



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Simon Beaudoin

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (philosophie)

GRADE / DEGREE

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

L'usage satisfaisant du langage et l'authenticité :
Austin, Grice, Jacques et Ricoeur, la rencontre de deux traditions

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Vance Mendenhall

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Denis Dumas

Pascal Michelucci

Daniel Tanguay

John von den Hengel

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

**L'usage satisfaisant du langage et l'authenticité : Austin, Grice,
Jacques et Ricœur, la rencontre de deux traditions**

Simon Beaudoin

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie

Philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-15008-5

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-15008-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Dans cette thèse, l'auteur met en lumière l'interdépendance logique de deux projets philosophiques : celui d'une détermination des conditions de satisfaction de l'usage du langage et celui de l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui prend en compte les avancées récentes dans le domaine de la philosophie du langage.

Si la définition des conditions de l'authenticité permet de fonder et de préciser les conditions de l'usage satisfaisant du langage, ces dernières déterminent en retour concrètement l'idéal d'authenticité. Ainsi, pour déterminer comment l'être de langage que nous sommes peut actualiser ses possibilités les plus propres, nous ne pouvons faire abstraction d'une définition solide des conditions pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage.

Chacun des chapitres qui composent cette thèse contribue à tirer au clair les relations entre l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité. L'auteur prend d'abord pour point de départ des analyses concrètes de l'usage du langage. Ce sont alors les analyses de la philosophie du langage ordinaire de J. L. Austin qui sont mises à contribution. Mais pour définir l'ensemble des maximes qui doivent être considérées en tant que règles constitutives et normatives de l'usage satisfaisant du langage, l'auteur s'inspire des analyses de P. Grice et de F. Armengaud. Trois exigences fondamentales (véridicité, pertinence et clarté) sont ainsi définies et explicitées sous la forme de quinze maximes normatives. Celles-ci s'appliquent certes à l'usage du langage, mais aussi plus généralement à l'action.

De là, l'auteur élabore un modèle d'authenticité qui peut à la fois intégrer et rendre compte des conditions de l'usage satisfaisant du langage. L'éthique téléologique et l'ontologie de l'ipséité sont alors mises à contribution. Mais pour faire le pont entre les conditions de l'authenticité et celles de l'usage satisfaisant du langage, l'auteur situe, au cœur de la quête d'authenticité, l'actualisation d'une compétence pragmatique essentielle. S'inspirant de l'approche pragmatique de F. Jacques puis de celle herméneutique de P. Ricoeur, l'auteur propose un modèle d'authenticité novateur ayant comme clef de voûte la définition de cette compétence pragmatique essentielle. Ainsi s'établissent au passage un ensemble de rapports entre différents types de discours philosophiques et un dialogue fécond entre les auteurs qui les ont pratiqués.

Remerciements

Je voudrais remercier tout spécialement mon directeur de thèse, Vance Mendenhall, ainsi que ma conjointe, Valérie Bourgeois-Guérin.

Je remercie aussi mes premiers lecteurs, Bernard Ouellette et Rachelle Mainguy, ainsi que mes examinateurs, Pascal Michelucci, Denis Dumas, John Van Den Hengel et Daniel Tanguay.

Je remercie également le département de philosophie de l'Université d'Ottawa et l'ensemble de mes maîtres.

Finalement, je remercie l'Université d'Ottawa, les BESO et le FQRSC pour leur soutien financier.

