Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 1

Artikel: "I promise" : les fonctions du langage chez hume et Austin
Autor: Boss, Gilbert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381103

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 29-48

"I PROMISE"

LES FONCTIONS DU LANGAGE CHEZ HUME ET AUSTIN

GILBERT BOSS

On tient généralement pour acquis que la découverte de la multiplicité des fonctions du langage et la mise en question du monopole de la signification sont le grand mérite de la philosophie contemporaine, et plus particulièrement de Wittgenstein et des philosophes anglais. Les premiers, ils auraient soutenu que les mots ne représentaient pas nécessairement des idées ou des choses dont ils seraient les simples corrélats sonores, mais que le langage constituait souvent une réalité *sui generis* sans correspondant dans le monde. Dans ces conditions, le rapport des mots et des choses ne peut plus être conçu sur le modèle de celui du reflet et de l'objet réel, ou de l'étiquette et du contenu du bocal. On substitue à cette pure correspondance entre le langage et le monde de nouvelles relations où la causalité joue un rôle plus important. En effet, tandis que les mots cessent d'être considérés comme de simples miroirs réfléchissant ou bien la réalité extérieure, ou bien la pensée intime des hommes, ils se rapprochent des gestes pour apparaître eux aussi comme un moment du comportement humain, et pour dépasser donc le seul niveau expressif vers une certaine fonction d'efficacité.

Depuis que ces théories du langage se sont répandues et se sont acquis la faveur du monde anglo-saxon, elles passent pour présenter un progrès objectif et indiscutable par rapport aux anciennes théories. Aussi, forts de la supériorité de leur position, les historiens de la philosophie s'installent avec assurance sur le sommet de la philosophie analytique pour situer sur le chemin qui monte vers eux les grands philosophes du passé, et, selon qu'ils leur paraissent plus proches ou plus lointains d'eux, ils les placent plus haut ou plus bas sur la pente de leur montagne. Du haut de leur science ils distribuent les points à leurs ancêtres comme s'ils étaient des élèves parfois très prometteurs dont les dissertations auraient été données à corriger aux professeurs sortis des incomparables écoles de notre temps. Ces juges plus ou moins complaisants se disputent souvent pour savoir si tel de leurs étudiants mérite ou non tel bon point, mais ils se soucient beaucoup moins de mettre en question les critères à partir desquels ils donnent les notes. Et surtout ils refusent à leurs élèves le droit de prendre la parole à ce sujet.

C'est ainsi qu'Antony Flew défend une thèse selon laquelle Berkeley serait le seul parmi nos ancêtres à pouvoir prétendre au mérite d'avoir eu une intuition juste de la nature du langage et anticipé ainsi les vérités de Wittgenstein. Généreux envers son protégé, il porte un regard beaucoup plus sévère sur Hume auquel il reproche de n'avoir pas su continuer dans la voie que Berkeley avait ouverte et d'en avoir donc été un mauvais disciple. Dans son *Hume's philosophy of belief*, il avait déjà mis en évidence la grave faute du philosophe écossais dans sa conception du langage: le présupposé selon lequel une idée-image devrait correspondre à chaque mot signifiant. Il avait également déjà loué Berkeley pour avoir mis en doute cette même conception. Il reprend la défense de ce dernier dans *Hume and the Enlightenment*, un ouvrage collectif offert au célèbre spécialiste de Hume, E. C. Mossner. Lance-t-il donc un défi aux partisans de Hume? Peut-être, et peu importe! Mais voyons tout de même quelle ignorance on impute au maître de l'empirisme, et s'il n'a pas par hasard déjà répondu à l'accusation; non pas pour montrer que Hume marchait d'un bon pas sur le bon chemin, mais pour connaître son propre cheminement vers sa propre fin.

Citons donc après A. Flew le passage de Berkeley qui lui vaut les plus grandes félicitations de l'historien: "The algebraic mark, which denotes the root of a negative square, hath its use in logistic operations, although it be impossible to form an idea of any such quantity. And what is true of algebraic signs is also true of words and language; modern algebra being in fact a more short, apposite, and artificial sort of language, and it being possible to express by words at length, though less conveniently, all the steps of an algebraical process[1]."

C'est dans ce texte de l'*Alciphron* – que Hume n'avait peut-être pas lu – que Berkeley s'émanciperait de la théorie traditionnelle de la signification, selon laquelle les mots renvoient à une imagerie mentale qu'ils auraient pour but de représenter et dont l'apparition s'identifierait à la compréhension. A partir de l'exemple des mathématiques, nous dit-on, Berkeley détruit ici cette théorie. En effet, la racine carrée d'un nombre négatif n'est pas représentable, si bien que cette formule verbale ou son signe mathématique devrait être incompréhensible si la signification était identique à l'image que nous pouvons lier au signe. Pourtant le mathématicien sait ce qu'est la racine carrée d'un nombre négatif et lui donne une signification, puisqu'il est capable de l'utiliser dans ses calculs et de lui donner un rôle parfaitement déterminé. Voici donc un signe dépourvu d'image mentale corrélative et possédant cependant une signification. Berkeley généralise à partir de ce cas et étend au langage naturel la conclusion que la signification réside ailleurs que dans les idées représentées par les mots.

[1] *Alciphron*, dialogue VII, section 14.

En effet, puisque les signes mathématiques forment un cas particulier de langue, artificielle, et qu'ils sont d'ailleurs traduisibles dans la langue naturelle, on peut transporter de l'une à l'autre les conclusions concernant leur essence. Ainsi, dans le langage courant aussi, la signification d'un terme ne serait plus la présence d'un corrélatif mental, ou d'une idée privée apparaissant à une conscience, mais l'usage de ce terme selon les règles qui définissent publiquement sa fonction dans le système de signes auquel il appartient.

Nous ne discuterons pas cette interprétation du texte de Berkeley pour prendre part à la controverse qui oppose J. F. Bennett et A. Flew, l'un refusant à son auteur l'intuition wittgensteinienne que l'autre lui attribue. Revenons plutôt au "mauvais" disciple pour voir ce qu'il dit réellement sur ce sujet, et commençons par nous demander s'il nie vraiment que la signification d'une expression puisse venir de son usage public plutôt que de sa référence à une idée privée. Bien entendu ce n'est pas en inquisiteur que nous voulons l'interroger, pour savoir si sa doctrine est bien conforme aux vérités que notre époque nous aurait révélées, mais comme l'on questionne un grand penseur du passé qui n'était peut-être pas plus défavorisé par l'antique Athéna que nous-mêmes. Cette attitude ne nous empêchera pas de partir de notre époque et de comparer la philosophie du langage de Hume à l'une de celles qui nous sont plus ou moins familières aujourd'hui.

Plutôt qu'à Wittgenstein, c'est à Austin que nous allons confronter Hume pour comparer leur vision du langage, car, nous le verrons, la proximité parfois étonnante de certaines analyses des deux philosophes britanniques facilitera beaucoup notre comparaison. Nous verrons aussi que Hume était déjà arrivé à la conclusion que la langue ne servait pas seulement à signifier des idées, et cela par l'étude des mêmes cas qu'Austin.

