

*Des circonstances sociales de l'efficacité de l'acte de parole*  
(Première contribution à une démythification de la performativité)

Bruno Ambroise, UPJV – CURAPP<sup>1</sup>  
Séminaire Wittgenstein, Université Paris 1, le 16/12/2006

« Je vous promets de vous aider », « Je suis désolée », « Excusez-moi », « Ecoutez-moi » - ces énoncés très communs forment autant d'énoncés qualifiés par J.L. Austin d'actes de parole. Ces énoncés ont en effet pour particularité, non pas seulement de dire des choses, mais également de faire des choses en disant quelque chose : en disant que je vous promets de vous aider, je vous fais une *promesse* ; en vous priant de m'excuser, je fais une *excuse*. Dans un cas, je promets et dans l'autre je m'excuse. Je ne me borne pas à dire (c'est-à-dire à représenter le fait) que je promets quelque chose ; s'ajoute à la signification de mes paroles une autre caractéristique qui les qualifie comme réalisation d'un acte. J.L. Austin, qui est le premier à avoir théorisé cette propriété, a indiqué qu'on pouvait repérer cette propriété « performative » de ces énoncés dès lors qu'on pouvait en recenser des échecs. Les échecs sont en effet caractéristique de l'action – et non plus du langage (défini comme signifiant), qui, lorsqu'il rate quelque chose, est censé ne pas réussir à dire ce qu'il est censé dire. Ici, si je ne réussis pas à promettre, ce n'est pas seulement parce que je n'ai pas réussi à *dire* que je promettais ; il arrive que je dise que je promets et que je n'arrive pourtant pas à promettre – si, par exemple, je promets de faire une chose que j'ai déjà faite ou une chose dont je sais pertinemment que je ne la ferai pas.

Il semble donc que l'on parvienne à isoler une caractéristique des actes de parole qui est indépendante (relativement) de leur sémantique et qu'on peut qualifier de « pragmatique ». C'est cette caractéristique qui avait d'abord été caractérisée comme force illocutionnaire par Austin puis par J. Searle, mais qu'on peut retrouver sous différentes appellations dans la littérature sur les actes de parole, tant son statut ontologique et épistémologique reste peu clair. La seule chose sur laquelle on s'accorde est qu'elle dote les énoncés qui la possèdent d'une certaine *efficacité*. Tout énoncé qui en est doté, dès lors qu'il dit, fait – ou fait en disant. Deux formulations qui ne sont pourtant pas équivalents. Car toute la question est précisément de savoir si (1) un énoncé performatif fait dès lors qu'il dit, ou si (2) en disant, il lui arrive de faire. La première formulation, tout en isolant un aspect pragmatique du langage, confine malgré tout celui-ci à la sphère linguistique et fait de la performativité une caractéristique linguistique indépendante ou autonome, qui aurait simplement été négligée jusqu'à sa redécouverte par Austin, mais qu'on pourrait très bien formaliser isolément de ses conditions de réalisation.

---

1. L'écriture de ce texte a bénéficié d'un soutien financier de la Région Picardie et de l'Union Européenne, dans le cadre d'un programme de recherche post-doctoral.

La deuxième formulation considère que, si le langage peut bien faire des choses, il n'y pas d'automaticité de ce faire dans sa simple liaison à la sphère linguistique : ce n'est pas parce que je dis que je fais, même si je peux faire en disant. Il faut y faire intervenir d'autres facteurs, relatifs à la production de l'énonciation.

Nous avons dans le premier cas, une formulation du type  $S \rightarrow F$ , où  $S$  est un énoncé signifiant et  $F$  une force illocutionnaire donnée, ou une caractérisation pragmatique, et où la présence d'une signification donnée permet de déterminer la force de l'énoncé qui la possède. (Par exemple, si je dis « Ferme la porte » ou « Je t'ordonne de fermer la porte », alors la signification de cet énoncé implique logiquement que l'énoncé est doté de la force illocutionnaire de l'ordre. On assiste alors à une efficacité purement linguistique qui se situe peu ou prou sur le même plan que la sémantique de l'énoncé – on pourrait dire : sur le plan de la compréhension de *ce que veut dire* l'énoncé). Dans le deuxième cas, la formulation serait plutôt  $(S \wedge X) \rightarrow F$ , où  $X$  reste à déterminer, mais où l'on comprend bien que  $F$  ne dérive pas de simples propriétés linguistiques ou sémantiques. (On dira que si je dis « Ferme la porte », ce n'est pas (seulement) parce que mon énoncé *veut dire* de fermer la porte que je fais un ordre, mais parce que s'ajoutent à cet énoncé d'autres facteurs qui permettent d'en faire un ordre – la façon dont ces facteurs permettent de le transformer en ordre restant à expliciter. On peut considérer que là encore, on reste sur le plan de la compréhension de ce qui est fait, mais qu'ici, cette compréhension ne dérive pas de *la simple compréhension de ce qui est dit* par l'énoncé.) S'opposent donc ici une conception sémantique qui tend à sauvegarder à l'extrême l'autonomie du champ linguistique lorsqu'elle entend rendre compte des phénomènes pragmatiques et une conception pragmatique à visée pluridisciplinaire qui tend à considérer que l'efficacité des actes de parole n'est pas due au pouvoir de la seule parole – quel qu'il soit.

Je voudrais défendre ici la seconde position, en essayant de montrer pourquoi des facteurs sociaux doivent intervenir comme  $X$  pour permettre de qualifier l'énoncé proféré disant  $S$  d'une certaine valeur  $F$ . Il s'agira donc de considérer qu'un énoncé donné ne fait quelque chose qu'à être situé dans certaines *circonstances socialement marquées* – et que ces circonstances ayant une pertinence sociale permettent à cet énoncé de faire quelque chose en ce sens très précis qu'il pourra être *qualifié comme* le faisant. On le voit, on qualifiera donc l'efficacité performative d'*efficacité symbolique* (au sens bourdieusien du terme<sup>2</sup>), autre nom d'une efficacité rituelle ou sociale qui ne dérivera pas de la sémantique des termes

---

2 . « Le pouvoir symbolique est un pouvoir qui est en mesure de se faire reconnaître, d'obtenir la reconnaissance ; c'est-à-dire un pouvoir (économique, politique, culturel ou autre) qui a le pouvoir de se faire méconnaître dans sa vérité de pouvoir, de violence et d'arbitraire. L'efficacité propre de ce pouvoir s'exerce non dans l'ordre de la force physique, mais dans l'ordre du sens de la connaissance. Par exemple, le noble, le latin le dit, est un *nobilis*, un homme « connu », « reconnu ». » in P. Bourdieu, *Interventions — Science sociale et action politique*, Agone, 2002, pp.173-176.

employés, mais simplement de la reconnaissance sociale qu'un énoncé est susceptible d'obtenir dans certains contextes d'énonciation. Cela visera ainsi à redonner, dans une volonté anti-scolastique, son aspect fondamentalement *pratique* à l'acte de parole (par opposition à une conception sémantique et somme toute intellectualiste qui privilégierait un aspect foncièrement théorique mais qui ce faisant crée une nouvelle mythologie), mais aussi à considérer les conditions proprement sociales qui affectent sa réalisation et son efficacité propre – et qui rendent l'accès à l'acte de parole, dans le pouvoir qu'il suppose, inégalitaire.

### **1 – Les conditions de félicités des actes de parole posées par Austin.**

Dans son exploration des actes de parole, Austin, en remarquant qu'ils sont susceptibles de subir des échecs, recense de manière plus ou moins aléatoire un certain nombre de conditions que doivent remplir certains énoncés pour devenir des actes de parole au sens plein du terme. Les échecs le sont en rapport aux effets attendus. En effet, pour pouvoir être identifiée, l'action de l'acte de parole, qui est qualifiée de performative ou d'illocutionnaire, est pensée sous la modalité de l'effet produit – l'effet produit par l'acte illocutionnaire l'étant dans un sens particulier :

[...] cet acte illocutionnaire [...] est lié en divers sens à la production d'effets :

1) Un acte illocutionnaire n'aura pas été effectué avec bonheur, ou avec succès, si un certain effet n'aura pas été produit. Cela ne signifie pas pour autant que l'acte illocutionnaire soit lui-même la production d'un certain effet. Simplement on ne peut pas dire que j'ai averti un auditoire s'il n'a pas entendu ce que j'ai dit ou ne l'a pas pris en un certain sens. Un effet doit être produit sur l'auditoire pour qu'un acte illocutionnaire puisse être exécuté. [...] L'effet consiste généralement à provoquer la compréhension de la signification et de la valeur de la locution. [...]

2) Il ne faut pas confondre la façon dont l'acte illocutionnaire « prend effet » avec la production de conséquences, au sens d'entraîner de façon « normale » tel ou tel état de choses, c'est-à-dire au sens d'un changement dans le cours habituel des événements. Ainsi, « Je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* » a pour effet de nommer ou de baptiser ce bateau [...]

