que nous devons étudier la TCV parce qu'elle est identique à la posture réaliste ordinaire.

Aux yeux de Strawson, notre concept ordinaire de vision (ou plus largement de perception) est *significatif* du rapport qu'il peut y avoir entre notre schème conceptuel, d'une part, et le monde qui nous entoure. La perception est un moyen d'acquérir des informations, selon des modalités dont les énoncés-A (les énoncés du type « Il me semble que *F* ») suffisent à rendre compte. Les énoncés-A rendent donc compte adéquatement de ce qui, dans la perception, ou dans le monde, va pouvoir entrer dans une croyance à propos du monde. Il n'y a nul doute que, pour Strawson, le réalisme direct est justifié du fait même de la conception ordinaire que nous avons de ce que c'est que percevoir quelque chose. Pourtant, il existe une autre manière de concevoir notre concept ordinaire de perception. Cette manière fournit le contenu de la thèse du « silence des sens ».

La thèse du « silence des sens » consiste à dire que *rien* dans ce qui constitue le donné des sens n'a la forme d'un énoncé, ou d'une pensée. La manière dont le donné sensible s'offre n'a rien de commun avec la façon dont nous parvenons à saisir un sens en comprenant une phrase. Certes, les assertions nous servent la plupart du temps à identifier des faits et des choses dans notre environnement, mais notre capacité à saisir des traits dans l'environnement grâce à des phrases qui combinent des termes entre eux, phrases que nous utilisons ensuite dans des affirmations, ne préjuge en rien de la façon dont le donné sensible est structuré.

1. Conceptualisme et non-conceptualisme

Les travaux de Charles Travis ont rappelé récemment que la critique des sense-data n'était pas le dernier mot d'Austin sur la perception, et qu'en soutenant la thèse du silence des sens, Austin avait avancé un certain nombre d'idées qui pouvaient permettre de prendre position dans le débat sur la nature de la pensée perceptive. La thèse du silence des sens a été avancée par Austin et est proche de la position défendue relativement récemment par des auteurs comme Peacocke, Evans ou Bouveresse, que nous qualifierons de « non-conceptualisme ». D'après ces auteurs, la perception procure à un sujet d'expériences un contenu non-conceptuel, c'est-à-dire qui doit son organisation à des formes qui sont propres à la perception. Comme le remarque Jacques Bouveresse (1996.36),

L'analyse de la perception ne peut pas être l'analyse des expressions linguistiques de la perception, au sens auquel on a pensé que l'analyse de la pensée pouvait coïncider avec l'analyse du langage dans lequel elle est susceptible d'être exprimée ou, en tout cas, devait nécessairement passer par elle. Nous ne pouvons pas espérer comprendre de quelle façon la pensée se rattache au monde, si nous ne commençons pas par nous intéresser aux formes de la pensée perceptuelle; et nous ne pouvons pas faire comme si l'analyse de la pensée perceptuelle ne devait commencer qu'avec l'analyse des pensées, au sens frégéen du terme, que nous sommes amenés à appréhender et à exprimer verbalement sur la base de notre expérience perceptuelle.

Le débat sur le conceptualisme et le non-conceptualisme concerne la nature de la pensée perceptive. C'est-à-dire qu'il faut, comme le note Jacques Bouveresse, être quelque peu sorti du « mirage linguistique » (idée selon laquelle tout problème se résout à la question de l'analyse des énoncés *jugés* pertinents pour ce problème) pour envisager de se demander si les formes d'organisation de la pensée perceptive sont conceptuelles ou ne le sont pas, si les concepts que nous utilisons pour former des pensées sont impliqués dans la perception, ou s'ils ne sont qu'*appliqués* à un contenu déjà organisé selon des formes d'organisation autonomes. En faisant l'histoire de la théorie des sense-data, nous avons montré l'épuisement du « mirage linguistique », pour ce qui est de l'analyse de la perception. Il reste à montrer comment la thèse austinienne du « silence des sens », reprise récemment par Charles Travis (2000) s'inscrit avantageusement dans ce débat. Il s'agit d'un débat qui a de nombreuses implications. Quels sont les concepts qui permettent de décrire la perception? Peut-on décrire la perception de l'extérieur, indépendamment de l'expérience réelle d'un sujet? Et cette

expérience peut-elle être conçue comme non-conceptuelle, à partir du moment où le sujet est un être humain?

§ 65. cadre polémique

Le problème est un problème philosophique de taille, car il tient beaucoup plus à la conception qu'on a de la nature humaine, qu'à celle qu'on a de la cohérence de l'idée de schème conceptuel. Il y a deux conceptions qui s'affrontent, ou plutôt trois.

D'après la *première conception*, défendue par McDowell, l'expérience d'un sujet est immédiatement dotée de sens; elle est immédiatement signifiante. En effet, l'être humain est un être qui parle un langage, ou un animal rationnel (d'ailleurs McDowell cite souvent la référence aristotélicienne), et, dans cette mesure, son expérience, même perceptive, est l'actualisation de cette rationalité. Autrement dit, il n'y a pas besoin de trouver un niveau de médiation entre une part irrationnelle ou extra-conceptuelle de l'expérience humaine (la réceptivité ou sensibilité), et une part rationnelle et conceptuelle (la spontanéité, ou l'entendement). McDowell ne nie pas, pas plus que Kant d'ailleurs, qu'il y ait une part de l'expérience humaine qui échappe à la conceptualité (ce que Kant appelle le « subreptice », à savoir ce qui, dans la sensation même, échappe à toute conceptualité). Mais d'après McDowell, cette part de l'expérience n'est pas une part de l'expérience *humaine*, à strictement parler. Car l'expérience humaine est essentiellement ce que McDowell appelle, à la suite de Sellars, l'« espace des raisons ».

En ce sens, on peut qualifier McDowell d'idéaliste, dans la mesure où il est tout à fait prêt à admettre que « nous ne voyons jamais dans les choses que ce que nous y mettons », et, on peut le qualifier de rationaliste, dans la mesure où ce qui prime, à ses yeux, c'est l'espace des raisons et des concepts. Mais ces deux qualificatifs se conjuguent très bien dans une troisième manière de désigner la position de McDowell, en la qualifiant de « second naturalisme ». On se souvient en effet du mot de Pascal : « la coutume est notre nature ». Pascal prétendait par là réfuter le mécanisme de Descartes, qui voulait analyser le fonctionnement de l'homme comme un fragment de nature, comprise comme la totalité des corps. Pascal veut dire que la réalité humaine est tellement informée par les coutumes, par l'éducation, par une langue (ou plusieurs langues), que cela rend vaine toute tentative de l'expliquer par les mêmes raisons que celles qui servent à expliquer la réalité brute des corps étendus. Le second naturalisme s'oppose au naturalisme brut.

Il serait faux de dire que la *deuxième conception* est un naturalisme brut. Mais il est vrai qu'elle part de l'idée qu'on a besoin, pour caractériser l'expérience humaine, d'être en mesure de décrire un niveau extra-conceptuel, non-rationnel, de cette expérience. Ce niveau constitue alors un niveau basique permettant d'expliquer pourquoi, à un moment donné, ce que nous percevons peut avoir un sens pour nous. Pour les partisans de cette conception, l'être humain partage son expérience avec des êtres qui ne sont pas forcément doués de la même conceptualité que la sienne, autrement dit, il y a un niveau brut de l'expérience humaine, qu'il faut être en mesure de décrire pour comprendre pourquoi, par ailleurs, nous parvenons à articuler de manière sensée et rationnelle les impacts du monde sur notre sensibilité. Le problème principal de ceux qui adoptent cette conception est, comme le dit Jacques Bouveresse (1995.9)...

...d'expliquer comment des relations rationnelles peuvent exister, dans la perception, entre un donné brut, dont le contenu est tout à fait étranger à la sphère du concept, et le jugement pour lequel il est censé constituer une justification.

Le naturalisme « brut » cherche donc à montrer que l'espace des raisons peut excéder l'espace des concepts, c'est-à-dire qu'il y a des raisons qui peuvent ne pas être conceptuelles, ou bien que l'on peut justifier un jugement en montrant et en décrivant des contenus non-conceptuels.

La *troisième conception* (concernant les rapports de la raison et de la nature) est celle de Davidson. Cette position, appelée habituellement « cohérentisme », est résumée de la manière suivante par Bouveresse (*op. cit.*, p.8):

Il est effectivement indispensable que les expériences puissent avoir des relations rationnelles au jugement et à la croyance, mais cela n'est possible, selon McDowell, que si nous supposons que la spontanéité est déjà incluse dans la réceptivité. Pour pouvoir avoir le genre de prise sur la réalité qu'implique la notion même de contenu empirique, il faut que le libre exercice de nos capacités conceptuelles soit contraint de l'extérieur par l'action de la réalité. Mais si, comme le croit Davidson, cette action ne peut consister que dans des effets produits de façon strictement causale sur notre sensibilité par une réalité qui reste extérieure à la sphère des raisons, la pensée empirique n'est pas contrainte rationnellement par la réalité extérieure et le contenu empirique exigé, qui avait rendu nécessaire le recours au Donné, se trouve menacé à nouveau.

La solution de Davidson consiste donc à exclure complètement la réalité (celle qui agit sur nous par l'intermédiaire de la réceptivité) de la sphère des raisons. C'est dans « Sur l'idée même de schème conceptuel » (Davidson 1984.183-98/267-87) que Davidson soutient que si différents schèmes conceptuels peuvent être traduits de l'un vers l'autre, ce n'est pas parce

qu'ils sont des mises en forme différentes de quelque chose de commun qui serait le même Donné, mais en vertu de principes rationnels d'interprétation, comme le principe de charité, par exemple. Dans cet article, Davidson fait tomber le troisième dogme de l'empirisme (par référence à l'article de Quine sur « les deux dogmes de l'empirisme »):

Je voudrais soutenir que ce second dualisme du schème et du contenu, d'un système qui met en ordre et de quelque chose qui attend d'être mis en ordre ne saurait être compréhensible ni défendable. C'est en soi un dogme de l'empirisme, le troisième dogme. Le troisième, et peut-être le dernier, car si nous l'abandonnons, il n'est pas évident qu'il reste quoi que ce soit de distinctif qu'on puisse encore appeler empirisme. (*op. cit.*, p.189/276)

McDowell n'est cependant pas prêt à accepter qu'on puisse totalement se débarrasser de l'idée de réalité.

§ 66. Conceptualisme et non-conceptualisme

D'après McDowell, il faut bien qu'il y ait une manière pour l'expérience d'exercer un contrôle sur l'espace des raisons. Sinon, qu'est-ce qui nous garantit que l'entendement n'est pas une machine qui exerce ses capacités sans aucun contrôle, sans aucun frottement, d'après l'image choisie par McDowell.

McDowell présente donc sa position comme une position intermédiaire entre le naturalisme brut qui veut introduire des raisons extra-conceptuelles, ou non-conceptuelles, à savoir des impressions, des sensations, des « pures présences », et le cohérentisme (représenté par Davidson) qui risque de faire de la pensée empirique un exercice vide, et sans contrainte (sinon des contraintes imposées par la raison elle-même), des capacités conceptuelles. D'après McDowell, quand on a deux positions extrêmes sur un même problème, on a tendance à osciller sans fin, comme de Charybde en Scylla, entre ces deux positions, en rejetant tour à tour l'une et puis l'autre, pour se réfugier tour à tour dans l'une puis sans l'autre.

D'après McDowell, si on veut être réaliste à propos de la pensée empirique en général, c'est-à-dire si on veut que la pensée empirique porte sur la réalité et pas, par exemple, sur les états de notre cerveau, alors il y a une exigence que l'on peut qualifier d' « empirisme minimal »:

L'expérience doit constituer un tribunal, arbitrant la manière dont notre pensée répond aux choses telles qu'elles sont, ce qu'elle doit être pour qu'elle puisse vraiment être une pensée. Et c'est un aspect de la combinaison de possibilités qui promettent de rendre compte des anxiétés philosophiques auxquelles j'ai fait allusion. L'autre aspect, c'est l'état d'esprit qui

rend difficile de voir comment l'expérience *pourrait* fonctionner comme un tribunal, qui délivre des verdicts sur ce que nous pensons. (McDowell 1994.xii)

Quand McDowell parle de « vraie pensée », il fait allusion à une pensée frégéenne, réellement dénotante, c'est-à-dire faisant référence à quelque chose qui existe. Il y a donc deux exigences, qui semblent contradictoires. Comment peut-on concevoir que des pensées empiriques puissent être de vraies pensées, à savoir réellement dénotantes, qui font référence à la réalité, et non à des illusions ou à des états de notre cerveau, sans accepter que l'expérience joue le rôle d'un tribunal? Comment l'expérience peut-elle jouer ce rôle? Autrement dit, comment une pensée empirique vraie peut-elle être à la fois une vraie pensée, et être vraiment empirique?

Les partisans du naturalisme « brut », soucieux de donner une bonne réponse à ces questions, affirment qu'il faut prendre en compte, en tant que raisons, des entités non-conceptuelles. Car, si l'on reste dans le domaine des concepts, alors on ne saura jamais si la pensée n'est pas autre chose que l'exercice à vide de capacités conceptuelles. Seulement, reste le problème qu'on ne voit pas en quoi des effets de *causes brutes*, comme des impressions ou des sensations pourraient jouer le rôle de raisons, et un tribunal, même de l'expérience, doit fonctionner avec des raisons. On ne voit pas comment une cause pourrait justifier quoi que ce soit. Si on s'aperçoit de cette faiblesse du naturalisme « brut », alors on a tendance à se réfugier dans la position directement opposée, à savoir le cohérentisme, où les impacts de la réalité sur la sensibilité n'ont aucune sorte d'incidence sur la sphère des raisons (tant qu'elle n'est pas comprise en tant que *totalité*). Dans le cohérentisme de Davidson, les contenus rationnels ne sont pas le résultat de la mise en forme d'un donné, ils sont directement rationnels, et leur rationalité est quelque peu *en puissance*: comme une possibilité d'être évalués comme rationnels par un être rationnel procédant selon des règles rationnelles d'interprétation.

Mais, dans ce cas, que devient l'expérience? Dans tous les cas, pour quelqu'un qui pense qu'il ne faut pas laisser la réalité sur le bas-côté, la question se pose. Et la tendance est alors de croire qu'il faut à nouveau injecter de l'extra-conceptuel dans la sphère des raisons, mais cela revient au naturalisme « brut ».

Le surplus de contenu de l'espace des raisons est censé lui permettre d'incorporer des impacts non-conceptuels venant de l'extérieur du domaine de la pensée. Mais nous ne pouvons pas comprendre réellement les relations en vertu desquelles un jugement est garanti autrement que comme des relations à l'intérieur de l'espace des concepts: des relations comme l'implication et la probabilité, qui existent entre des exercices potentiels de capacités

conceptuelles. La tentative faite pour étendre l'espace des relations justificatrices au-delà de la sphère conceptuelle ne peut pas faire ce que l'on suppose qu'elle doit faire. (*op. cit.*, p.7)

De l'échec du naturalisme brut, on retourne donc au cohérentisme, et de l'échec du naturalisme « brut », on retourne donc au cohérentisme, et ainsi de suite.

D'après McDowell, l'inconfort que l'on peut éprouver à adopter une certaine position théorique ne doit pas conduire à « jeter le bébé avec l'eau du bain ». En effet, quand on rejette le cohérentisme, on rejette l'idée que la sphère des raisons ne peut pas excéder la sphère conceptuelle. Mais on le fait pour une bonne raison. C'est parce qu'on voit bien qu'une spontanéité qui n'a pas à répondre devant la réceptivité, risque de s'exercer à vide, ce que résume la formule kantienne: « des concepts sans intuitions sont vides ». Mais doit-on pour autant penser que le problème est résolu en abandonnant l'idée que la sphère des raisons ne peut pas excéder la sphère conceptuelle? Quand on rejette le naturalisme, on le fait parce qu'on ne voit pas trop comment un élément extra-conceptuel pourrait servir de raison. Mais règle-t-on pour autant le problème en abandonnant l'idée que la sensibilité peut fournir des raisons? Pour McDowell, il faut parvenir à concilier les deux idées, à savoir que la sphère des raisons ne peut pas excéder la sphère conceptuelle, et que la sensibilité peut fournir des raisons. Le seul moyen est de dire que la sensibilité fournit d'emblée des contenus conceptuels, ou comme le dit McDowell que...

...les capacités conceptuelles intéressantes sont exercées *dans* la réceptivité [...] elles ne sont pas exercées sur des résultats extra-conceptuels de la réceptivité. (*id.*, p.9)

Comment McDowell peut-il soutenir cette thèse sans laisser sur le bas côté la réalité? Cela est possible en soutenant une thèse spécifique : celle de la non-limitation du domaine conceptuel (*the Unboundedness of the Conceptual*). On a en effet souvent tendance à se représenter le domaine conceptuel comme une sphère qui serait, de temps en temps, contrainte rationnellement par des entités extra-conceptuelles. Mais le problème est, que, comme l'a montré Davidson, une telle contrainte, si elle existe, ne peut être que causale. Pour McDowell, il faut considérer les choses de la manière suivante:

Les impressions sensorielles qui gardent le système en mouvement sont déjà dotées d'un contenu conceptuel. Les faits que ces impressions nous rendent manifestes, ou du moins semblent rendre manifestes, ne sont pas au-delà d'une frontière externe qui ceint la sphère conceptuelle, et les impacts du monde sur notre sensibilité ne sont pas des irrptions au travers de cette frontière. Je veux insister sur le fait qu'il est possible d'effacer cette

frontière externe sans tomber dans l'idéalisme, sans menacer l'indépendance de la réalité.
(*ibid.*, p.34)

McDowell argumente dans ce cadre contre les tenants d'un contenu non-conceptuel de la perception. McDowell leur reproche principalement de vouloir décrire de l'extérieur l'expérience perceptive. Peacocke tomberait sous ce reproche quand il écrit:

...nous devons admettre la manière plutôt indirecte dont les descriptions en langage ordinaire, qui sont toujours au moins partiellement conceptualisées, aident à caractériser la manière dont quelqu'un fait l'expérience [*is experiencing*] du monde. (Peacocke 1992.68)

D'après Peacocke, on ne peut pas faire confiance au langage ordinaire dès lors qu'on admet la nécessité de trouver un moyen de décrire la manière dont quelqu'un fait l'expérience du monde. Si on admet la thèse non-conceptuelle, cela est évident. Le langage ordinaire contient des termes qui découlent de nos capacités conceptuelles, au moins au sens basique où, pour appliquer, par exemple, un nom à une chose, il faut maîtriser à la fois le schème de la nomination, et connaître le nom de cette chose. Or, d'après les partisans de la thèse non-conceptuelle, on doit pouvoir décrire ce niveau de l'expérience. Et on ne peut pas le faire en se contentant de la manière dont un sujet décrirait ordinairement son expérience. Par exemple, en disant, « c'est bleu, c'est froid, etc. ». Pour mieux rendre compte du problème posé, prenons un exemple donné par Peacocke :

Regarder droit en direction de Buckingham Palace est une expérience. C'en est une autre de regarder vers le palais avec le visage tourné vers le palais, mais le reste du corps tourné vers un point sur la droite. Dans le second cas, l'expérience du palais est faite en décalage par rapport à la direction directe ; même si la vue est rigoureusement la même que dans le premier cas. (*op. cit.*, p.62)

Dans ce cas, il ne s'agit pas vraiment de l'insuffisance du langage ordinaire. Après tout, si l'on demande à quelqu'un de rendre compte également de la position de son corps quand il rend compte de son expérience, il peut le faire au moyen du langage ordinaire. Le problème est plutôt que, *du point de vue du sujet*, il n'y a pas de différence entre les deux vues. Le sujet voit strictement la même chose. Est-ce que cela veut dire que l'expérience visuelle est la même dans les deux cas ? De plus, c'est toujours par rapport à lui-même qu'un sujet va rapporter une expérience. Pour donner réellement le contenu d'une expérience, il faut donc le donner, *abstraction faite* de ce que le sujet serait amené spontanément à dire sur ce contenu.