Comme le Verbe de la Genèse, notre langue nous permet d'accomplir couramment des actions qui ne se limitent pas à désigner des états de choses déjà donnés, mais créent elles-mêmes de nouvelles réalités. Comment cela est possible, c'est ce que promet de nous révéler le titre d'un ouvrage célèbre d'Austin: *How to do Things with Words* (comment faire des choses avec des mots). Aussi énigmatique que puisse paraître ce titre, c'est une pensée soucieuse de la plus grande clarté qu'il annonce, et dans laquelle nous allons entrer avant de revenir à Hume.

Il est amusant de remarquer que c'est Kant que le philosophe anglais reconnaît comme son précurseur, dans cet ouvrage, et non pas son demi-compatriote écossais. Ce fait montre bien à quel point, même chez les anglo-saxons, le mythe inventé par l'austère Teuton, selon lequel sa philosophie accomplirait et remplacerait le système inchoatif de Hume, s'est emparé puissamment des esprits. Le fait est d'autant plus étonnant dans ce

cas, que les analyses d'Austin suivent de si près celles de Hume, antérieures de deux siècles, que le lecteur averti croit parfois n'en lire qu'une ample paraphrase.

Le projet d'Austin est le même que celui qui était attribué ci-dessus à Berkeley, c'est-à-dire attaquer l'idée traditionnelle jugée presque universellement répandue, selon laquelle tout énoncé n'aurait de sens que par la désignation d'un signifié hors de lui. Cette conception du langage ne lui accorde qu'une seule fonction: la description; elle n'admet donc qu'un seul type de proposition: les énoncés descriptifs (statements). Contre cette conception réductrice, il s'agit de montrer que la langue contient des propositions qui ne décrivent rien – et ne renvoient donc à aucun état de choses antérieur à elles –, mais accomplissent par contre elles-mêmes une action. Puisque la valeur de la description se mesure par son degré d'adéquation à l'objet décrit, l'impossibilité de classer les propositions non descriptives selon les valeurs du vrai et du faux sera l'une de leurs caractéristiques essentielles.

Les propositions suivantes, par exemple, sont en effet indifférentes à la vérité et à son contraire: "Je baptise ce bateau *Eurêka*", "Je parie que X gagnera", "Je promets de venir à quatre heures", "Je jure de dire la vérité", etc. Dans ces exemples l'action – de baptiser, de parier, etc. – n'est pas indépendante de la phrase que je prononce, mais elle réside au contraire dans le fait même que je la dise. Dans cette expression: "je promets", il n'y a aucune référence à un objet décrit ou désigné – même l'expression considérée en elle-même ne constitue pas un tel objet référentiel –, car, par ces mots, j'*effectue* la promesse (je m'engage en "donnant ma parole"), et je ne décris pas une action antérieure à l'énoncé de la proposition. La promesse n'existait pas en effet avant que je dise "je promets" (avant que je "donne ma parole"), de sorte que cette expression ne peut nullement se référer à un acte antérieur, à une promesse qu'elle ne ferait qu'exprimer. De même, puisqu'il n'existe pas de référent ici, il ne peut pas y avoir d'adéquation ou d'inadéquation entre la proposition et quelque chose d'autre: la phrase ne peut donc être ni vraie ni fausse.

De telles propositions actives, qui produisent un nouvel être au lieu de réfléchir une réalité donnée de l'extérieur au langage, sont ce qu'Austin nomme des "performatives". Nous verrons que l'idée de performative, sinon le mot, est déjà présente chez Hume, que l'on persiste à dénoncer comme l'un des plus stricts tenants de la conception purement représentative du langage.

Dans le livre III du *Traité de la Nature humaine*[2] Hume étudie la promesse et la définit de telle façon qu'elle possède tous les caractères de la

[2] Toutes nos citations de Hume seront tirées du *Traité de la Nature humaine*, livre III, partie II, section V. Une petite partie de ce texte est reprise et remaniée dans une note de l'*Essai sur les Principes de la Morale*, section III, partie II.

performative: "In order, therefore, to distinguish those different sorts of commerce, the interested and the desinterested, there is a *certain form of words* invented for the former, by which we bind ourselves to the performance of any action. This form of words constitutes what we call a *promise*, which is the sanction of the interested commerce of mankind. When a man says *he promises any thing*, he in effect expresses a *resolution* of performing it; and along with that, by making use of this *form of words*, subjects himself to the penalty of never being trusted again in case of failure."

Dans ce seul passage, c'est une grande partie de la théorie d'Austin qui est déjà contenue. Mais commençons par nous assurer que c'est bien une performative que Hume définit ici. La promesse est une certaine forme du commerce entre les hommes, du commerce intéressé, spécifie Hume, distinguant ce dernier des relations amicales où s'exprime un sentiment entre les parties. Ce lien du sentiment manque donc au commerce intéressé, qui doit trouver une autre médiation. Or cette dernière est constituée par une "certaine forme de mots" qui en l'absence d'inclination suffit pourtant à nous lier. Il est donc exclu que, pour accomplir sa fonction, l'énoncé de la promesse puisse s'appuyer sur un sentiment d'obligation antérieur, sur une sorte de "promesse" réelle intérieure préexistant à son expression. La liaison, l'obligation, naît entièrement de l'énoncé de cette forme de mots qui constitue la promesse. Or l'absence de référent et l'action accomplie au seul niveau linguistique définissent précisément la performative. D'autre part, il va de soi que les catégories du vrai et du faux, conçues par rapport à une adéquation possible, ne s'appliquent pas non plus à la promesse de Hume, car ici, l'énoncé ne se rapporte pas à un état de fait par rapport auquel on puisse mesurer sa distance, mais il crée une nouvelle situation qui va pouvoir servir de critère pour juger moralement d'autres actions ultérieures, selon qu'elles répondront ou non à la nouvelle réalité engendrée par la promesse.

Certes Hume dit bien que "cette forme de mots constitue ce que nous appelons une promesse", mais n'écrit-il pas aussi dans la phrase suivante que "quand un homme dit qu'il promet quelque chose, il exprime en fait une résolution de l'accomplir"? Or, si dans la première phrase il semble bien saisir le caractère performatif de l'énoncé de la promesse, dans la deuxième il paraît avoir oublié son intuition et être retombé dans la théorie courante du langage purement représentatif: cette forme de mots ne ferait finalement qu'exprimer une résolution antérieure, donc une promesse réelle et indépendante du niveau linguistique. Mais une telle objection oublierait la fin de cette même phrase, qui revient au niveau linguistique de la promesse pour souligner sa fonction essentielle. Qu'une résolution d'accomplir ce que l'on promet fasse partie de la promesse ne

signifie nullement qu'elle en constitue l'essence, car la volonté de faire quelque chose, même exprimée, n'est pas encore une promesse. Seule cette formule particulière dont parle Hume peut la constituer, c'est-à-dire créer un lien d'obligation qui dépasse toute expression d'intentions. Bien plus, nous verrons même que la résolution qui s'exprime dans la promesse n'est pas nécessairement antérieure à celle-ci, et que, d'autre part, Austin ne laisse pas d'en tenir compte aussi dans son analyse du même cas.