3) Nous avons dit que nombre d'actes illocutionnaires appelaient par convention une « réponse » ou une suite [...] (*HTD*, pp. 116-117/124-125 – trad. modifiée)

S'il existe un niveau illocutionnaire ou performatif, c'est donc qu'il existe un effet propre en résultant : cet effet qui dérive de la compréhension de l'acte produit – qui en dérive immédiatement pourrait-on dire. Si l'on fait une promesse, en effet, alors une promesse est faite parce qu'on a compris qu'une promesse a été faite au moyen de la formule utilisée, c'est-à-dire notamment si la personne à qui l'on a fait la promesse a considéré qu'on lui faisait une promesse et qu'on prenait par là un

certain engagement vis-à-vis d'elle. Mais cet effet n'est pas une simple conséquence, puisque c'est un effet *nécessaire* de la production de la promesse. Une conséquence ne serait qu'aléatoire – comme par exemple le fait de rassurer la personne à qui l'on promet. Rien, en effet, dans la promesse n'implique logiquement que la personne à qui j'ai promis soit rassurée ; mais il est logiquement nécessaire, si je fais une promesse, que la personne à qui j'ai promis considère que je suis engagé par la promesse faite (sinon, je n'ai pas fait de promesse). L'effet est donc la conséquence nécessaire ou logique de l'acte. On voit alors bien que la modalité de l'action qui est repérée par Austin au moyen des effets constatés est singulière en ce que les effets recensés sont eux-mêmes les effets particuliers dérivant d'une reconnaissance publique et nécessaire de l'action réalisée. Tel est le propre des *actes* de parole. Nous reviendrons sur ce point.

Comme la dimension de réussite de ces énoncés en tant qu'actes identifiés par certains effets ne relève plus de la vérité ou de la fausseté (une promesse n'est pas vraie ou fausse), Austin va qualifier ces conditions de « conditions de félicités » : ce sont les conditions à respecter pour réussir une action. Ces conditions, qui sont de plusieurs types, s'énumèrent ainsi :

(A.1) Il doit exister une procédure conventionnelle, reconnue et acceptée, qui a un certain effet conventionnel, et qui doit comprendre l'énonciation de certains mots par certaines personnes dans certaines circonstances.

(A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et les circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.

(B.1) la procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et

(B.2) intégralement.

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

(Γ.2) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite. (HTD, p. 15/49)

La première condition posée par Austin est clairement institutionnelle et suppose qu'une certaine procédure soit socialement définie qui permette d'accomplir un acte en ce sens, c'est-à-dire qui entraîne l'effet qui définit cet acte comme l'acte illocutionnaire qu'il est. Par exemple, si l'acte réalisé est une promesse, alors il doit générer un certain engagement (celui de tenir la promesse). Il doit donc exister une procédure spécifique de la promesse, reconnue comme telle et qui permet de faire une promesse, c'est-à-dire d'obtenir un certain effet, lorsqu'on utilise un certain énoncé en suivant cette procédure. Comme cette procédure doit

être reconnue comme étant la procédure adéquate pour tous les membres de la communauté à qui l'on est susceptible de faire une promesse, on peut considérer qu'il doit exister une définition *sociale* de la promesse : il faut que l'énoncé de la promesse soit socialement accepté comme énoncé servant à faire une promesse.

La deuxième condition précise les circonstances de réalisation d'un acte de parole singulier, ce qui caractérise l'acte de parole comme devant toujours être *approprié au contexte de sa réalisation*. Si faisant une promesse, je la fais à quelqu'un qui, pour diverses raisons, ne croit absolument pas en ma parole, alors il est probable que mon acte de parole échoue. Plus clairement, si je fais un mariage alors que je ne suis pas mandaté pour le faire (si je ne suis ni maire ni prêtre, par exemple), alors je ne marie pas : l'acte de parole échoue. Les deux conditions suivantes sont des conditions de complétudes précisant qu'un acte, pour être dit réussi, doit être mené à son terme, il ne doit pas être avorté (par exemple, je n'ai pas promis si je n'ai pas précisé, d'une manière ou d'une autre, ce que je promets). Enfin, les deux dernières conditions concernent les attitudes requises de la part de ceux qui participent, de près ou de loin, à l'acte de parole. Par exemple, si je promets quelque chose, il convient que j'ai l'intention de tenir ma promesse, de la même façon que celui à qui je promets doit croire que je vais la tenir. On remarque ici le caractère consécutif de ces attitudes : elles sont requises, mais comme une conséquence qui doit s'ensuivre de l'acte de parole, comme si l'acte de parole devait légiférer sur le comportement des agents concernés ; mais ces attitudes ne conditionnent pas l'effectuation de l'acte de parole en tant que tel. Pour le dire autrement, l'acte de parole qui échoue en raison du non respect de ces conditions (dont le rang spécifique est noté par Austin par une classification grecque) ne rate pas dans son effectivité, mais dans ce qu'on pourrait appeler sa « sincérité » : je n'ai alors pas les attitudes appropriées à l'acte réalisé. J'ai soutenu ailleurs que l'importance du respect de ces conditions était moindre que celle des autres (étant donné qu'une promesse insincère est toujours une promesse). Cela revient à donner la primauté au caractère institutionnel dans la définition de l'acte de parole réussi : un énoncé qui respecte la procédure conventionnelle (donc les quatre premières conditions) réussirait ainsi toujours à se réaliser comme acte de parole.

Comme ces quatre premières conditions se résument en fait à respecter la procédure conventionnelle définissant un certain contexte de réalisation pour la production de certains énoncés, il s'ensuit qu'un acte de parole réussi a lieu lorsqu'un locuteur énonce un certain énoncé dans certaines circonstances qui permettent que les interlocuteurs reconnaissent que la production de cet énoncé équivaut à la réalisation de tel acte de parole. On obtient donc une définition très floue de l'acte de parole, qui rend la réalisation de celui-ci relative à la compréhension qu'en ont les agents et au contexte motivant cette compréhension – et qui explique que les conditions de réussite sont toujours découvertes *a posteriori*

(les conditions austiniennees sont toujours des généralisations dont la portée est elle-même restreinte).

## 2 – La détermination sociale de la reconnaissance de l'acte de parole.

La condition *A1* repérée par Austin définit tout acte de parole comme le résultat d'une procédure conventionnelle, et fait donc de l'acte de parole une sorte de rituel social, « un acte institutionnel », pour reprendre la lecture qu'en offre François Récanati<sup>3</sup>. Il n'y aurait donc pas de niveau illocutionnaire sans convention qui l'institue. Pourquoi Austin tient-il tant à ce caractère conventionnel de l'acte de parole, qui, comme nous le rappelle Strawson, n'est pourtant pas évident dans le cas de l'affirmation ou même dans le cas de l'ordre ou de l'avertissement ? Il semble, en effet, qu'une affirmation donnée n'utilise aucune formule rituelle pour se réaliser, et que, de la même façon, un ordre donné n'a pas besoin de faire appel à une convention, mais plutôt à l'autorité de celui qui donne l'ordre, pour se faire comprendre comme ordre. La signification portée par l'énoncé et les circonstances de l'énonciation semblent suffire à déterminer que j'ai donné un ordre ( et quel ordre). C'est ainsi parce que je dirais « Range ta chambre ! » sur un ton vindicatif et visiblement en colère, que mon enfant comprendrait cette énonciation comme un ordre. Il semblerait donc qu'on puisse parfois rapporter la valeur illocutionnaire au contenu de l'énoncé, sans faire appel à des conventions.

François Récanati tient ainsi à poser une distinction entre énoncés performatifs purement institutionnels et actes de parole purement linguistiques ; les performatifs au sens propre seraient des actes proprement sociaux, ou rituels, qui accompliraient une action institutionnelle (qui ne serait pas spécifiquement linguistique), tandis que les purs actes de parole seraient des énoncés dotés d'une force illocutionnaire, qui n'amèneraient pas au jour les faits dont ils parlent, et qui ne seraient pas nécessairement réglés par des conventions extra-linguistiques. Ce qui distinguerait le simple acte de parole du performatif, ce serait ainsi que le performatif réaliserait cela même dont il parle ; en disant « Je promets de tondre la pelouse », il semble en effet que je *réalise* la promesse de tondre la pelouse. Mais si je dis « La pelouse est tondue », je fais certes un acte de parole (c'est-à-dire que mon énoncé est doté d'une force illocutionnaire donnée), mais celui-ci se borne à décrire ce qui est et ne l'amène pas au jour. Bref, il y aurait une direction d'ajustement propre aux performatifs (du monde aux mots) qui ne serait pas celle des purs actes de parole (qui, elle, irait des mots au monde) : dans un cas (le performatif), je dois faire en sorte que le monde corresponde à mes mots et doit créer cet état, dans l'autre cas, je dois simplement faire en sorte que mes mots correspondent au monde

---

3. Voir F. Récanati, *Meaning and Force*, *op. cit.*, pp. 76-77.

(cas des actes de parole tels que l'affirmation) et je laisse alors les choses en l'état<sup>4</sup>. C'est dire qu'il conviendrait en réalité de distinguer les conventions extralinguistiques définissant les performatifs qui permettent la mise au jour d'une nouvelle réalité et les conventions linguistiques définissant les forces illocutionnaires qui servent « seulement » à faire des choses avec le langage. Cela amènerait à distinguer, au sein d'un même énoncé, l'acte de parole propre qu'il réalise, et l'éventuelle action performative qu'il réalise par ce moyen.

