

## Gottlob Frege

Le mathématicien allemand Gottlob Frege (1848-1925) est le premier à mettre en pratique l'idée de formaliser les mathématiques. En effet, à son époque, cette discipline n'avait pas encore de langage formel. Les mathématiciens se contentaient du langage ordinaire enrichi de quelques rares symboles. En 1879 paraît l' "Idéographie". Frege expose dans cette œuvre le langage nouveau qu'il a inventé. Par langage il entend un système rigoureux qui n'autorise plus l'éventualité des erreurs d'interprétation et l'illogisme propre à la langue habituelle.

Son livre ne fut pas reçu à la hauteur des espérances de son auteur. Déçu par une réception qui fut plus ou moins inexistante, Frege écrivit une justification élaborée de son projet dans un article qu'il a appelé "Que la science justifie le recours à une idéographie". Il y met en lumière l'imperfection du langage habituel et expose clairement la nécessité d'un nouveau mode d'écriture mathématique. Ce n'est que plus tard qu'un certain intérêt lui est porté et qu'on lui reconnaît toute l'importance qui lui est due.

En connaissance des motivations qui l'ont poussé à se consacrer à l'accomplissement de cette nouvelle écriture formelle, une question fondamentale se pose: L'idéographie serait-elle applicable à la philosophie? Serait-elle applicable à des échanges d'idées dans la vie courante? Dans l'hypothèse où cette idée pourrait être réalisable, quels avantages et quels inconvénients pourrait-on y découvrir?

Répondre à ces questions de manière foncièrement positive ou négative me paraît illusoire: certaines nuances doivent être exposées. Cependant, au premier abord, l'idée que l'idéographie puisse s'appliquer à des domaines différents de celui des sciences abstraites me semble moins utopique qu'il n'y paraît.

Dans son article "Que la science justifie le recours à une idéographie", Gottlob Frege expose les raisons qui l'ont poussé à créer l'idéographie. Pour déterminer si cette écriture serait applicable à la philosophie, il semble opportun d'examiner les principaux motifs ayant entraîné Frege à concevoir son projet. En connaissance de ces derniers, il est possible d'évaluer si cette nouvelle écriture, consacrée exclusivement aux sciences qu'il appelle « abstraites » (mathématique, physique, biologie, etc.), pourrait être utile en philosophie.

La raison fondamentale qu'invoque Frege pour justifier son travail est que, dans le cadre des sciences abstraites, le langage ordinaire ne permet pas de raisonner convenablement et de bien se faire comprendre. Il reconnaît que les signes (mots, signes mathématiques) ont une importance capitale dans le développement de la pensée car ils permettent de se détacher des seules impressions sensibles pour entrer dans un mode de pensée dans lequel les représentations ont une large place. En effet, les impressions sensibles n'engendrent que des images mentales éphémères, alors que le signe génère, par les représentations qui lui sont associées, une stabilité favorable au développement de la pensée. « *Les signes donnent présence à ce qui est absent, invisible, et le cas échéant inaccessible aux sens* » (p.63); « *Sans les signes, nous nous élèverions difficilement à la pensée conceptuelle.* » (p.64). Cependant, malgré l'hommage rendu à la fois à la langue et à l'écriture ordinaires, malgré

l'importance fondamentale des signes habituels pour le développement d'un raisonnement ou pour l'échange d'idées il insiste sur un inconvénient majeur: la langue, qu'elle soit écrite ou parlée, ne permet pas toujours une clarté suffisante. Par exemple, il est bien souvent difficile de distinguer le concept d'un objet sensible, ce qui pose obligatoirement de nombreux problèmes de compréhension. Un exemple très concret peut illustrer cette difficulté: si deux personnes se trouvent près d'un cheval qui est en train de brouter et que l'un d'elles dit: « Le cheval mange de l'herbe » il est difficile de savoir si cette affirmation se rapporte au cheval particulier ou au concept attaché au mot "cheval" puisque le prédicat "mange de l'herbe" peut s'appliquer autant au cheval présent qu'au concept associé. Les formes logiques peuvent éclairer l'ambiguïté. Ainsi, dans le cas où le locuteur se réfère à un cheval particulier, la forme logique serait la suivante: « il y a une chose x tel que x est un cheval et x mange de l'herbe » Ici, le verbe "manger" doit être compris au premier degré. Par contre, si le locuteur se réfère au concept associé au mot "cheval", la forme logique serait: « pour tout les x, si x est un cheval, alors x mange de l'herbe » Le verbe doit être compris dans le sens de "manger généralement", "se nourrir de" puisqu'il est évident que le concept ne mange pas au sens premier du terme. Cet exemple illustre le problème évoqué par Frege: « *le langage se révèle déficient lorsqu'il s'agit de prévenir les fautes de pensée. Il ne satisfait pas à la condition ici primordiale, celle d'univocité.* » (p.64) « *Dans un système de signes parfaits, un sens déterminé devrait correspondre à chaque expression. Mais les langues vulgaires sont loin de satisfaire à cette exigence.* » (Sens et dénotation p.104)

Il convient d'ajouter à cela le problème des représentations individuelles attachées aux mots. Chacun, de par son expérience de vie, associe aux mots des représentations qui lui sont propres. Comment alors est-il possible de se faire comprendre parfaitement? Prenons, par exemple, un individu qui a toujours été en contact avec de vieux chevaux malades et un autre qui ne possède que des étalons en pleine santé. Si ce dernier prétend que le cheval est la plus belle conquête de l'homme, il est bien possible que le premier ne comprenne pas son point de vue puisque sa représentation du mot "cheval" lui évoque certainement un cheval vieux et malade qui peut difficilement représenter la plus belle conquête de l'homme. D'autre part, il est n'est pas rare qu'un mot soit équivoque et que le sens que lui donne son auteur ne soit pas précisé. Un mot comme "âme", lourd de symboles divers, s'il n'est pas défini au premier abord, peut être compris dans des sens très différents: s'agit-il de l'ensemble des facultés morales de l'homme? De ses facultés intellectuelles? De l'essence profonde qui fait de lui un être proche du divin? S'agit-il du siège des sentiments ou de ce qui est essentiel à une chose, le principe, le fondement? « *des fautes légères échappent à l'œil du censeur: celles en particulier qui proviennent des légères différences de sens d'un mot* » (p.66)

Dans l'idéal de Frege, le langage devrait être capable d'éviter les différences de représentations et les ambiguïtés intrinsèques de certains mots qui, même dans un contexte donné, sont passibles d'engendrer une mauvaise compréhension.