Peacocke propose alors une méthode de description qu'il qualifie de « scénarii » : L'idée est d'être en mesure de décrire le contenu basique de l'expérience visuelle, ce contenu

rendant correcte ou non le contenu représentationnel que le sujet a. En effet, à chaque fois qu'il est question de contenu, il est question de la correction ou non de ce contenu. Mais comment arriver à une condition d'adéquation sans qu'il y ait circularité, sans, notamment, employer les mêmes termes quand je décris ce qui est la condition ? Peacocke propose la solution suivante :

...je suggère qu'une forme basique de contenu représentationnel peut être individuée en spécifiant quelles manières de remplir l'espace autour du sujet percevant sont consistantes avec la correction du contenu représentationnel. (*id.*, p.61)

On peut ainsi définir un type spatial. Pour caractériser ce type, Peacocke propose d'utiliser un système avec une origine et des axes, fixées selon le corps du sujet percevant. Peacocke souligne qu'on peut ainsi rendre compte de différences phénoménologiques, que cela n'est pas purement arbitraire. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il donne l'exemple de Buckingham Palace. Peacocke est alors en mesure de définir ce qu'il entend par un « scénario » :

Je suis maintenant en position de dire, avec légèrement plus de précision, ce que l'un des types spatiaux est. C'est une manière de localiser des surfaces, des traits, et le reste, en relation avec une origine étiquetée et une famille d'axes. J'appelle un tel type spatial un « scénario ». (*ibid.*, p.64)

Tout cela a principalement pour but de trouver les conditions pour qu'un contenu représentationnel soit correct : « avec cet appareil, nous pouvons dire ce qui est requis pour la correction d'un contenu représentationnel, du genre de celui que j'examine. » (*ibid.*)

Pour comprendre exactement ce que Peacocke veut faire, il faut se référer à un autre texte, qui est *Sense and Content*. Dans ce texte, Peacocke distingue la sensation et la représentation. Et il montre qu'il n'est pas suffisant de caractériser le contenu représentationnel pour rendre compte de l'expérience. Son argument-massue est qu'il y a certaines expériences dont on ne peut expliquer la différence en ayant recours au seul contenu représentationnel. Peacocke argumente contre ce qu'il appelle la *Thèse d'adéquation* :

La thèse d'adéquation affirme que l'on peut caractériser intrinsèquement et complètement une expérience en mettant à la suite de l'opérateur 'il apparaît visuellement au sujet que...' quelque condition complexe qui concerne l'objet. (Peacocke 1983.8)

Autrement dit, tout le reste ne ferait aucune différence dans l'expérience. Peacocke prend alors un exemple simple :

supposons que vous regardiez une rangée de meubles avec un oeil clos. Quelques meubles peuvent être représentés dans votre expérience comme étant devant d'autres. Maintenant imaginons que vous regardiez la même scène avec les deux yeux. L'expérience est différente. (*op. cit.*, p.13)

Maintenant qu'il est clair que la thèse d'adéquation est battue en brèche par ce genre d'exemples, il faut comprendre en quoi cela fournit un argument pour le genre de caractérisation du contenu non-conceptuel de l'expérience perceptive que Peacocke essaie de fournir avec ses « scénarii ».

Le problème est simplement qu'on n'est pas suffisamment armé pour juger de la correction d'un contenu non-représentationnel si on n'est pas en mesure de rendre compte de l'expérience d'un sujet en dehors de ce qui lui apparaît visuellement. Dans le cas des meubles observés tantôt avec un oeil clos, tantôt avec les deux yeux, la représentation avec un oeil clos est correcte en soi. Il est normal que le sujet ait la représentation qu'il a, par contre, il aurait tort s'il faisait le jugement que, par exemple, les deux chaises et la table sont alignées. Pour parvenir à faire ces distinctions, pour parvenir à juger de la correction d'un contenu représentationnel en dépassant la thèse d'adéquation, il faut être en mesure de décrire le contenu non-conceptuel de l'expérience, et de le faire selon une méthode et des termes appropriés. Et il est même nécessaire de supposer que les concepts mis en oeuvre pour décrire l'expérience du sujet n'ont pas besoin d'être possédés par le sujet lui-même, et qu'il peut donc s'agir d'une expérience non-conceptuelle. Peacocke exprime ce point de la manière suivante :

Il est crucial d'observer que le fait que l'on utilise un concept en fixant le scénario n'implique pas que le concept lui-même est plus ou moins un composant du contenu représentationnel de l'expérience, ni que le sujet d'expériences doit posséder le concept. (Peacocke 1992.68)

En fait, cela paraît assez facile à concevoir. Prenons, par exemple, le concept d' « oreille absolue ». Vous jouez une note, n'importe laquelle, sur n'importe quel instrument, et une personne qui a l'oreille absolue la note sur la portée. Quelqu'un qui ne possède pas l'oreille absolue ne peut pas dire « c'est un si bémol ». Quelqu'un qui possède l'oreille absolue sera en mesure de caractériser l'expérience de celui qui n'a pas l'oreille absolue, en disant « il a écouté un si bémol ». Celui qui possède l'oreille absolue, en disant « c'est un si bémol », n'emploie pas le même concept que dans « il a écouté un si bémol ». Il s'agit bien du même mot « si bémol », mais il ne s'agit pas du même concept : ce point est crucial pour les non-conceptualistes.

Peacocke s'intéresse au problème de la priorité des ensembles de concepts. Par exemple, au début du chapitre de *A Study of Concepts*, intitulé « les concepts perceptifs », il écrit ;

Parfois deux ensembles de concepts sont dans une relation de dépendance asymétrique. La possession des concepts d'un ensemble présuppose la possession des concepts du second ensemble, mais il n'y a pas de présupposition converse de la possession des concepts du second ensemble pour posséder les concepts du premier ensemble. Comme notre répertoire de concepts primitifs, non structurés est fini, il y aura au moins un ensemble de concepts qui ne se tient pas dans une relation de dépendance asymétrique à n'importe quel autre ensemble. Il est très plausible que les concepts perceptifs sont les éléments d'un tel ensemble. Une théorie des concepts doit expliquer la nature et la possibilité de tels ensembles conceptuellement basiques. (*op. cit.*, p.61)

Prenons l'exemple de l'homme qui possède l'oreille absolue, par exemple Boulez, et de quelqu'un qui n'a pas cette chance, par exemple Christophe, qui a toujours eu zéro en dictée musicale. On joue une note, Christophe fronce les sourcils, fait un énorme effort de concentration, et fait signe qu'il est incapable de dire quelle note il a entendue. Boulez, très sûr de lui : « c'est un si bémol ». Ensuite, on demande à Boulez quelle note Christophe a entendu, mais n'a pas su reconnaître, et il répond : « c'est un si bémol ». Bien sûr, dans les deux cas, Boulez se fonde sur son oreille absolue pour dire ce qu'il dit. Mais, dans un cas, il qualifie ce qu'il a reconnu, et, dans l'autre cas, il qualifie quelque chose qui a été entendu, sans pouvoir être reconnu. Il s'agit donc de deux concepts différents. La question est : lequel des deux concepts est le plus fondamental ? Il semble qu'il n'y ait pas de réponse simple à cette question. Car, après tout, un sourd qui dispose d'un instrument de mesure des ondes sonores pourrait très bien répondre aux deux questions. Mais on voit bien qu'il maîtrise un concept, et qu'il ne maîtrise pas l'autre. Lequel est le plus important pour caractériser complètement l'expérience auditive ? Le problème se pose également en ce qui concerne les couleurs, etc.

Il apparaît absurde à des philosophes comme McDowell qu'on puisse parler en une quelconque manière d'un contenu non-conceptuel, parce que leur notion de contenu est profondément liée à celle d'un sens frégéen. Frege (1971.102-106) distingue, en effet, le sens (*Sinn*) et la dénotation (*Bedeutung*), à la fois pour les noms et pour les propositions. Le sens d'une proposition est une pensée, la dénotation d'une proposition étant le vrai ou le faux, tandis que la dénotation d'un nom est un objet, et le sens de ce nom est ce que Frege appelle

le *mode de présentation* de l'objet. Mais il tient par ailleurs à distinguer le sens (objectif) de la représentation (subjective). L'argument, exposé dans la *Lettre à Jourdain*¹, est le suivant :

Si le sens d'un nom était quelque chose de subjectif, alors le sens d'une proposition qui contient ce nom, et donc la pensée, serait également quelque chose de subjectif, et la pensée qu'un être humain rapporte à une proposition serait différente de la pensée qu'un autre être humain rapporte à cette même proposition ; un stock commun de pensée, une science commune seraient impossibles. Il serait impossible à un être humain de contredire un autre être humain, car tous deux n'exprimeraient pas la même pensée, mais chacun la leur.

Pour ces raisons, je crois que le sens d'un nom n'est pas quelque chose de subjectif, qu'il ne ressort donc pas de la psychologie, et que cela est indispensable.

C'est cette thèse qu'on appelle l'anti-psychologisme de Frege. L'argument de McDowell (1994) est similaire, sauf que McDowell parle de contenu là où Frege parle du *sens* d'une proposition, et que McDowell parle d'espace logique des raisons, là où Frege parle de « stock commun de pensées ». Un contenu doit être d'emblée conceptuel parce qu'il doit mettre en relation des concepts, et on ne peut pas supposer, ni en amont, ni en aval, qu'il contienne quoi que ce soit d'autre que des concepts. Car il est impossible de comprendre comment quelque chose qui n'est pas d'emblée une raison (comme une impression, une sensation, une pure présence) peut fonctionner comme une raison.

Nous pouvons résumer les choses en disant que si, sur ce point, un conceptualiste est fidèle à Frege, un non-conceptualiste est fidèle à Russell, du moins le premier Russell, celui du principe d'accoutance. Puisque, pour Russell, la notion de sens reste profondément *psychologique*.

Je pense que la notion de sens est toujours plus ou moins psychologique, et qu'il n'est pas possible d'obtenir une théorie purement logique du sens, ni par conséquent du symbolisme. Je pense qu'il appartient à l'essence même de l'explication de ce que vous voulez dire par un symbole de rendre compte de choses telles que la connaissance, les relations cognitives, et probablement aussi l'association. Quoi qu'il en soit, il me paraît tout à fait clair que la théorie et l'usage du symbolisme ne sont pas des choses qui peuvent être expliqués par la pure logique sans que soient prises en compte les diverses relations cognitives que l'on peut avoir avec les choses. (Russell 1989.345)

¹ Gottlob Frege, « Letter to Jourdain » tr. ang. H. Kaal, in A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference*, 1993, Oxford University Press, Oxford, p.43-45

C'est à peu près, à l'exception de l'inclusion de la notion d'*association*, le programme que poursuit Evans dans *The Varieties of Reference*, avec l'idée que toute relation cognitive de base ne se fait pas avec une chose mais avec une information, toute pensée étant basée sur une information. La notion de « chose » serait plutôt, aux yeux d'Evans, du genre de l'idée, l'idée étant conçue davantage comme une capacité mentale (dans la lignée des thèses de Geach (1957)) que comme une entité. Evans écrit par exemple :

Une idée d'objet est ce qui rend possible qu'un sujet pense, selon une série indéfinie de pensées, dans chacune de laquelle il pensera à l'objet de la même manière. (Evans 1982.104)

Et Evans ajoute en note que si on ne peut pas rendre équivalents l'idée et le sens ou mode de présentation frégéen, puisque le sens est censé exister indépendamment, il y a en revanche une véritable relation entre les deux.

Deux personnes exerçant leurs idées (numériquement différentes) d'un objet peuvent 'saisir' le même sens frégéen. Ce que cela veut dire, c'est qu'ils peuvent penser à l'objet de la même manière. (Et la manière de penser est disponible même si personne n'a jamais pensé à cet objet de cette façon). (*op. cit.*, p.104, note 24)

La notion de « contenu » sur laquelle s'appuie Evans prend davantage en compte le concept d' « information ». Peacocke n'utilise que la notion d' « information » ; Evans élabore les notions de « système informationnel », d' « état informationnel ». Prenons tout d'abord la manière dont Peacocke introduit la notion.

Parmi les nombreux usages du terme 'information', il y en a un en particulier duquel on peut distinguer la notion de contenu représentationnel. C'est le sens où une empreinte de pas contient l'information qu'une personne avec un pied de telle ou telle taille et forme se trouvait là un peu plus tôt. (Peacocke 1983.6).

Il s'agit d'un contenu informationnel. Peacocke ajoute ensuite que le contenu informationnel se distingue du contenu représentationnel au moins de quatre façons :

1°) le contenu informationnel d'une expérience visuelle contient la proposition qu'un paquet de rayons lumineux de telle longueur d'onde a frappé la rétine du sujet à tel endroit, ce qui ne fait pas partie du contenu représentationnel du sujet d'expériences.

2°) dans certains cas d'illusion géométrique, le contenu informationnel et le contenu représentationnel sont incompatibles. Pensons par exemple, à certains tableaux d'Escher.

3°) un contenu représentationnel est modalisé, selon le registre sensoriel pertinent ; ce qui n'est pas le cas pour un contenu informationnel.

4°) au contraire du contenu informationnel,

il est dans la nature du contenu représentationnel qu'il ne peut pas être composé de concepts à moins que le sujet d'expériences ne possède ces concepts (*op. cit.*, p.7)

seulement ceux qui ont le concept de sphère peuvent faire l'expérience qu'ils ont une sphère devant eux, et seulement ceux qui ont des concepts spatiaux peuvent avoir des expériences qui représentent des choses distribuées en profondeur dans l'espace. (*id.*)

Est-ce que Peacocke mange son chapeau dans la caractérisation de la quatrième différence ? Est-ce qu'il ne s'agit pas là d'une renonciation au non-conceptualisme ? Non, le concept de sphère peut rentrer dans la caractérisation d'un contenu informationnel, et peut permettre de caractériser l'expérience visuelle d'un individu. Mais, par contre, on ne peut pas caractériser le contenu représentationnel qu'a un sujet d'expériences en employant des concepts que le sujet ne possède pas. Mais, comme Peacocke est complètement opposé à l'idée que le contenu représentationnel caractérise complètement l'expérience qu'un sujet a à un moment donné, la dernière affirmation est tout à fait compatible avec l'idée qu'il y a un contenu non-conceptuel de la perception. Mais faire l'expérience que ceci ou cela est tout à fait différent d'avoir l'expérience de. Le contenu représentationnel est ce dont il est fait l'expérience que, mais pour rendre compte ce dont il est fait l'expérience de, il faut des méthodes qui tiennent en compte le contenu informationnel.

Maintenant, est-ce que le contenu informationnel et le contenu non-conceptuel sont strictement la même chose ? Avant de passer à la manière dont Gareth Evans procède, répondons à cette question.

Il ne faut sans doute pas poser la question de cette manière. L'opposition entre l'informationnel et le représentationnel ne recoupe pas l'opposition entre le conceptuel et le non-conceptuel. Il est significatif de dire d'une expérience qu'elle est conceptuelle ou qu'elle est non-conceptuelle. Il n'est pas significatif de dire d'une expérience qu'elle est informationnelle ou représentationnelle. Par contre, on peut parler d'un contenu conceptuel ou d'un contenu non-conceptuel. Mais si cette petite mise au point semble valable en ce qui concerne Christopher Peacocke, c'est un peu différent chez Gareth Evans.

Voici comment Gareth Evans caractérise ce qu'il appelle les « états informationnels » :

Les états informationnels qu'un sujet acquiert au moyen de la perception sont non-conceptuels ou non-conceptualisés. Les jugements *basés sur* ces états impliquent nécessairement une conceptualisation : en allant d'une expérience perceptive à un jugement

sur le monde (en général exprimé au moyen de mots), on exerce des aptitudes conceptuelles basiques... le processus de conceptualisation ou jugement prend le sujet dans un certain type d'état informationnel (avec un contenu d'un certain type, à savoir le contenu non-conceptuel) pour l'amener à un autre type d'état cognitif (avec un contenu d'un autre type, à savoir le contenu non conceptuel). (Evans 1982.227)

On voit que Gareth Evans, en plus des notions d'expériences et de contenu, introduit l'idée d'état. Pour Gareth Evans, les expériences perceptives sont des états du système informationnel, et ces expériences ont un contenu qui est non-conceptuel. Voici comment Gareth Evans définit la notion de « système informationnel » :

Quand une personne perçoit quelque chose, elle reçoit (ou, mieux, rassemble) de l'information sur le monde. En communiquant, il peut transmettre cette information à d'autres personnes. Et il peut retenir toute information en sa possession à un moment donné jusqu'à un moment ultérieur. Les gens sont, en bref et entre autres choses, des rassembleurs, des transmetteurs et des stockeurs d'information. Ces platitudes permettent de situer la perception, la communication et la mémoire dans un système – le système informationnel – qui constitue le substrat de nos vies cognitives. (*op. cit.*, p.122)

Pour Gareth Evans, la notion primitive de la philosophie de l'esprit ne doit pas être celle de croyance, mais bien celle « d'être dans un état informationnel avec tel ou tel contenu ». Evans donne alors un argument que McDowell a d'ailleurs faussement interprété en faveur de la thèse du contenu non-conceptuel de la perception. Cet argument est celui de certaines illusions, par exemple l'illusion de Müller-Lyer : on a beau connaître le coup, à savoir que les deux lignes sont de longueur égale, on les voit néanmoins de longueur inégale. Evans veut dire qu'il est préférable d'avoir une notion plus primitive que celle de croyance, de manière à pouvoir rendre compte de certains contenus qui sont indépendants de la position de croyance dans laquelle on se trouve à ce moment-là. Pour illustrer cette idée (et non pas pour l'exemplifier ou l'argumenter) on peut comparer à la situation suivante : quand je regarde un épisode de « X-files » ou de « Buffy contre les vampires », je suis placé dans un certain état informationnel, qui ne dépend pas du tout de la croyance en ce que je vois et en ce que j'entends. Je retiens dans mon système informationnel que l'agent Reyes a disparu, que Mulder n'est pas là, que Scully a très peur pour son enfant, et je vois que Skinner n'est pas content, je peux traiter cette information en la rapprochant de toutes les fois où j'ai enregistré que Skinner n'était pas content. Mon voisin me donne des informations sur le dernier épisode. Il est beaucoup plus commode de ménager une place à l'idée de système informationnel, et

d'un sujet qui est dans un état informationnel avec tel ou tel contenu, plutôt que de chercher à tout qualifier en termes de croyances.