Puisque la formule par laquelle on promet a un caractère performatif, chez Hume, elle ne reste pas immobile en elle-même, et, quoiqu'elle ne renvoie pas comme la proposition descriptive à un corrélatif extérieur, l'action qu'elle accomplit la met en relation avec ce qu'elle crée ou modifie. Dépourvue de rapports de représentation, elle entre dans des relations de causalité. Ainsi, comme nous l'avons vu, la promesse crée une nouvelle situation: l'obligation pour le prometteur de réaliser ce qu'il a promis, de sorte que l'action de la performative devient relative à d'autres actes qu'elle exige. Dans la promesse, l'action ne se suffit pas, elle ne s'acquitte pas d'elle-même; la situation qu'elle produit réclame son propre dépassement, et par là l'acte linguistique peut se lier causalement à d'autres niveaux de la réalité.

Cependant la causalité propre à la promesse se distingue de la causalité matérielle à laquelle elle peut se lier. Lorsque nous promettons de faire quelque chose, sauf en de très rares cas, l'action verbale ne suffit pas à accomplir la promesse. La performative n'a en effet qu'un rapport indirect avec la réalité matérielle, et elle n'exerce donc qu'obliquement son action sur elle. Contrairement à la formule magique, le langage de la promesse n'a aucune puissance sur le monde "réel", car son champ d'action direct est celui des relations sociales, de ce commerce interhumain dont parle Hume.

Que la langue soit un phénomène social et se situe dans l'espace qui sépare les hommes et à travers lequel ils communiquent, Hume n'est pas le premier à le voir. C'est ainsi que l'envisagent d'ailleurs ceux qui conçoivent les mots comme des sortes de véhicules permettant de transporter d'un individu à l'autre des informations, c'est-à-dire des idées. Mais, tandis que celui pour qui la langue n'est qu'une messagère d'idées ne l'étudie généralement qu'en vue de définir ses capacités de transmission, Hume, comme Austin, s'intéresse aux effets sociaux de l'emploi des différents modes du langage et aux mécanismes sociaux dont ils font partie.

L'effet de la promesse est l'obligation du prometteur de faire ce qu'il a promis. Or cette obligation ne vaut naturellement ni au niveau purement linguistique – comme les règles de la grammaire –, ni à celui de la causalité matérielle – où agissent les passions, par exemple. Elle naît entre les hommes, comme le langage, de telle sorte que, lui étant contemporaine,

hantant le même espace, elle ne peut pas être simplement véhiculée par lui. Les mots ne peuvent pas prendre en charge la promesse pour s'en délivrer chez son destinataire: les mots eux-mêmes sont donnés ici comme gages. L'obligation née de la promesse est morale et par conséquent, comme toute valeur morale chez Hume, elle est sœur jumelle de la langue, née d'elle, ou sa condition d'existence, suivant la perspective.

Mais Hume ne se contente pas d'indiquer le lieu où la promesse produit ses effets, il cherche aussi à définir le mécanisme dans lequel ils sont produits. Celui qui promet, nous dit-il, "en faisant usage de cette forme de mots, il se soumet à la peine de n'être plus jamais cru, s'il manque à sa parole". En effet, l'obligation morale n'agit ici qu'indirectement, par l'intermédiaire des passions, pour pousser l'homme à remplir le devoir qu'il s'est créé, si bien que l'effet direct de la promesse est négatif par rapport à ce qu'elle vise ultimement: elle engendre la menace de la défiance générale de l'humanité envers celui qui rompt la confiance qu'il a suscitée en en donnant pour gage cette certaine forme de mots inventés à cet effet. Ou plutôt, c'est l'effet positif qui est premier, à savoir cette confiance institutionnalisée qui naît d'une simple caution linguistique.

Il est intéressant de remarquer que la sanction prise contre ceux qui ne respectent pas leur promesse s'exerce en premier lieu, et pour ainsi dire automatiquement, là même où la faute s'est produite: au niveau linguistico-social; puisque celui qui n'a pas tenu sa promesse ne peut plus en faire. Or, que certaines puissances du langage puissent être retirées à la parole de certains individus, prouve encore à quel point elles sont dépendantes de la convention sociale, donc dépourvues de force "naturelle" et soumises à l'accord des usagers.

Nous reviendrons sur les conditions qui permettent au langage d'exercer sa puissance d'agir. Mais voyons à présent comment la conception du langage-action de la promesse que nous avons tirée du *Traité de la Nature humaine*, correspond à celle qui se dégage des analyses d'Austin.

Dans un célèbre article, *Other Minds*[3], l'analyste d'Oxford s'interroge sur la signification de l'expression "I know" et, dans la dernière partie de cet article, intitulée "If I know I can't be wrong", il procède justement par comparaison de "I know" avec "I promise".

De même que Hume avait remarqué que la promesse exprimait une résolution d'accomplir l'action promise, bien que cette résolution ne fût encore nullement en soi une promesse, Austin commence par mettre en parallèle le rapport de la promesse exprimée à l'intention de la tenir, d'une part, et celui de l'affirmation que je sais quelque chose à la vérité de ce que

[3] Paru d'abord dans les *Proceedings of the Aristotelian Society* (supplementary Volume XX, 1946), il a été republié dans J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford 1961).

je dis, de l'autre. Mais, comme Hume encore, il refuse de définir le sens de "je sais" ou de "je promets" par ce seul renvoi à des conditions psychologiques. A ce niveau de l'analyse, en effet, le caractère performatif de ces expressions n'apparaît pas encore. Or les deux auteurs s'accordent justement pour tenir l'action linguistique proprement dite pour le caractère décisif et constitutif de la promesse (ou de "je sais que...").

Du point de vue formel, ce caractère performatif est lié à une forme linguistique précise, selon *How to do Things with Words*. C'est ce que Hume entendait aussi par cette "certaine forme de mots" instituée en vue d'effectuer les promesses. Austin s'attache, lui, à définir quelle est cette formulation caractéristique de la performative: si je dis: "je savais que..." ou "il promet de...", le changement de temps et de personne transforme la proposition performative ("je sais que...", "je promets de...") en une descriptive; seule donc la première personne de l'indicatif présent de certains verbes permet de formuler explicitement une performative. (Si d'autres formes sont également possibles, c'est seulement en tant que dérivées, si bien qu'on peut toujours les réduire à la forme explicite – par exemple: "Ne pas se pencher par la fenêtre" pour "Nous vous avertissons de...".) C'est probablement aussi pour indiquer l'importance de cette forme du verbe dans le langage de la promesse que Hume la mettait déjà en évidence par des italiques au début de la section sur "l'obligation des promesses". Mais il importe peu de savoir si c'était vraiment là son intention, puisque, nous le verrons, son analyse ne tend pas au même but que celle d'Austin.