Mais la lecture proposée par Récanati nous semble se tromper sur deux choses : (a) il n'y a pas forcément de différence de direction d'ajustement entre les énoncés qui, selon Récanati, sont vraiment performatifs et les autres actes de parole ; (b) par conséquent, les « purs » actes de parole ne font pas moins de choses que les performatifs ; ils « amènent à la réalité » autant, ou pas plus, de choses que les performatifs, savoir eux-mêmes (il ne faut en effet pas confondre la promesse et le fait de la tenir ; ce sont deux événements différents). Il n'y a donc aucune raison de distinguer performatif et acte de parole sous le rapport de leur conventionnalité.

a) Une première idée veut ainsi que les performatifs, à la différence des autres actes de parole, et notamment des constatifs, iraient des mots au monde, comme si leur but étaient de faire en sorte que le monde se conforme à ce qu'ils disent. Il convient pourtant de remarquer que ce phénomène n'est absolument pas propre aux performatifs. Comme Austin l'avait remarqué lorsqu'il établit cette distinction entre directions d'ajustement, elle s'applique avant tout à des actes de parole qui relèvent tous de la catégorie des constatifs : ces actes de parole qu'il appelle « ajuster ou placer » (*placing*), « distribuer un rôle » (*casting*), « affirmer » (*stating*) et « instancier » (*instancing*)<sup>5</sup>. On s'aperçoit alors que l'acte de parole consistant à placer et l'acte de parole consistant à instancier ont la même direction d'ajustement : il s'agit, en ce cas, de faire en sorte qu'un nom s'ajuste à un élément du réel. Par contre, l'acte de parole consistant à affirmer et l'acte de parole consistant à identifier ont une direction d'ajustement inverse : il s'agit alors de faire en sorte qu'un élément du monde s'ajuste à un nom. Prenons en effet le cas du « placement ». Nous essayons alors de donner un nom à un élément qui n'en a pas encore ; il s'agit alors de trouver le bon nom, comme lorsque je dis : « Cette chose est une souris », en identifiant une réalité donnée comme faisant partie du type de choses désigné par le nom « souris ». Dans le cas de l'instanciation, il s'agit de dire qu'un élément du monde est un des types signifié par un nom, par exemple : un éléphant est un mammifère. Je dis alors qu'un élément du monde (un éléphant) instancie le type signifié par le nom « mammifère ». Dans ces deux cas, il convient bien de faire en sorte de trouver le bon nom pour un élément donné du monde ; je dois faire en sorte que le langage que j'utilise soit adéquat au monde dont je veux

---

4. Voir F. Récanati, *Meaning and Force*, *op. cit.*, pp. 72-74, 90-91.

5. J.L. Austin, « How to Talk », in *PP*, *op. cit.*, p. 140/121.

parler, qu'il s'y ajuste.

Il en va différemment avec l'affirmation et la distribution. Supposons que je dise : « La lune est blonde ce soir ». J'affirme alors que l'élément désigné par le mot lune correspond au type de ce qui est blond. Je range la lune dans la catégorie des choses blondes en disant que c'est le cas. Si je dis maintenant « La lune est une étoile », je dis que la lune fait partie des choses qui sont des étoiles, ou je distribue la lune parmi les étoiles (ou encore : je donne une nouvelle propriété à la lune). Dans ces deux cas, je dois faire en sorte que les éléments dont je parle correspondent bien aux catégories linguistiques que j'utilise pour les qualifier : je dois faire en sorte que les éléments identifiés s'ajustent correctement, par les noms, aux qualités attribuées auxquelles je les associe. Il s'agit bien de faire en sorte que le monde s'ajuste aux mots.

Remarquons d'ailleurs que nous pouvons faire ces quatre types d'actes de parole différents en utilisant le même énoncé, et donc utiliser un même énoncé pour réaliser les deux types d'ajustements possibles. Reprenons « L'éléphant est un mammifère. ». Je peux alors faire un « placement » : je dis que c'est un mammifère que cet éléphant (je me trompe si je dis que c'est un ovipare que cet éléphant). Je peux aussi faire une « instanciation » : je dis que cet éléphant est un spécimen de mammifère, qu'il est un exemple de cette catégorie (je me trompe si je dis que c'est un spécimen de félin). Je peux encore faire une affirmation : je dis que cet éléphant se définit par la propriété d'être un mammifère (je me trompe si je dis que le saumon est un mammifère). Et je peux enfin faire une « distribution » : je dis que l'éléphant fait partie des mammifères (je me trompe si je dis que le lézard fait partie des mammifères). Et dans chaque cas, si je me trompe, si je commets un ajustement malheureux ou injuste, on dira que mon énoncé n'est pas vrai, qu'il est faux. Je n'aurais pas correctement mis en corrélation le monde et les mots sous le mode de la vérité.

On voit donc bien que la direction d'ajustement des mots au monde n'est en aucun cas propre aux performatifs, puisque Austin nous montre qu'elle spécifie essentiellement des catégories d'énoncés susceptibles de dire le vrai. La direction d'ajustement des mots au monde, selon laquelle il faut faire en sorte que le monde corresponde aux mots que j'utilise, est donc en fait éminemment une direction qui a un sens pour certains constatifs : les affirmations et les distributions. Il ne s'agit alors sûrement pas de créer une nouvelle réalité qui vienne correspondre aux mots, mais de ranger correctement la réalité sous certaines catégories linguistiques données. Il est toutefois clairement illusoire de vouloir en faire la caractéristique propre d'énoncés performatifs qui, en cela, amèneraient au jour la réalité dont ils parlent.

b) Car Récanati avancera alors la seconde idée, selon laquelle ce qui distingue justement en propre les performatifs, c'est qu'ils créent quelque chose de

nouveau, en ce sens qu'ils amènent au jour la réalité dont ils parlent, et que, pour ce faire, ils ont besoin d'être soutenus par des conventions garantissant cette réalisation. Prenons l'exemple le plus favorable à cette thèse : le mariage. Supposons que, dans les circonstances adéquates, le maire prononce face à deux fiancés : « Je vous déclare unis par les liens du mariage ». On dit alors que le maire a *fait* un mariage. On pourrait donc penser que l'énonciation a mis au jour une nouvelle réalité mondaine : le mariage – ce qui le distinguerait de l'énoncé affirmatif « Le maire a marié », qui se bornerait à constater le fait du mariage. L'idée est que l'énoncé disant « Je vous marie » créerait le mariage, au sens où il le porterait dans la réalité, tout comme l'énoncé « Je promets de ... » amènerait dans la réalité des promesses. Or il y a là une erreur de catégorisation ontologique manifeste (pour reprendre des termes ryliens), ou une illusion scolastique typique (dans les termes austiniens). Car, si on qualifie bien l'énonciation du maire de *mariage*, on qualifiera tout autant l'énoncé décrivant l'action du maire d'*affirmation*. Et l'affirmation n'aura ni moins, ni plus, de réalité que le mariage ; ni plus, ni moins, de dignité ontologique. Tous deux sont des événements linguistiques, et historiques, de même nature ontologique : l'un n'a pas plus (ou pas moins) de consistance que l'autre. Pour le dire autrement, ils relèvent tous deux du même type de description du réel.

On peut tout aussi bien dire que l'énoncé : « Il y a un chat sur le tapis »<sup>6</sup> amène au jour, ou inscrit dans la réalité, l'affirmation correspondante. Cela n'est pas faux – à condition de ne pas réifier cette affirmation, mais seulement d'y voir une qualification de l'action réalisée au moyen du langage. Autrement dit, en voulant assimiler le mariage à une réalité de même poids ontologique que, disons, un livre, on commet encore l'erreur consistant à considérer tout mot comme un nom propre et à vouloir associer une réalité déterminée à tout mot donné. Alors qu'en réalité, la même chose est réalisée, à savoir un acte de parole particulier, qui a ses conditions et ses présupposés particuliers, qui génère des obligations spécifiques, et qui, pour toutes ces raisons, reçoit une qualification particulière (c'est *cela* qu'est un ordre, une promesse, un mariage, ou une affirmation). En aucun cas, en effet, l'énoncé de mariage n'amène-t-il plus de choses au jour que l'énoncé affirmatif. Si l'énoncé affirmatif parle d'une vache dans un champ, il ne crée pas la vache dans un champ, même s'il existe désormais une affirmation que la vache est dans un champ, faisant référence à une vache dans un champ. De la même manière, l'énoncé de mariage n'amène pas au jour la substance du mariage (quelle qu'elle puisse être), mais simplement l'acte de marier, c'est-à-dire une prise d'engagements particuliers qui vont déterminer, ou orienter, de manière normative la façon dont les époux devront se comporter « dans » leur mariage. Pour le dire autrement, l'énoncé de mariage accomplit une action, en ce sens qu'il amène au jour de nouvelles obligations, de

6. Qui est sémantiquement équivalente, généralement, à : « J'affirme qu'il y a un chat sur le tapis. »

nouvelles qualifications de comportements – une nouvelle manière de considérer les actions subséquentes selon une normativité propre. De la même manière, également, l'énoncé de promesse n'amène pas au jour le « contenu » de la promesse, mais simplement l'acte consistant à promettre, qui permettra de juger, selon une certaine dimension normative, ce qui sera réalisé postérieurement à cet acte.