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : LES ACTES DE LANGAGE ET LEURS « MALHEURS ». LES ANALYSES D'AUSTIN : LE POINT DE DÉPART D'UNE RÉFLEXION	11
INTRODUCTION : LE LANGAGE ET LA PERFORMATIVITÉ.....	11
<i>L'élucidation de l'acte de discours intégral : un point de départ.....</i>	<i>13</i>
<i>La première distinction : le constatatif et le performatif.....</i>	<i>15</i>
LES « MALHEURS » DU PERFORMATIF	18
<i>Les insuccès ou la nullité des actes de langage</i>	<i>20</i>
La règle A.1 : la dimension conventionnelle dans notre usage du langage.....	21
La règle A.2 : les circonstances de l'énonciation.....	29
L'identité personnelle comme élément contextuel déterminant.....	31
L'identité et l'acte perlocutoire	34
Les règles B.1 et B.2 : la coopération et les actions longues.....	36
<i>Les abus de procédures : « notre parole, c'est notre engagement »</i>	<i>38</i>
La règle Γ.1 : l'exigence de sincérité.	40
Insincérité I : « Je vous offre mes condoléances mais n'éprouve aucune sympathie ».....	40
Insincérité II : « Le chat est sur le paillason mais je ne le crois pas »	43
Insincérité III : « Je te promets de venir mais je n'ai nullement l'intention de venir »	45
Le fondement de l'exigence de sincérité.....	47
La règle Γ.2 : la rupture d'engagement	48
LA VÉRITÉ ET L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE	53
<i>La vérité, la véridicité et la pertinence.....</i>	<i>55</i>
CONCLUSION : SUR LA VOIE DE L'ÉLABORATION D'UN MODÈLE D'AUTHENTICITÉ.....	59
CHAPITRE II : LES CONDITIONS NORMATIVES DE L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE. L'ÉLABORATION D'UN SYSTÈME DE MAXIMES INSPIRÉ DE GRICE ET D'ARMENGAUD	62
LE MODÈLE DES MAXIMES CONVERSATIONNELLES DE PAUL GRICE.....	62
<i>Le programme de Grice dans « Logique et conversation »</i>	<i>63</i>
<i>Les implicatures conversationnelles.....</i>	<i>65</i>
<i>Présentation des maximes de Grice</i>	<i>69</i>
<i>Les maximes et la raison pratique.....</i>	<i>70</i>
L'ÉLABORATION DE NOTRE MODÈLE DES MAXIMES.....	75
<i>Un changement de méthode : de l'exploitation à la dérogation</i>	<i>75</i>
L'EXIGENCE DE VÉRACITÉ.....	77
<i>V : Que vos actes de langage soient véridiques</i>	<i>77</i>
V-1 : Que vos actes de langage soient sincères.....	78
V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés	82
L'arbitraire et l'inauthenticité	84
V-2.1 Que vos omissions puissent être justifiées.....	86
V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification.....	89
<i>Bilan et remarques à propos de l'exigence de véracité.....</i>	<i>91</i>
L'EXIGENCE DE PERTINENCE	92
<i>Examen des analyses de Françoise Armengaud</i>	<i>94</i>
Les paradigmes de pertinence	95
<i>La détermination pragmatique de la règle de pertinence</i>	<i>98</i>
<i>P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit</i>	<i>99</i>

P-1 : Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez	102
P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.	105
P-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.	107
P-2.2 : Que votre contribution soit compatible à la situation relationnelle	111
P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire	114
P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité	116
Bilan et remarques à propos de l'exigence de pertinence.	118
L'EXIGENCE DE CLARTÉ. DES CONDITIONS PRÉALABLES À LA VÉRIDICITÉ ET À LA PERTINENCE	121
C : Que votre expression soit claire.....	121
L'ambiguïté et les malentendus.....	122
Les maximes préalables C-1 et C-2.....	125
C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez.....	126
C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.	128
CONCLUSION : NOTRE MODÈLE DES MAXIMES ET L'IDÉAL D'AUTENTICITÉ	129
CHAPITRE III : L'AUTENTICITÉ ET L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE	
CHEZ FRANCIS JACQUES	134
L'APPORT DU MODÈLE DE FRANCIS JACQUES	134
LE STATUT À LA FOIS LOGIQUE, TRANSCENDANTAL ET ONTOLOGIQUE DE LA RELATION CHEZ JACQUES : QUELQUES POINTS DE REPÈRE À PROPOS DU RÔLE DE LA RELATION DANS LE SYSTÈME	136
L'ESPACE LOGIQUE DE L'INTERLOCUTION COMME CONDITION DE L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE	140
La primauté de la relation et l'usage satisfaisant du langage	142
L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE ET L'AUTENTICITÉ CHEZ FRANCIS JACQUES	146
L'ontologie de l'ipséité.	149
La différence ontologique de la personne et de l'individu.....	152
La dimension sociale de l'identité individuelle et l'usage du langage.....	154
La subjectivité comme support de qualités : l'illusion de subjectivité.....	156
L'AVÈNEMENT DE LA PERSONNE : LES TROIS EXPÉRIENCES DE L'ESPRIT	158
La première expérience de l'esprit : premier contact avec la relation	158
La seconde expérience de l'esprit : le dépouillement en solitude.....	159
Des conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage.....	161
La troisième expérience de l'esprit : l'accueil d'une compétence	163
L'ANALYSE DE LA COMPÉTENCE PRAGMATIQUE ESSENTIELLE	164
La première stratégie : « La capacité trans-instancielle de la personne »	166
Le péremptoire	167
La timidité	168
La susceptibilité.....	168
La seconde stratégie : la capacité participative	172
Les éléments stratégiques de la compétence participative	175
La compétence participative et la pertinence pragmatique : l'analyse d'Armengaud.....	179
L'impertinence communicative.....	180
L'impertinence ex-communicative	181
L'impertinence para-communicative	184
La troisième stratégie : La capacité d'admettre un tiers médiateur entre nous	186
Le code symbolique	187