Le problème de la parole par opposition à l'écriture est également traité par Frege. Il reconnaît les nombreux avantages du langage mais s'oppose à en faire usage dans sa perspective de créer un mode de communication formel. Il semble en effet évident que le langage suppose un rapport pragmatique entre le locuteur et l'auditeur. Le contexte devient alors une donnée importante qui réduit les chances d'une présentation claire des idées chez le locuteur et d'une bonne compréhension chez l'auditeur. Un geste ou un regard particulier peuvent être interprétés et l'intuition est susceptible d'entrer en ligne de compte. Cette dimension affective et subjective présente, selon Frege, un inconvénient profond. « *Le fait que les signes sonores épousent si étroitement les conditions corporelles et psychiques de la raison, a peut-être justement l'inconvénient de maintenir ces signes dans leur dépendance.* » (p.67) Frege préfère donc l'écriture au langage, mais il n'entend pas par "écriture" la simple écriture du langage, il parle d'une écriture faite de signes et de figures

dans un plan bidimensionnel auxquels seulement viennent s'ajouter des mots du langage courant. Ce mode d'écriture a selon lui de nombreux avantages non négligeables: grâce aux signes, une précision indispensable à la compréhension de la pensée, une immutabilité qui donne au lecteur la possibilité de revenir tant qu'il le souhaite sur l'un ou l'autre des étapes du raisonnement et enfin la mise en lumière de la logique interne grâce au plan d'écriture bidimensionnel.

Frege ajoute aux inconvénients du langage qu'il ne permet pas de faire assez clairement la démonstration d'un raisonnement. Il suffit qu'une hypothèse de base de la démonstration soit omise ou mal comprise par les lecteurs ou les auditeurs pour que toute la logique du raisonnement soit hors de portée de ces derniers: « *Presque toujours le langage ne donne pas, sinon allusivement, les rapports logiques; il les laisse deviner sans les exprimer proprement.* » (p.65)

Les explications données par Frege semblent satisfaire de manière évidente l'hypothèse qu'une écriture formelle serait adéquate et souhaitable en philosophie. En effet les objections qu'il évoque contre le langage ordinaire sont tout aussi valables dans le cadre des sciences abstraites que dans celui de la philosophie.

Tout comme les sciences abstraites, la philosophie est bien souvent régie par des raisonnements logiques, des relations de prémisses à conclusions. Ce sont les fondements mêmes de tout raisonnement philosophique. L'objectif du philosophe est souvent de parvenir à exposer son analyse suffisamment clairement et précisément pour que son lecteur (ou son auditeur) adhère à son idée. En ce sens l'idéographie pourrait être d'une aide non négligeable. Elle permettrait la bonne compréhension du cheminement logique d'un raisonnement. Et elle ne serait pas seulement fructueuse dans un échange d'idées elle le serait également pour le penseur lui-même qui aurait le support visuel de sa réflexion. Il pourrait ainsi éviter de se perdre dans le cheminement de sa pensée et parvenir rapidement à une logique nette et transparente.

Par ailleurs, ce que relève Frege à propos des différentes nuances dans la signification d'un mot, à savoir que le langage ordinaire autorise souvent des inexactitudes quand au sens particulier d'un mot dans son contexte, semble plus principalement porter préjudice à la philosophie. En effet, les termes des sciences abstraites sont souvent clairement définis, ce qui n'est pas le cas en philosophie. La preuve en est que la philosophie, dans son sens général, se consacre principalement aux analyses conceptuelles. Elle veille avant tout à ce que, antérieurement à toute avancée dans la réflexion, les termes utilisés soient définis de manière très précise, ce qui est nécessaire à l'exposé d'une pensée et à la réflexion en soi. Par exemple, l'utilisation de mots tels que "extase"; "amour" ou "bonheur" sont souvent porteurs d'une très grande confusion. Chacun ayant sa propre conception du terme utilisé, il est souvent difficile de savoir sur quel référent se base celui qui cite l'un d'eux. De ce point de vue, un langage formel semble moins apte à apporter une solution envisageable. En effet, si à chaque conception différente devait correspondre un signe particulier, le nombre de signes dépasserait largement les limites du raisonnable et du compréhensible.

Les remarques présentées ci-dessus concernant l'idée d'appliquer une écriture formelle à la philosophie sont également valables dans le cas d'échanges d'idées dans la vie courante. En effet, de nombreux malentendus pourraient être évités si avant toute discussion on définissait clairement l'objet du débat et si nous pouvions exposer intelligiblement par quel raisonnement nous sommes parvenus à notre point de vue sur tel ou tel sujet. Certaines formulations du langage courant portent en elles-mêmes des doubles sens que seul le contexte peut éclairer. Ce sont des ambiguïtés syntaxiques. Par exemple: « Une vieille porte la barre. » Phrase que l'on peut interpréter soit en considérant le nom commun comme étant le mot "vieille" (et le mot "porte", le verbe) soit comme étant le mot "porte" (et "vieille", l'adjectif) Ou encore: « Pierre juge l'enfant coupable » qui signifie soit « Pierre juge que l'enfant est coupable », soit « Pierre juge l'enfant qui est coupable. » Une expression de la langue française démontre bien les désagréments que peut causer l'usage de la parole: « Un petit schéma vaut mieux qu'une longue explication » ou encore cette question qui est

souvent ironiquement posée lorsque l'interlocuteur ne perçoit pas la portée d'une explication: « Tu veux que je te fasse un dessin? » Mais dans le cas présent, devoir passer par l'écriture semble être une démarche qui relève de l'utopie. Rares sont les personnes qui seraient capables de dégager une logique pure et détachée de tout paramètre psychologique.