A l'instar de son "précurseur", qui avait défini l'effet de la promesse comme une obligation morale, c'est-à-dire comme une modification du champ d'action social du prometteur, notre auteur de *Other Minds* détermine l'action de l'affirmation "je sais que..." comme la création de conditions de possibilité d'autres actes dans le champ social. En effet, lorsque je dis "je sais", j'entre dans un nouveau rapport avec les autres hommes: je leur donne ma parole, de telle sorte qu'ils peuvent disposer de mon autorité pour répandre mon assertion: "When I say 'I know', *I give others my word: I give others my authority for saying* that 'S is P'." En disant "je sais", j'accomplis donc une innovation dans l'ensemble de mes relations sociales, qui consiste non pas dans la réalisation de nouvelles relations stables et autosuffisantes, mais dans une permission donnée à certains actes ultérieurs. Comme dans la promesse humienne, l'acte linguistique se réfère donc à des actes futurs dont il modifie le mode.

D'autre part, bien que la performative "je sais que..." ne me lie pas personnellement à l'accomplissement d'autres actes, comme le fait la promesse, les conséquences de mon acte linguistique peuvent ici aussi se rabattre sur moi, puisque c'est le champ linguistique et moral interpersonnel qu'il a

modifié. Ainsi une sanction est également possible pour celui qui s'est trompé et a employé malgré cela la formule consacrée: "When I have said only that I am sure, and prove to have been mistaken, I am not liable to be rounded on by others in the same way as when I have said 'I know'." Le corollaire est également vrai: si je dis "je sais", vous m'insultez en refusant de me croire. Et l'on pourrait peut-être ajouter en imitant Hume que cette insulte est justement la première sanction du mauvais emploi de "je sais".

Il apparaît clairement ici que la puissance active de la performative dépend entièrement d'une convention qui ne lui donne son efficacité qu'au niveau des rapports sociaux réglés par elle.

Quant à la nature exacte de cette convention et du rapport que la forme linguistique de la performative entretient avec d'autres niveaux de l'action sociale conventionnelle, elle est en relation directe avec le mécanisme particulier du langage-action. Nous avons vu que Hume et Austin s'accordent parfaitement dans leurs conclusions concernant la fonction de certaines propositions non descriptives et leur localisation générale dans l'univers social où elles apparaissent. En va-t-il de même en ce qui concerne leur idée respective des conditions de validité plus particulières des performatives?

Nous savons que par leur défaut d'un référent extra-linguistique qui puisse jouer le rôle de représenté, ces propositions restent indifférentes au critère de l'adéquation et par conséquent aux valeurs de vérité. Cependant elles ne remplissent pas non plus inconditionnellement leur fonction, puisqu'il est possible, par exemple, de dépouiller les performatives de certains individus de leur efficace habituelle.

Austin étudie les conditions qui donnent leur validité particulière aux performatives, en examinant les cas où leur absence coupe ces propositions de leur effet normal. Il énumère ainsi d'abord les deux principales sortes d'"infélicités" auxquelles sont sujettes les performatives[4]: certaines circonstances conventionnelles concernant la forme des performatives et la situation dans laquelle elles doivent être énoncées peuvent manquer, ou bien les personnes concernées peuvent ensuite ne pas tenir compte de la nouvelle situation créée par leur énonciation. Nous retrouvons aisément ici deux grandes propriétés du langage-action que nous connaissons déjà: l'aspect conventionnel et rituel de sa forme d'une part, la limitation de son action directe à la transformation d'un rapport social conventionnel et donc soumis à l'accord des parties impliquées, d'autre part.

Austin cite encore trois types d'accidents qui peuvent atteindre et invalider les performatives:

[4] *How to do Things with Words*, lecture II (traduction française: *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1971).

1. En tant qu'actions, elles sont dépendantes de toutes les circonstances invalidantes qui peuvent priver les actions de leurs conséquences morales: "I mean that actions in general, (not all) are liable, for example, to be done under duress, or by accident, or owing to this or that variety of mistake, say, or otherwise unintentionally." Autrement dit, elles peuvent être privées de cette intention qui ne les constitue pas, mais qu'elles expriment pourtant.

2. En tant qu'énoncés, elles participent aux diverses affections de l'emploi du langage, et sont invalidées lorsqu'elles apparaissent dans certains usages non pragmatiques de la langue: "A performative utterance will, for example, be *in a particular way* hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy." Ici, le langage est employé dans des circonstances qui le coupent de son rapport direct à la réalité, et par conséquent de ses conséquences morales habituelles.

3. Il faut qu'elles soient entendues et comprises par quelqu'un (celui à qui la promesse est faite, par exemple), sans quoi elles restent vides et sans effet (car la situation sociale ne peut pas être alors modifiée).

Hume, pour sa part, s'est également intéressé à ces conditions qui rendent effectives ou non les promesses, et une citation quelque peu étendue suffira à faire voir qu'il énumère précisément les mêmes types d'"infélicités" qu'Austin:

"But tho' [though] the expression makes on most occasions the whole of the promise, yet it does not always so; and one who shou'd make use of any expression, of which he knows not the meaning, and which he uses without any intention of binding himself, wou'd not certainly be bound by it. *Nay*, tho' he knows its meaning, yet if he uses it in jest only, and with such signs as shew evidently he has no serious intention of binding himself, he wou'd not lie under any obligation of performance; but 'tis necessary, that the words be a perfect expression of the will, without any contrary signs. *Nay*, even this we must not carry so far as to imagine, that one, whom, by our quickness of understanding, we conjecture, from certain signs, to have an intention of deceiving us, is not bound by his expression or verbal promise, if we accept it[5]."

Voici clairement articulées (par les "Nay") dans le même ordre que chez Austin les trois conditions dont le défaut prive les performatives de leur effet: l'intention, qui peut manquer, de telle sorte que ce manque apparaisse avec évidence; le sérieux, qui peut être aboli par un emploi particulier de la langue qui suspend ses conséquences pratiques; la réception, que Hume présente dans son aspect positif, montrant que si la promesse est acceptée – et effectuée correctement selon le rite conventionnel –, elle

[5] Nous soulignons.

est de ce seul fait valable, indépendamment des intentions plus ou moins cachées de son auteur. C'est le principe d'efficacité de la promesse qui est donc encore mis en évidence ici: il dépend entièrement d'un consensus entre les personnes concernées, et la promesse n'agit que dans la mesure où elle se fait reconnaître socialement comme telle.

Jusqu'ici la théorie des performatives d'Austin est si proche de celle des promesses proposée par Hume, elle en suit parfois même de si près le mouvement du texte, que l'impression que nous avions exprimée au début de cette comparaison semble se justifier: Austin se serait contenté de paraphraser longuement quelques pages de Hume. Cependant l'importance différente donnée à ce sujet par les deux philosophes fait déjà soupçonner qu'ils ne s'intéressent peut-être pas à cette matière dans la même intention. Austin semble orienter plus résolument que Hume son analyse vers le seul emploi du langage, tandis que celui-ci l'intègre dans un système où, quelle que soit l'importance de son rôle, la langue n'occupe pourtant pas toujours la scène.