Car la distinction entre le mariage et l'affirmation (ou entre la promesse et l'affirmation) ne réside pas, en fait, dans le type de réalité qu'ils amènent respectivement au jour, mais dans la normativité propre qu'ils règlent (et qui peut expliquer cette fausse impression). Le mariage est en effet un acte de parole dont les conditions de réussite engendrent des obligations plus grandes et, en tout cas, socialement plus soutenues, que celles qui sont générées par une affirmation. Lorsqu'un énoncé de mariage est réussi, tout un ensemble de droits et de devoirs s'ensuivent de cet acte, soutenus par la loi : un certain nombre de choses deviennent obligatoires, un certain nombre de choses deviennent interdites – et c'est cela qui qualifie l'acte, qui permet qu'on dise qu'il correspond à un mariage, ou qu'on le décrive comme un mariage. Mais il en va de même, en réalité, avec l'affirmation : quand j'ai dit « Il pleut dehors », je ne peux plus dire après qu'il fait beau dehors, que le soleil est éclatant, ou que je n'ai pas affirmé qu'il pleut dehors. Et d'un autre côté, je suis obligé d'admettre que de l'eau tombe, que je serais mouillé si je sors de la maison, etc. Un certain nombre d'obligations s'ensuivent de la réalisation de mon acte de parole. La différence dans les deux actes de parole que sont l'affirmation et le mariage vient de ce que la sanction sociale est plus forte dans un cas que dans l'autre : si je ne respecte pas les engagements que j'ai pris en me mariant, la société peut me priver de certains droits et m'obliger à certaines choses. Alors que si je ne respecte pas les engagements pris par mon affirmation, je ne risque pas un jugement pénal. Cela est assurément exact – mais on pourrait rétorquer que l'on risque cette autre sanction sociale qu'est le manque de prise au sérieux de ma parole, ma relégation dans la catégorie des gens auxquels il ne faut pas se fier, etc. Cette sanction est simplement moins forte et moins garantie (on peut dire qu'elle ne s'est pas donnée les moyens juridiques de s'appliquer, à la différence d'autres actes de parole, qui semblent pour cela plus conventionnels que d'autres<sup>7</sup>).

Il est donc certain qu'un poids plus grand est donné, par la société, au mariage plutôt qu'à l'affirmation, au moins quant aux sanctions qu'entraîne la violation des obligations auxquelles il conduit. Cela veut-il dire pour autant qu'un

7. Autrement dit, on a aussi trop souvent tendance à considérer, à la suite de A. Reinach, que l'acte de parole juridique, en tant que tel, met au jour une nouvelle réalité. Ce faisant, on fétichise les effets du langage et on se laisse abuser par la formule selon laquelle « le langage modifie pour de bon l'état de choses existant ». Si on entend par « état de choses » la façon dont le réel doit être décrit, alors le langage le modifie bel et bien. Mais si on dote « l'état de choses » d'un poids ontologique fort, on en est réduit à rechercher un nouveau type de réalité, juridique, et par analogie, on cherche à associer un nouveau type de réalité à tout acte de parole identifié. On confond alors « action » sur le réel et « constitution » du réel. En fait, comme tout acte de parole, l'acte juridique met seulement au jour de nouvelles obligations, c'est-à-dire qu'il a certaines conséquences – ce qui est le propre de toute action –, qui sont socialement très sanctionnées. D'ailleurs, des actes juridiques qui ne sont pas sanctionnés sont-ils encore des actes juridiques ?

acte est plus conventionnel que l'autre quant à sa définition ? Assurément pas. Cela prouve simplement qu'une importance sociale plus grande est accordée à l'un qu'à l'autre. Mais rien ne dit que l'un est plus conventionnel que l'autre : la loi interdisant de fumer dans les lieux publics est tout autant conventionnelle que celle interdisant de prendre un sens interdit, ou que celle interdisant de lapider sa femme en cas d'adultère, même si elles n'ont pas la même importance à nos yeux et si elles ne sont pas appliquées avec la même sévérité. L'importance sociale accordée à quelque chose ne reflète absolument pas son caractère conventionnel<sup>8</sup>.

Il est par conséquent parfaitement illusoire de vouloir distinguer des actes de parole quant à ce qui se réduit en fait à une différence de considération sociale du respect des obligations que leurs réalisations entraînent. Un jour viendra peut-être où le respect des engagements que je prends par mes affirmations sera socialement très important, voire sanctionné autant que l'est le mariage<sup>9</sup>. Cela ne donnera pas plus de réalité à ce que l'acte amène au jour, savoir lui-même en tant qu'il entraîne des obligations subséquentes, ou en tant qu'il instaure une certaine dimension d'évaluation. Tout au plus cela ramènera-t-il au premier plan les obligations qu'il engendre, des obligations qui n'ont de réalité, quant à elles, que parce que des conventions spécifiques les soutiennent. Une obligation, en effet, pas plus qu'une dimension normative d'évaluation, n'est quelque chose de naturel ; seule une convention peut l'instaurer, notamment parce qu'elle permet aux autres de porter un jugement sur ce que je fais. L'affirmation est donc un acte de parole dont la réalisation est tout autant conventionnellement définie que l'est l'ordre ou le mariage, puisqu'elle a des normes propres de réussite.

(2) Venons-en à l'argument de Strawson<sup>10</sup>, qui forme la base de la lecture de Récanati. Selon Strawson, les énoncés « Va faire ta chambre », « Il y a un chardonneret dans le jardin » et « Faites qu'il pleuve » n'ont pas besoin de conventions pour faire, en contexte, ce qu'ils font. Leur seule signification, couplée aux éléments contextuels, permet de déterminer ce qui est fait : un ordre, une description ou une affirmation, une prière. Prenons le premier énoncé : « Va faire ta chambre », dit par une mère de famille visiblement excédée. Cet énoncé a pour signification « Va faire ta chambre ». Strawson soutient que cela suffit à déterminer cet énoncé comme ordre ; mais est-ce le cas ? En réalité, Strawson soutiendrait que cet énoncé a pour signification *que* tu ailles faire ta chambre – tel serait son contenu propositionnel. Mais ce n'est pas le cas – cet énoncé *dit que* tu ailles faire ta chambre. Nous sommes alors dans l'ordre *de ce qui est dit* par l'énoncé (en contexte, dans un

---

8. Une chose peut d'ailleurs gagner une importance sociale considérable sans être le moins du monde conventionnelle.

9. On pourrait même considérer que, dans le monde restreint qu'est le monde de la recherche scientifique et dans le monde intellectuel en général, ce jour est ou devrait être arrivé, et qu'une importance considérable est, ou devrait être, accordée aux engagements auxquels me conduisent mes affirmations. Voir P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, chap. 3, pp. 111-152, et J. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Éditions de Minuit, Paris, 1984, 196 p.

10. In P.F. Strawson, « Intention and Convention in Speech Act », in K.T. FANN, *Symposium on J.L. Austin*, *op. cit.*, p. 380-400 ; repris in P.F. Strawson, *Logico-linguistic Papers*, pp. 149-169

usage précis de cet énoncé), et non plus de ce qui *est simplement signifié ou du contenu propositionnel* (qui permet de dire plusieurs choses selon l'usage qu'on en fait – chose que Strawson reconnaît lui-même parfaitement). Or ce qui est dit ne relève pas seulement de la signification lexicale des termes, ou de la sémantique, ou du contenu propositionnel ; cela spécifie aussi, d'une certaine manière, ce qui est fait par un énoncé, en ce sens que je ne dis quelque chose que parce que je fais tel usage différencié de l'énoncé par lequel je dis quelque chose. Il faut donc que soit également compris si tel énoncé est utilisé comme ordre, promesse ou affirmation pour comprendre ce qui est dit. De telle sorte qu'on pourrait même dire que cet énoncé, en l'occurrence, dit *qu'il faut que tu ailles faire ta chambre* – parce qu'on comprend alors la valeur illocutionnaire de l'énoncé, c'est-à-dire le fait qu'il sert à donner l'ordre d'aller faire ta chambre. Cette valeur illocutionnaire doit être comprise pour donner lieu à une compréhension totale de l'énoncé, qui permette notamment que celui-ci gagne un sens doté d'une référence historique. Tel serait le véritable contenu contextuel de l'énoncé, un contenu sémantique doublé d'un contenu pragmatique.

Tout le problème est en réalité que la seule signification ne permet absolument pas de déterminer la valeur illocutionnaire que peut prendre cet énoncé – notamment car celle-ci se situe à un autre niveau, étant relative à une autre façon d'appréhender l'énoncé. Il ne s'agit alors plus de l'appréhender selon ce qu'il *signifie* (ou selon son contenu propositionnel), mais selon ce qu'il *sert à faire*. Et ce même énoncé, porteur de la signification qu'il porte, peut servir à faire plusieurs choses : donner un ordre certes, mais aussi émettre un souhait (une paraphrase admissible dans certains contextes peut en effet être : « Je t'en prie. Va faire ta chambre, s'il te plaît »), une prière, voire une description (Je rentre chez moi le soir. Je ne trouve pas mon fils. Je me rappelle lui avoir dit avant de partir « Va faire ta chambre ». Je vais dans sa chambre et le découvre en train de ranger précipitamment ses affaires. « Va faire ta chambre », dis-je, sur un ton mi-soulagé, mi-ironique, reconnaissant le fait qu'il est en train de la faire.<sup>11</sup>) La signification d'un énoncé ne permet donc pas de déterminer son aspect illocutionnaire ; c'est ce que nous appelons la *sous-détermination de l'illocution par la locution* (ou : *sous-détermination sémantique de la pragmatique*). Cela entraîne que la signification de l'énoncé ne permet pas de déterminer ce qui est dit par cet énoncé en contexte pragmatique. Et qu'il faut donc prendre en compte autre chose que la simple signification pour déterminer ce qui est véritablement dit – pour déterminer le contenu total, sémantique *et* pragmatique, de l'énoncé.