Evans, cependant, est très loin de penser que l'état informationnel suffit, par exemple, à caractériser le fait d'être conscient de quelque chose.

...nous arrivons à des expériences perceptives conscientes quand l'input sensoriel est non seulement connecté à des dispositions comportementales (...) mais sert aussi comme l'input dans un système *pensant, qui applique des concepts, qui raisonne* ; de manière à ce que les pensées, les plans et les délibérations du sujet soient également systématiquement dépendants des propriétés informationnelles de l'input. Quand il y a un tel lien, on peut dire que la personne, plutôt que simplement une partie de son cerveau, reçoit et possède l'information. (*id.*, p.158)

Un des autres arguments en faveur de la théorie du système informationnel est que nous pouvons revenir sur un souvenir, et découvrir d'autres aspects de ce souvenir, une fois munis d'un nouveau concept. Par exemple, on peut citer le narrateur de la *Recherche du Temps Perdu* qui découvre *a posteriori* la signification de certains gestes ou de certaines attitudes, et qui va même jusqu'à saisir dans son souvenir certains détails supplémentaires, parce qu'il maîtrise une dimension de l'existence qu'il ne maîtrisait pas alors. Dans le cas de la *Recherche du Temps Perdu*, c'est par exemple d'avoir découvert la perversité.

Evans se situe dans une position médiane entre Russell et Frege. Il refuse le modèle trop contraignant de communication des pensées de Frege, mais pense, comme Frege, que le sens est un niveau indispensable pour rendre compte de la relation des pensées et du monde. Il accepte de Russell, néanmoins que l'on ne peut pas expliquer la notion de sens de manière purement logique, et qu'il faut faire entrer en ligne de compte les relations cognitives de base. Il accepte le principe d'accointance de Russell, mais en essayant de le corriger de manière à ce qu'il n'ait pas pour conséquence, comme Russell le souligne, qu'un « langage logiquement parfait (...) serait en grande partie un langage privé, propre à celui qui le parle. » (Russell 1989.357). En effet, un langage logiquement parfait ne contiendrait pas de noms propres, les noms propres n'étant pas des modes de référence authentique à un objet, mais des descriptions déguisées, mettant en relation des entités élémentaires, avec lesquelles le sujet doit être en relation d'accointance, desquelles le sujet doit avoir une connaissance directe.

Il faut donc revisiter le principe d'accointance. C'est ce que fait Evans. Mais revenons, avant de préciser ce point, sur la notion de croyance.

Russell associe étroitement les notions de croyance et de fait.

Le monde contient des *faits*, qui sont ce qu'ils sont quoi que nous puissions penser d'eux, et il y a également des *croyances* qui se réfèrent à des faits, et qui en vertu de cette référence sont vraies ou fausses. (*op. cit.*, p.341)

Cette proposition fait partie, pour Russell, des *truismes* de base de la théorie de la connaissance, dont l'on doit faire ressortir le sens précis au moyen de l'analyse logique du langage. Dans cette présentation, les *croyances* russelliennes ne se distinguent pas fondamentalement des pensées frégréennes, sauf que l'on a vu que Russell et Frege sont en désaccord sur la question du sens. Pour Russell, une théorie purement logique du sens est inconcevable. Une théorie du sens doit prendre en compte les relations cognitives entre un sujet et le monde. Pourtant, il n'est pas évident qu'il faille choisir entre la notion de pensée et la notion de croyance. La manière dont Russell associe les notions de fait et de croyance, plutôt que d'associer, comme Frege, la pensée et les objets que sont le Vrai et le Faux, montre qu'il a pour volonté de ne pas exclure l'idée que, pour expliquer le sens, on a besoin de faire appel à des explications psychologiques.

Mais qu'est-ce qui distingue une pensée d'une croyance ? La pensée nous apparaît plutôt comme un contenu de pensée. Après tout, il ne serait pas difficile d'analyser une croyance, en un contenu de croyance, qui est, en gros, structuré comme une pensée, et en un ingrédient psychologique. C'est une démarche que Evans refuse :

Il vaut mieux réserver « croyance » à une notion d'état cognitif assez sophistiqué : qui est en relation avec la notion de *jugement*, et, également, avec la notion de *raison*. (Evans 1982, p.124)

Le niveau de la pensée fait la transition entre le système informationnel et tout ce qui est de l'ordre de la représentation consciente, qu'elle soit un moyen pour l'action ou non. La pensée est basée sur des informations, et elle est conçue par Evans comme un traitement des informations contrôlé par des idées. La pensée est l'exercice de capacités conceptuelles sur des informations. Il ne peut être question de vrai ou de faux qu'au niveau de la pensée, car, on le sait depuis Aristote, le vrai et le faux ne se disent pas d'objets, mais de relations entre objets. L'exercice de capacités conceptuelles permet de traiter les informations de manière à dire, par exemple : « a, qui est F, est aussi un G. », etc. qu'au niveau de la pensée.

Pour Evans, il faut mettre en évidence un niveau fondamental de pensée,

... qui est fondamental en un sens strict : toute pensée à propos des Gs qui n'est pas de ce niveau est conçue comme rendue vraie par la vérité des pensées qui sont de ce niveau. (*op. cit.*, p.112)

Il est évident que ce n'est que sur la base de pensées vraies ou fausses qu'on peut parler de croyance, et même de connaissance. La croyance et la connaissance appartiennent donc à un niveau cognitif élaboré. La pensée est entre l'information, d'une part, et la croyance et la connaissance, d'autre part. Mais cette présentation des choses réifie ce qui doit plutôt apparaître comme des systèmes dynamiques.

Russell formule le principe d'accointance dans le chapitre V des *Problèmes de la philosophie*. Il n'y a, pour Russell, que deux types de connaissance, la connaissance par accointance (que l'on appelle également connaissance *directe*) et la connaissance par description. Le problème est que Russell énonce également que...

... le principe fondamental de l'analyse des propositions qui contiennent des descriptions est : *Toute proposition que nous pouvons comprendre doit être composé entièrement de constituants avec lesquels nous sommes en accointance.* (Russell 1912.40)

En résumé, le problème de toute connaissance se résume à la question de comprendre ce qu'est l'accointance, et d'en répertorier les modes. Russell ne veut donc pas dire que nous ne pouvons connaître les choses que directement, mais que la connaissance directe est basique.

Penser doit toujours prendre son point de départ dans une connaissance directe ; mais nous avons des pensées à propos de beaucoup de choses dont nous n'avons pas de connaissance directe. (Russell 1989.204)

Il y a donc deux théories qui peuvent permettre de résoudre le problème du sens, à savoir une théorie des descriptions, et une théorie des différents modes de l'accointance : mémoire, perception, etc. Le point essentiel, comme le souligne Evans, si on veut faire du principe de Russell un principe substantiel, c'est que « la connaissance requise doit être une *connaissance discriminante* » (*op. cit.*, p.89). La théorie psychologique de l'accointance examinerait donc une faculté psychologique particulière, à savoir la discrimination ? Tout le point d'Evans est de montrer qu'on ne peut pas avoir une compréhension unifiée de la discrimination. On ne doit se référer ni à un niveau basique, subjectif, privé, où le sujet est dans un contact privilégié avec les choses, ni à un niveau social, purement normatif, dont on rend compte en dénombrant, à la manière de Strawson, les propriétés des outils linguistiques dont nous disposons effectivement. Russell n'accepterait jamais, par exemple, qu'un nom puisse authentiquement désigner quelque chose, à moins d'être associé à quelque chose avec quoi nous sommes en accointance directe. Mais, étant données les contraintes que Russell fait peser sur les modes de l'accointance, le champ est considérablement restreint. Cela pousse Russell à dire qu'un langage idéal serait essentiellement un langage privé.

Cette conséquence est, selon Evans, parfaitement compréhensible et cohérente. Le domaine de la connaissance par description ne peut pas être étendu à tout, dans la mesure où cela ouvrirait la voie à l'argument de la reduplication massive, évoqué par Strawson (1959.22). Si le seul moyen que j'aie d'identifier une chose est la description, alors il n'y a aucune raison de penser que cette chose est unique. Rien, dans une description, ne dit de la chose qu'elle est la seule à laquelle cette description s'applique. Les descriptions ne sont donc pas des expressions authentiquement référentes à moins d'être composées de constituants qui réfèrent autrement que par description.

Seulement, Russell applique cette idée jusqu'au bout, et les entités qui figurent au bout de l'analyse sont privées. D'après Evans, ce défaut est dû au fait que Russell se situe dans un cadre conceptuel largement cartésien (cadre conceptuel battu en brèche par celui issu de la conception écologique).

La théorie cartésienne de l'esprit [de Russell], incorporée dans son aversion pour l'idée qu'un sujet pourrait à la fois tenter une pensée et ne rien penser du tout, le conduisit à dire que l'ancrage de tout le système d'identification descriptive était à des objets pour lesquels cette tombée dans l'abîme n'était pas une possibilité. (Evans 1982.45)

Ces objets sont, de manière privilégiée, les *sense-data*, qui fournissent « l'exemple le plus évident et le plus frappant d'acointance » (Russell 1912.32). Même si Russell dit qu'il y a d'autres modes, il n'en demeure pas moins que ce modèle fournit l'acointance *par excellence*. Evans appelle cette conception la théorie cartésienne de l'esprit ; une théorie qui, entre autres, base la perception sur la sensation. Mais il n'en demeure pas moins que, aux yeux d'Evans et de Peacocke, le principe d'acointance pose un type de contrainte essentielle pour comprendre comment une pensée peut être empirique, et ne pas être simplement l'exercice de capacités conceptuelles à vide. Ainsi, pour Peacocke, ...

... une fois séparé le Principe d'Acointance des accrétions épistémologiques inessentiels, ce principe établit une contrainte fondamentale et correcte sur l'assignation de contenus. (Peacocke 1983.180)

L'aménagement par Evans du principe d'acointance vise à donner une consistance propre au niveau de la pensée, en en faisant un niveau intermédiaire entre le système informationnel et les niveaux où des représentations conscientes interviennent. A un niveau supérieur (plus sophistiqué, pour s'exprimer dans les termes d'Evans), on trouve donc la croyance et la connaissance. Comme le dit Evans, ces notions doivent être réservées pour un niveau où interviennent des jugements et des raisons. Ce niveau est nécessairement normatif. Mais il est

difficile de faire de la croyance et de la connaissance des éléments strictement normatifs. On peut très bien parler, à leur sujet, d'états mentaux. Pour deux raisons au moins.

a.- La première raison est que les croyances et les connaissances supposent que des pensées soient déterminées. Or, la détermination des pensées est l'exercice de capacités conceptuelles à partir du système informationnel. On demeure, de toutes manières, dans le domaine des déterminations de l'esprit, dans le passage d'un état cognitif à un autre. Simplement il s'agit d'une transition verticale et non plus horizontale. On passe d'un état avec un contenu non-conceptuel à un état avec des capacités conceptuelles. Il n'y a pas de raison de penser qu'un sujet qui exerce un jugement ou qui donne des raisons ne le fait pas sur la base d'un état cognitif. Seul le degré d'élaboration change. En ce sens, on peut tout à fait parler de la croyance et de la connaissance en termes d'états mentaux.

b.- La deuxième raison est que, dans la conception anti-cartésienne, l'esprit n'est pas conçu comme un réservoir d'idées et de catégories innées et fixes qu'il applique à un donné brut qui résulterait des impacts du monde sur notre sensibilité. Mais il est plutôt conçu comme un système évolutif et capable de s'adapter, permettant de traiter des informations.

Les seuls événements que l'on peut raisonnablement concevoir comme constituant des données pour un sujet raisonnant et conscient sont des *apparaitres* (*seemings*), - c'est-à-dire des événements, qui sont d'emblée dotés d'une signifiante objective (apparente), avec une propension nécessaire, quoique résistible, à influencer nos actions. (Evans 1982.123)

Il n'y a pas de hiatus entre l'esprit et le monde. Evans (*op. cit.*, p.227) souligne que les jugements ne sont pas à propos des états informationnels. Quand on veut confirmer un jugement, on regarde le monde (*gaze at the world*), pour obtenir un certain type d'état informationnel. La référence de l'état informationnel au monde, on en rend compte en parlant de *contenu informationnel*. D'après Evans,

Nous pouvons parler d'un certain morceau d'information comme étant à propos de ou d'un objet, au sens où nous disons d'une photographie qu'elle est d'un objet. Il est utile de préciser ce sens (...) parce que certains sont venus à la confondre subliminalement avec les notions de croyance à propos d'un objet, ou de pensée d'un objet. (*id.*, p.124)

Il y a plutôt différents niveaux d'élaboration à partir d'un matériau qui est déjà, d'emblée, signifiant, et qui est présent dans l'environnement. Le mental résulte, lui, d'une élaboration. Plus l'élaboration est sophistiquée, et plus on est en droit de parler d'un état *mental*. Le

mental ne doit pas être conçu comme quelque chose qui apporte de la signification là où il n'y en aurait pas d'emblée, cette dernière conception étant typiquement cartésienne¹.

2. Austin et le Donné

Les thèses d'Austin sur la perception sont beaucoup plus proches de celles des non-conceptualistes que de celles des conceptualistes. La manière dont Austin critique la position de Ayer sur les sense-data se rapproche, à plusieurs égards, de la façon dont Peacocke critique ce qu'il appelle la « thèse d'adéquation ». Toutefois, avant de dire que Austin est un non-conceptualiste, il convient d'examiner en détail la thèse d'Austin (et l'interprétation que Charles Travis en a donnée) qui ressemble le plus aux positions des non-conceptualistes, afin de la préciser, puis d'en tirer des conséquences qui concernent la psychologie et l'épistémologie, à savoir la thèse du « silence des sens »

§ 67. La thèse du « silence des sens »

Austin formule cette thèse à trois reprises :

(SAD I).- “ *Are There A Priori Concepts ?* ” (1939.48) :

à l'opinion de MacLagan, qui défend apparemment la théorie des sense-data, selon lequel un *sensum* ainsi qu'une proposition nous sont donnés dans l'expérience, la proposition étant réputée “ incorrigible ”, Austin répond :

... *sensa* are *dumb*, and nothing is more surely fatal than to confuse sensing with thinking.

...les *sensa* sont *muets*, et rien n'est plus sûrement fatal que de confondre le sentir et le penser.

¹ Cela fait donc deux raisons pour parler de la croyance et de la connaissance comme d'états mentaux, en plus des clarifications conceptuelles sur la notion d'état. Cela ne préjuge en rien de pouvoir traiter l'espace des raisons de manière autonome. Mais on gagne de toutes façons à concevoir les choses en continuité. Pour passer du mental au social, on peut alors suivre deux pistes. L'une est, comme le suggère Evans, de reprendre la conception traditionnelle du témoignage humain à l'aune de la nouvelle vision, anti-cartésienne, de l'esprit humain. L'autre est la voie suggérée par Grice, qui consiste à considérer le langage à la fois comme une activité naturelle, et comme un comportement soumis à des règles, en considérant comme état mental de base à l'œuvre dans la communication l'*intention* de transmettre un certain contenu.

(SAD II).- “ *Other Minds* ” (1946.97/70)

... *sensa* are dumb, and only previous experiences enables *us* to identify them. If we choose to say that they ‘identify themselves’ (and certainly ‘recognizing’ is not a highly voluntary activity of ours), then it must be admitted that they share the birthright of all speakers, that of speaking unclearly and untruly.

...les *sensa* sont muets, et seule notre expérience passée *nous* permet de les identifier. Si nous choisissons de dire qu’elle « s’identifient » (et « reconnaître n’est certainement pas une activité très volontaire de notre part), il faut alors admettre qu’elles partagent un même droit inné avec quiconque parle : celui de parler de façon confuse ou inexacte. (traduction française légèrement modifiée)

Soit les sens ne disent rien, soit nous nous exprimons à leur sujet comme s’ils disaient quelque chose, mais alors ce n’est certainement pas un argument (au contraire, même) pour dire qu’ils procurent une évidence indétrônable (qu’ils ont incorrigibles). La deuxième ligne d’argumentation est celle qui est adoptée par McDowell, quand il parle de « déféctibilité » (*defeasibility*), et son argument de disjonction est dirigé en ce sens.

(SAD III). *Sense and Sensibilia* (1962a.11/32)

In fact, of course, our senses are dumb – though Descartes and others speak of ‘the testimony of the senses’, our senses do not *tell* us anything, true or false.

Il est évident qu’en réalité nos sens sont muets. Quoique Descartes et d’autres parlent du « témoignage de nos sens », nos sens ne nous *disent* rien du tout ni en vrai ni en faux.

Le problème avec la thèse (SAD) est qu’il est difficile de voir en quoi quelqu’un pourrait soutenir que les sens, au sens propre du mot « muets », ne sont pas muets. Appelons (non-SAD), néanmoins, cette thèse que (SAD) est censée nier. Austin donne, d’une part, un certain nombre de motifs qui amènent à croire que (non-SAD), et d’autre part, associe l’adoption de (non-SAD) à la confusion de la pensée et de la connaissance (*thinking, knowing*) avec la perception (*sensing*), exactement la confusion que Prichard reproche à la théorie des sense-data¹. D’ailleurs, c’est toujours dans un contexte de critique des *sensa* que Austin avance la thèse (SAD)

Motifs qui amènent à adopter (non-SAD) :

¹ cf. § 57, *infra*

– la croyance dans les « concepts ».