S'il était concrètement réalisable de remplacer entièrement le langage ou l'écriture ordinaire par une écriture formelle dans de tels domaines, il me semble que ceux-ci pourraient perdre cette spontanéité qui leur donne une grande richesse au-delà du contenu purement concret de l'échange. L'usage des charmes d'un débat philosophique ou d'une discussion de la vie ordinaire est les nombreuses ambiguïtés et les différentes interprétations que chacun peut avoir sur tel ou tel mot, tel ou tel thème. Si les idées étaient toujours précises et que la logique interne de chaque raisonnement pouvait être exposées infailliblement; si le contexte de communication n'existait plus, l'échange d'idées perdrait certainement une grande partie de son intérêt. En effet, le mot "échange" implique un rapport, un contact entre deux ou plusieurs personnes. Que se passerait-il si ce rapport se réduisait toujours à l'écriture puis la lecture sur une feuille de papier? Le rapport pragmatique entretenu entre les intervenants font partie intégrante de l'interprétation des idées développées au cours d'une discussion. Il suffit d'une hésitation sur le choix d'un mot, d'une silence prolongé, d'une attitude inhabituelle ou d'un ton différent pour que le sens purement concret des mots prononcés s'en trouve nuancé, voire même renversé.

L'idéographie pourrait être un outil précieux en philosophie ou dans des échanges de la vie courante. Mais elle ne devrait alors n'être qu'un outil. Elle serait principalement utile en philosophie pour montrer de manière concise et précise par quel raisonnement et à l'aide de quels principes logiques est passé le penseur pour arriver à sa synthèse. Mais pour les raisons exposées précédemment, je pense que le contenu même de la réflexion, le signifié, doit être peint par les mots du langage ordinaire même si ceux-ci empêchent souvent la compréhension immédiate de leur propre portée.

Le simple fait de se poser les questions développées ci-dessus éclaire une évidence qui est trop souvent négligée: l'importance de la qualité de l'échange. Le langage et l'écriture sont si présents dans notre vie quotidienne que nous avons tendance à les banaliser, l'un comme l'autre. Pourtant ils représentent nos principaux moyens de communication, de partage des idées. Nous devrions donc leur apporter une attention toute particulière afin d'éviter les malentendus.

Il est évidemment préférable d'aborder des sujets essentiels à travers l'écriture ordinaire qu'à travers la parole. L'écriture apporte une structure à la pensée, une rigueur et un clarté indispensables pour être bien compris. Dans l'acte de parole, les mots sont chargés de l'instant présent et bien souvent l'instant parasite le dialogue. Le partage de valeurs fortes, d'idées essentielles est un don de soi qui ne peut être fait dans le superficiel. L'écriture permet que rien ne vienne gêner cet échange. Mais la parole apporte une dimension psychologique et subjective qui me semble également fructueuse et qui ne devrait pas être complètement rejetée.

L'utilisation d'une écriture formelle comme l'idéographie dans ce type d'échange pourraient présenter de nombreux avantages, mais aussi certains inconvénients. C'est pour quoi cette forme de communication ne pourrait, à mon avis, être utile et profitable que dans une certaine mesure.

Il n'est pas étonnant que l'on date le début de la philosophie contemporaine avec la parution de l'« Idéographie » de Frege. Ce dernier n'a pas seulement inventé un langage formel mathématique, il a aussi ouvert une large porte sur une nouvelle manière de penser le langage et il en est conscient: *« L'utilisation de cette symbolique en d'autres domaines n'est pas exclue. Les rapports logiques sont partout, et les signes affectés aux contenus particuliers peuvent être choisis de telle sorte qu'ils s'insèrent dans le cadre de l'idéographie, il demeure qu'une présentation intuitive des formes de*

*pensée a une signification qui dépasse le domaine des mathématiques. Puissent les philosophes prêter eux aussi quelque attention à cette entreprise. » (p.69)*

## Les actes de paroles

La théorie des actes de parole a été proposée par J. L. Austin en 1962 dans son œuvre ‘Quand dire c' est faire’. Cette théorie relève du domaine pragmatique, c' est-à-dire les relations que la langue garantit avec ses utilisateurs et des effets qu' elle engendre dans un contexte verbal ou non verbal. D' après Austin, toute énonciation non seulement produit un énoncé selon un certain nombre de règles linguistiques (acte locutoire) mais aussi réalise une action qui modifie une situation en faisant apparaître une intention pragmatique de la part de l' énonciateur (acte illocutoire).

Les énoncés formulés dans des contextes favorables sont ‘heureux’ par opposition aux énoncés ‘malheureux’ car le contexte ne permet pas la réalisation de l' acte. Des énonciations sont heureuses selon des conditions de félicités. Des énonciations sont malheureuses si ces conditions ne sont pas remplies. Austin parle alors d' ‘échecs’. L' étude de la ‘doctrine des échecs’ semble particulièrement intéressante dans la mesure où elle met en lumière la profonde complexité des actes de paroles. En effet, la distinction entre des énonciations heureuses et malheureuses peut, à priori, sembler évidente puisqu' il peut paraître possible de déterminer intuitivement dans quelle mesure un acte est heureux ou non. Austin montre que de nombreux paramètres entrent en ligne de compte. Dès lors, plusieurs questions se posent. Quel est le rôle joué par la notion d' échec dans la théorie des actes de paroles? Nous verrons que cette notion est indispensable pour déterminer le ‘bonheur’ ou le ‘malheur’ d' un énoncé. Dans quelle mesure Austin parvient-il à synthétiser les différents types d' échecs? En considérant la multiplicité des actes de parole, Austin est conscient qu' une synthèse absolue n' est pas envisageable. Une telle synthèse serait-elle nécessaire? A la lumière des pensées de Searle et d' Austin lui-même, nous pouvons penser que tenter de parvenir à un tel objectif ne serait pas nécessaire.

Je présenterai tout d' abord l' étude d' Austin en tant que telle. J' examinerai l' intérêt de la notion d' échec en montrant les multiples conditions nécessaires à un énoncé heureux. Grâce à quelques énoncés faisant partie des cas ‘limites’, j' illustrerai ensuite la difficulté que rencontre Austin dans sa tentative de synthèse des différents types d' échecs. Enfin, j' étudierai quelques citations de Searle et d' Austin au sujet de l' intérêt que pourrait avoir une synthèse absolue.