Or, Austin non plus ne s'arrête pas ici; son étude des performatives n'est que la première étape – nécessaire et essentielle – dans une recherche plus générale sur la nature du langage. Aussi se tourne-t-il vers l'analyse des rapports entre les diverses fonctions du langage et tente-t-il de situer les performatives dans l'ensemble de la langue. Il montre par exemple que ces phrases acceptent dans une certaine mesure la fonction descriptive et, avec elle, les valeurs de vérité, alors qu'inversement, beaucoup de propositions descriptives possèdent certaines propriétés des performatives. Il a donc été amené à soupçonner une présence plus universelle du langage-action à travers la langue, et il s'est efforcé de définir certains traits grammaticaux caractéristiques des performatives qui permettent d'élaborer un critère syntaxique en vue de les dépister par une simple distinction formelle. Car l'intention d'Austin n'est pas seulement d'expliquer comme Hume un cas particulier – "je promets" ou "je sais" –, mais de donner aux philosophes un instrument pour distinguer une valeur négligée du langage et éviter ainsi les innombrables méprises que cette méconnaissance a occasionnées à travers toute l'histoire de la philosophie.

Le moment le plus important de *How to do Things with Words* est sans doute justement le passage de l'idée de phrases performatives à celle d'actes illocutionnaires qui définissent non plus un type particulier de propositions, mais une force du langage distinguée d'autres niveaux: des actes locutionnaires, d'une part, et des actes perlocutionnaires, de l'autre, les uns visant la formation des énoncés, et les autres son effet voulu (ou sa valeur argumentative). Ainsi, le cas particulier des performatives devait servir à faire découvrir une dimension d'action universelle du langage, ou une force

illocutionnaire partout à l'œuvre. L'étude des performatives a permis également d'établir un critère pour distinguer les différentes valeurs de cette force: l'application à toutes les propositions de la transformation par laquelle on obtenait les performatives explicites. Mais maintenant, je n'obtiendrai plus seulement "je promets de...", ou "je sais que...", ou "je jure de...", mais aussi "j'affirme que...", "je constate que...", etc. Et les descriptives qui s'opposaient auparavant aux performatives, ne se définiront plus que par la présence d'une valeur particulière de la force illocutionnaire.

Selon Austin, le service rendu à la philosophie par la découverte de la multiplicité de ces actes illocutionnaires serait donc d'abord de délivrer la pensée du monopole du modèle descriptif, et de lui permettre ensuite d'analyser les concepts selon la valeur réelle de la force illocutionnaire qu'ils mettent en action. Par exemple, si nous savons que "je sais" n'a pas de référent signifié, mais accomplit une modification de la phrase à laquelle il s'applique, la rendant publique tout en lui attachant l'autorité de celui qui la prononce, nous ne commettrons plus l'erreur de chercher vainement si le vrai savoir est accessible ou non, s'il consiste en un mode particulier de connaissance, s'il exige que nous ayons une certitude absolue, etc., car nous saurons déjà qu'en disant "je sais" nous n'exprimons pas une connaissance d'un genre particulier, mais que nous nous engageons socialement en un sens précis.

Donc, si l'on tenait compte des résultats d'Austin, c'est la majeure partie des questions de la philosophie qu'il faudrait faire changer de forme et quitter le carcan bien connu du "qu'est-ce que...", car les valeurs des forces illocutionnaires autres que la description sont innombrables: "Using the simple test (with caution) of the first person singular present indicative form, and going through the dictionnary (a concise one should do) in a liberal spirit, we get a list of verbs of the order of the third power of 10." Il y aurait donc entre 1000 et 10 000 espèces différentes d'actes illocutionnaires.

Nous retournant vers Hume, nous ne trouvons plus cette fois de parallèle à la théorie des forces du langage d'Austin. Quoi d'étonnant à cela, pensera-t-on peut-être? L'explication de la promesse dans le *Traité de la Nature humaine* n'est-elle pas un cas singulier, très limité et même tout à fait isolé, sans conséquences sur le reste de l'œuvre de l'empiriste écossais? Certes cette théorie est reprise dans l'*Essai sur les Principes de la Morale*, mais elle y est réduite à une longue note: n'est-ce pas une expression éloquente de son désintérêt pour cette question? Il est vrai que plus d'une théorie importante a même disparu complètement en passant du *Traité* aux *Essais*. Pourtant, ces considérations ne doivent-elles pas nous inciter à penser que Hume n'a jamais abandonné son idée d'un langage purement

représentatif, et que même dans l'analyse de la promesse, il finit certainement par rabattre son explication sur ce principe? Et nul besoin de chercher loin pour soutenir cette interprétation: ne suffit-il pas de se référer à cette phrase même où apparaît pour la première fois l'expression "je promets"? Citons-la en effet: "If promises be natural and intelligible, there must be some act of the mind attending these words, *I promise*; and on this act of the mind must the obligation depend." La manière de poser le problème, ici, ne montre-t-elle pas que l'auteur ne conçoit pas d'autre fonction du langage que la description? Il pose en effet que l'intelligibilité d'une formule linguistique dépend entièrement de la présence d'un acte de l'esprit correspondant aux mots qui l'expriment. Dans le cas présent, c'est une volonté, ou une intention, ou un sentiment de devoir qui devrait soutenir la proposition et lui donner son sens; bref, comme ailleurs dans l'œuvre de Hume, il faut qu'une perception dans l'esprit corresponde aux mots.

D'ailleurs, à la fin de la section sur les promesses, peut-on argumenter encore, l'auteur revient nettement à cette idée que les mots ne sont jamais rien par eux-mêmes. Les théologiens, écrit-il, ont parfaitement compris que la simple forme extérieure des mots n'était rien d'autre que des sons, et que, par conséquent, seule une intention pouvait leur donner une efficacité, si bien que l'absence de cette intention devait toujours annuler l'effet de la pure formule linguistique[6]. A la lumière de cette affirmation, ne pourrait-on pas comprendre autrement que nous ne l'avons fait cette circonstance notée par Hume, que la promesse exprime une résolution? Elle serait alors à prendre dans toute sa force, et la restriction qui la suit signifierait simplement que sans l'emploi d'une certaine forme de mots, cette résolution ne peut pas s'exprimer, ni la promesse exister, exactement comme une chose ne peut pas être décrite sans l'emploi de certains mots qui seuls permettent à la description d'exister. Le cas n'est-il pas le même, en effet?

De telles objections ne se laissent pas écarter d'un coup de langue, quoiqu'elles ne parviennent qu'à semer une certaine confusion dans le texte de Hume, sans parvenir à renverser des formules qui expriment trop clairement la conception d'un langage agissant sans passer par l'intermédiaire de signifiés. En vérité cette apparente confusion ne fait que révéler une complexité plus grande du texte humien, dans laquelle elle nous invite à pénétrer.