Strawson reconnaît pertinemment ce phénomène – il est même le premier à

---

11. On peut trouver de multiples exemples du « détachement » de la valeur illocutionnaire d'un énoncé par rapport à son contenu sémantique in C. Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours*, op. cit., pp. 96-122.

l'avoir fait jouer contre Russell<sup>12</sup> – et avance alors l'idée qu'il faut prendre en compte les intentions du locuteur et le contexte d'énonciation<sup>13</sup>. Nous avons vu le rôle totalement inefficace des intentions. Il nous reste à examiner celui du contexte. Austin lui donne aussi un rôle déterminant (contrairement à ce que semble parfois penser Strawson), mais *pas totalement* déterminant. Dire que le contexte intervient dans la détermination de l'acte de parole, ce n'est pas dire que le contexte fait tout, comme le prétendrait Derrida. Ce dernier soutient, en effet, que la phrase ne détermine jamais une (seule) compréhension, c'est-à-dire aussi une (seule) signification et une seule valeur illocutionnaire, parce que, itérable, elle peut toujours être utilisée dans un contexte pour dire autre chose (ou mieux : parce qu'il est toujours possible qu'elle dise autre chose dans un autre contexte)<sup>14</sup>. Mais tel n'est absolument pas le cas pour Austin, et c'est là que les conventions jouent un rôle crucial.

Comment déterminer, en effet, que, dans tel contexte, tel énoncé vaut comme un ordre (ou est reconnu, admis, comme un ordre) ? On pourrait répondre que telle est la compréhension la plus adéquate de cet énoncé dans ce contexte, étant donné le contenu de l'énoncé et les traits contextuels retenus. Mais, outre que se pose la question de savoir comment retenir les traits contextuels pertinents, cette réponse ne fait que repousser le problème : car comment déterminer l'*adéquation* d'une compréhension ? Pourquoi est-ce ainsi qu'il faut comprendre cet énoncé, et pas autrement ? Se pose en effet le problème de l'*objectivité* de la compréhension que reçoit mon énoncé, et donc de sa détermination. Car mon énoncé, n'en déplaise à Derrida, ne peut pas admettre toute interprétation. Certes, différentes compréhensions sont toujours admissibles pour un énoncé, et le contexte vient bien bloquer les différentes interprétations admissibles possibles : si ma mère me dit « Range ta chambre » alors qu'elle est très en colère, il est probable qu'elle n'est pas en train de faire une prière, puisque la prière se fait dans le calme. Mais est-ce le seul contexte qui *fait* de mon énoncé *un* ordre ? Est-ce le contexte qui décide, par exemple, que la prière se fait plutôt dans le calme, ou que l'ordre se dit généralement sur un ton impérieux ? Bien sûr que non – car cela laisserait ouverte la possibilité (le risque) que chacun détermine, pour chaque contexte, ce qui vaut comme une prière, une promesse, un ordre. On en reviendrait alors à une détermination intentionnelle, qui, on l'a vu, n'a aucune objectivité, ni aucun pouvoir normatif. Dans le dernier cas examiné, il faut donc plutôt reconnaître que le contexte est bien *discriminant*, mais qu'il n'est pas *totalement déterminant*. Autrement dit, à supposer que le contexte vienne déterminer un possible parmi d'autres – et nous verrons que tel est bien son rôle –, comment se fait-il que ce

12. Voir P.F. Strawson, « On Referring », in *Logico-Linguistic Papers*, *op. cit.*, pp. 1-27.

13. Voir P.F. Strawson, « Intention and Convention in Speech Acts », *art. cit.*, pp. 153-154, et tout l'article important, « Meaning and Context », *art. cit.*

14. Voir J. Derrida, *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 120, et notre texte, « Une réponse d'Austin à Derrida », *art. cit.*

possible soit possible ?

La signification ne peut pas transformer un énoncé en acte, pas plus que n'en sont capables les intentions. C'est, pour Austin, aux conventions, et seulement aux conventions de tenir ce rôle. Car les conventions interviennent alors sur trois niveaux : (i) pour déterminer la réalité de l'acte, lui donner une sorte d'assise « ontologique », en tant que cet acte appartient à un *type* ; (ii) pour déterminer le caractère normatif de l'acte précis réalisé, en tant que les conventions en appellent à la reconnaissance de cet acte comme appartenant à un type défini d'actes ; (iii) pour régler les contextes admissibles dans lesquels la procédure définie est utilisable : la définition conventionnelle d'un acte de parole est toujours, en effet, détermination, plus ou moins précise selon le type d'acte, d'une procédure *en* contexte. Car les conventions viennent bel et bien régler, d'une certaine façon, les circonstances dans lesquelles peut intervenir un énoncé de ce type.

(i) L'acte de parole ne s'inscrit dans la réalité que par la grâce de conventions qui le définissent. Pourquoi ? Déjà, les actes de parole ne sont pas des réalités naturelles : la promesse n'existe pas naturellement ; on peut très bien imaginer des cultures au sein desquelles n'existe pas cet acte de parole particulier qu'est la promesse<sup>15</sup>. Ou encore, on peut imaginer que la promesse puisse être définie différemment dans une autre culture. Cela est encore plus évident avec cet acte de parole clairement institutionnel qu'est le mariage : d'autres cultures ne pratiquent pas le mariage comme nous – à tel point qu'il est parfois problématique de faire équivaloir certaines pratiques maritales étrangères aux nôtres. Une preuve du caractère conventionnel des actes illocutionnaires est donc l'arbitraire total qui règne dans leur définition. Le fait que cet acte illocutionnaire particulier qu'est la promesse consiste à faire ce qu'il fait n'a rien de nécessaire – en dehors des conventions qui le définissent – et il aurait pu être différent, si les conventions qui le définissent avaient été différentes. La promesse, de la même façon, n'est donc ce qu'elle est qu'en répondant à la convention définitionnelle et normative qui l'institue telle. Il convient alors qu'il y ait des conventions qui viennent nous dire ce qu'est la promesse, sans quoi nous ne saurions pas ce qu'elle est. Il faut donc des conventions venant définir les différents actes possibles, sans quoi nous ne pourrions même pas réaliser ces actes au moyen de la parole (et nous ne saurions pas comment les réaliser : la définition conventionnelle de l'acte de parole, en même temps, qu'elle dit *ce qu'est* un acte de parole, nous dit *comment* le réaliser). Par conséquent, c'est bien nécessairement la convention qui vient décider que l'application de telle procédure (par exemple, le fait de dire, d'une manière ou d'une autre, « je promets », dans certaines conditions) *vaut comme* promesse, *revient à faire* une promesse, *est* (conventionnellement) une promesse.

---

15. Voir, par exemple, J. Verschueren, *On speech acts Verbs*, Benjamins, Amsterdam, 1980, 83 p., ou A. Wierzbicka, *Cross-cultural Pragmatics*, Mouton de Gruyter, Berlin & New York, 1991, 502 p.

La convention, ce faisant, ne définit pas un énoncé précis, mais un type d'énoncés. Elles ne vient donc pas définir tous les énoncés possibles qui peuvent servir à faire des promesses dans toutes les circonstances. Elle ne vient pas dire que tout énoncé de promesse, par exemple, doit prendre telle ou telle forme, mais simplement que tout énoncé de promesse doit, pour être une promesse, être ou se rapprocher d'un type particulier et doit, par conséquent, répondre à la définition de ce type (en admettant des variations). Il s'agit alors de réaliser un acte ayant des implications normatives précises (l'acte de promettre, qui ne fait pas la même chose et ne m'engage donc pas aux mêmes choses, que l'acte de jurer).