Nous pouvons distinguer deux principaux types d' actes de paroles: ceux qui exigent un cadre de rituels sociaux formels et ceux qui ne nécessitent pas un contexte précis pour que l' acte puisse être considéré comme étant réalisé. La distinction entre l' exécution d' un baptême et celle d' une promesse peut illustrer cette différence. Dans le premier cas, dire « Je vous baptise... » ne suffit pas à considérer que le baptême a été effectué. En effet, il faut que le contexte de l' énonciation défini par des conventions sociales, soit favorable: par exemple, il doit y avoir un prêtre qui verse de l' eau sur le front de l' enfant que ce dernier ne soit pas déjà baptisé, etc. Sans ce contexte et ces actes concomitants, l' énonciation en question n' effectuera pas le baptême. Dans le deuxième cas, celui de la promesse, l' énonciation de certains mots suffit pour considérer l' acte comme étant effectué pour autant que la promesse ne soit pas énoncée dans une situation fictive (pièce de théâtre, humour etc.) et que le locuteur soit à même de tenir sa promesse. Ces exemples,

qui seront développés par la suite, montrent bien l'importance du contexte de l'énonciation et l'intérêt de la notion d'échec qui tente de statuer dans chaque cas si l'acte est heureux ou malheureux.

Avant d'entrer plus en profondeur dans l'étude des différents types d'échecs, Austin tente d'présenter un tableau systématique:

*A.1 Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par de certaines personnes dans de certaines circonstances. De plus,*

*A.2 il faut que, dans chaque cas, les personnes et 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.*

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

*F.2 ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite.*

Austin distingue tout d'abord des échecs A et B des échecs en ceci que les deux premiers rendent une énonciation malheureuse en raison de circonstances externes (insuccès): l'acte est alors "nul et non avenue" ou "sans effet", l'acte n'est pas accompli; et les seconds, à cause de circonstances internes ou intentionnelles (abus): l'acte est accompli mais il est "purement verbal" ou "creux".

Nous trouverions dans la première catégorie différentes sortes d'échecs dans le cas d'un baptême, l'énonciation est malheureuse si la personne qui baptise l'enfant n'est pas prêtre, si la formule prononcée n'est pas la bonne, si le prêtre oublie de verser de l'eau sur le front de l'enfant si le cadre de l'énonciation ne satisfait pas aux règles des conventions sociales (le baptême pourrait difficilement être considéré comme réalisé si l'enfant est baptisé dans une baignoire quelconque en l'absence de ses parents!), si le prêtre s'évanouit avant d'avoir terminé le baptême ou encore si l'enfant est déjà baptisé (ces exemples ne sont pas exhaustifs). Au regard des différents échecs possibles dans cette première catégorie, il semble évident qu'une synthèse plus précise était nécessaire. Austin distingue alors deux types d'échecs soit les conventions n'existent pas comme invoquées: "appels indus", soit elles sont mal invoquées: "exécutions ratées". Dans le cas des appels indus, il existe deux sous-catégories. Soit les conventions n'existent pas bien que l'on semble vouloir les invoquer, comme il serait le cas lors d'un mariage si le mari disait « Oui, je veux divorcer ». (Austin ne trouve pas de nom à donner à cette catégorie). Soit la convention n'est pas correctement appliquée: "emplois indus", comme il serait le cas si l'homme qui veut se marier avec une femme l'est déjà avec une autre. Dans le cas des exécutions ratées, Austin distingue à nouveau deux sous-catégories. Il parle de "défectuosités" lorsque la procédure n'est pas exécutée par tous les participants nécessaires à l'accomplissement du rituel, comme par exemple lors d'un mariage, si le mari disait « Oui, je prends... » et que sa compagne répondait: « Non, je ne prends pas... ». Il parle enfin d' "accrocs" si la procédure n'est pas remplie intégralement, quand bien même toutes les autres conditions nécessaires à la convention étaient réunies. L'exemple serait celui du prêtre qui s'évanouit alors qu'il est en train de baptiser un enfant.

Dans la deuxième catégorie (les abus), Austin distingue à nouveau deux types d'échecs dans le

premier cas, l' énonciation est malheureuse si la personne qui fait un acte de parole n' est pas sincère ou qu' elle n' envisage pas d' adopter le comportement impliqué par son acte de parole. Austin appelle cela les 'insincérités'. Une personne qui fait une promesse tout en sachant, au moment même où elle la fait, qu' elle ne la tiendra pas illustre ce cas. Dans le deuxième cas, auquel Austin ne trouve pas de nom, l' énonciation peut avoir été faite sincèrement mais le comportement qui la suit ne correspond pas à ce qui a été énoncé. Par exemple, si une personne fait une promesse sincèrement mais qu' il se révèle plus tard que telle ou telle circonstance l' empêche de l' honorer.

Il peut sembler étonnant qu' Austin utilise les termes 'heureux' et 'malheureux' pour qualifier les actes de paroles. Ces termes peuvent se rapprocher de la notion de vérité. En effet, on recourt habituellement à cette notion pour juger si une assertion correspond ou non à l' état de choses qu' elle veut représenter. Par exemple, si nous admettons que la phrase « Il faut beau » est une simple énonciation et non un acte, il est toujours possible de juger sa valeur de vérité. Cependant comment serait-il possible de qualifier un acte de 'vrai' ou de 'faux'? Ces adjectifs peuvent être compris de différentes manières et sont susceptibles de porter à confusion. C' est certainement pour cette raison qu' Austin a préféré des substituts. Il utilise alors la notion de félicité plutôt que celle de vérité afin de juger si une énonciation donne lieu ou non à l' état de choses auquel elle prétend donner lieu. Il est important de pouvoir faire la distinction entre des énonciations heureuses et malheureuses car sans elle, la théorie des actes de langage ne serait pas possible, nous ne pourrions donner les conditions sous lesquelles une promesse, par exemple, réussirait. Or, cette distinction repose, chez Austin sur la notion des conditions de félicité, notion dépendante de celle des échecs. Austin montre toute l' importance du contexte de l' énonciation dans un cadre social donné, mais aussi celle des données psychologiques et intellectuelles de l' énonciateur et de l' auditeur. On s' approche de ces deux aspects de la situation complète en essayant de synthétiser les types de problèmes dont peut souffrir une énonciation et donc, par contraste, ce qui peut la rendre heureuse. En effet, un énoncé est heureux dans la mesure où aucun échec ne le rend malheureux. C' est en ce sens que la notion d' échec joue un rôle déterminant.