Je perçois ce qui est décrit en français au moyen de deux pronoms démonstratifs et d'une phrase adverbiale [c'est-à-dire que je ne perçois pas la relation « se trouver à la droite de »]. Chercher une entité isolable correspondant au dernier, est une *mauvaise habitude encouragée par le fait de parler de « concepts »*. (Austin 1939.49, nous soulignons)

– l'usage transitif de *connaître/savoir*

Il se peut que la tendance à négliger les problèmes de reconnaissance soit entretenue par notre propension à employer un objet direct après *connaître/savoir*. (Austin 1946.96/68)

Il se peut que l'emploi non-critique de l'objet direct après *connaître/savoir* soit une des choses qui conduise à l'idée que (ou à parler comme si) les *sensa* [...] parlent ou sont (parlaient ou étaient) étiquetées par nature, de sorte que je peux littéralement *dire* ce que je vois [...] Mais ce n'est sans doute qu'une façon de parler. (Austin 1946.97/70)

Dans la dernière citation, (non-SAD) est définie plus précisément comme la croyance que les choses sont *étiquetées (labeled) par nature* de sorte que je peux « dire ce que je vois ». Or, d'après Austin, je ne dis pas ce que je vois. Les choses se passent plutôt de la manière suivante :

... au sens strict, nous ne sentons pas « du rouge » ou « du bleu » pas plus que nous ne sentons « une ressemblance » (pas plus des « qualités », pas plus des « relations ») : nous sentons quelque chose dont nous pourrions dire, si nous souhaitons en parler, que « c'est rouge » : et ainsi nous sentons quelque chose dont nous pourrions dire, si nous souhaitons en parler, que « ceci est semblable à cela », ou que « ce rouge ressemble à ce rouge ». Si nous persistons à essayer de *dire* ce que nous *sentons* (ce qui est impossible), on peut toujours essayer « je sens A-ressemblant-à-B » : et voir si cela donne quelque chose. (Austin 1939.49)

Les problèmes de reconnaissance tiennent justement à la possibilité d'identifier des situations, au moyen de mots que nous avons employés avec plus ou moins de succès dans des situations similaires. Il est évident que si nous pensons qu'il y a une seule sorte d'identification possible, et que la méthode de cette identification est littéralement *portée* par la chose-même, alors les problèmes de reconnaissance passent au second plan.

...les *sensa* sont muets, et seule notre expérience passée *nous* permet de les identifier. (SAD II)

L'insistance sur le « nous » ne doit pas être prise à la légère. Pour l'empirisme classique, l'expérience n'est conçue que comme « subjective », comme ne concernant que la personne

qui fait l'expérience qu'elle fait au moment où elle la fait (cela ne veut pas dire que les objets de l'expérience sont privés ou internes). L'article 1 des *Principes de la Connaissance humaine* de Berkeley est particulièrement significatif: «j'ai les idées de la lumière et des couleurs [...] je perçois... le dur et le mou [...] ». Or, Austin parle bien de « notre expérience passée ». Il ne veut pas dire bien sûr que l'expérience sensible soit collective, ce qui serait un non-sens. Mais le non-sens, pour Austin, est de croire, avec ce qu'il pense être une bonne partie de la philosophie de la connaissance traditionnelle, que le problème de la connaissance humaine peut se poser correctement comme un problème subjectif. Quand il critique le Mythe du Donné et les sense-data, Austin conclut :

Cela me semble erroné, et pourtant cette idée a été, sous des formes plus ou moins subtiles, à la base de nombreux développements philosophiques. Peut-être est-ce le péché originel (la pomme de Berkeley, l'arbre dans le jardin) par lequel le philosophe se chasse lui-même du paradis dans lequel nous vivons. (Austin 1946.90/62)

D'après Austin, la théorie de la connaissance traditionnelle oublie que le problème de la connaissance ne peut pas se poser de manière subjective, en particulier parce que la signification d'un mot est un phénomène fortement *intersubjectif*, pour dire les choses un peu brutalement. Nous avons vu qu'Austin justifie sa méthode, la phénoménologie linguistique, en partie en affirmant qu'elle est beaucoup plus féconde, pour trouver des distinctions, que celle, plus traditionnelle, qui consiste à essayer de trouver des distinctions, seul, comme si les distinctions les plus importantes n'étaient pas toutes déjà là.

« comprendre [un mot] veut dire, [...] faire usage comme nous, ou la plupart des gens [...] en font usage ; ou, pour dire les choses autrement, les caractéristiques de *mon* expérience, à propos desquelles on demande si je les ai ou non remarquées, exigent d'être désignées par référence à certaines expériences précises d'*autres* personnes. (Austin 1939.42)

Je ne comprends donc pas le mot « rouge », par exemple, par référence à une expérience privée faite dans un passé plus ou moins proche, mais par rapport à l'expérience d'autres personnes. Austin défend cette conception positive qui sous-tend la thèse générale (SAD).

Deux types de motifs semblent, pour Austin, empêcher un accès à la conception correcte des choses (le paradis dont le philosophe traditionnel de la connaissance s'est lui-même chassé), d'une part le fait de parler de « concepts », et, d'autre part, l'usage transitif non-critique du verbe « connaître ».

... quand M. Wisdom parle en général de « connaître ses sensations », il veut probablement dire que c'est équivalent à « savoir *ce qu'il* voit, sent, etc. », tout comme « connaître le

gagnant du Derby » signifie « savoir *qui a gagné* le Derby ». Mais ici encore, il semble que l'on considère que les expressions « savoir ce que », ou « savoir qui », etc. – inconsciemment et de façon erronée –, corroborent la pratique qui consiste à mettre un complément d'objet direct après *savoir/connaître*. « Ce que » est susceptible d'être compris comme le pronom relatif, « cela que » [*that which*]. Or c'est une faute de grammaire. « Ce que » et « qui » *peuvent* bien entendu être des pronoms relatifs, mais dans « savoir ce que tu sens » et « savoir qui a gagné » il s'agit du pronom interrogatif (en latin *quid*, et non *quod*). A cet égard, « je peux sentir ce qu'il sent » est différent de « je peux savoir ce qu'il sent ». « Je sais ce qu'il ressent » ne signifie pas « il existe un *x* tel que je le connais et qu'il le ressent », mais « je connais la réponse à la question « que ressent-il ? » ». Il en va de même pour « je sais ce que je ressens » qui ne veut pas dire qu'il y ait quelque chose qu'*à la fois je connais et ressens*. [*this does not mean that there is something which I am both knowing and feeling*] (Austin 1946.96/70)

Austin reprend l'idée de Prichard, à savoir que les erreurs des théoriciens des sense-data ou des affirmations de la perception immédiate, viennent d'une confusion entre la connaissance et la perception. Mais Austin dit exactement le contraire de ce que Prichard prétend. Alors que Prichard affirme que les théoriciens des sense-data ont tort de voir dans la perception l'appréhension directe d'une chose (comme c'est le cas dans la connaissance), Austin affirme que le tort est de voir *dans la connaissance* l'appréhension directe d'un objet, le même que celui qui ferait l'objet d'une perception. Prichard reproche aux théoriciens des sense-data de prendre la perception pour une forme de connaissance. Austin reproche aux théoriciens des sense-data (ou plutôt aux fondationnalistes) de prendre la connaissance pour une sorte de perception. La faute n'est pas tant de chercher des objets qui soient ceux de la perception ou de la connaissance, que de croire qu'il existe quelque chose qui puisse être appréhendé à la fois dans une perception et dans une connaissance. Le fait d'avoir, présent à soi, des choses et un environnement ne préjuge en rien de la manière dont nous allons pouvoir, avec nos identifications et nos assertions, rendre compte de ce qu'il y a dans cet environnement, selon des objectifs et des intérêts déterminés. Et nos capacités conceptuelles et les conditions de cet exercice n'entraînent pas une dépendance de la réalité par rapport à ces mêmes capacités. Autrement dit, le monde n'est pas fait de propositions, sur lesquelles nous devrions adapter nos attitudes mentales. Et quand nous disons quelque chose à propos du monde, nous ne nous appuyons pas non plus sur des représentations qui seraient structurées comme des propositions. Ce sont à peu près toutes les implications de la thèse austinienne du « silence des sens ».

§ 68. L'idée d' « expérience austinienne » (Charles Travis, 2003)

Dans l'introduction générale, c'est directement par rapport à Strawson, et à la forme de réalisme impliquée par sa notion de schème conceptuel, que nous avons placé les enjeux d'une réflexion sur les rapports du réalisme et de l'empirisme dans la philosophie du langage ordinaire, et, plus précisément dans Austin. Il est temps maintenant d'exposer cette tension (interne au paradigme que constitue la philosophie analytique, dans sa « branche » oxonienne) relativement à la notion d'expérience. L'expérience concerne notre relation au monde, et, en particulier, la manière dont nous investissons ce que nous savons (que ce soit sous la forme de la manière dont nous savons utiliser des mots, ou dans la possession d'un ensemble de concepts) dans ce que nous sentons.

Charles Travis oppose deux idées de l'expérience, en se concentrant sur le problème de l'expérience perceptive, une idée qu'il appelle « expérience strawsonienne », et une idée qu'il appelle « expérience austinienne ». D'après Charles Travis, il faut faire remonter l'opposition entre les deux conceptions de l'expérience à l'opposition entre deux conceptions de la vérité, celle d'Austin et celle de Strawson,.

La conception austinienne de la vérité concerne la relation des mots au monde. C'est par conséquent une conception de *notre* relation au monde, et de la façon dont cette relation est effectuée par l'expérience. [...] Par conséquent, la conception opposée de la vérité – celle représentée par Strawson, parmi d'autres –, est une conception de notre relation au monde, et par-là, de la façon dont l'expérience peut se rapporter à la pensée. (Travis 2003.222)

D'après Travis, la conception strawsonienne de la vérité concerne des conceptions où une proposition peut être vraie dans la mesure où elle saisit la structure des faits. Cette structure serait également partagée par la pensée. Cela voudrait dire que la manière dont une pensée peut en engendrer plusieurs autres ou se trouver dans une relation de justification avec plusieurs autres pensées serait donc similaire à la manière dont les faits se trouvent enchaînés les uns avec les autres, mais *ce que nous pouvons* dire se trouve également être défini par le même réseau de contraintes.

J'appellerai cette structure partagée *structure conceptuelle*. Ainsi le langage, la pensée et le monde sont alignés les uns derrière les autres. Ce que nous disons est rendu le cas par des caractéristiques du monde (de l'état des choses) qui sont elles-mêmes essentiellement structurées avec exactement la même structure que celle que nous disons. (*op. cit.*, p.224)

Il est vrai que la manière dont Strawson envisage le problème de la perception, de l'expérience perceptive suppose cette *structure conceptuelle*. Mais c'est très précisément parce que le schème conceptuel est censé rapporter les conditions de toutes nos pensées du monde. D'après Strawson, les énoncés les plus empiriques, les énoncés perceptifs, sont ceux sur lesquels nous nous appuyons de manière privilégiée, parce que nous pensons qu'ils sont causés par le monde. Le réalisme direct de Strawson (et de Grice) consiste ni plus ni moins à dire que ce que sont les *faits* dans le monde nous est rapporté par les énoncés-A. Il se peut très bien être le cas que ce que rapportent les énoncés-A n'est pas le cas (pour cette raison, Strawson et Grice ont, comme le note Snowdon, une interprétation *notionnelle* des énoncés-A), mais cela ne change rien au fait que les énoncés-A constituent l'Alpha et l'Oméga de toute pensée empirique. Strawson trouve dans la causalité exactement le type de contrainte dont il a besoin pour que le monde, le langage, et la pensée soient alignés (selon une image évoquée par Wittgenstein, dans le § 96 des *Philosophische Untersuchungen*, et rapportée par Travis (*id.*, p.222)).

Je dois supposer que mon expérience exerce ce type de contrôle sur moi si je dois véritablement penser les choses. Ce n'est pas dire qu'elle exerce *toujours* un tel contrôle. L'expérience peut *causer* que je pense des choses. Mais elle peut aussi échouer systématiquement à imposer des exigences sur ce que je dois rationnellement penser. (*ibid.*, p.225)

Le problème de l'« expérience strawsonienne » est que ce type de contrainte (causale) ne peut pas rendre compte du fait que j'arrive à avoir des pensées à propos du monde en m'appuyant sur ce que je perçois. En réalité, ce qui manque à la conception strawsonienne, est de parvenir à discipliner *ce qui* est perçu, non pas en tant que cela fait partie de l'expérience, mais en tant que cela fait partie du monde. Cela n'est pas tout de pouvoir systématiser, à l'aide des énoncés-A la manière dont les choses nous apparaissent, il faut encore pouvoir discipliner la manière dont les choses nous apparaissent, en tant qu'elles font partie du monde. Sinon, il est impossible d'expliquer, selon cette conception, pourquoi ce qui est le cas dans le monde *impose* que je pense que c'est *exactement* cela qui est le cas.

Le pas à franchir est énoncé par Gareth Evans (1982.100-4), sous la forme de la « contrainte de généralité ». Cette contrainte est censée donner la manière dont les pensées sont structurées, de manière à comprendre comment le « niveau fondamental » de la pensée (dont nous avons déjà parlé, au § 66), peut s'articuler, ce niveau fondamental rendant possible

que nous ayons, en général, des pensées à propos du monde. La contrainte de généralité dit très précisément que :

si nous soutenons que la compréhension qu'un sujet peut avoir de « *Fa* », et la compréhension qu'un sujet peut avoir de « *Gb* » ont une structure, nous sommes obligés d'admettre que le sujet pourra également comprendre les phrases « *Fb* » et « *Ga* ». Et nous devons, en plus, admettre qu'il y a une explication commune pour la compréhension qu'a le sujet de « *Fa* » et « *Ga* », et une explication commune pour la compréhension qu'a le sujet de « *Fa* » et « *Fb* ». (*op. cit.*, p.101)

Cette idée dit que, pour un item donné (c'est-à-dire une chose *avec* une certaine propriété), nous devons disposer de certaines capacités conceptuelles pour pouvoir l'appréhender, de manière à l'intégrer dans une pensée. C'est de la combinaison des concepts, et de cette bonne combinaison que dépend la possibilité qu'il y ait des pensées à propos du monde. D'après Travis, cette conception est l'aboutissement de l'« expérience strawsonienne ».

L'idée est alors que certaines des choses dont nous faisons l'expérience – et donc des parts de ce qui est en fait présent dans notre environnement – doivent être des items ainsi identifiés. En ce cas, cela demanderait des capacités conceptuelles particulières, déployées à travers certaines relations des uns avec les autres, que d'enregistrer ces items comme ceux qui se sont présentés à une personne. Selon la généralisation de l'idée d'Evans, c'est par ces capacités, leur déploiements ainsi reliés, que l'item est identifié comme celui qu'il est. Les items ainsi différenciés, tout en appartenant au monde, seraient des items avec une structure conceptuelle dans le présent sens du terme. tel est ce que doit être un item du monde pour se tenir dans la relation dans laquelle il doit se tenir s'il doit être une raison de penser telle ou telle chose. (Travis 2003.228)

D'après Travis, la position « conceptuelle » de McDowell, et la position « non-conceptuelle » d'Evans souffrent du même défaut, à savoir supposer que les pensées ont besoin d'avoir une structure conceptuelle afin de pouvoir être à propos du monde. Le niveau fondamental de la pensée, chez Evans, et l'espace des raisons, chez McDowell, s'appuient sur cette idée de « structure conceptuelle ». L'origine de cette conception est le genre de préoccupation que peut entraîner le cohérentisme de Davidson, selon lequel « rien ne peut contraindre une croyance sinon une autre croyance ». On peut toujours amender cette formule, à la manière d'Evans, en disant que rien ne peut contraindre une pensée, sinon une autre pensée, ou que rien ne peut contraindre une raison, sinon une autre raison, comme McDowell. D'après Evans, il faut comprendre la pensée comme s'appliquant à des résultats non-conceptuels de la perception, mais il n'en demeure pas moins que la formation des pensées *sur* les résultats de

la perception est gouvernée par la contrainte de généralité, la meilleure formulation que l'on puisse trouver de l'idée de *structure conceptuelle*. D'après McDowell, ce sont les capacités conceptuelles du type de celles qui sont indiquées par Evans, qui s'appliquent *dans* la réceptivité. Mais c'est à cette même conception que s'oppose la notion d'une « expérience austinienne ». Et, si nous voulons adopter cette conception, si nous jugeons qu'il s'agit de la bonne conception de l'expérience, alors,

... nous ne devons pas seulement amender la maxime de Davidson, nous devons y renoncer complètement. (*op. cit.*, p.233)

D'après Travis, l' « expérience austinienne » peut nous éviter même d'avoir à nous trouver dans les parages du Charybde du « naturalisme » (ou du « fondationnalisme ») et du Scylla du « cohérentisme », et d'échapper à un certain nombre de désagréments, notamment le fait d'être entraîné une oscillation philosophique permanente entre deux extrêmes, dont la sortie honorable consiste, pour McDowell, à adopter le « second naturalisme ».

L'idée d' « expérience austinienne » va plus loin qu'une argumentation en faveur du non-conceptualisme (thèse selon laquelle la perception a des formes d'organisation autonome qui ne dépendent pas de nos capacités conceptuelles). A strictement parler, même si la thèse du silence des sens est plus proche du non-conceptualisme que du conceptualisme, au moins en ce qu'elle suppose que ce que nous percevons n'est pas structuré par des concepts, il ne s'agit pas du non-conceptualisme. Le non-conceptualisme, par exemple celui d'Evans, cherche à expliquer *comment* nos capacités conceptuelles s'appliquent sur un donné de la perception qui n'est pas structuré conceptuellement, mais suppose que les pensées que nous avons à propos de ce que nous percevons sont structurées conceptuellement, selon un mode de combinaison contrôlé par la contrainte de généralité. Or, sur ce dernier point, Austin, au moins en ce qu'il énonce la thèse du silence des sens, n'est pas d'accord. D'une part, parce qu'il ne partage pas l'idée qu'il y a des concepts, et, d'autre part, parce qu'il ne partage pas l'idée que la justesse des descriptions que nous pouvons faire, sur la base de ce que nous percevons, dépende du bon exercice de nos capacités conceptuelles. La thèse du silence des sens, et l' « expérience austinienne », selon Travis, s'opposent à la fois au conceptualisme et au non-conceptualisme. Qu'est-ce que l' « expérience austinienne » ?