(ii) La convention détient ce pouvoir que les simples intentions, ou le contenu propositionnel, n'ont pas, par exemple, parce que les conventions sont nécessairement partagées (ou sociales) et valent nécessairement parmi ceux qui les partagent. Les conventions ont donc un caractère nécessairement normatif du fait qu'elles n'existent qu'à être reconnues (comme étant suivies, correctement suivies, trahies, malmenées, etc.) C'est-à-dire que lorsque j'applique (correctement) une procédure dont la réalisation correspond conventionnellement à l'accomplissement d'un certain acte (la promesse, par exemple), la communauté à laquelle j'appartiens m'oblige à respecter les obligations auxquelles m'engage la réalisation de cette procédure, ou me force à créer les effets conventionnellement appelés par la définition de l'acte. Prenons un modèle extrêmement simplifié et supposons ainsi que la convention de la promesse la définisse comme consistant à dire la formule « Je promets » dans des circonstances telles que je ne mente pas, ne sois pas contraint à dire ce que je dis et que je puisse faire ce que je promets, et à prendre par là même une forme particulière d'engagement vis-à-vis de la personne à qui je promets, lequel engagement consiste à faire ce que j'ai promis de faire. Supposons que j'utilise cette formule de cette façon dans une communauté où cette convention simplifiée est en vigueur, et que je l'utilise en respectant ses conditions de félicité et donc, notamment, le contexte requis. Dès lors, je ne fais une promesse que parce que la communauté reconnaît que je fais une promesse et, par là même, m'oblige à prendre les engagements auquel conduit l'accomplissement de cette procédure. Puisque promettre se définit tout à la fois par l'énonciation de cette procédure *et* cette prise d'engagement, puisque c'est cela que promettre, alors, si je veux utiliser cette procédure pour promettre, je prends en même temps les engagements auxquels elle conduit. Sinon, on niera que j'ai promis, puisque je n'aurais alors pas respecté la convention la définissant dans cette communauté.

On voit ici apparaître le caractère normatif de la convention. Je ne peux pas faire l'acte de parole que je prétends faire sans prendre en même temps tous les engagements qui le définissent, car sinon je ne fais pas cet acte de parole – le garant en étant la communauté de parole au sein de laquelle cette convention est en

vigueur. Cela n'est pas nier ma responsabilité dans ma réalisation de l'acte de parole, mais c'est dire que je ne décide pas de faire l'acte que je prétends faire comme je veux le faire, mais qu'il me faut respecter la procédure conventionnelle admise, qui garantit son objectivité. C'est en effet parce que, et seulement parce que, la convention définit l'acte de parole comme l'acte de parole qu'il est, que je peux objectivement faire cet acte de parole, et non pas un autre. Pourquoi ? Parce qu'autrui, dès lors qu'il fait partie de la communauté où l'acte de parole est défini, peut dire ou juger si j'ai bien accompli l'acte de parole que j'ai prétendu accomplir – et dire *pourquoi*. De telle sorte que ma bonne réalisation de l'acte de parole est *contrôlée*, en même temps que *garantie*, par la communauté où vaut la convention. Comme le dit Austin :

La confiance que nous avons en l'autorité d'autrui est [...] fondamentale à différents égards plus spécifiques – par exemple pour vérifier et confirmer notre propre usage des mots, ce que nous apprenons des autres. (« Other Minds », in *PP*, note 1 p. 83/note 7 p. 53)

Cela n'est pas dire que ne vaut que ce qui est accepté par tous<sup>16</sup>, car l'on risquerait alors de sombrer dans le plus profond relativisme. Cela veut simplement dire qu'il y a des normes conventionnelles de l'accomplissement d'un acte de parole qui sont objectives, parce qu'elles ne dépendent pas de moi, mais de la communauté humaine à laquelle j'appartiens et qui a décidé d'accepter ces normes comme définissant un certains nombres de conduites. C'est une fondation non-essentialiste de l'objectivité, qui renvoie l'objectivité à notre responsabilité d'être humains : c'est nous qui avons défini ces pratiques comme permettant d'accomplir un certain nombre d'actions (relatives à certaines descriptions que l'on donne de la réalité). Par conséquent, il convient bien de respecter ces conventions pour réaliser ces actions. Mais pourquoi n'est-ce pas du même coup sombrer dans le relativisme ? Pourquoi ce type de conventionnalisme n'est pas un relativisme destructeur ? C'est que le relativisme n'a de sens qu'à poser une alternative. C'est ainsi que vous promettez, nous dira-t-il, mais ces autres personnes appelle « promesse » cette autre chose. Et le relativiste tirera de la confrontation des deux façons différentes de faire une promesse la conclusion qu'on ne peut pas savoir ce que c'est vraiment que promettre et donc que la promesse n'existe pas. Or le conventionnalisme (notamment austinien) ne peut pas admettre la conception de

16. Cela est vrai aussi parce qu'il y a souvent, au sein de la communauté, des gens meilleurs juges que d'autres, plus compétents, plus spécialistes, pour déterminer si la procédure est correctement employée. Cela dépend d'ailleurs des domaines de compétences. Dans certains domaines, par exemple la famille, tout un chacun sera juge pour décider si j'ai bel et bien promis de faire la vaisselle ; mais dans d'autres, par exemple, l'armée, le général sera plus compétent pour déterminer si le capitaine a vraiment donné un ordre (et si le simple soldat lui a vraiment désobéi). La compétence du juge renvoie ainsi à son autorité (à l'autorité propre du champ considéré : cognitive, légale, familiale, amicale, etc.). Dès lors, un acte de parole n'est pas réalisé parce que tout le monde juge qu'il est réalisé, mais parce que les autorités compétentes pour en décider ont jugé qu'il était réalisé, en se fondant sur les critères (savoir la convention telle qu'elle est définie) permettant de le déterminer. Il y a donc des juges objectifs, selon chaque domaine, de ma performance. (On peut dire que ces juges sont objectifs parce qu'ils sont l'autorité permettant de décider ce qui est objectif : sans leur avis, il n'y a plus d'objectivité possible.) Voir J.L. Austin, « Other Minds », in *PP*, p. 94/66, où Austin parle quant à lui « d'experts ».

l'objectivité sur laquelle repose cette argumentation. Le relativisme recherche un fondement absolu à la promesse, que, par définition, le conventionnalisme ne lui donne pas ; il est tout simplement abusif et illusoire, pour le conventionnalisme, de chercher un fondement absolu à la promesse (et à tous les actes de parole en général), alors que la promesse se réduit, purement et simplement, à la convention qui l'institue. Hors du monde des conventions, la promesse n'existe pas et il est donc illusoire de l'y chercher. Dès lors, le conventionnalisme conserve l'objectivité à la promesse (par exemple) : une promesse, c'est faire ce qui est conventionnellement défini comme étant la procédure de la promesse – et ce n'est pas plus, mais pas moins. Et cela est tout à fait objectif ; il suffit de se référer à la procédure et à son application pour en juger. Si la procédure est respectée, c'est-à-dire si, notamment, l'acte de parole est tenté dans les bonnes circonstances, alors c'est bien cet acte de parole que j'ai accompli. Si la procédure n'est pas respectée (et nous avons vu qu'il y a différentes manières de ne pas respecter une procédure), alors l'acte de parole est raté (selon différentes modalités). C'est la définition conventionnelle qui nous fournit le critère du jugement et qui lui donne donc une objectivité (sur laquelle tous les membres de la communauté linguistique peuvent s'accorder).

(iii) Il faut alors souligner que la procédure définie n'est pas simplement l'énonciation de certains mots, mais « l'énonciation de certains mots *par certaines personnes dans certaines circonstances* » (HTD, p. 14/49 – trad. modifiée, nous soulignons). Il ne s'agit pas pour Austin de donner une définition très formelle d'une simple formule, du type « Je t'ordonne de ... », « Je vous prie de ... », « Je promets de... ». Ces dernières formules sont simplement des moyens commodes pour rendre explicites l'acte de parole réalisé, mais elles ne permettent en aucun cas de réaliser, à elles seules, l'acte de parole. Ce qui permet la réalisation, c'est l'utilisation de la procédure adéquate *dans les bonnes circonstances*. Comme le dit Benveniste : « Hors des circonstances, qui le rendent performatifs, un tel énoncé n'est plus rien. N'importe qui peut crier sur la place publique : “Je décrète la mobilisation générale.” Ne pouvant être acte faute de l'autorité requise, un tel propos n'est plus que *parole* ; il se réduit à une clameur inane, enfantillage ou démenche. Un énoncé performatif qui n'est pas acte n'existe pas. Il n'a d'existence que comme acte d'autorité. Or, les actes d'autorité sont d'abord et toujours des énonciations proférées par ceux à qui appartient le droit de les énoncer. Cette condition de validité, relative à la personne énonçante et à la circonstance de l'énonciation, doit toujours être supposée remplie [...] Un verbe quelconque de parole, même le plus commun de tous, le verbe *dire*, est apte à former un énoncé performatif [...] <sup>17</sup> ». Toutes ces caractéristiques reprennent précisément celles

17. E. Benveniste, « La philosophie analytique et le langage », *art. cit.*, p. 273.

données par Austin dans *HTD*, en soulignant toute l'importance du contexte, primant même sur les mots utilisés, dans la détermination du caractère performatif de l'énoncé. Autrement dit, Austin avait dit, bien avant que Strawson lui en fasse l'objection, que le contexte intervient de manière décisive pour déterminer l'acte de parole réalisé. Nous avons montré ailleurs comment le contexte intervient aussi de manière objective<sup>18</sup>, mais l'objectivité de cette intervention vient en partie du fait qu'elle est conventionnellement déterminée. Un acte de parole ne se réalise que s'il est réalisé dans les circonstances *adéquates* – l'adéquation des circonstances étant conventionnellement déterminée. Parmi les conditions de félicités, figure donc un appel décisif au contexte. C'est pourquoi les critiques strawsoniennes sonnent en fait de manière un peu étrange quand elles sont adressées à Austin. Comme le dit très bien Jocelyn Benoist :