Si les théologiens visés par Hume ont raison de penser que l'intention est essentielle aux mots pour qu'ils puissent produire leur effet, ils ont cependant tort, poursuit le philosophe, de croire qu'un rite puisse être

[6] "Theologians clearly perceiv'd, that the external form of words, being mere sound, require an intention to make them have any efficacy; and that this intention *being once consider'd* as a requisite circumstance, its absence must equally prevent the effect, whether avow'd or conceal'd, whether sincere or deceitful." (Nous soulignons.)

invalidé par un simple changement dans l'intention secrète de celui qui l'accomplit. Ici, ce n'est donc pas la promesse qui doit être comprise à partir des théories des théologiens, mais celles-ci qui doivent être dénoncées à partir des analogies de leurs rites avec celui de la promesse. Autrement dit, les sacrements ne s'effectuent que comme les performatives, et c'est par le mécanisme de ces dernières qu'ils doivent être compris. Or, dans le langage-action, les rapports de l'intention et des mots ne sont pas simples, comme nous l'avons vu dans l'exposition des "infélicités" qui le menacent. La faute de certains théologiens est de croire que l'intention secrète du prêtre importe au rite, alors que *seule l'intention publique et exprimée compte*.

Or, cette argumentation empêche absolument qu'on puisse attribuer à Hume la théorie du langage dans laquelle A. Flew voulait le voir emprisonné. C'est le "mauvais" disciple de Berkeley qui défend maintenant l'idée que l'usage public des mots prévaut sur les représentations privées qui les accompagnent. Il n'empêche qu'il nous reste à comprendre comment il peut pourtant affirmer également le contraire, comme dans la phrase citée ci-dessus où il fait dépendre l'intelligibilité d'une expression d'un acte de l'esprit corrélatif à cette dernière. Et, puisque notre but n'est pas de montrer l'accord d'une philosophie du passé avec une théorie actuelle afin de lui attribuer par là un mérite particulier, c'est précisément dans cette complexité où les contradictions ne nous font pas glisser vers la solution d'Austin, mais nous retiennent ailleurs, que nous espérons trouver ce que Hume a de plus original à nous apprendre.

Revenons donc à cet acte de l'esprit qui devrait accompagner les mots "je promets" pour les rendre intelligibles, ou plutôt à cette résolution qui s'exprime dans la promesse. A moins d'admettre que Hume ne se contredise grossièrement, nous devons concevoir ici le rapport de l'intention aux mots qui l'expriment comme différent du cas habituel où les entités psychologiques, en elles-mêmes indifférentes au langage, utilisent ce dernier comme un moyen de se manifester ou de se rendre publiques. Car alors la valeur des mots dépend entièrement de la sincérité de la manifestation, de sorte que l'absence secrète du manifesté, l'inadéquation cachée des couches linguistique et psychologique, privent la manifestation de toute valeur et en font une simple tromperie. Or la possibilité de la tromperie et de la sincérité réside dans l'indépendance première des mots et des entités psychologiques, ainsi que dans la préexistence de celles-ci par rapport à leur manifestation. Mais, puisque pour Hume la promesse est indifférente à la volonté de tromper, cette résolution qui s'y exprime ne peut donc pas la précéder dans l'existence. Il reste qu'elle soit consécutive ou contemporaine à la promesse elle-même, de sorte qu'ici le niveau verbal

soit de quelque manière antérieur au niveau psychologique. Autrement dit, au contraire de ce qui se passe dans la conception des théologiens attaqués par Hume, c'est la résolution exprimée qui n'existe pas hors de son expression, et non les mots qui se vident si l'intention vient à manquer secrètement. Ou plutôt, même si une volonté de promettre peut préexister à la promesse effective, même si, en ce sens, la résolution est indépendante des mots dans lesquels elle s'exprime, il faut dire alors que l'énoncé rituel de la promesse transmute entièrement cette résolution, de sorte que ce n'est pas la simple manifestation de cette volonté préliminaire qui résulte de la "certaine forme de mots" en question, mais une nouvelle entité tout à fait distincte de cette première intention: l'obligation morale d'effectuer l'acte promis.

Cette obligation, Hume refuse qu'elle puisse jamais naître simplement d'une quelconque passion, fût-ce d'une volonté de s'engager. Car, dit-il, la promesse crée une nouvelle obligation, celle-ci suppose que de nouveaux sentiments apparaissent, or la volonté n'en crée jamais[7]. C'est donc le langage et non la volonté qui possède le pouvoir d'innover dans la structure psychologique de l'homme. Cette thèse n'est d'ailleurs pas limitée à cette seule apparition dans l'œuvre de Hume, mais elle joue un rôle considérable dans l'ensemble du système – toute la théorie du jugement moral en dépend notamment.

On pourrait penser peut-être que, quoique inversée, la relation entre le mot et l'entité psychologique représentée est finalement de nouveau rétablie. Car qu'importe que le mot fasse naître la pensée ou que ce soit le contraire, du moment que ce rapport de doublet ou de reflet reste présent? Mais l'importance de ce renversement apparaît immédiatement si l'on songe que maintenant le "reflet" linguistique n'est plus contingent par rapport à l'ordre du monde, mais qu'il y intervient et le modifie, qu'il crée aussi la réalité qu'il "réfléchit", si bien qu'il échappe absolument à l'idéal de l'adéquation, puisque, pour lui répondre, il devrait également devenir le double de lui-même. Il va de soi que ce n'est pas non plus une forme d'idéalisme qui s'exprime dans ce renversement, car celui-ci ne fait pas dominer la pensée sur le monde et la langue, mais celle-ci sur la nature humaine. Bien sûr, il ne faut pas exagérer non plus la puissance du mot: Hume n'a jamais réclamé pour lui le pouvoir démiurgique du Verbe divin. Ni formule magique, ni enveloppe éphémère des idées, il forme entre ces deux extrêmes un lieu à la géographie complexe.

Impossible pourtant d'oublier les nombreuses affirmations du *Traité* et des *Essais* qui sont responsables des interprétations attribuant au philo-

[7] "A promise creates a new obligation. A new obligation supposes new sentiments to arise. The will never creates new sentiments."

sophe la théorie simpliste du langage-reflet. Qui ne sait que la célèbre méthode du défi repose tout entière sur l'idée qu'un mot ne signifie rien si aucune perception ne peut lui correspondre dans l'esprit? C'est l'absence d'une telle corrélation qui permet à Hume de refuser comme dépourvus de sens la plupart des concepts métaphysiques, sous prétexte qu'ils ne sont justement que de simples sons vides, ne renvoyant à aucun signifié. C'est effectivement en exigeant de ses adversaires qu'ils produisent des perceptions correspondant aux termes dont il nie qu'ils aient un sens, qu'il les défie et prétend réduire au silence. Vous affirmez qu'il y a des substances: alors cherchez à quelle perception ce mot correspond! Vous croyez à un moi identique et subsistant: par quel sens, par quelle faculté, bref, sous quelle forme le *percevez*-vous? Vous prétendez que c'est par une certaine force que la cause produit ses effets: eh bien, décortiquez les causes et leurs effets, et mettez au jour cette perception que vous nommez force!