Ce que nous recueillons dans l'expérience [...] est ce qui peut coller avec une description donnée [...] plus ou moins lâchement, de différentes façons, pour différents objectifs, et qui peut ainsi *être considéré* comme collant avec une telle structure donnée pour certains objectifs, en certaines occasions, et non pour d'autres objectifs, en d'autres occasions [...] ce

qui est ainsi appréhendé, quand nos sens sont dirigés vers le monde, n'est pas quelque chose doté comme tel d'une structure conceptuelle particulière : pour toute chose donnée qui nous est donnée, il n'existe pas de structure particulière qui est la sienne propre, ou de façon propre dont elle est présentée comme structurée. Les résultats de l'*expérience* – de nos sens – ne sont pas des items conceptuellement structurés. (*id.*, p.229)

Qu'est-ce qu'un Donné austinien ?

Qu'est-ce que la sensibilité nous présente, sur lequel nous pouvons alors exercer nos capacités de reconnaissance, et, quand elles sont requises, nos capacités conceptuelles ? Une réponse simple est : c'est ce qu'il y a en réalité autour de nous ; ce qu'il y a qui est susceptible de nous être présenté (ou une partie de ceci, dans les limites de ce que notre sensibilité peut détecter.) (*ibid.*, p.231)

Si nous abandonnons la maxime de Davidson, alors cela veut dire que nous pensons qu'une pensée peut très bien recevoir une contrainte d'autre chose qu'une pensée, une croyance être contrainte par autre chose qu'un croyance, sans que cette contrainte soit, par ailleurs, nécessairement causale. Ce qui contraint la pensée à être ce qu'elle est est la manière dont le monde est. Mais il n'est pas nécessaire que les choses dans le monde aient une structure conceptuelle pour être capables de contraindre la pensée. Il n'est pas nécessaire non plus qu'il y ait une seule chose qui doive être pensé, pour penser que quelque chose est le cas.

Ce dont je considère que c'est le cas en considérant qu'un cochon est devant moi est quelque chose dont on pourrait dire que c'est le cas dans différentes descriptions, différemment structurées. C'est quelque chose de structurable d'un nombre indéfini de façons différentes. De plus, différentes occasions de dire qu'il est le cas requerront de dire qu'il est structuré de différentes façons. (*ibid.*, p.232)

Le problème, cependant, est qu'il ne s'agit pas, avec l'expérience, simplement de pouvoir dire que c'est le cas. Mais il s'agit également d'avoir des raisons de penser quelque chose. Par exemple, je peux penser qu'il va pleuvoir. Comment l'expérience, si elle est austinienne et non pas strawsonienne, peut-elle me fournir des raisons de penser qu'il va pleuvoir, si elle ne me fournit pas des items conceptuellement structurés, déjà bien enchaînés par ailleurs dans un réseau de relations normatives ?

Ce qui contribue ici à la signification n'est rien en rapport avec la structure *conceptuelle*, mais plutôt des choses se rapportant à la façon dont le monde est, d'autres façons, organisé. (*ibid.*, p.233)

Que les gens prennent leur parapluie, ou bien que le ciel se couvre de nuages est une « indication fiable de la venue imminente de la pluie » (*ibid.*, p.234). Mais il n'est pas nécessaire que le ciel et ses nuages, ainsi que les gens prenant leurs parapluie, soient des items conceptuellement structurés pour constituer des raisons de croire qu'il va pleuvoir, ou bien des raisons de prendre mon parapluie à mon tour.

Comment, selon la conception austinienne de l'expérience, puis-je avoir de telles raisons ? Comme cela, par exemple : mes sens me présentent un état des choses ; je le comprends (le reconnaît) comme ce qu'il est ; je suis conscient (d'une partie) de la signification qu'il signifie. (*ibid.*)

La thèse du silence des sens intervient à ce point. Mes sens me présentent un état de choses perçu. Je peux très bien appliquer différentes descriptions, qui pourront être très différentes, et se trouver toutes vraies. Cela dépend essentiellement des objectifs et des circonstances. Cet état de choses peut être l'indication de nombreuses choses différentes, qui dépendent également des circonstances et des objectifs.

Mais l'important est d'aborder la question de l'objectivité. N'est-ce pas parce que les nuages *sont* porteurs de pluie, et non pas *signe* de pluie, que j'ai *raison* de prendre mon parapluie, *quand* je vois des nuages ? Et, s'il pleut, n'est-ce pas la meilleure *preuve* qu'il s'agissait bien de nuages, et non pas de brumes dans mon cerveau ? Reprenons la situation. Dans le ciel se trouvent de gros nuages noirs.

Cela fait partie de ce que je vois quand je regarde autour de moi. Cela *fait partie* de ce que je vois, que je le sache ou non. Heureusement, cependant, je le sais bel et bien : (*ibid.*)

Je peux distinguer un nuage quand j'en vois un, je peux voir quand il y a de gros nuages dans le ciel.

A cet égard, alors, je prends les choses pour ce qu'elles sont. Je n'ai pas manqué cet aspect de l'état des choses. Et je ne prends pas non plus quelque chose ici présent pour quelque chose d'autre. (*ibid.*)

Il n'est donc pas nécessaire que l'expérience me présente des items conceptuellement structurés pour que j'aie des raisons de penser quelque chose, en l'occurrence, dans l'exemple que nous avons pris, qu'il va pleuvoir.

Une fois que nous nous débarrassons de l'idée que les raisons doivent être conceptuellement structurées, tout cela n'est en rien problématique. (*ibid.*)

3. Conséquences psychologiques et épistémologiques.

Dans les quatre sections précédentes, nous nous sommes contentés de décrire le conceptualisme, le non-conceptualisme et la thèse du silence des sens, sans évaluer ces thèses ni prendre position par rapport à elles. C'est l'objet des sections suivantes.

§ 69. L'exercice de la discrimination : Acuité et attention

L'un des principaux reproches qui ont pu être faits aux partisans de la thèse conceptualiste est de mettre en avant qu'il y a certaines capacités, essentielles à l'exercice de la perception, qui ne peuvent pas être des capacités conceptuelles. Si nous percevons un item, nous sommes capables de le discriminer, d'y accorder une attention particulière, et nous sommes capables de le faire avec plus ou moins d'acuité. D'après un partisan de la thèse non-conceptuelle (et c'est apparemment également ce qui est impliqué par la notion d'« expérience austinienne »), l'exercice de la discrimination précède (en un sens non nécessairement strictement temporel d'ailleurs) l'exercice de la reconnaissance (qui suppose l'emploi de mots, ou l'exercice de capacités proprement conceptuelles), et il n'est pas possible d'exercer la reconnaissance sans qu'au préalable la discrimination ne se soit exercée. Les conceptualistes soutiennent que l'on ne pourrait pas discriminer quelque chose *sans* concepts.

Evans donne pour argument en faveur de cet aspect essentiel de la thèse non-conceptuelle, l'idée que le contenu de la perception est plus subtil, plus discriminé, que ce que le système de différences qui est celui de nos concepts, permet d'atteindre. L'exemple favori est celui des couleurs. On sait que l'œil peut discriminer des dizaines de milliers de nuances. Le cerveau peut donc connaître, pour reprendre la terminologie d'Evans, un très grand nombre, relativement aux couleurs, de types d'états informationnels différents. Notre système conceptuel de couleurs est loin d'être aussi différencié. McDowell répond qu'il ne s'agit pas du genre d'arguments que l'on peut opposer la thèse conceptuelle, dans la mesure où, d'après lui, c'est toujours sous un concept qu'une couleur se présente à notre attention, concept qui procède avec suffisamment d'acuité, ce qui peut être exprimé linguistiquement, à l'aide d'un démonstratif : « ce rouge-ci », « ce bleu-là ». D'après Evans, le cas des couleurs constitue un bon cas où nous ne disposons pas de suffisamment de concepts pour que le contenu perceptif (qui existe, puisque nous sommes capables de discriminer des dizaines de milliers de nuances) soit conceptuel. McDowell rétorque alors qu'il est faux que le contenu ne puisse pas être conceptuel. Pourtant, l'argument de McDowell ne consiste pas tant à dire que « cette nuance »

est un concept comparable à « rouge » qu'à rappeler que la capacité qui correspond à l'application de « cette nuance », « ce rouge », est une disposition à appliquer un concept dans telles ou telles circonstances, c'est-à-dire que « ce rouge » ne fait pas référence à un contenu perceptif non-conceptuel, mais à une capacité typiquement conceptuelle. En ce sens « être de cette nuance (où nous ne disposons pas forcément d'un nom) », ne se comporte pas différemment de « être rouge ».

Prenons, par exemple, l'exemple de quelqu'un qui se rappelle la couleur d'une rose qu'elle n'a plus à portée de vue, et qui pense : « j'aimerais que les murs de ma chambre soient peints de cette couleur ». Le genre de pensée auquel je fais allusion ici doit être distingué de celle qui peut être exprimée par exemple de cette façon : « j'aimerais que les murs de ma chambre soient peints avec la nuance de rose que j'ai vue à telle ou telle occasion ». (McDowell 1994.172)

La deuxième manière de s'exprimer se résume à une pensée de second ordre, indirecte, où je n'ai pas nécessairement à l'esprit la nuance en question. Mais la première manière de s'exprimer correspond bien à l'exercice d'une capacité conceptuelle par rapport à un échantillon de couleur. Le point de l'argument de McDowell, emprunté à Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, § 604), est que ce qui compte dans cette capacité conceptuelle est qu'elle puisse également, et essentiellement, s'exercer par rapport à un échantillon qui n'est pas seulement rapporté par la mémoire, mais qui est présent, devant les yeux. Dire que la pensée en question est une vraie pensée ne revient pas à dire qu'elle se rapporte à un mécanisme psychologique interne, mais à dire qu'il y a de fortes chances pour que, confrontée à un échantillon de la nuance dont la personne pense que cela serait une bonne couleur pour sa chambre, la personne dirait : « c'est cette couleur ». Nous disposons donc d'un moyen d'appréhender *conceptuellement* autant de couleurs qu'il est nécessaire selon nos objectifs. McDowell répond ainsi à la question d'Evans :

On ne peut pas rendre compte de ce que c'est que d'être dans un état informationnel non-conceptuel en termes de dispositions à exercer des concepts à moins que ces concepts ne soient supposés être infiniment ramifiés [*to be endlessly fine-grained*] ; et pouvons-nous le supposer ? Est-ce que nous comprenons vraiment l'idée selon laquelle nous avons autant de concepts de couleurs qu'il y a de nuances de couleurs que nous pouvons discriminer par la sensibilité ? (Evans 1982.229)

Pour autant, l'idée que l'on puisse former un concept en adjoignant un démonstratif à un terme qui n'est pas démonstratif est intrigante, voire irritante. En effet, on peut toujours admettre que de nouveaux concepts puissent être formés en combinant d'autres concepts. La

contrainte de généralité nous explique d'ailleurs que la formation des pensées se passe pour l'essentiel de cette manière. Mais forme-t-on un concept à l'aide d'une ressource telle que le démonstratif ? Dans le cas des couleurs, la ressource qui nous vient à l'esprit pour répondre à la question posée par Evans est naturellement l'usage sur lequel McDowell s'appuie. McDowell a raison d'insister sur le fait que, une fois qu'on a admis qu'il s'agissait alors de concepts, il n'y a pas tellement de raisons pour que « être-de-cette nuance » se comporte différemment d' « être rouge », c'est-à-dire que la maîtrise de ces expressions est davantage révélatrice d'une capacité conceptuelle (de reconnaissance) qu'expressive d'une discrimination pré-conceptuelle. Mais c'est une fois qu'on a admis que « cette nuance » était un concept. La manière dont McDowell prend position sur cette question est solidaire de l'idée que McDowell se fait, comme le suggère Travis, d'une *raison*, à savoir quelque chose qui doit être conceptuellement structuré. La position de McDowell amène à dire que les capacités discriminatives et les capacités de reconnaissance sont à peu près le même genre de capacités, à savoir des capacités conceptuelles.

Pourtant, nous utilisons parfois certains mots, d'après une suggestion d'Austin (1946.84-5/55-6), pour indiquer que nous avons discriminé quelque chose, *ce qui* nous permet d'appliquer certaines capacités conceptuelles (de reconnaissance), sans pour autant être capables de préciser ce qui a été discriminé, qui nous permet de reconnaître quelque chose comme étant d'un certain type.

Dans ce passage, Austin remarque que, même si l'activité de reconnaissance engage à la fois la perception, le repérage d'un élément caractéristique, et la mémoire, il n'est pas nécessaire que ce qui est repéré ou noté puisse être décrit avec des mots.

Mais ce que nous voyons, ou encore percevons, n'est pas nécessairement *descriptible par des mots*, et encore moins descriptible en détail, par des mots qui n'engagent à rien, et par n'importe qui. (*op. cit.*, p.85/55)

Reconnaître ne consiste donc pas à être capable de décrire. Ce point, cependant, n'engage toujours pas sur l'existence d'une capacité de discrimination qui se ferait distinctement de l'exercice d'une capacité conceptuelle. L'argument de l'excès de ramification de l'expérience par rapport au nombre de mots dont nous disposons (puisque Austin se refuse à parler de concepts) est néanmoins présent chez Austin.

Etant donné le nombre limité et l'imprécision des mots qui, dans n'importe quelle langue, permettent de classifier, par comparaison avec le nombre infini des caractéristiques que nous reconnaissons, ou pouvons identifier et reconnaître, dans notre expérience, il n'est pas

très étonnant que nous ayons très souvent recours à des expressions commençant par « d'après » et « à », et que nous soyons incapables de *dire*, de façon détaillée et précise, *comment* nous pouvons reconnaître quelque chose. (*id.*, p.85/56)

Dans certains cas, je suis capable d'appliquer un nom à une chose, ou plutôt, je suis capable de faire une certaine assertion à propos d'une situation. Je peux « reconnaître un air maussade, ou l'odeur du goudron » (*ibid.*, p.85/55), mais sans être pour autant capable de décrire de façon précise *ce que* je reconnais. Mais, par ailleurs, il y a un autre cas : je suis capable d'entrer dans les détails, de distinguer « les nuances du vert, les marques de voiture d'après l'arrière du véhicule » (*ibid.*, p.85/56) sans pour autant être capable de dire *comment* je reconnais qu'il s'agit de tel ou tel vert, de telle ou telle marque de voiture. Dans ce cas, d'après Austin, je recour à des locutions comme « à son odeur », « d'après sa forme ». Le point décisif est fait par Austin de la manière suivante :

Ainsi, quand j'affirme que je peux reconnaître l'oiseau « à sa tête rouge », ou un ami « à son nez », je laisse entendre qu'il y a quelque chose de *particulier* dans cette tête rouge ou ce nez, quelque chose de particulier chez les chardonnerets ou chez cet ami qui permet (toujours) de les, ou le, reconnaître. (*ibid.*)

Tandis que, si j'emploie « parce que », je laisse entendre que...

... tout ce que j'ai remarqué [*noted*] ou besoin de remarquer, c'est que sa tête est rouge (rien de particulier ou de bizarre sur la nuance, la forme, etc., de cette coloration) ; je laisse donc entendre qu'aucun autre petit oiseau anglais que le chardonneret n'a une tête rouge. (*ibid.*)

Le point d'Austin, semble-t-il est le suivant. Nous recourons à des outils linguistiques disposant d'une certaine imprécision pour limiter notre engagement, par rapport à la manière dont nous expliquons *comment* nous reconnaissons quelque chose. Austin affirme en même temps que, dans un cas, nous indiquons que nous avons su discriminer quelque chose, avec un degré d'acuité et de précision qui dépasse la précision que nous pouvons atteindre au moyen d'une description. C'est là ce qui fait toute la différence avec l'emploi d'un démonstratif. Si, alors que j'ai rapporté avec précision de quel vin il s'agit, je ne suis pas capable de dire avec précision comment je le reconnais (puisque'il s'agit alors d'une capacité de reconnaissance : je mets un nom sur la chose), le fait de répondre néanmoins, en disant « à cause de *ce* goût », ne revient pas du tout au même que de répondre « d'après son goût ». Les deux expressions semblent néanmoins pallier la même insuffisance, à savoir que je ne suis pas capable de *mettre* un nom sur ce qui me *permet* de reconnaître le vin. Mais, si, dans le cas de la première expression, il s'agit de construire une expression qui puisse (très approximativement,

cependant) jouer le rôle d'un nom propre (avec un démonstratif), il ne s'agit pas du tout de la même chose avec la deuxième expression.

Il serait faux de vouloir faire un cas général, à partir de ces remarques d'Austin. Il s'agit d'un exemple particulier. C'est du moins ce que la lecture du passage semble incliner.

... reconnaître, *au moins dans ce type de cas*, consiste à voir, ou encore percevoir, une des caractéristiques... (*ibid.*, p.85/55, nous soulignons)

Mais, néanmoins, il n'est pas anodin de reconnaître que, pour certains cas, nos ressources linguistiques nous servent à indiquer que nous avons repéré des choses que nous ne pouvons pas décrire au moyen de ces mêmes ressources. Il l'est encore moins de reconnaître que nos mots peuvent seulement nous servir, dans ce cas, à indiquer qu'un élément (nous ne savons pas *lequel*) nous a permis de mettre un nom sur une chose, ou de faire une assertion à propos d'une situation. Nous pouvons tout juste indiquer qu'il y a « quelque chose de particulier ou de bizarre, dans la forme, la couleur... » (*ibid.*, p.85/56). C'est du moins ce que nous laissons entendre par ces formules imprécises. Il n'est pas possible de soutenir ce genre d'explication sans en appeler à une capacité de discrimination qui est distincte d'une capacité de reconnaissance. Cette capacité de discrimination peut s'exercer selon plusieurs dimensions : la forme, la couleur, etc. On peut repérer qu'il y a quelque chose de particulier dans la forme ou dans la couleur. Si on arrive par la suite à donner un nom à cette particularité, alors il se peut qu'une nouvelle capacité de reconnaissance soit mise en œuvre, mais, tant que nous avons recours au genre de formulations imprécises auxquelles Austin fait allusion, il s'agit de mettre en œuvre une capacité de discrimination qui concerne la perception. Cela ne veut pas dire que, dans tous les cas, nous devons nous appuyer sur cette capacité de discrimination pour justifier le fait que nous ayons reconnu et identifié quelque chose ; après tout, il y a bien des cas où je mets d'emblée un nom sur la chose, et où ce nom correspond parfaitement, et où je suis capable de donner une description, et de parfaire l'explication de mon assertion, sans avoir besoin d'avoir recours aux expressions imprécises. Mais j'ai *toujours* la possibilité de recourir à ce genre d'expressions. Et savoir que j'ai toujours cette possibilité équivaut à savoir que je dispose de capacités de discrimination distinctes des capacités de reconnaissance.