Austin n'a jamais dit que les conventions dont il parle consistent à associer tels mots à tel acte. Ce serait là probablement pour lui la négation même de l'illocutionnaire – on reviendrait là à une forme de descriptivisme rampant, comme s'il y avait une convention purement linguistique qui, dans le discours considéré comme isolable (du monde et de la pratique dans laquelle il est pris, en tant qu'acte), indiquait le type de l'acte. On remarquera que, dans le texte d'Austin, la convention ne semble pas porter sur les mots, mais sur une conjonction : les mots utilisés dans certaines circonstances. C'est à tout cela (et peut-être à d'autres choses) qu'a trait la convention.<sup>19</sup>

Si je suis simple citoyen passant par là, je ne réussirais pas à baptiser un bateau amarré à quai : il faut d'une part que ce soit la personne autorisée qui le fasse, et il faut d'autre part que ce bateau ne soit pas déjà baptisé, que sa construction soit achevée, qu'on soit prêt à en larguer les amarres, que la cérémonie de baptême ait commencé, etc. La procédure du baptême, telle qu'elle est conventionnellement définie (dans notre communauté), requiert la présence concomitante de tous ces éléments. Si un de ces éléments manque, je peux bien prononcer la formule « Je baptise ce bateau *Le Queen Elizabeth* », je ne réussirai généralement pas à baptiser ce bateau<sup>20</sup>. Mon acte échouera parce que la procédure conventionnelle aura été mal appliquée – les circonstances de l'énonciation n'étant pas celle requises pour la réussite de la procédure.

Strawson admettrait ce point mais ferait remarquer qu'il n'est nul besoin de *toujours* employer une formule précise pour réussir cet acte. Par exemple, je peux promettre en disant simplement « Je le ferai », sans utiliser une formule type et donc sans, semble-t-il, me conformer à une quelconque procédure conventionnelle. Mais l'objection de Strawson ne vaut qu'en présupposant qu'il faudrait utiliser des mots ayant une signification précise, conférée conventionnellement, pour réussir

---

18. Voir les travaux de C. Travis.

19. J. Benoist, « ... Et actes de langage : d'un débat entre Austin et Strawson », *art. cit.*, p. 15.

20. Sauf si le contexte admet qu'un de ces éléments manque.

une procédure. Comme si, en fait, la procédure conventionnelle avait surtout pour objet de donner à la formule utilisée la signification de l'acte de parole. Comme si donc, par convention, la formule « Je promets de » recevait la signification : « Par la présente, je fais une promesse ». Or Austin nous a montré que l'acte de parole ne se réalise pas, ou pas seulement, en fonction de la signification de l'énoncé, ou de sa forme linguistique. Dire que l'acte de parole se réalise conventionnellement, pour Austin, c'est dire que l'acte de parole ne se réalise qu'en fonction d'une procédure à laquelle importent assez peu les mots utilisés pour la faire. Il ne s'agit en effet pas de dire *que* je promets pour promettre, mais d'utiliser la bonne procédure, laquelle consiste en l'énonciation d'une formule (peu importe laquelle) dans les bonnes circonstances. Ce qui est important, donc, dans la convention, ce n'est pas tant son contenu que la *forme* qu'elle prend pour définir un *type* d'acte. Pour le dire encore autrement, la réalisation de la promesse ne se passe pas sur un plan sémantique, mais sur le plan pragmatique de la définition des pratiques.

Mais comment identifier la pratique définie sans recourir à une formule linguistique donnée, servant en quelque sorte d'étalon (même sans la considérer d'un point de vue sémantique) ? En réalité, les conventions explicites ne valent que pour les cas d'actions extrêmement formalisées (ou socialement importantes et par conséquent ritualisées<sup>21</sup>), qui réclament l'emploi d'une formule précise. Dès lors que l'on a affaire à des actes de parole beaucoup moins formalisés, les conventions auxquelles on fait appel sont beaucoup plus floues, beaucoup moins strictes et autorisent donc du jeu, car on se satisfait d'une explicitation moins grande des pratiques.

C'est bien pourquoi Austin ne cherche pas tant à identifier des conventions particulières (l'emploi de telle formule précise, par telle personne donnée, dans ces circonstances déterminées) et n'entend pas, à la différence de Searle, découvrir des règles a priori régissant la production des actes de parole ; il cherche plutôt à établir des *types* de procédures, conventionnellement et grossièrement définis<sup>22</sup>. On comprend ainsi que la convention définissant une procédure particulière s'explique plutôt de cette manière : dans tels types de circonstances, il conviendra de faire tel type de choses par une personne dotée de telles qualités pour faire une promesse (ou un ordre, une affirmation, etc.). Cela n'exclut donc pas qu'il y ait plusieurs façons de faire une promesse en fonction des circonstances, plusieurs façons de donner un ordre selon le contexte et selon les personnes concernées. Pour le dire autrement, cela laisse de la place à l'interprétation, et notamment à l'intervention du contexte. Celui-ci devra ainsi intervenir de manière décisive pour permettre de considérer si le type de procédure retenue convient au type de circonstances

---

21. Voir C. Kerbrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours*, *op. cit.*, pp. 53-80.

22. Benveniste parle de « formes normales », qui n'ont pas de nécessité, mais simplement valeur de modèles. Voir E. Benveniste, « La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, *op. cit.*, p. 269.

rencontrées pour accomplir l'acte qu'on veut réaliser<sup>23</sup>. Cela veut donc dire que les conventions, non seulement laissent place à un jugement contextuel de l'objectivité de ce qui est réalisé, mais *demandent* même qu'un jugement contextuel intervienne pour déterminer si ce qui a été réalisé correspond à ce qu'il convient de faire pour accomplir un acte de parole donné – et redonne donc une responsabilité pleine et entière à l'être accomplissant l'acte. Le fait que les conventions définissent les actes de parole n'empêche donc pas toute liberté dans leur réalisation, mais permet simplement une objectivité de leur accomplissement.

Mais les conventions sont bien ce qui permet qu'on reconnaisse un énoncé comme accomplissant un certain acte, en ce qu'il répond à la définition normative d'un certain type d'actes. Dès lors, reconnaître véritablement la portée performative d'un énoncé, ce sera reconnaître également à quelle définition conventionnelle il répond. Je ne comprends que cet énoncé fait une promesse, ou un ordre, ou une affirmation, que parce que je reconnais que son énonciation, dans les circonstances où elle est faite, correspond à l'accomplissement d'un certain type d'actes qui a certaines implications normatives. [ (( S ∧ D ) → R ) → F, où D correspond à la définition conventionnelle et R à la reconnaissance octroyée, en fonction de D à l'énoncé proféré. F ne dérive pas de simples propriétés linguistiques ou sémantiques. [D inclut le rôle du contexte C]]

### **3 – Accès différentiel à la reconnaissance et inégalités des performances linguistiques.**

On note donc que l'important dans la détermination d'un acte de parole, c'est la reconnaissance qu'il acquiert de la part des interlocuteurs (réels ou virtuels) auxquels il s'adresse (c'est une lecture forte de la condition A1). Il s'agit donc d'accorder toute son importance, en suivant en cela J. Hornsby, à cette remarque d'Austin selon laquelle «l'effet [de l'acte de parole] consiste, la plupart du temps, à provoquer la compréhension de la signification et de la valeur de la locution. L'exécution d'un acte illocutionnaire inclut donc l'obtention de sa bonne compréhension (*securing uptake*). » (HTD, p. 117/125 – trad. modifiée) – et ce alors même que les règles qui gouvernent la procédure à exécuter ne sont pas explicites et que la procédure même d'exécution n'est pas forcément formalisée.

Dès lors, si un acte de parole donné ne gagne son efficacité qu'à être reconnu comme l'acte de parole qu'il prétend être, étant donné son respect d'une certaine procédure socialement *sanctionnée*, il s'ensuit que le locuteur doit parvenir à *faire reconnaître* que son énoncé respecte cette procédure : le locuteur doit ainsi parvenir à gagner une *voix* (ou une autorité) dans le jeu social. Or se profile ici une sérieuse

---

23. Il s'agira aussi de juger si, dans le contexte du jugement, l'acte réalisé est accompli dans des circonstances qui sont du type des circonstances dans lesquelles il convient de réaliser telle procédure pour faire cet acte. Il s'agit donc de juger si les circonstances sont suffisamment en phase avec le type de circonstances requises. Parallèlement, il s'agit de juger si la procédure utilisée, dans les circonstances où elle est utilisée de cette façon, correspond suffisamment au type de procédures qu'il convient d'utiliser pour réaliser tel acte de parole. Une très grande souplesse est donc autorisée, qui laisse une plus grande importance à la responsabilité humaine. Voir § 34.

menace visant la communication entre locuteurs, dès lors que l'on pose un positionnement différentiel des locuteurs dans le monde social, ou ne serait-ce qu'une connaissance moindre pour certains des procédures linguistiques et extra-linguistiques à respecter pour se faire entendre. Comme le dit J. Hornsby, on peut poser que :

La possibilité est ouverte que les relations de pouvoir et d'autorité, qui différencient les locuteurs, affecteront les actes de parole qu'ils seront susceptibles d'accomplir. (« Feminism in Philosophy of Language », p. 97)

Une inégalité peut s'inscrire dans les fondements de la relation linguistique et ainsi saper son fonctionnement normalement fondé sur la réciprocité supposée – ce qui affecte les modalités de la reconnaissance et, en retour, les effets illocutionnaires. Au moins deux conséquences indissolublement linguistiques et politiques peuvent s'ensuivre. Car le schéma défendu jusqu'ici, s'il complexifie bien l'approche devenue orthodoxe des actes de parole, peut paraître encore trop idyllique – alors qu'il permet précisément de comprendre les inégalités qui ont cours entre les interlocuteurs sur le plan propre de la parole (au sens pragmatique du terme), et ce à deux niveaux : 1) quant à la reconnaissance de l'acte exécuté ; 2) quant à l'autorisation d'exécuter l'acte (deux aspects inextricablement mêlés : un acte ne sera pas reconnu comme pleinement exécuté si on reconnaît pas au locuteur le droit de le faire).