Considérons le cas d' un acte de parole heureux: un enfant est baptisé dans un contexte correspondant aux conventions sociales, le prêtre prononce les formules requises intégralement, verse de l' eau sur le front de l' enfant, etc.

Dans ce cas, aucun des types d' échec présentés par Austin ne peut s' opposer au 'bonheur' de cet acte de parole. Les personnes et circonstances étaient les bonnes, le prêtre a formulé les bons mots intégralement, a fait les bons gestes et l' enfant n' avait pas été baptisé antérieurement. Il suffirait que l' un des conditions évoquées ne soit pas remplie pour que l' acte de parole soit considéré comme malheureux. C' est dire l' importance de la notion d' échec.

En connaissance des différents types d' échec proposés par Austin, nous pouvons nous demander si sa liste est complète. Austin n' hésite pas à signaler qu' elle ne l' est pas et que les catégories ne sont pas mutuellement exclusives: « *Je ne prétends nullement que ce schéma soit définitif* » (p.49). Et en parlant de la distinction qu' il présente entre les 'insuccès' et les 'abus': « *permettez-moi d'ajouter au plus vite que ces distinctions ne sont ni tranchées ni fermes...* » (p.50). En effet, Austin introduit de nombreux exemples illustrant la complexité de classification. Il est intéressant d' étudier quelques-uns de ces cas 'limites' dont on ne sait parfois ni s' ils entrent dans le domaine de l' étude ni de quels types d' échecs spécifiques ils font partie.

L' un des cas qui posent problème est celui d' une affirmation qui renvoie à quelque chose qui n' existe pas. Si par exemple quelqu' un disait: « Mon oncle va venir » alors qu' il n' y a pas d' oncle. Que devrait-on dire de cet énoncé? Est-il faux? Malheureux? Est-ce un non-sens? Austin ne donne pas de réponse catégorique. Une autre difficulté est posée par les énonciations d' un acteur sur scène, par

les poèmes ou toute autre situation fictive. Austin parle des ces cas spécifiques comme d' un usage parasite » de la langue, usage qui n' entre pas de le cadre de son étude.

D' où qu' elle proviennent, les conventions peuvent s' appliquer clairement à certains cas mais pas à d' autres. D' une société à l' autre, ou d' une époque à l' autre, les exigences conventionnelles sont différentes ou évoluent. « *Il se présentera toujours des cas difficiles et marginaux, où rien dans l'histoire antérieure d'une procédure conventionnelle ne décidera d'une manière définitive si cette procédure est ou non correctement appliquée à tel cas.* » (p.62) L' exemple donné par Austin est le cas de la tentative de baptême d' un chien: il est difficile de décider quel type d' échec serait en question dans cette tentative puisque en général, la société n' a pas à considérer de tels cas. Mais rien ne peut exclure la possibilité qu' un tel acte soit reconnu dans une autre société. Ici encore, nous pouvons voir le rôle déterminant joué par le contexte. Un autre cas pourrait être celui d' un mariage atypique. La cérémonie pourrait être organisée de manière conventionnelle (dans une église, en présence d' un prêtre, des témoins etc.), mais il serait demandé au prêtre de ne pas suivre toutes les formules habituellement nécessaires au mariage. Dans ce cas le mariage est-il heureux ou pas? La convention sociale est-elle satisfaite si les mariés n' ont pas fait la promesse de s' aimer éternellement mais ont simplement exprimé leur amour au moment précis de leur mariage? Si nous considérons cet acte comme malheureux, dans quelle catégorie d' échec doit-on le placer? Est-ce le contexte qui ne convient pas? Le prêtre qui accepte d' outre-passer les lois religieuses habituellement requises? Les pensées et intentions des futurs mariés? La question reste ouverte.

En rapport au problème précédent, il est intéressant d' étudier le cas d' un mariage homosexuel. En effet, ce cas représente parfaitement l' évolution des coutumes et des conventions dans notre société. Un tel acte n' aurait strictement aucune valeur il y a seulement quelques années. Aujourd' hui, alors qu' il est devenu possible pour un couple homosexuel d' être reconnu socialement et religieusement, dans quelle mesure peut-on considérer cette sanctification comme heureuse? Le prêtre qui accepte de l' officialiser d' un point de vue religieux n' entre-t-il pas en contradiction avec sa propre pensée? Le fait même que cette sanctification ne soit pas appelée "mariage" montre bien toute la profondeur du problème: il ne s' agit que de l' apparence d' un mariage servant certainement à masquer une certaine intolérance à la fois sociale et religieuse vis-à-vis des couples homosexuels. Alors que peut-on dire de ces quasi-mariages? L' apparence contextuelle nous permet d' envisager la possibilité qu' ils soient heureux, mais le sont-ils encore si nous prenons en compte la profonde controverse existante à propos de cette nouvelle possibilité de sanctification? Là encore, la question reste ouverte, d' autant plus que différents types d' échec peuvent s' accumuler pour un même cas. Austin est clair: « *on ne saurait choisir de façon satisfaisante entre ces alternatives trop grossières pour permettre la solution de cas subtils. Il n'y a pas de raccourci qui permette d'exposer simplement [...] une situation qui ne saurait trouver sa place exacte dans aucune des classifications courantes. [...] nous devons à tout prix éviter de simplifier à l'excès.* » (p.66-67)

Un autre problème peut être exposé dans le cas d' un pari. Si un fou ou un sectaire parie que la terre explosera dix ans plus tard, comment doit-on considérer son acte de parole? Même si l' énonciateur est sincère, la personne à qui il s' adresse peut-elle accepter sincèrement ce pari? Le pourcentage de probabilité que le pari soit gagné par le fou doit-il entrer en ligne de compte? Doit-on attendre dix ans pour savoir si l' acte était heureux ou malheureux?