Ce procédé et l'idée du langage qui lui est sous-jacente ne présentent-ils pas la contradiction la plus flagrante avec la théorie des promesses que ce lanceur de défis propose? Car, une "certaine forme de mots" sans signifié, c'est ce qu'il déclare maintenant absurde à priori. Mais développons de l'intérieur cette contradiction et faisons jouer le défieur contre le théoricien: appliquons donc la méthode du défi au problème de la promesse!

Si "je promets" a un sens, alors une perception doit correspondre à ces mots. Quelle est-elle? L'obligation – c'est-à-dire un sentiment d'obligation ou de devoir? Non, puisqu'elle est l'effet de la promesse, et que, comme tout effet, elle doit être distincte de sa cause. En effet, quand je promets, je n'affirme pas que je sens une obligation intérieure qui me pousse irrésistiblement à accomplir ce que je promets, mais, cette obligation, je la crée par ma promesse. Serait-ce donc ma volonté que j'exprimerais en promettant? Non, car, nous l'avons vu, promettre est autre chose que vouloir... Par conséquent, "je promets" ne signifie rien: cette "certaine forme de mots" n'est qu'une formule vide de sens.

Avons-nous pris Hume à son propre piège? Ou, si le défi ne doit pas fonctionner ici, de quel droit pouvait-on l'utiliser ailleurs? Il semble que cette fois, nous soyons bien placés devant une inconséquence du "précurseur" d'Austin. Ne devrions-nous pas nous contenter de dire de lui comme A. Flew de Berkeley: qu'il a eu une intuition géniale, mais que malheureusement les temps n'étaient pas mûrs pour qu'il pût la développer avec conséquence? Ou bien oublierons-nous vraiment notre suffisance de fils du glorieux XXe siècle et chercherons-nous encore la raison de cette contradiction chez Hume!

Car qu'avons-nous fait en feignant de retourner contre lui ses propres armes, sinon suivre justement le mouvement de sa pensée dans son chapitre sur les promesses? En effet, c'est bien l'exigence habituelle du défi que

Hume pose dans la phrase que nous connaissons déjà: "Si la promesse est naturelle et intelligible, il doit y avoir un acte de l'esprit accompagnant ces mots: je promets." Or il est impossible de trouver aucune perception leur correspondant, si bien que Hume ne peut pas parvenir à relever son propre défi. Il ne reste pourtant pas terrassé, et sa pensée continue, prouvant que *le défi n'est pas le dernier mot de l'empirisme humien*.

Puisque aucun acte de l'esprit ne correspond à l'énoncé de la promesse, celle-ci est naturellement inintelligible, et son explication devra partir de là: "A promise, therefore, is *naturally* something altogether unintelligible; nor is there any act of the mind belonging to it." L'aveu d'un échec dans la tentative de répondre directement au défi ne bloque donc pas la progression de la pensée, bien qu'elle lui impose une nouvelle prémisse: le caractère naturellement inintelligible du phénomène à expliquer. Mais l'inintelligibilité marque également les limites de la connaissance, ces limites que Hume a toujours été soucieux de définir et qu'il nous appelle constamment à respecter. Or, s'il franchit maintenant ces frontières qu'il a pris si grand soin de définir, ce ne peut être que pour passer à un autre niveau d'intelligibilité, car la simple reconnaissance des limites de la compréhension implique pour sa part que l'on reste en deçà d'elles. Lorsque le défi ne peut pas être directement relevé et que ses exigences ne peuvent pas être attaquées de front, il reste donc encore la possibilité de le contourner par un mouvement *oblique* qui nous fait accéder à une nouvelle couche de la réalité et l'offre à l'investigation empirique.

En effet, c'est *naturellement* seulement que la promesse n'est pas intelligible, parce que le niveau naturel est le seul où vaillent les rapports signifiant-signifié et le défi qui découvre leur défaut. L'existence d'un signifié formait la condition pour que la promesse soit naturelle *et* intelligible. Son absence a donc seulement pour conséquence ou bien que la promesse est naturelle et absolument inintelligible, ou bien qu'elle est intelligible, mais pas naturelle, comme dans le cas présent. Par conséquent, le rôle du défi n'est pas simplement d'exclure ce qui n'entre pas dans le cadre du langage purement représentatif, mais il consiste aussi à articuler ce dernier avec d'autres dimensions de la langue. Il doit permettre de distinguer des niveaux: celui du monde naturel plus immédiat, et celui de l'artificiel qu'il rapporte indirectement, obliquement, au premier. Or, cette pensée oblique qui se meut entre différents niveaux et les engendre, appartient certainement aussi authentiquement au subtil ironiste des *Dialogues sur la Religion naturelle*, que la pensée claire et directe au naturaliste de la réalité humaine.

Considérée du point de vue de la pensée oblique, la méthode du défi ne sert plus à enfermer la connaissance empirique dans ses frontières légitimes, elle n'est donc plus seulement un principe de clôture, mais indique également le moment de l'invention, le point où par un retournement complexe

la pensée doit arrêter son mouvement linéaire naturel pour passer à la progression sinueuse de la ruse, au retour oblique de l'artifice. Ainsi, en se retournant sur les mots que le défi nous a fait découvrir vides de sens, notre pensée retrouve un niveau plus originaire de leur nature: ils ne font pas que représenter des perceptions, ils en sont eux-mêmes, si bien qu'ils ne s'évanouissent pas lorsqu'ils sont privés de représentés, mais subsistent dans leur isolement, qui leur donne même une consistance particulière[8]. C'est parce qu'elle ne peut pas se fondre dans un signifié, que la promesse se durcit dans une "certaine forme de mots" devant soutenir par elle-même sa nouvelle autonomie. Emancipée des relations de signification, cette suite de mots devient libre pour entrer plus directement dans des rapports de cause à effet, qui obligent à comprendre la formule dans son emploi, sans passer par l'intermédiaire de perceptions représentées.

Il pourrait sembler que l'analyse de la promesse revienne à une couche commune aux deux formes de langage (descriptif et performatif), pour suivre à partir de cette origine leur développement parallèle: d'un côté les mots s'associeraient à des images par contiguïté, de l'autre, ils se lieraient à d'autres perceptions par causalité. Mais, dans ce cas, il serait difficile de comprendre l'attribution de ces deux types de langage, l'un à un niveau naturel, l'autre à un niveau artificiel, car ils devraient au contraire se développer chacun "naturellement" à partir de cette même origine. Or il y a nécessairement une hiérarchie entre le naturel et l'artificiel, le dernier présupposant le premier.