Prenons un des cas paradigmatiques donnés par Austin, l'ordre :

[...] sur une île déserte, vous pouvez me dire : « Allez ramasser du bois » ; et je puis vous répondre : « Je n'ai pas d'ordre à recevoir de vous », ou « Vous n'avez pas qualité pour me donner des ordres ». Je n'accepte pas d'ordre de vous quand vous essayez d'imposer votre autorité sur une île déserte (une autorité que je peux reconnaître, certes, mais seulement si je le veux bien) ; et cela contrairement au cas où vous êtes le capitaine du bateau et possédez de ce fait une autorité authentique. (Austin, *HTD*, p. /59)

On a toujours tendance à considérer que le *pouvoir* d'imposition de l'ordre relève de l'action propre de l'acte de parole consistant à ordonner – auquel on aurait la liberté d'obéir ou pas. Comme si le pouvoir était un effet direct de l'acte de parole réalisé. Ce faisant on oblitère le fait que cette action n'a lieu que parce qu'elle obtient une reconnaissance de la part de l'interlocuteur – de l'ordonné – et qu'elle n'a d'efficace que parce que le locuteur a alors le pouvoir de faire reconnaître son énoncé comme un acte ordonnant de faire telle chose. C'est de cela dont veut nous faire prendre conscience Austin : l'idée qu'un acte de parole ne réussit qu'à avoir le pouvoir de se faire valoir comme tel – ce qui suppose bien souvent qu'une relation de domination soit déjà établie entre le locuteur et l'interlocuteur. Ici, ce que révèle l'analyse d'Austin, c'est que l'acte de parole qu'est l'ordre ne vaut comme ordre que si le locuteur est en position d'autorité pour imposer son acte de parole. Autrement dit, la reconnaissance demandée pour que l'acte de parole exécuté réussisse est en

même temps reconnaissance de l'autorité du locuteur à exécuter cet acte de parole donné. Il n'y a précisément pas égalité dans la réussite de ce type d'acte de parole qu'est l'ordre car quiconque ne peut pas réussir à faire accepter qu'il donne un ordre (le non-gradé vis-à-vis du colonel, mais aussi quiconque dès lors que toute relation sociale est abolie, comme le montre l'exemple d'Austin : si on ne peut pas me forcer à respecter l'ordre, alors l'ordre peut n'avoir jamais aucune efficacité !).

Pour contrer l'objection qui dira que cette condition est une condition de félicité spécifique à l'ordre et non pas une *condition générique* des actes de parole, examinons le cas plus problématique du baptême d'un navire :

Supposons que vous soyez prêt à baptiser le bateau, que vous ayez été désigné pour le baptiser, et que vous soyez prêt à lancer la bouteille contre la proue ; mais à ce moment même, un type grossier se pointe, vous arrache la bouteille des mains, la fracasse contre la proue, crie « Je baptise ce bateau *Le Généralissime Staline* », et, pour faire bonne mesure, repousse les cales du pied. Bon, nous nous accordons bien sûr sur plusieurs choses. Nous sommes d'accord sur le fait que le bateau ne se nomme certainement pas maintenant *Le Généralissime Staline*, nous sommes d'accord quant au fait que c'est scandaleux, et ainsi de suite. (Austin, « Performative Utterances », p. 240 – trad. inédite)

Austin n'est pas en train de dire qu'il est scandaleux qu'un inconnu baptise un bateau-tout-ce-qu'il-y-a-de-bien *Le généralissime Staline* ; il est en train de révéler l'arbitraire qui règne dans la réussite de cet acte de parole particulier qu'est le baptême. Là encore, un baptême ne réussit que s'il est reconnu comme tel par la communauté linguistique à laquelle le baptiseur s'adresse – seulement donc si le baptiseur est doté de l'autorité lui permettant de le faire.

On niera pourtant généralement que tous les types d'énoncés nécessitent que celui qui les énonce possède un certain pouvoir social et on avancera le cas des affirmations qui n'ont besoin pour réussir qu'à rapporter ce qui est ou à dire la vérité. Or toute la force de la théorie d'Austin est de montrer que tel n'est précisément pas le cas. Tout le monde n'est pas fondé à faire n'importe quel type d'énoncé, et moins encore à faire des affirmations comme il l'entend – encore faut-il occuper une position permettant d'affirmer des choses sur le monde. Cette position s'acquiert généralement, dans les domaines où la connaissance prévaut, en réunissant un certains nombres de justifications (cf. l'étude sur la conception performative de la connaissance que nous avons menée ailleurs avec C. Alsaleh) – mais pas toujours. Comme l'ont très bien montré les divers travaux de P. Bourdieu sur le champ scientifique et M. Détienné, dans *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, seules des personnes autorisées (pour diverses raisons) sont reconnues comme pouvant énoncer des propositions vraies – ou dont on ne doutera pas (Pensons au statut de « témoins ». Tout le monde n'en dispose pas. Il faut faire

preuve d'une certaine probité, ne pas avoir eu d'ennuis avec la justice, être « moral », propre sur soi, etc.)

[...] la « Vérité » [...] qualifie le plus souvent, sur les différents plans où elle s'atteste, un type de parole déterminé, prononcé dans certaines conditions, par un personnage investi de fonctions précises. [...] Maître de « vérité », le roi de justice est pourvu du même privilège d'efficacité : ses dits de justice, ses *thémistes* sont en effet des espèces d'oracles. (M. Détiénne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, pp. 97-103)

En étudiant comme la parole vérace s'est laïcisée au cours de l'histoire de ce qu'on peut appeler le champ scientifique, Détiénne rappelle combien l'énonciation de la vérité elle-même est soumise à tout un rituel que seules les personnes autorisées (dotées d'un certain pouvoir spécifique) ont la capacité d'initier et de faire appliquer (ce sont les scientifiques, les universitaires, les « experts », ou à un degré moindre, celui qui a plus d'expérience, etc.). Il est donc en fait illusoire de croire que tout un chacun est égal à l'autre quand il veut dire ce qui est ou rapporter des faits : ses prétentions seront plus ou moins reconnues selon la position sociale qu'il occupe. (C'est ce que Bourdieu appelle « l'illusion du communisme linguistique » in *Langage et pouvoir symbolique*). Il est probable que l'autorisation de faire ce type d'acte de parole s'est généralisée avec sa laïcisation, mais cela ne doit pas amener à croire que tout le monde est égal dans la maîtrise de la procédure qui permet de doter d'efficacité les énoncés servant à dire comment est le monde – et cela d'autant moins que les procédures étant implicites, floues, seuls les personnes dotées d'autorité sont susceptibles de juger véritablement si l'acte accompli est correctement accompli (les personnes autorisées ont ainsi une double autorité : sur la réalisation de l'acte de parole et, en résultant, sur la définition de la procédure correcte pour réaliser l'acte). C'est pourquoi, en généralisant ce point, une analyse du fonctionnement des actes de langage doit selon nous, non seulement révéler les conditions de pouvoir qui conditionnent leur bonne réalisation, mais également prendre en compte les conditions sociales qui soutiennent leurs usages et qui déterminent de manière différentielle leur efficacité, si elle doit jamais nous apprendre comment fonctionne le langage.

### **Conclusion :**

Si l'acte de parole n'est efficace qu'à obtenir la reconnaissance de sa bonne réalisation, alors son efficacité est déterminée par la capacité de celui qui l'effectue à faire reconnaître sa bonne exécution. Cela conduit à considérer que le langage fonctionne en relation à la structure sociale dans laquelle il s'inscrit et qu'on ne peut l'en isoler sans absolutiser des propriétés (et notamment son efficacité

performative) qu'il ne doit qu'à cette inscription. Il n'y a pas d'efficacité de type uniquement linguistique : la performativité est cette propriété qu'ont les énoncés de faire des choses quand ils rencontrent dans l'espace interlocutoire une reconnaissance déterminée par les positions respectives du locuteur et de l'interlocuteur.

Il nous semble donc qu'il faille refuser toute idée d'accorder une éventuelle autonomie à la pragmatique quand elle prétend se fonder comme une sous-discipline de la linguistique. Seule une prise en compte des conditions sociales de réalisation des énoncés peut apporter une compréhension véritable des effets performatifs ou illocutionnaires, sans doter la seule parole de pouvoirs magiques ou mythologiques.