Là encore, comment savoir formellement s' il y a échec, et si oui dans quel(s) type(s) d' échec(s) faut-il placer cet acte?

Austin présente donc une théorie des actes de paroles qui reflète la nature vague des conventions dans la mesure où elle exclut la possibilité de catégoriser précisément les multiples façons dont on peut faire ou pas un acte de parole.

De part l' observation que nous venons de faire sur le caractère non-abouti de l' étude des échecs dans

les actes de paroles, nous pouvons nous demander si, pour être valide, la schématisation devrait recouvrir tout les cas possibles. Il semble que non. Les contextes sociaux et religieux, les conventions, la parole et par conséquent le langage évoluent. Il n'est donc pas possible de schématiser les échecs possibles intégralement, à un moment donné de l'histoire et pour toujours. Renier la validité toute entière d'une telle étude sous prétexte qu'elle parvient à cerner que les cas les plus probables, revient à mettre un frein à l'étude en question. Pour que la connaissance progresse et évolue, il est nécessaire de passer par ces stades. Ne rien tenir pour acquis permet cette souplesse et cette ouverture d'esprit nécessaires au cheminement de la pensée. Austin dit d'ailleurs: « *Il me semble que la manière dont nous tranchons des cas particuliers est en principe sans importance* » (p.60); « *Il est dans la nature même de toute procédure que les limites de son applicabilité et aussi, bien sûr, sa définition "précise" demeurent vagues.* » (p.62) Searle expose son idée sur ce thème dans le premier chapitre de son œuvre 'Les actes de langage': « *cette forme d'argument qui consiste à prendre un concept que tout le monde utilise, dont l'applicabilité est l'objet d'un consensus général de type projectif, et à dire de ce concept qu'il est défectueux à certains égards, sous prétexte qu'on ne dispose pas d'un certain type de critère pour l'appliquer, cette forme d'argument donc, n'a jamais permis de prouver par elle-même que le concept était mal compris ou non valide.* » (p.45) « *Je pense quant à moi, que cet argument tombe de lui-même, car on ne pourrait pas savoir qu'un critère extensionnel donné est inapplicable si l'on avait auparavant une notion quelconque de ce que représente la possibilité de son application. Mais si l'on sait ce que cela représente, alors, on a compris le concept en question.* » (p.46)

L'étude des actes de parole et toutes les subtilités qu'elle comporte me semble être une notion fondamentale, autant au point de vue philosophique qu'au point de vue social et humain. Considérer la parole comme un acte en soi présuppose de lui accorder une importance majeure. La parole n'est plus simplement un univers de mots servant uniquement à décrire la réalité, elle est alors d'une portée bien plus grande: elle engage la responsabilité du locuteur, peut produire un effet déterminant sur l'auditeur et même changer l'état du monde. Comme Austin lui-même l'exprime il n'est pas toujours évident de savoir dans quelle mesure un acte de parole peut être considéré comme heureux ou malheureux et cette considération me semble primordiale dans la mesure où les actes de paroles, du fait même qu'ils soient des actes et non seulement des paroles, ont des conséquences directes sur le monde. Dans notre société actuelle où les rites, les coutumes et les lois sont bien souvent oubliés ou transgressés, le problème que soulève Austin est d'une actualité frappante.

## Wittgenstein

Deux périodes distinctes sont reconnues dans la vie philosophique de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). On différencie ainsi le "premier Wittgenstein", auteur du célèbre "Tractatus", du "deuxième Wittgenstein" (dès 1929). Dans le "Tractatus", il tente de fixer l'usage correct du langage par le biais d'une réflexion générale sur la logique, en ne considérant que des énoncés déclaratifs. Le second Wittgenstein ne cherche plus à atteindre ce but ultime et en arrive à une conception plus restreinte et plus concrète du langage. Il estime en effet qu'il n'y a pas d'espace possible de faire une théorie tant celui-ci est varié et toujours changeant. Son souci est alors d'étudier les multiples façons dont les hommes usent du langage effectivement. Il appréhende ainsi le langage comme un instrument de la vie sociale permettant de remplir une infinité de fonctions et non plus seulement comme un moyen de représenter la réalité du monde.

Par une réflexion approfondie sur ce thème dans des notes éditées sous le nom de "Recherches philosophiques", Wittgenstein en vient à penser que le langage privé n'existe pas.

Dès lors, plusieurs questions se posent. Avant tout, qu'entend-on par "langage privé"? Nous verrons qu'il faut entendre par ce terme un langage que seul son créateur peut comprendre. Sur quels arguments Wittgenstein se repose-t-il pour s'insurger contre la possibilité qu'un tel langage soit possible? Deux arguments principaux peuvent être mis en lumière: Wittgenstein pense tout d'abord qu'il est erroné de croire que toute expérience est personnelle et il ajoute l'idée qu'un langage ne peut exister sans vérification possible de son usage correct. Or, nous verrons que personne ne peut vérifier le juste emploi d'un langage privé. Au-delà de cette critique semblant porter sur un objet précis (le langage privé), Wittgenstein ne dénonce-t-il pas autre chose? Il peut paraître évident qu'il remet en question les fondements-mêmes de toute philosophie de l'introspection. Enfin, quelles peuvent être les conséquences d'une telle idée sur une conception de l'être humain?

Je ferai tout d'abord une synthèse de la pensée de Wittgenstein afin de mieux mettre en lumière sur quelles bases il est parvenu à l'idée qu'un langage privé est impossible. Je montrerai ensuite en quoi Wittgenstein s'oppose à toute philosophie de l'introspection en prenant comme exemple les idées développées par la doctrine subjectiviste. Enfin, dans un point de vue plus général, je tenterai d'examiner les conséquences de son point de vue et les objections qui peuvent lui être faites.