Austin (1946) fait allusion à ce genre de capacités, à trois reprises :

(3) [je dois avoir appris à reconnaître ou distinguer les butors] et (4) [je dois avoir réussi à reconnaître ou dire qu'il s'agit d'un butor], [signifient] que je dois avoir fait preuve à la fois d'un certain type, et d'un certain degré de perspicacité [*acumen*]. (*ibid.*, p.80/49)

...peut-être n'ai-je jamais été amené à appliquer avec précision ma capacité de discernement [*discernment*], et, par conséquent, de classification, à ces domaines, et je ne sais donc pas très bien distinguer les différentes espèces de petits oiseaux anglais. (*ibid.*, p.83/54)

[Dans un cas où je ne sais pas ce que c'est] il y a dans ce que nous percevons réellement une manque d'acuité [*sharpness*] auquel il ne faut pas remédier, ou pas seulement, par la pensée, mais par un plus grand discernement, par une plus grande discrimination sensorielle [*by acuter discernement, by sensory discrimination*] (il est vrai toutefois que faire appel à d'autres exemples, plus nets [*more pronounced*] de notre expérience passée, peut venir en aide et aide effectivement notre pouvoir de discrimination. (*ibid.*, p.93/65)

La perspicacité et le discernement, ainsi que l'acuité, ne sont pas des capacités conceptuelles ni des capacités de reconnaissance. Ce sont des capacités qui *guident* la reconnaissance, laquelle capacité procède selon les quatre modes de l'assertion¹ décrits dans Austin (1952). Il ne s'agit pas de capacités *naturelles*, en tout cas ni plus ni moins que la capacité à identifier et à classer, à appeler, ou à exemplifier (au moyen de mots). Il s'agit de capacités qui sont susceptibles d'être amendées ou confirmées de la même manière que notre usage des mots. Mais nous ne sommes pas obligés pour autant d'en faire des capacités conceptuelles, ou bien des capacités qui s'exercent au moyen de mots. La frontière entre le naturel et ce qu'il y a de proprement humain n'est pas la même que la frontière entre le non-conceptuel et le conceptuel, et nous pouvons très bien admettre qu'il y a une manière *non-conceptuelle* de s'engager dans le monde, qui reste cependant *typiquement* humaine.

§ 70. La thèse d'adéquation revisitée et le problème du contenu

Il est possible de manquer d'acuité ou de perspicacité, ou de faire preuve d'inattention. Tant que l'on conçoit les sens comme un ensemble de dispositions naturelles, et purement naturelles, l'idée d'une erreur des sens, l'idée que les sens puissent nous dire quelque chose de vrai ou de faux nous paraît profondément absurde, dans la mesure où le vrai et le faux supposent au moins la liaison d'un sujet et d'un prédicat, et donc, une pensée qui soit au moins structurée de façon à être exprimée dans une phrase. Si on conçoit, cependant, d'une part, que la thèse du silence des sens dit quelque chose de vrai sur notre rapport au monde (au moyen de notre système perceptif) ; d'autre part, que des capacités de discrimination guident nos capacités conceptuelles et de reconnaissance ; Si on admet, enfin, que ce genre de

¹ cf. § 51, *infra*

capacités est susceptible de correction, d'amélioration, alors on peut très bien concevoir que les pensées que nous avons sur le monde avec l'appui de ces capacités puissent souffrir de défauts qui affectent leur précision, voire leur vérité, non pas en tant que les capacités engagées dans la reconnaissance sont en cause, mais bien les capacités de discrimination elles-mêmes, et, comme ces capacités conditionnent également l'exercice de nos sens, alors nous pouvons penser que les sens sont, en quelque sorte, en faute. Mais il ne s'agit pas d'une « disculpation ». Il s'agit simplement de placer la responsabilité humaine y compris dans l'exercice de nos sens, sans pour autant avoir à admettre que, pour être à la portée de l'appréhension humaine, quelque chose doit se trouver être conceptuel.

Il est, par exemple, possible, de se tromper dans une affirmation ou une identification simple, de faire une affirmation fausse, parce que nous *percevons mal* l'échantillon que nous devons nommer.

L'affirmation fausse montre que nous n'évaluons pas correctement le type de l'élément ; c'est dû, pourrions-nous dire dans notre situation simple, à une *mauvaise perception* [*misperception*] de l'échantillon.

Mal identifier (= mal distribuer) révèle aussi une mauvaise perception [*misperception*] du type de l'élément. (Austin 1952.145/126)

On peut échouer à bien percevoir quelque chose. Mais l'erreur serait également de penser que, si on peut échouer à bien percevoir quelque chose, alors cela constitue une preuve qu'il y a une façon de spécifier ce qu'est bien percevoir quelque chose, qu'il y a une manière unique de rendre compte de la façon dont un contenu perceptif doit être pour être correct, ou de la disposition dans laquelle doit être un sujet (notamment eu égard à l'exercice de ses diverses capacités) pour pouvoir appréhender correctement le contenu qui est à appréhender.

Austin fait partie des critiques de la thèse d'adéquation. Rappelons la thèse d'adéquation :

La thèse d'adéquation affirme que l'on peut caractériser intrinsèquement et complètement une expérience en mettant à la suite de l'opérateur 'il apparaît visuellement au sujet que...' quelque condition complexe qui concerne l'objet. (Peacocke 1983.8)

En effet, la thèse du silence des sens a justement pour conséquence qu'on ne peut pas caractériser intrinsèquement et complètement une expérience perceptive de cette manière. D'après Peacocke, seul le contenu représentationnel de l'expérience peut être rapporté de cette manière. Pour ce qui est du contenu sensationnel, nous avons vu les procédés de

description que Peacocke met en œuvre, en particulier la méthode des scénarii¹. D'après une telle suggestion, il est nécessaire, pour rendre compte d'une expérience perceptive, de rendre compte de la différence que cela fait pour un sujet d'avoir une certaine expérience perceptive. Le fait que les choses lui apparaissent de telle ou telle façon ne peut pas être rapporté par des énoncés qui suivent la thèse d'adéquation. Ou plutôt, on ne peut pas comprendre la correction d'une expérience, étant donnée la position du sujet, et ce dont il est possible que cela apparaisse au sujet comme étant de telle ou telle manière, si on se borne uniquement aux énoncés qui respectent le principe d'adéquation. La correction ne peut être définie que par rapport à la notion d'un sujet qui est engagé dans le monde d'une certaine façon.

En proposant la méthode des scénarii, Peacocke systématise une idée strawsonienne, à savoir que la conscience de soi (laquelle est présente dans la perception) correspond à la position que le corps particulier que je suis occupe et tient parmi les autres corps qui environnent ce corps, et qui, donc, m'environnent. Peacocke envisage une méthode de description systématique et de mise en série de ce qu'il appelle des « scénarii ». Ces scénarii ont pour objet de schématiser non pas simplement la position d'un sujet dans le monde, mais son engagement en tant que sujet d'expériences. Cette méthode est censée cerner le domaine des expériences qu'il est correct d'avoir, étant donné ce qui peut apparaître au sujet comme étant de telle ou telle manière, en ne se limitant pas au seul contenu représentationnel. Le problème est de savoir si nous acceptons la possibilité de rendre compte de cette condition de correction sans savoir où en est le sujet, par rapport à l'exercice de ses capacités de discrimination. Il est fortement possible que, étant donnée une série de scénarii (et, pourquoi pas, une méthode pour déduire les scénarii les uns des autres d'après les mouvements relatifs d'un sujet et des corps présents dans son environnement) il n'en résulte rien d'autre qu'une indétermination, dans la mesure où les conditions de correction peuvent varier selon le degré de précision exigé (degré qui se répercute sur la manière dont on va évaluer l'exercice de la discrimination).

Nous interprétons deux passages de *Sense and Sensibilia* selon ce problème.

... quand l'homme de la rue voit sur une scène de music-hall « la femme sans tête », ce qu'il voit (et ceci est *vraiment* ce qu'il voit, qu'il le sache ou non) n'est pas quelque chose d'« irréel » ou d'« immatériel », mais une femme vue sur un fond noir, avec la tête dans un sac noir. (Austin 1962a.14/34)

¹ cf. § 66, *infra*

... les différences dans la manière de décrire ce qui est vu proviennent très souvent, non pas simplement de différences dans notre savoir, dans la finesse de la discrimination, dans notre propension à nous exposer, ou dans notre intérêt pour tel ou tel aspect de la situation totale, elles peuvent aussi provenir du fait que ce qui est vu est vu différemment, vu *comme ceci* plutôt que *comme cela*. Et parfois il n'y aura pas *qu'une seule* manière correcte de décrire ce qu'on voit, pour la raison qu'il peut ne pas exister de manière correcte de la voir. (*op. cit.*, p.101/126, traduction française légèrement modifiée)

Ces deux passages sont apparemment contradictoires. Dans le premier, Austin prétend qu'il y a une manière de trancher sur ce que l'homme de la rue voit, quand il assiste au numéro de « la femme sans tête » ; dans le second, Austin affirme qu'il n'y a pas qu'une seule manière de décrire, « pour la raison qu'il ne peut pas exister de manière correcte de la voir ». Ces passages ne sont en réalité pas contradictoires. Dans le cas de la « femme sans tête », nous savons ce que *doit* voir quelqu'un, s'il regarde bien ce qu'il en est, s'il ne se laisse pas prendre par les trucs du prestidigitateur. Il n'y a pas de raison qu'il ne puisse pas se rendre compte de ce qu'il a *réellement* devant les yeux (qu'il le sache ou non). Il y a toujours un moyen de lui montrer que ce qu'il a devant les yeux n'est que ça, et qu'en définitive ce qu'il voyait n'était que ça. Mais dire cela ne préjuge en rien de la condition de correction de ce que l'homme (sous le coup de l'illusion, qui se laisse *guider* par le prestidigitateur, qui ne voit finalement que ce que le prestidigitateur veut qu'il voie) *voit*. Dans ce cas, il dira qu'il voit « une femme sans tête ». Il ne faut cependant pas supposer une scène S' supplémentaire, provoquée par la scène S réelle, dans la mesure où l'on devrait encore supposer la possibilité d'une scène S''. Le fait est que celui qui est sous le coup de l'illusion, et celui qui ne l'est pas, qui connaît les trucs du prestidigitateur, voient, *littéralement*, la même chose.

Il n'est pas sans intérêt de noter que plusieurs d'entre les exemples que nous avons rencontrés dans d'autres contextes nous donnent l'occasion d'employer la formule « voir...comme ». Au lieu de dire que, à l'œil nu, une étoile éloignée a le même aspect qu'une tache minuscule, ou apparaît comme une tache minuscule, nous pourrions dire qu'elle est *vue comme* une tache minuscule ; au lieu de dire que, vue de la salle de music-hall, la femme dont la tête est dans un sac noir paraît être décapitée ou qu'elle a le même aspect qu'une femme décapitée, nous pourrions dire qu'elle est *vue comme* une femme décapitée. (*id.*)

Mais s'il y a un sens où nous pouvons dire que deux personnes voient la même chose, qui obéit à la thèse d'adéquation, ceci ne rend pas compte correctement de ce qui est vu. Peacocke propose la méthode des scénarii, et Austin suggère de s'accorder sur l'utilisation de

l'expression « voir... comme ». Nous avons expliqué pourquoi la proposition de Peacocke ne nous paraît pas suffisante. Austin, cependant, suggère que l'utilisation de l'expression « voir... comme » permet de rendre compte des différences dans la manière de décrire ce que nous percevons (là où nous percevons cependant la même chose), là où cette différence ne provient de rien d'autre que du fait que, parfois, ce qui est vu est vu-comme.

Il n'est pas sûr que cette suggestion soit judicieuse. Il n'est pas nécessaire de supposer une sorte de deuxième voir, le voir-comme, justement. Il suffit de mettre en avant les capacités de discrimination. Les différences d'exercice de la discrimination (et également de la reconnaissance) peuvent très bien rendre compte de la manière dont nous devons évaluer la correction des *contenus*, sans pour autant avoir à nous plier à la thèse d'Adéquation. La suggestion d'employer l'expression « voir... comme » peut être suivie, en ce qui concerne la distinction entre la donnée de ce qui est vu (qu'on le sache ou non), et ce qui est vu, sur la base de quoi un sujet va pouvoir exercer sa capacité de reconnaissance plus ou moins judicieusement. Mais elle ne peut pas servir à rendre compte de la correction du contenu lui-même. Ce n'est pas parce que nous *voyons* un item *comme* une femme sans tête qu'il est *correct* de voir une femme sans tête là où il n'y a pas de femme sans tête, mais une femme sur un fond noir, avec un sac noir sur la tête.

Conclusion : Connaissance, perception et responsabilité

The first step in the life of reason is self-trust.

Keith Lehrer, *Self-Trust*

Concluant son cycle de conférences sur les performatifs, Austin (1962b.163/164) note, mi-désabusé, mi-ironique, avec ce ton « *casual* » inimitable, qui le caractérise si bien, que

...des considérations comme les nôtres ne peuvent sans doute manquer d'être un peu fastidieuses, et les entendre, les assimiler, est tâche assez austère. Mais, au vrai, les concevoir et les écrire est une tâche encore bien plus ingrate... Le vrai plaisir commence lorsque nous nous mettons à les appliquer à la philosophie .

Austin ajoute ensuite qu'il a le très net sentiment de n'avoir fait que présenté un programme :

C'est-à-dire que j'ai dit ce qui doit être fait, plutôt que je n'ai fait quelque chose.

Quand Dire c'est Faire constitue, à plus d'un égard, le sommet de l'œuvre d'Austin. Mais, aux yeux d'Austin, il ne s'agissait que d'un « promontoire », pour reprendre le mot de Jean Wahl. La philosophie d'Austin, nous espérons l'avoir assez montré, ne se résume pas à la douzième conférence de *Quand Dire c'est Faire*. Il est paradoxalement assez réjouissant que tout le parcours que nous venons de faire ne consiste finalement qu'en une sorte de propédeutique, l'application des idées finales à la philosophie étant encore à venir. Ce que nous considérons comme la concrétisation des idées d'Austin dans une théorie (la douzième conférence de *Quand Dire c'est Faire*) est, d'une part, le fruit de l'application d'une méthode inédite, la phénoménologie linguistique, et, d'autre part, l'aboutissement d'un certain nombre de décisions concernant le réalisme épistémologique. Concentrons-nous sur le second point.

Le contextualisme de *Quand Dire c'est Faire* a une influence beaucoup plus forte conjugué avec la thèse du silence des sens. Charles Travis a tiré toutes les conséquences de cette idée. Mais la décision la plus conséquente d'Austin est d'interpréter le *dictum* du réalisme oxonien (« Quand je sais, je ne peux pas me tromper »), dans le sens d'une conception performative de la connaissance. Pourquoi est-ce la décision la plus conséquente ? A trois titres au moins.

Premièrement, Austin accepte l'idée propre à Cook Wilson que la connaissance est indéfinissable, et qu'une théorie de la connaissance ne peut

consister qu'à examiner les modalités de la connaissance, mais l'examen des modalités de la connaissance revient pour Austin à proposer le programme suivant : la justification (et non la validation) de l'affirmation (au sens de « déclaration », « prétention ») que je sais... (« je sais... ») ; nous avons vu la manière dont ce programme survit à l'écroulement de la distinction du performatif et du constatif, et se prolonge dans le projet d'une classification des types d'illocutions.

Deuxièmement, Austin abandonne complètement l'idée de Cook Wilson, selon laquelle d'une part, notre expérience de ce que c'est que savoir *suffit* à articuler une théorie de la connaissance (comme relation directe à un fait), sans qu'il soit pour autant nécessaire, d'autre part, de penser que la connaissance puisse être analysée plus avant. Austin ne le dit jamais, mais c'est une conséquence de ses arguments : il lui suffit d'assimiler l'expérience de ce que c'est que connaître, à l'expérience de dire « je sais », dans des conditions de justification suffisantes. Nous avons vu qu'Austin ne parvient cependant pas à assumer complètement cette dé-mentalisation de la connaissance.

Troisièmement, le fondement du réalisme oxonien est donc abandonné par Austin, qui transfère, en quelque sorte, les pouvoirs d'une attitude mentale primaire, spécifique et indéfinissable, à un acte de langage particulier, qui reste encore à définir au sein d'un programme de classification des illocutions. La formule qui résume de la manière la plus caractéristique ce mouvement se trouve dans « Autrui » (Austin 1946.99/73) : Quand je dis « je sais », ou « je promets », je me lance dans quelque chose d'autre , (*I am taking a new plunge*).

L'expression anglaise « *to take a new plunge* » suggère que, en disant « je sais », le sujet se risque, comme si l'aventure de la conscience commençait avec la connaissance, ou pour être plus précis, en s'engageant de la manière propre à celle qui constitue l'usage de « je sais ». Mais n'est-il pas plus intéressant d'appliquer cette expression à la démarche même d'Austin ? En analysant la connaissance selon une conception performative de l'expression « je sais », Austin prend un certain risque. Cette démarche est risquée car elle remet en cause toute la tradition à laquelle Austin appartient. Dans cette tradition, comment concevoir la connaissance autrement que comme une relation spécifique et directe aux faits ? Nous avons, pour notre part, préféré défendre cette interprétation du réalisme direct. Nous sommes tout à

fait conscient du caractère quelque peu conservateur de cette interprétation. Cook Wilson et Austin sont strictement d'accord sur un point : « si je sais, je ne peux pas me tromper ». Ils donnent cependant chacun une interprétation différente de ce que c'est que connaître. Par ailleurs, ils sont d'accord également pour dire qu'une distinction valable pour le langage ordinaire est une distinction importante pour la théorie de la connaissance, à condition de ne pas donner au langage ordinaire une normativité excessive. D'après Cook Wilson, une distinction qui vaut pour le langage ordinaire vaut également pour la conscience. D'après Austin, une distinction qui vaut pour le langage ordinaire a donc fait l'épreuve du temps, et fait partie des faits dignes (aux yeux des humains) d'être notés.

Il est temps de donner à cette confrontation toute son ampleur. Le réalisme direct, conservateur, que nous avons soutenu, est celui de Cook Wilson, puis de McDowell. Austin soutient un réalisme des usages mais qui, à la différence de celui de Malcolm, n'est pas conservateur. Le langage peut toujours, d'après Austin, être amendé ou amélioré. Par ailleurs, nous avons également insisté sur ce point, tout le travail empirique d'Austin sur le langage (en lequel consiste l'empirisme particulier de la phénoménologie linguistique) s'appuie sur une hypothèse évolutionniste propre. Cook Wilson s'intéresse au langage ordinaire, dans la mesure où une distinction valant pour le langage ordinaire vaut également pour la conscience. Mais quelle conscience, sinon une conscience humaine, susceptible d'évoluer, de se développer ? L'engagement, la responsabilité, capacités spécifiquement humaines, ne permettent-elles pas un traitement beaucoup plus adéquat des questions liées à la théorie de la connaissance, que cette conscience trop fixe et trop rigide, trop *naturelle* ? Voilà le genre de critique du réalisme direct (sur le modèle oxonien), que l'on peut tirer des remarques d'Austin. Dans ce travail, nous avons surtout voulu montrer comment Austin se débattait avec cette tradition, plutôt qu'il ne la critiquait. Car, et c'est tout le sens de sa reprise du *dictum* du réalisme oxonien (« si je sais, je ne peux pas me tromper »), ou de l'aspect épistémologique de sa critique des *sense-data*, Austin assume cette tradition plutôt qu'il ne la rejette. Son ambition est de la dépasser.