Nous avons fait jusqu'à présent comme s'il existait seulement deux niveaux, comme si la nature et l'artifice représentaient des êtres relativement indépendants, mais, en réalité, ils n'ont de sens que relatif, que l'un par rapport à l'autre: l'artificiel est ce qui vient se greffer sur le naturel pour le modifier, tandis que celui-ci forme le fond que l'on découvre en réduisant l'artificiel, c'est-à-dire en suivant en sens inverse la relation oblique qui le constitue. Aussi, par un simple changement de perspective, le même niveau du langage peut-il être vu successivement comme naturel ou comme artificiel. Le sens de ces deux termes n'est en

[8] Le mouvement de pensée que nous exposons ici est le même que celui du *Traité*, livre I, partie III, section VIII, où Hume montre comment l'idée libérée de la fonction de représentation peut s'affermir pour supporter par elle-même le raisonnement et la croyance, se substituant ainsi à l'impression: "As this idea is not here consider'd, as the representation of any absent object, but as a real perception in the mind, of which we are intimately conscious, it must be able to bestow on whatever is related to it the same quality, call it *firmness, or solidity, or force, or vivacity*, with which the mind reflects upon it, and is assur'd of its present existence. The idea here supplies the place of an impression, and is entirely the same, so far as regards our present purpose." Comme le mot, l'idée peut donc s'émanciper de son rôle représentatif, et cette possibilité est celle même de la philosophie.

effet que de situer les objets dans une hiérarchie par rapport à l'ordre d'une construction[9].

Ainsi, l'artifice qui produit le langage de la promesse ne peut-il pas consister en un simple retour à la condition du langage "naturel" (l'être perceptif des mots), mais il présuppose ce niveau dans son essence (l'être signe du mot). L'originalité de la théorie humienne du langage consiste peut-être justement dans la présence d'un rapport hiérarchique spécifique des niveaux: l'explication du langage dérivé de la promesse doit se faire par réduction oblique au langage signifiant qui en forme le fondement.

Ce rapport oblique n'est d'ailleurs pas limité au problème linguistique qui nous occupe, et ce dernier, par exemple, est parallèle à celui qui existe entre les actions qui naissent par l'intermédiaire du langage, et celles qui s'y expriment (parallélisme qui n'empêche pas une intrication des deux séries). Parlant des moralistes et des politiciens (hommes de la parole et de l'artifice), Hume écrit: "All they can pretend to, is, to give a new direction to those natural passions, and teach us that we can better satisfy our appetites in an oblique and artificial manner, than by their headlong and impetuous motion." Dans un sens, il semble que le pouvoir des moralistes soit minime, puisqu'ils ne peuvent changer que la direction des passions naturelles. Mais si l'on se souvient que les passions sont des principes d'action qui se définissent essentiellement par les fins qu'elles posent, l'on voit qu'en un autre sens, ce sont réellement de nouvelles passions que les moralistes peuvent engendrer à partir des anciennes (même si les nouvelles fins restent nécessairement subordonnées aux anciennes).

La forme artificielle suspend donc la forme naturelle sur laquelle elle se retourne, sans la supprimer cependant. Elle l'accomplit en la compliquant de l'intérieur, pour ainsi dire. En ce qui concerne la promesse, nous avons vu que, bien qu'elle n'exprime directement aucune volonté ou obligation préexistante de faire telle ou telle action, elle se réfère pourtant indirectement à une obligation qu'elle crée elle-même. En effet, même comme simple formule verbale, les mots qui forment la promesse ne perdent pas leur valeur de signes. Or ceux-ci, quoique sans signification directe, n'en

[9] Le critère privilégié qui permet de faire une distinction *générale* entre le naturel et l'artificiel, est l'intervention de la raison et des conventions sociales (qui se fondent toujours sur elle). L'un des textes les plus clairs à ce sujet est peut-être une note de l'appendice III de l'*Essai sur les Principes de la Morale*: "Natural may be opposed either to what is *unusual, miraculous*, or *artificial*. In the two former senses, justice and property are undoubtly natural. But as they suppose reason, forethought, design, and a social union and confederacy among men, perhaps, that epithet cannot strictly, in the last sense, be applied to them." Les précautions oratoires de Hume, dans cette dernière phrase, viennent de ce que "naturel" et "artificiel" ne peuvent pas vraiment s'attribuer absolument, à cause du caractère relatif de leur sens. Ainsi, le langage naturel serait déjà artificiel selon la coupure proposée ici.

possèdent pas moins la faculté de renvoyer à d'autres perceptions qui leur sont associées. C'est pourquoi seul celui qui répond *simplement* que ce signifié est une obligation spécifique, n'explique rien, justement parce qu'il le désigne *directement*, comme s'il avait un rapport "naturel" aux termes qui l'expriment. Dans ce cas, en effet, il doit affronter directement l'exigence du défi, et avouer qu'il ne désignait aucune perception sous le terme vide d'obligation.

Cependant, il existe un sens *oblique* dans lequel il ne serait pas faux de définir une obligation spécifique comme signifié de la promesse: celui qui viserait *indirectement* par ce terme tout un processus dans lequel l'obligation elle-même se construit de telle façon que sa genèse passe déjà par l'intermédiaire du langage. Le signifié de la promesse n'est donc inexistant qu'en tant que naturel, qu'en tant que défini par la corrélation simple de deux perceptions (le mot et l'idée), mais il existe bien, pour la pensée qui parvient à le saisir dans sa complexité, comme un produit de l'activité et de la ruse de la nature humaine et des hommes qui transmutent les données originaires. A cette ruse répond celle du philosophe qui parcourt les couloirs obliques de ce labyrinthe et s'efforce d'en établir la carte [10].

Nous pourrions essayer de le suivre plus loin dans l'analyse de la promesse. Nous pourrions aussi étudier le rapport oblique que la méthode du défi laisse découvrir derrière maints concepts dont elle a abattu les prétentions à une explication simple par la corrélation signifié-signifiant. Mais qu'il nous suffise ici d'avoir montré le labyrinthe sans y entrer plus avant.

Hume fut-il vraiment un précurseur d'Austin? Austin est-il vraiment un successeur de Hume? Ce sont des demi-questions qui n'ont besoin que de demi-réponses: de demi-oui compensés par des demi-non. Entre les deux philosophes, il n'y a pas un progrès, mais une divergence d'intérêts. Là où Austin se tourne vers le problème des forces du langage, Hume s'intéresse à un cas de rapport oblique.

[10] Le philosophe doit joindre en effet deux caractères: l'esprit systématique et respectueux des faits du géographe – "And if we can go no farther than this mental geography..." (*Essai sur l'Entendement humain*, section I) – et la ruse et l'esprit d'aventure du chasseur – "There cannot be two passions more nearly resembling each other, than those of hunting and philosophy..." (*Traité*, livre II, partie III, section X). En fait, ces deux activités s'impliquent l'une l'autre, puisque l'objet de la géographie n'est pas évident et que la chasse consiste en grande partie à suivre des pistes.