Dans sa "seconde philosophie", Wittgenstein met en lumière l'aspect humain du langage, c'est-à-dire son imprécision et son inconstance de part le fait qu'il diffère selon les contextes et qu'il est en perpétuelle évolution dans le temps. Wittgenstein insiste donc sur les dimensions non-linguistiques du langage. Par exemple, pour que l'expression «J'ai quelque chose» ait un sens, il faut qu'elle entre dans un contexte déterminé, autrement dit dans un "jeu de langage". Le sens de "avoir" et de "quelque chose" n'est pas le même sens dans les énoncés: «J'ai quelque chose à dire», «J'ai quelque chose dans la main» ou «J'ai quelque chose contre lui». En faisant varier le contexte, ou le "jeu de langage", nous faisons aussi varier la signification des mots ou des expressions utilisées. C'est en ce sens que Wittgenstein définit le langage comme un éventail de "jeux". La métaphore est explicite: chaque membre d'une communauté possède ses propres pièces

pour jouer à différents jeux dont les règles sont définies. Par conséquent, un mot ou un énoncé n' a de sens que si, et seulement si, il est employé dans le cadre strict d' un certain jeu. Sa signification est son rôle dans un tel jeu. Ainsi, le contexte d' énonciation joue un rôle crucial quant à la valeur attribuable à un mot ou à un énoncé: en dehors d' un contexte particulier d' interactions sociale et selon certaines règles propres à une communauté, aucun énoncé n' a de sens. Ainsi, le succès d' une pratique comme celle du langage dépend d' un consensus qui s' établit entre les membres d' une communauté. Le terme 'jeu de langage' fait donc ressortir l' idée que parler une langue fait partie d' une activité ou d' une forme de vie.

Pourtant, il peut sembler possible d' imaginer un langage par lequel une personne exprimerait ses expériences intérieures par son seul usage, un langage que seul son créateur serait en mesure de comprendre.

*«Les mots de ce langage doivent se référer à ce dont seul celui qui parle peut avoir connaissance: à ses sensations immédiates privées. Un autre ne peut donc pas comprendre ce langage» (§ 243)*

Il est important de comprendre qu' il ne s' agit pas ici d' un simple code secret ou d' un idiolecte. Ce langage serait dépendant de toute référence à des objets extérieurs publics ou à des mots dont la signification serait déjà établie. La signification des mots serait déterminée par des expériences internes: il s' agirait d' établir une connexion directe et immédiate entre tel signe et tel type d' expérience interne. Inventer un langage privé, ce serait donc faire correspondre ou associer à chaque type de vécu nouveau un signe nouveau déterminé. Le locuteur de ce langage ne pourrait s' assurer du sens de ses mots qu' à partir de ce qu' il ressent. Wittgenstein en donne un exemple:

*« Imaginons le cas suivant. Je veux tenir un journal sur la récurrence d' une certaine sensation, pour cela, je l' associe avec le signe "S" et j' écris ce signe dans un calendrier, à chaque jour auquel j' ai cette sensation [...] Je prononce ou j' écris le signe et, ce faisant, je concentre mon attention sur la sensation – je la montre pour ainsi dire dans mon for intérieur. » (§258)*

Wittgenstein insiste sur le fait qu' il n' ya aucun moyen de caractériser cette sensation, sinon par le fait qu' elle est précisément la sensation à laquelle 'S' est associée. Il s' agit donc de désigner intérieurement cette sensation pour l' isoler et l' identifier.

L' un des conséquences directes de la pensée de Wittgenstein est qu' un tel langage, un 'langage privé', n' existe pas. Il refuse l' idée que tout ce qui est pris par un sujet comme étant, par exemple, la douleur est effectivement de la douleur. L' idée que, pour de telles sensations, il n' y aurait pas de différence entre apparence et réalité, est pour lui une aberration. Contre cette idée, il réfute que celui qui croirait pouvoir définir le sens d' un mot en se concentrant sur sa sensation ne disposera d' aucun critère d' application correcte ou incorrecte de ce mot. Pour Wittgenstein, en effet, dire 'signification' c' est dire 'forme'. Or, personne ne peut vérifier que les règles de ce langage sont respectées. Ne pas pouvoir contrôler l' emploi d' un langage, ne pas savoir dans quelle mesure les normes sont honorées, revient à conclure qu' il n' ya pas de normes. Et s' il n' ya pas de normes, il n' y a pas de signification donc pas d' existence possible en tant que 'langage' puisque personne ne peut le comprendre:

*«On voudrait dire ici: est correct ce qui, quoi que ce soit, m'apparaîtra comme correct. Et cela veut dire uniquement que l'on ne peut parler ici de "correct".» (§258)*

Dans le langage public, en revanche, si quelqu' un utilise un mot de manière incorrecte, son entourage s' empresse à le lui faire remarquer afin qu' il rectifie son erreur. Le langage privé, lui, ne permet aucun 'jugement'. Ceci constitue l' un des arguments principaux de Wittgenstein contre l' existence de ce type de langage.

Il en donne un deuxième dont la portée est bien plus grande et qui semble dévoiler mieux l' essence même de sa pensée. Comme nous l' avons vu, ce qui donne selon lui, la signification aux mots, ne sont pas des expériences internes ou des pensées préalables mais l' usage que les locuteurs font de ce qu' ils ont appris: *«La signification c'est l'usage»*. Il n' est pas non plus nécessaire d' avoir fait

l' expérience d' un état pour être en mesure de l' exprimer. Par conséquent, il prétend qu' il est erroné de penser que toute expérience est personnelle. Le langage privé est donc un non-sens.

Ainsi, Wittgenstein s' oppose radicalement à toute philosophie de l' introspection (il faut entendre par là une philosophie pour laquelle la nature des phénomènes psychologiques ne peut être définie et connue que par un regard de l' esprit au-dedans de lui-même) comme par exemple le subjectivisme, le solipsisme, ou encore l' idéalisme. En effet, les principes fondamentaux de ces pensées sont antagoniques à la sienne. Par exemple, pour le subjectivisme, tout ce qui existe n' est autre que celle que lui donne le sujet, la conscience qui le pense; la signification des mots décrivant des expériences sensibles est déterminée par ces mêmes expériences et ces dernières sont incommunicables. La seule personne qui puisse comprendre ses expériences est celle qui les a et personne d' autre. En connaissance de ces caractéristiques basiques, il semble évident que l' existence d' un langage privé est le fondement même de la doctrine subjectiviste. Pour dire son expérience propre, le langage commun semble en effet inadéquat. Wittgenstein décrit cette manière de voir les choses:

*«Qu'en est-il maintenant du mot "rouge". Dois-je dire qu'il désigne quelque chose "qui est là devant nous tous", et que chacun devrait à proprement parler, en dehors de ce mot, en avoir un pour la désignation de sa propre sensation de rouge? [...] C'est comme si je jetait, lors de la prononciation du mot, un regard de côté sur la sensation personnelle, en quelque sorte pour me dire: je sais tout à fait bien ce que je veux dire par là.» (§273-274)*

Il s' oppose à la croyance de subjectivisme en faisant valoir que celui qui pense conférer un sens aux termes psychologiques en concentrant son attention sur ce qu' il ressent intérieurement en même temps qu' il y associe un mot, celui-là ne se rend pas compte qu' il ne dit rien. Une intériorité subjective indépendante est un mythe. Le langage privé est vide et inutile.