Austin n'avance pas véritablement de raisons à son refus de classer la connaissance parmi les attitudes mentales. Mais ce refus existe bel et bien. Ainsi, Austin abandonne sans véritable justification le réalisme de Cook Wilson, qui prend pour appui l'idée que la connaissance est une attitude mentale *sui generis*, et indéfinissable, permettant de caractériser toutes les autres attitudes mentales. Pourtant, le traitement austinien de la connaissance suppose bien une critique du réalisme oxonien sur ce point. Certes, Austin critique tout réalisme des Universaux (et le réalisme oxonien est, pour une bonne part, un réalisme des

Universaux), mais il n'argumente jamais contre la mentalisation de la connaissance. Sa théorie de la reconnaissance suppose même une relation mentale aux ingrédients du sens des assertions qui permettent la reconnaissance. Sans doute peut-on voir dans la démarche d'Austin une forme de pari. La conception performative de la connaissance impose une telle rénovation (un « *sea-change* », pour citer une expression qu'Austin appréciait tout particulièrement) qu'il vaut mieux voir les problèmes posés en aval que les problèmes posés en amont. Pourquoi pas ? A ce titre, nous défendrions un réalisme direct doublement conservateur, d'une part, parce qu'il s'appuierait sur une conception fixiste de la conscience ordinaire, et, d'autre part, parce qu'il n'aurait finalement pour argument décisif que la vénérabilité de la thèse qu'il prétend défendre, à savoir : la connaissance est une attitude mentale spécifique et première où l'esprit est directement en relation avec un fait.

Cependant, nous avons montré que l'usage constatif de « je sais » n'est pas plus incongru que l'usage performatif. Nous avons montré également que « je sais » peut très bien servir à déclarer que je suis dans une condition spécifique, sans pour autant faire de la proposition qui est dite être sue la description d'un état mental interne. Il faut simplement admettre que la propension réaliste ordinaire consiste, pour une bonne part, à s'appuyer sur cette attitude mentale spécifique. Et, de plus, si nous faisons confiance à quelqu'un qui nous dit « je sais », c'est la plupart du temps, non pas à la personne de parole que nous faisons confiance, mais parce que nous présumons que, comme nous, cette personne peut avoir cette attitude mentale. Il n'y a là aucune conception fixiste de la conscience. En particulier, nous n'avons aucune raison de ne pas accepter l'idée que dire « je sais » est solidaire de la propension réaliste que nous venons juste de décrire. Nous défendons donc un réalisme qui a tout autant de droits (relativement notamment à la façon dont nous employons « je sais » dans des conditions ordinaires) que la conception de la connaissance défendue par Austin.

Austin reste tout à fait fidèle au réalisme oxonien quand il refuse d'admettre qu'il puisse y avoir un corrélat identique à la perception et à la connaissance empirique. La critique des sense-data, qui consiste, pour une bonne part, à dire qu'il n'y a pas d'affirmations de la perception immédiate (critique qui a pour corollaire direct la thèse du silence des sens), et que, donc, nous ne pouvons rien connaître ou reconnaître du simple fait d'avoir quelque chose de présent à nos sens, est solidaire de l'idée que nous ne pouvons pas trouver dans le genre de présence à la conscience qu'est la perception, un modèle de notre pensée du monde. D'après l'image de Wittgenstein, sur laquelle Charles Travis insiste longuement, nous devons nous débarrasser d'une image où la réalité, la pensée et le langage sont alignées. Malgré le « *new plunge* », Austin avance néanmoins l'idée que nos assertions sur le monde, nos manières de

parler du monde, s'appuient bien sur une capacité de reconnaissance, elle-même guidée par des capacités discriminatives. Les capacités de reconnaissance sont conceptuelles, tandis que les capacités discriminatives ne le sont pas. Mais, dans leur exercice, on peut dire qu'elles s'améliorent et se corrigent mutuellement. Il n'est pas nécessaire, cependant qu'une capacité soit conceptuelle, ou structurée selon ce que McDowell appelle des *raisons*, pour manifester une manière typiquement humaine de s'engager dans le monde. Nous pouvons très bien exiger d'une personne qu'elle exerce correctement ses capacités discriminatives. Autrement dit, l'exercice de la responsabilité n'attend pas l'espace des raisons, ni non plus les concepts. Une capacité n'a pas à être conceptuelle pour entrer dans l'évaluation de sa fiabilité, en tant que sujet ayant des pensées sur le monde. Je suis tout autant responsable, en ce sens, de ce que je vois, que des conclusions que je vais tirer à partir de ce que je vois, ou que des assertions que je vais faire sur la base de ce que je vois, c'est-à-dire de ce que je reconnais dans ce que je vois. Nous avons montré que l'engagement d'une responsabilité ne suppose pas l'engagement de concepts. Il s'agit d'une idée typiquement austinienne, même si elle est un peu obscurcie par l'analyse de « je sais » d'Austin.

A la fin de la pièce d'Oscar Wilde, *On the Importance of Being Earnest*, à laquelle Putnam (1999.21sq.) fait allusion en intitulant son chapitre « *the importance of being Austin* », le héros fait valoir son droit à épouser sa promise en déclarant que le nom, le sien, inscrit sur un registre qu'il est le seul à consulter, est bien « Ernest ». Pourquoi faire confiance à Ernest ? Parce qu'il sait lire ? Non, parce qu'il sait ce qu'il veut. Il montre alors qu'il est effectivement *earnest*, un homme sérieux, digne de confiance, qui porte bien *ce* prénom : Ernest. Pourquoi faire confiance à Austin ? Parce qu'il avait une maîtrise exceptionnelle des subtilités de sa langue, ce qui le rendait sans doute mieux à même de dire ce qui est en question quand nous disons « je sais » ? Existe-t-il des vérités que seul Austin aurait pu lire dans le langage ordinaire ? Devrions-nous pour cette raison lui faire confiance ? Non, nous pouvons faire confiance à Austin parce qu'Austin, malgré et en raison des difficultés, des impasses et des contradictions impliquées par le « *new plunge* », a traité avec constance et sérieux ce qu'il avait lu dans « je sais » ; il a suivi son intuition linguistique empirique (régimentée dans la phénoménologie linguistique) au lieu de tirer des conclusions en dogmatisant une propension réaliste ordinaire. Le réalisme *austère* d'Austin est à ce prix.

Bibliographie

Alsaleh C. (2001) « Intentionnalité et Normativité », *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n°37 [cédérom] fichier [08Alsale.pdf], pp.135-151

—(2003) « La place de la critique de Hume dans la formation du réalisme à Oxford dans la première moitié du vingtième siècle : quelques aspects », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, pp. 199-212

Ambroise B. (2001) « Sous-détermination sémantique de la vérité et relativité contextuelle (« Occasion-sensitivity »). Charles Travis, un héritier d'Austin », communication faite à l'occasion du séminaire de troisième cycle de Pr. Sandra Laugier, « théories de la vérité », à l'UPJV, en 2001-2002

Apostel L. (1962) « Le champ sémantique de l'incertitude », in *Cahiers de Royaumont* 1962, pp.188-229

Aubert L. (1994) « Introduction », in Austin 1994

Austin J.L. (1939) « Are There A Priori Concepts ? », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, repris dans Austin 1979, pp. 32-54

— (1940) “The Meaning of a Word”, communication faite devant le Moral Sciences Club (Cambridge) et devant la Jowett Society (Oxford), repris dans Austin 1979, pp.55-75

— (1946) “Other Minds”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XX, repris dans Austin 1979, pp.76-116

— (1950) “Truth”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXIV, repris dans Austin 1979, pp.117-133

— (1952) “How to Talk. Some Simple Ways”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, repris dans Austin 1979, pp.134-153

— (1954) “Unfair to Facts”, communication faite devant la Philosophical Society (Oxford), repris dans Austin 1979, pp.154-174

— (1956a) “A Plea for Excuses”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, repris dans Austin 1979, pp.175-204

— (1956b) “Ifs and Cans”, in *Proceedings of the British Academy*, repris dans Austin 1979, pp.205-232

— (1956c) “Performative Utterances”, émission du troisième programme de la British Broadcasting Corporation (B.B.C.), repris dans Austin 1979, pp.233-252

— (1962a) *Sense and Sensibilia*, reconstructed from the manuscript notes by G.J. Warnock, Oxford, Oxford University Press

— (1962b) *How To Do Things With Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, edited by J.O. Urmson, Oxford: Oxford University Press

— (1962c) “Performatif-Constatif”, in *Cahiers de Royaumont* 1962, pp.271-281

- (1962d) « Discussion », in Cahiers de Royaumont 1962, pp.282-304
- (1962e) « Le champ sémantique de l'incertitude - Discussion », in Cahiers de Royaumont 1962, pp.230-239
- (1962f) « Discussion générale », in Cahiers de Royaumont 1962, pp.347-351 ; 355-356 ; 372-377 ; 379-380
- (1971) *Le Langage de la Perception*, Traduction française d'Austin 1962a, Paul Gochet, Paris : Librairie Armand Colin
- (1975) *How To Do Things With Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2nd edition, edited by J.O. Urmson and Marina Sbisa, Oxford: Oxford University Press
- (1979) *Philosophical Papers*, 3rd edition, Oxford: Oxford University Press
- (1991) *Quand Dire c'est Faire*, Traduction française d'Austin 1962a Gilles Lane, Paris : Editions du Seuil
- (1994) *Ecrits Philosophiques*, Traduction française partielle d'Austin 1979, Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris : Editions du Seuil
- Ayer A.J.** (1940) *The Foundations of Empirical Knowledge*, London : Macmillan & Co Ltd
- (1969) "Has Austin refuted Sense-data?", in Fann 1969, pp.284-308
- Ayers M.** (1991) *Locke. Epistemology and Ontology*, London: Routledge
- Barwise J. & Etchemendy J.** (1983) *The Liar: an essay on Truth and Circularity*, New York: Oxford University Press
- Benmakhlouf A.** (1997) *Gottlob Frege. Logicien philosophe*, Paris: P.U.F.
- Bennett J.** (1971) *Locke Berkeley Hume. Central Themes*, Oxford: Clarendon Press
- Berlin I.** (1999) *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, London: Pimlico
- Berlin I. et alii** (1973) *Essays on J.L. Austin*, Oxford : Clarendon Press
- Bouveresse J.** (1971) *La Parole Malheureuse. De l'Alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris : éditions de Minuit
- (1995) *Langage, perception et réalité, Tome 1 La perception et le jugement*, Nîmes : éditions Jacqueline Chambon
- (1996) *La demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ?*, Paris : Editions de l'Eclat
- (1997) *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Nîmes : Jacqueline Chambon
- Brandom R.** (1994) *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Londres, Cambridge (Mass.): Harvard University Press
- Brewer B.** (1999) *Perception and Reason*, Oxford: Clarendon Press
- Broad C. D.** (1923) *Scientific Thought*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- Bruce V., Green P.R. & Georgeson M.A.** (1996) *Visual Perception. Physiology, Psychology, and Ecology*, 3rd edition, Hove: Psychology Press
- Cahiers de Royaumont** (1962) *La philosophie analytique*, Paris, Les Editions de Minuit

- Calder A.** (1991) *The Myth of the Blitz*, Londres: Jonathan Cape
- Caton C.E.**, ed. (1963) *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana: University of Illinois Press
- Cavell S.** (1958) “Must We Mean What We Say?”, *Inquiry*, vol.1, repris dans Chappell 1954
— (1967) “Austin at criticism”, in Rorty 1967
— (1979) *The Claim of Reason*, New York, Oxford: Oxford University Press, traduction française par C. Fournier et S. Laugier, *Les Voix de la Raison*, Paris: Le Seuil, 1996
- Chappell V.C.**, ed. (1964) *Ordinary Language*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-hall Inc.
- Chassaing P.** (1999) *Démocratie et société dans l'Angleterre en guerre*, Paris : éditions Messene
— (2001) *Histoire de l'Angleterre Des origines à nos jours*, Paris : Aubier (1996), Flammarion
- Child W.** (1992) “Vision and Experience: The Causal Theory and the Disjunctive Account”, *The Philosophical Quarterly*, 42, 297-316
— (1994) *Causality, Interpretation and the Mind*, Oxford: Clarendon Press
- Chisholm R.M.** (1964) “J. L. Austin’s Philosophical Papers”, in *Mind*, vol. LXXIII, n°289, January 1964, pp.1-26
- Cohen J.L.** (1992) *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford: Oxford University Press
- Cook J.W.** (2000) *Wittgenstein, Empiricism, and Language*, Oxford: Oxford University Press
- Cook Wilson J.** (2002) *Statement and Inference*, vols I & II, Bristol: Thoemmes Press
- Dancy J.** (1985) *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell
— ed. (1988) *Perceptual Knowledge*, Oxford: Oxford University Press
- Daval R.** (2000) *Austin*, Paris: Ellipses
- Davidson D.** (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press; traduction française par Pascal Engel, Nîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1993
- Diamond C.** (1995) *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (Mass.), London: MIT Press
- DiGiovanna J.J.** (1988) *Linguistic Phenomenology. Philosophical Method in J.L. Austin* (American University Studies: Ser. 5, Philosophy, vol.63), New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang
- Dretske F.** (2000) *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge (U.K.): Cambridge University Press
- Dummett M.** (1978) *Truth and Other Enigmas*, Londres: Duckworth
- Ebersole F.B.** (1967) *Things we know: fourteen essays on problems of knowledge*, Eugene, Or.: University of Oregon books
— (1979a) *Language and Perception: essays in the philosophy of language*, Washington D.C. : University Press of America
— (1979b) *Meaning and Saying: essays in the philosophy of language*, Washington D.C. : University Press of America

- Evans G.** (1982) *The Varieties of Reference*, Oxford: At the Clarendon
 — (1985) *Collected Papers*, Oxford: At the Clarendon
- Fann K. T.**, ed. (1969) *Symposium on J.L. Austin*, Londres: Routledge and Kegan Paul
- Flew A.**, ed. (1951) *Logic and Language*, First Series, Oxford: Blackwell
- Forquison A.W.** (1969) “Has Ayer vindicated the Sense-datum Theory?”, in Fann 1969, pp.309-41
- Foster J.** (2000) *The Nature of Perception*, Oxford: Oxford University Press
- Frege G.** (1971) *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction française de Claude Imbert, Paris: Le Seuil
- Furberg M.** (1963a) *Locutionary and Illocutionary Acts. A main Theme in J. L. Austin's philosophy*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis
 — (1963b) *Saying and Meaning. A main Theme in J. L. Austin's Philosophy*, Oxford: Blackwell
- Geach P.T.** (1957) *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, London: Routledge
- Gellner E.** (1959) *Words and Things A Critical Account of Linguistic Philosophy and A Study in Ideology*, Londres: Victor Gollancz Ltd.
- Glauser R.** (1999) *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle. Perception et scepticisme*, Liège : Mardaga
- Graham K.** (1977) *J.L. Austin: a critique of ordinary language philosophy*, Hassocks (Eng.): Harvester Press (Harvester Studies in philosophy)
- Grice P.** (1961) “The Causal Theory of Perception”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXV, 1961, pp.121-152, repris dans Grice 1989, pp. 224-247
 — (1989) *Studies in the Way of Words*, Cambridge (MA): Harvard University Press
- Griffiths A. P.**, ed. (1967) *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press
- Hacker P.M.S.** (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell
- Hahn L.E.**, ed. (1998) *The Philosophy of P.F. Strawson*, Chicago, Ill.: Open Court
- Hampshire S.** (1967) “J.L. Austin”, in Rorty 1967
- Hanfling O.** (2000) *Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of Our Tongue*, Londres: Routledge
- Hare R.M.** (1960) “A School for Philosophers”, *Ratio* (Oxford, G.B.), II, n°2, repris dans Hare 1971
 — (1971) *Essays in Philosophical Method*, Londres: MacMillan
- Harrison J.** (1962) “Knowing and Promising” in Griffiths ed. 1967, pp.112-126 (originellement publié dans *Mind*, vol.71 (1962), pp.443-57)
- Hinton J.M.** (1973) *Experiences. An Inquiry into some Ambiguities*, Oxford: At the Clarendon Press
- Hyman J.** (1992), “The Causal Theory of Perception”, *The Philosophical Quarterly*, 42, pp.277-96

- (1993) “Vision, Causation and Occlusion”, *The Philosophical Quarterly*, 43, 72-76
- (1994a) “Reply to Vision”, *The Philosophical Quarterly*, 44, 369-376
- (1994b) “Vision and Power”, *The Journal of Philosophy*, 91, 236-252
- Landesman C.**, ed. (1971) *The Problem of Universals*, New York: Basic Books Inc. Pub.
- Laugier S.** (1992) *L’anthropologie logique de Quine*, Paris, Vrin
- (1995) « Dire et vouloir dire – Austin et la philosophie », *Critique*, janvier-février 1995
- (1999a) *Du réel à l’ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd’hui ?*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin
- (1999b) *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd’hui*, Paris : Presses Universitaires de France
- (1999c) “Quine: Indeterminacy, ‘Robust Realism’ and Truth”, in Decock, Lieven and Horsten, Leon (eds.), *Quine, Naturalized Epistemology, Perceptual Knowledge and Ontology*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities (Adam Mickiewicz University), n°70, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, pp.137-150
- (2000) « Les sens du sens. Signification et phénoménologie linguistique », *Rue Descartes*, n°29, pp.137-154
- (2001) « Sense and Sense-data: Austin, Putnam, McDowell, Travis », [lien http://pragmatisme.free.fr/Sitesensedata/SandraLaugiertexte/sandraaugiersense_and_sensedata.htm]
- Lehrer K.** (1997) *Self-Trust A Study of Reason, Knowledge and Autonomy*, Oxford: Clarendon Press
- Livet P.**, dir. (2000) *De la perception à l’action. Contenus perceptifs et perception de l’action*, Paris : Vrin
- MacDonald G.F.**, ed. (1979) *Perception and Identity: essays presented to A.J. Ayer with his replies to them*, London: Macmillan
- Mackie J.L.** (1976) *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon Press
- Malcolm N.** (1942) “Moore and Ordinary Language”, in Chappell ed. 1964, pp.5-23 (originellement publié dans P.A. Schilpp ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Ill.: The Library of Living Philosophers, 1942)
- (1952) “Knowledge and Belief”, in Griffiths ed. 1967, pp.69-81 (originellement publié dans *Mind*, vol. 51 (1952), pp.178-89)
- Marion M.** (2000) “Oxford Realism: Knowledge and Perception” *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, pp. 299-338 & 485-519
- (2002) “Introduction” in Cook Wilson 2002
- Mates B.** (1958) “On the verification of statements about ordinary language”, *Inquiry*, vol. 1, repris dans Chappell 1964
- McDowell J.** (1989) “Criteria, Defeasibility and Knowledge”, *Dialectica* 43, pp.173-92 (repris dans McDowell 1989a, pp.369-394)
- (1994) *Mind and World*, Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press
- (1995) “Knowledge and the Internal” in McDowell 1998a, pp.395-413 (originellement publié dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (1995), pp.877-93)