La négation de l' existence d' un langage privé semble nier la valeur et l' étendue du monde intérieur de tout individu. Comment entendre le langage public sans concevoir son enracinement dans l' expérience personnelle? Quand Wittgenstein donne crédit à la multiplicité des significations du langage liées au contexte, ne faut-il pas prendre en compte cette expérience personnelle comme un élément à part entière? Quelle que soit la situation d' énonciation, le locuteur est toujours une personne porteuse d' un vaste univers intérieur et donnant sa coloration personnelle aux mots qu' elle emploie. Jusqu' à quel point Wittgenstein met-t-il en doute l' importance du monde intérieur? Il semble difficile de répondre.

Pourtant, nous ne pouvons nier qu' un langage privé sans lien avec le langage public soit réellement impossible et il semble raisonnable de lui dénier toute cohérence. En effet, un langage dépossédé de tout lieu social peut-il être un vrai langage? La notion de langage sous-entend ce qu' entend Wittgenstein dans l' "usage" et dans le "jeu". Aucun langage aussi personnel soit-il ne peut se construire sans l' utilisation de référents extérieurs. Un "langage privé" semble donc ne pas exister en tant que "langage", mais n' est-il pas pour autant primordial de tenter, dans la mesure du possible, d' exprimer son existence personnelle?

Il est intéressant de faire référence aux idées que Bergson développe dans les "Données immédiates de la conscience". Pour lui, un langage absolument adéquat à la description des sentiments est un non-sens mais il y a un sens profond à énoncer ce non-sens. La tentative d' exprimer son intériorité est vouée à l' échec puisqu' il n' est pas possible, dans le langage courant, de l' exprimer dans son essence. Cependant, les activités les plus riches et les plus profondes sont celles qui entreprennent de transgresser les limites du sens. C'est une conception appelée conception "sublime" du non-sens. Elle ne s' arrête pas aux limites du sensé, mais s' autorise à regarder au-delà. Ainsi, l' écrivain ou le philosophe tentent de parvenir à quelque chose qui est une impossibilité, mais cette tentative est pleine de sens.

Wittgenstein défend une conception "austère" du non-sens, totalement opposée. Pour lui, si l' idée

d' un langage privé est un non-sens, ce n' est pas un idéal inaccessible vers le lequel on pourrait tendre.

Finalement, ce en quoi Wittgenstein peut être controversé n' est pas l' idée en soi qu' un langage privé n' existe pas, mais les pensées qui l' amènent à cette conclusion. Si le langage est appréhendé, selon lui, comme une instrument de la vie sociale qui permet de remplir une infinie variété de fonctions, n' est-il pas également au service de l' expression de chaque expérience humaine personnelle? N' est-ce pas justement dans la confrontation entre des êtres à part entière et porteurs d' expériences diverses que se trouve le plus grand intérêt de l' échange verbal?

La seconde philosophie de Wittgenstein semble se contredire: Comment est-il possible de donner une importance primordiale au contexte non-linguistique du langage sans prendre en compte une part de subjectivité? Certes, l' homme est un être social et son entourage communautaire l' influence partiellement dans son existence. Mais n' est-il qu' un être social? Ses pensées et ses expériences sont-elles totalement dépendantes de celles des autres? N' est-il qu' un marionnette portée par les sens commun, incapable d' exprimer quoi que ce soit de son monde intérieur? En outre, le contexte non-linguistique, les gestes, les regards et les attitudes ne peuvent-ils pas traduire en partie son intimité?

Je ne peux que m' accorder avec Wittgenstein dans le sens qu' un langage privé n' existe pas en tant que langage puisque ce dernier suppose effectivement certaines normes qui doivent être respectées pour se faire comprendre. Mais je ne peux approuver l' idée qu' une existence subjective soit un leurre. Sans m' accorder non plus à l' idée propre au subjectivisme que "tout ce qui me semble correct est correct", je pense qu' un équilibre est à chercher pour une conception de l' homme capable à la fois d' objectivité et de subjectivité. La justesse ne se trouve pas en l' un de ces extrêmes mais dans un juste équilibre entre ces deux pôles. C' est réduire l' homme que de ne le penser que comme un être subjectif, mais c' est aussi le réduire que de ne l' appréhender que comme un être essentiellement objectif.

En conclusion, j' emprunterai les mots d' Emmanuel Mounier dans "Le personnalisme":

*«La personne n'est pas le plus merveilleux objet du monde, un objet que nous connaîtrions du dehors, comme les autres. Elle est la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans. Présente partout, elle n'est donnée nulle part.»*

*«Il faut découvrir en soi, sous le fatras des distractions, le désir même de chercher cette unité vivante, [...] l'éprouver dans l'effort et l'obscurité, sans jamais être assuré de la tenir. Cela ressemble plus qu'à rien d'autre à un appel silencieux, dans une langue que notre vie se passerait à traduire.»*

*«La nature [...] n'est pas le mal de l'homme: l'incarnation n'est pas une chute. Mais comme elle est le lieu de l'impersonnel et de l'objectif, elle est une occasion permanente d'aliénation.»*

Le monde matériel et le monde personnel ne doivent pas être dissociés, ni, l' un ou l' autre nié. C' est dans une interdépendance de ces deux mondes, entre ces deux vies reliées l' une à l' autre que se trouve la juste place de l' Homme.