- (1998a) *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press
- (1998b) *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press
- Moore G.E.** (1993a) *Selected Writings*, ed. Thomas Baldwin, London and New York: Routledge
- (1993b) *Commonplace Book 1919-1953*, ed. Casimir Lewy, Bristol: Thoemmes Press
- Mulhall S.** (1994) *Stanley Cavell. Philosophy's recounting of the ordinary*, Oxford: Clarendon Press
- Passmore J.** (1968) *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books
- Paul G.A.** (1936) "Is There a Problem about Sense-Data?", in Flew ed. (1951), pp.101-116, initialement paru dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suppl. XV, 1936
- Peacocke C.** (1983) *Sense and Content. Experience, Thought and their Relations*, Oxford: Clarendon Press
- (1992) *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), London: MIT Press
- Peirce C. S.** (1958) *Selected Writings (Values in a Universe of Chance)*, edited with an introduction and notes by Philip P. Wiener, New York: Dover Pub. Inc.
- Pitcher G.**, ed. (1965) *Truth*, Englewood Cliffs: Prentice Hall
- (1968), *Wittgenstein: the Philosophical Investigations*, New York, Anchor Books, Doubleday & co Inc.
- Pitcher G & Wood O.P.**, eds (1971) *Ryle, a collection*, London: Macmillan
- Price H.H.** (1932) *Perception*, London: Methuen
- (1934) "Some Considerations about Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.35 (1934-5), pp.229-252, repris dans Griffiths ed. 1967, pp.41-59
- (1940) *Hume's Theory of the External World*, London: Methuen
- Prichard H.A.** (1909) *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press
- (1936) "The sense-datum Fallacy" in Prichard 1950a, pp.200-214, initialement paru dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suppl. XVII (1936), pp. 1-18
- (1950a) *Knowledge and Perception, essays and lectures*, Oxford: at the Clarendon
- (1950b) "Knowing and Believing" in Griffiths ed. 1967, pp.60-68 (extraits de Prichard 1950a, pp.85-91; 96-97)
- (1965) *Moral Obligation, essays and lectures*, Oxford: at the Clarendon
- Putnam H.** (1981) *Reason, Truth and History*, Cambridge (U.K.): Cambridge University Press
- (1983) *Realism and Reason. Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge (U.K.) : Cambridge University Press
- (1999) *The threefold cord mind, body, and world*, New York, Columbia University Press
- Ramsey F.P.** (1927) "Facts and Propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume VII

- Récanati F.** (1979) *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil
- (1981) *Les énoncés performatifs*, Paris, Editions de Minuit
- (1991) “Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire: naissance de la pragmatique”, *Austin* 1991, postface, pp.185-203
- Reed E. S.** (1988) *James J. Gibson and the Psychology of Perception*, New Haven and London: Yale University Press
- Robinson R.** (1931) *The Province of Logic. An interpretation of Certain Parts of Cook Wilson's "Statement and Inference"*, Londres: Routledge
- Rorty R.**, ed. (1967) *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press
- Russell B.** (1912) *The Problems of Philosophy*, London: Williams & Norgate
- (1989) *Ecrits de logique philosophique*, tr. fr. J.-M. Roy, Paris : P.U.F.
- Ryle G.** (1932) “Systematically Misleading Expressions”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXII (1932)
- (1949) *The Concept of Mind*, New York, Barnes and Noble Books
- (1954), *Dilemmas*, Cambridge: At the University Press
- (1971) “Autobiographical”, in Pitcher & Wood (eds) 1971, pp.1-15
- Savigny E. von** (1974) *Die Philosophie der normalen Sprache: eine kritische Einführung in die „Ordinary Language Philosophy“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Searle J.R.** (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press
- Snowdon P.** (1981) “Perception, Vision and Causation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1980-1981, pp.175-192; repris dans Dancy 1988, pp.192-208
- (1998) “Strawson on the Concept of Perception”, in Hahn 1998, pp.293-314
- Soulez A.**, ed. (1985) *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris: P.U.F.
- Strawson P F.** (1949) “Truth”, *Analysis*, vol. IX, n°6
- (1950) “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXIV, repris dans Pitcher 1965, pp.32-53
- (1959) *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres: Methuen
- (1966) *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres: Methuen
- (1974a) *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres: Methuen
- (1974b) “Causation in Perception”, in Strawson 1974a, pp.66-84
- (1974c) “Perception and Identification”, in Strawson 1974a, pp.85-107
- (1979) “Perception and its Objects”, in MacDonald ed. (1979), pp.41-59
- Stroud B.** (1966) “Wittgenstein and Logical Necessity”, in Pitcher 1967
- (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon Press

- (2000) *The Quest for Reality. Subjectivism and The Metaphysics of Colour*, Oxford: Oxford University Press
- Stuhr J.J.**, ed. (2000) *Pragmatism and Classical American Philosophy. Essential Readings and Interpretive Essays*, 2nd edition, New York, Oxford: Oxford University Press
- Tacelli R.K.** (1991) « Cook Wilson as Critic of Bradley », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 8, pp.199-205
- Thompson E.** (1995) *Colour Vision. A Study in Cognitive Science and the Psychology of Perception*, London: Routledge
- Travis C.** (1991) “Annals of Analysis”, *Mind*, vol. 104/413, Avril, pp.237-264
- (2000) *Unshadowed Thought*, Cambridge, Mass. , Londres: Harvard University Press
- (2003) *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein sur la pensée et le monde* Leçons au Collège de France – Juin 2002, texte français édité par Bruno Ambroise, Paris : Vrin
- (à paraître) “The Face of Perception”, à paraître dans *Hilary Putnam : the Philosopher responds to his critics*, James Conant ed., Vanderbilt University Press
- Urmson J.O.** (1967) “J.L. Austin”, in Rorty 1967
- Urmson J.O. & Warnock G.** (1967) “J.L. Austin”, in Rorty 1967
- Vision G.** (1997) *Problems of Vision. Rethinking the Causal Theory of Perception*, New York, Oxford: Oxford University Press
- Waismann F.** (1997) *The Principles of Linguistic Philosophy*, second edition, edited by Rom Harré, London: MacMillan
- Warnock G.J.** (1950) “A Problem about Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXIV ; repris dans Pitcher 1965, pp.56-?
- (1953) *Berkeley*, Harmondsworth: Pelican Books
- (1989) *J.L. Austin*, Londres: Routledge
- White A.R.** (1957) “On Claiming to Know”, in Griffiths ed. 1967, pp.100-111 (originellement publié dans *Philosophical Review*, vol.66 (1957), pp.180-92)
- Williamson Timothy** (2000) *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press
- Wisdom John** (1952) *Other Minds*, Oxford: Basil Blackwell
- Wittgenstein L.** (1953) *Philosophische Untersuchungen*, accompagné de la traduction anglaise par G.E.M. Anscombe, Oxford : Blackwell
- Woozley A. D.** (1952) “Knowing and Not Knowing”, in Griffiths ed. 1967, pp.82-99 (originellement publié dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol.53 (1952-53), pp.151-72)

Index des matières

A

Adéquation (Thèse d'), 346

Analyse

- conceptuelle, 8, 25-6, 312-3, 314, 318, 320-2, 324, 333
- logique, 354
- première analyse, 43
- seconde analyse, 22

C

Capacités

- conceptuelles, 34-5, 354, 356-7, 362, 365-6, 367, 369, 371, 374
- de reconnaissance, 372-3, 378, 383
- discrimination, 181, 238, 245, 251-2, 268, 355, 369, 371, 373-8

Cartésianisme

- Mythe de Descartes, 64
- théorie cartésienne de l'esprit, 356

Connaissance (théories de la)

- cohérentisme, 150, 159, 163, 341, 342-4, 365, 366
- fondationnalisme, 132, 150, 153-4, 161, 163-5, 168, 169, 180, 269, 366
- scepticisme, 7, 49, 211, 257-8, 387

Connaissance/savoir

- conception hybride, 14, 211, 212
- conception performative, 73, 135, 176, 182-3, 228, 245, 285, 379, 382

Contenu (problème du), 339, 345, 347-8,

351-2, 357, 370, 374

Contextualisme, 13-4, 154, 238, 379

E

Empirisme

- "de nouveau l'empirisme", 12
- linguistique routinier, 123
- minimal, 342

Enoncés

- assertions, 13, 109, 139-40, 168, 195-6, 239, 242, 267-8, 372-4
- claim*, 40, 151, 174, 182-4, 202-4, 206, 207, 221, 227, 293
- Enoncés-A [*L-Statements*], 313, 315-8, 322, 325-7, 329, 332, 338, 364
- illocutions, 90, 93, 97, 129, 136, 380

Expérience

- expérience austinienne, 363, 366, 369
- expérience strawsonienne, 363, 364-5

G

Généralité (contrainte de), 364-6, 371

I

Illusion

- Argument de l', 154, 157, 159, 161, 163, 168, 269, 271-2, 276-7, 284-5, 288, 289-90, 292, 299-300, 304-6, 312, 331
- descriptive, 61, 74, 89, 124-6, 198, 212, 216, 228
- et délire, 272, 300
- performative, 213, 222

M

Métaphysique

- conception métaphysique traditionnelle, 9, 18, 52, 90
- descriptive, 8, 10, 318, 324

N

Naturalisme

- brut, 340-2, 344
- second naturalisme, 340, 366

Normativisme, 323

O

Oxford Realism, 22, 90, 388

P

Perception

- concepts perceptifs, 4, 323, 348
- conception disjonctive, 269, 324, 326, 327, 329-32
- limites de l'analyse linguistique, 339
- théorie causale de la, 10, 14-5, 269, 308, 313-4, 318, 324, 326-9, 335, 337

Performatif, 58, 73, 75, 87, 94, 108, 110, 126-8, 134-5, 140, 186, 189, 191-2, 202, 221-3, 225-6, 228, 380, 382

R

Réalisme

-austère, 383

-des Universaux, 7, 230, 381, 382

-des usages, 260, 261, 381

-direct, 12, 276, 284, 314, 324, 338, 364, 380-2

-indirect, 12

-naïf, 11, 12, 271, 290, 299

-propension réaliste, 11, 14, 15, 382-3

-seconde naïveté, 11

S

Saturday Mornings, 22, 49, 55, 57, 62, 65, 71-2, 85, 98

Scénarii, 346-7

Schème conceptuel, 8-10, 13-4, 310, 324, 338, 340-1, 363, 364

Sens commun, 18, 21-2, 26-7, 221, 257, 260-2, 282, 311, 324

Sense-data, 4, 12, 15, 42, 55, 64, 70, 154-9, 161-2, 168-72, 267, 268-76, 281, 283-92, 295-6, 298, 300, 303, 306, 308, 309, 312-7, 332, 339, 356, 358-61, 362, 381-2

T

Trait caractéristique, 215

TABLE DES MATIERES

Remerciements	3
SOMMAIRE	5
Introduction générale : le réalisme, la phénoménologie linguistique et le renouveau de l'empirisme	7
<u>PREMIERE DIVISION. LA PHENOMENOLOGIE LINGUISTIQUE OU COMMENT ETRE EMPIRISTE</u>	<u>15</u>
Chapitre 1. Phénoménologie linguistique et critique du langage ordinaire	16
1. Qu'est-ce que la philosophie du langage ordinaire ?	16
§1. Une tendance générale de la philosophie ?	16
§2. Un mouvement historique spécifiquement britannique ?	19
§3. Une méthode d'investigation originale ?	25
2. Quelques formules, et leur origine chez Cook Wilson	26
§4. En philosophie, le pied de la lettre est le pied de l'échelle (Austin 1950.118/93)	29
§5. On ne peut pas abuser de la langue ordinaire sans en payer la note (Austin 1962a.15/36).	30
§6. Le langage ordinaire n'est donc certainement pas le dernier mot, mais il nous faut seulement nous souvenir que c'est le premier (Austin 1956a.185/148).	38
3. La part du langage ordinaire dans le travail philosophique	39
§7. L'attaque de Benson Mates contre la philosophie du langage ordinaire	41
§8. La réponse de Cavell	46
§9. questionner la nécessité du langage ordinaire	48
4. Critique du langage ordinaire et réalité	51
§10. percer la trame de la réalité	53
§11. l'hypothèse évolutionniste : performatifs primaires et performatifs explicites	57
	393

§12. pourquoi une science du langage ne peut pas être méta-linguistique	59
Chapitre 2. Critique du langage ordinaire et révision linguistique	61
1. description de la méthode : les <i>Saturday Mornings</i>	61
§13. Oxford, dans les années 1950	62
§14. description de la méthode : Urmson & Warnock contre Hampshire avec Cavell à l'arbitrage...	64
§15. La phénoménologie linguistique dans les écrits d'Austin ; essai de périodisation des œuvres d'Austin	70
2. le constructivisme austinien	75
§16. La nécessité d'un donné préalable	76
§17. construction d'un problème à partir d'un terrain « vierge »	82
§18. Contre le slogan des « usages infinis »	88
3. le positivisme austinien	89
§19. le souci de positivité : parvenir à des résultats	90
§20. le souci d'exhaustivité	92
§21. le souci d'exactitude	94
4. les limites de la « phénoménologie linguistique »	97
§22. les terrains favorables et le domaine pratique	98
§23. ce qui ne se trouve pas dans les terrains favorables : deux exemples	100
§24. discussion : modes de description et intérêts	103
Chapitre 3. Révision linguistique et science du langage	106
1. La conception austinienne de la philosophie	106
§25. La philosophie est-elle une île ou un promontoire ?	107
§26. La réponse d'Austin	108
§27. Austin répond-il à la question de Jean Wahl ?	112
2. Science du langage, langage et phénoménologie linguistique	113
§28. La science du langage se borne-t-elle à la linguistique ?	113
§29. Quid de « phénoménologie »	120
§30. Phénoménologie de l'illusion descriptive	123
3. Complémentarité des expériences et complémentarité des disciplines	126
§31. La variété des sciences	126
§32. Science et pratique	130
§33. Éléments pour une épistémologie	131
	394

4. Une vision pragmatique ?	137
§34. le problème de la vérité	137
§35. La conception austinienne de la science	141
§ 36. La relation « ennuyeuse » des mots au monde	145

DEUXIEME DIVISION. QUESTIONS D'EPISTEMOLOGIE : COMMENT

ETRE REALISTE ? **148**

PREMIERE PARTIE. LE REALISME ET LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE **149**

Chapitre 4. La critique du fondationnalisme	152
§ 37. Le fondationnalisme de Ayer	153
§ 38. Critique du thème de l'incorrigeable	162
 Chapitre 5. « Si je sais, je ne peux pas me tromper »	 173
1. Le jeu de la justification	173
§ 39. Le jeu de langage d' « Autrui » (1946)	174
§ 40. La notion de <i>claim</i> (déclaration, prétention, affirmation)	181
§ 41. Autorité et témoignage	183
2. Croyance et connaissance : la topique de 1946	185
§ 42. Genèse de la notion de performatif : Prichard et la promesse	185
§ 43. Promesse et Connaissance dans <i>Autrui</i> (1946)	188
§ 44. Croyance et connaissance	191
3. Limites et portée de la conception d'Austin	196
§ 45. Examen critique du parallèle entre promesse et connaissance.	197
§ 46. Savoir et déclarer savoir	203
§ 47. Distinction de la connaissance. Cook Wilson et le caractère <i>sui generis</i> de la connaissance.	216
§ 48. L'ambiguïté de la position d'Austin	220
§ 48bis. Comment Austin prolonge (corrige ?) l'analyse de « je sais » de 1946.	
Intérêt de cette analyse.	222
 Chapitre 6. Réalisme et connaissance	 227
1. Mentalisation	228

§ 49. Cook Wilson et les Universaux	229
§ 50. Moore (1898) et les concepts.	233
§ 51. Austin et les types	236
§ 52. Un refus immotivé de la mentalisation de la connaissance	252
2. Socialisation	256
§ 53 Moore et le sens commun	256
§ 54. Malcolm et le réalisme des usages	259
§ 55. La position du problème selon Grice	261

DEUXIEME PARTIE. LE REALISME ET LE PROBLEME DE LA PERCEPTION **266**

Chapitre 7. Les sense-data et l'Argument de l'Illusion	268
1. Les sense-data (1900-1946)	268
§ 56. Théorie et vocabulaire des sense-data	269
§ 57. Critique linguistique (G.A. Paul) et critique épistémologique (H.A. Prichard) des sense-data	271
§ 58. La critique d'Austin	284
2. Postérité de la théorie des sense-data : la théorie causale : sémantique et métaphysique des énoncés perceptifs (1961)	311
§ 59. Le sauvetage des sense-data (Grice)	312
§ 60. L'intégration à une métaphysique descriptive (Strawson)	317
3. Contre la partie sémantique de la TC : la conception disjonctive de la vision (1973)	323
§ 61. La conception disjonctive	323
§ 62. Avantages de la conception disjonctive ?	325
4. La vision comme « two-way power » : Hyman (1992)	331
§ 63. Arguments contre la partie métaphysique de la TCP	331
§ 64. La conception de Hyman	334
Chapitre 8. La thèse du silence des sens.	337
1. Conceptualisme et non-conceptualisme	338
§ 65. cadre polémique	339
§ 66. Conceptualisme et non-conceptualisme	341
2. Austin et le Donné	357
	396

§ 67. La thèse du « silence des sens »	357
§ 68. L'idée d' « expérience austinienne » (Charles Travis, 2003)	362
3. Conséquences psychologiques et épistémologiques.	368
§ 69. L'exercice de la discrimination : Acuité et attention	368
§ 70. La thèse d'adéquation revisitée et le problème du contenu	373
Conclusion : Connaissance, perception et responsabilité	378
Bibliographie	383
Index des matières	391
TABLE DES MATIERES	393