Des règles générales de l'usage de ce code.....	188
Une tierce personne.....	190
<i>Les trois vertus dialogales.....</i>	190
CONCLUSION : UNE ONTOLOGIE DE L'IPSÉITÉ À INTERROGER.....	193
<i>Les rôles sociaux et l'authenticité.....</i>	194
<i>L'affectivité et l'authenticité.....</i>	196
<i>Le débat de Jacques avec la phénoménologie.....</i>	198
<i>L'être est-il « relation » ?.....</i>	200
CHAPITRE IV : PAUL RICŒUR : L'APPORT DE L'HERMÉNEUTIQUE.....	202
LE PASSAGE DE LA PRAGMATIQUE À L'HERMÉNEUTIQUE.....	202
LE PARADIGME DE LA DISTANCIATION CONFRONTÉ À LA PRAGMATIQUE.....	205
<i>La fonction herméneutique du langage.....</i>	205
<i>Examen critique du paradigme de la distanciation.....</i>	212
La dimension temporelle des discours.....	213
Le discours comme œuvre d'un sujet, locuteur ou auteur.....	218
La dimension référentielle dans l'usage du langage.....	221
Le discours comme acte de communication.....	228
<i>La dimension pragmatique de l'usage du langage chez Ricœur.....</i>	230
L'interprétation et la véracité.....	231
La rhétorique comme art du discours agissant et la pertinence.....	233
L'HERMÉNEUTIQUE DE L'IPSÉITÉ.....	238
<i>L'attestation.....</i>	240
<i>La dialectique de l'analyse et de la réflexion.....</i>	245
La pragmatique dans l'herméneutique du soi.....	246
<i>La dialectique de l'idem et de l'ipse.....</i>	249
L'ipse et son mode d'identité : le maintien de soi.....	250
Le recouvrement du caractère ou l'identité inauthentique.....	252
Les habitudes.....	253
Les identifications-à.....	253
Le recouvrement du caractère et l'usage satisfaisant du langage.....	254
La narration et l'authenticité.....	256
L'identité narrative.....	256
La narration sous l'œil de la pragmatique.....	258
<i>La dialectique du Même et de l'Autre.....</i>	263
Les trois existentiels de l'altérité.....	268
1- La chair.....	268
2- Autrui.....	272
3- La conscience ou le for intérieur.....	277
<i>L'éthique téléologique de Paul Ricœur.....</i>	284
1- Viser la vie bonne : la praxis comme ancrage de la visée éthique.....	286
Le premier type d'unité d'action : Les pratiques dans la visée éthique.....	287
Faire un usage satisfaisant du langage : une pratique essentielle.....	291
Le second type d'unité d'action : Les plans de vie.....	292
2- Avec et pour autrui : la sollicitude.....	296
De la sollicitude du Même à la relation entre les personnes.....	298
La compétence relationnelle comme clef de voûte unifiant la visée éthique.....	300
3- Dans des institutions justes.....	301
L'authenticité et la vie institutionnelle.....	303
La justice et la reconnaissance.....	305
LE BILAN DE LA RENCONTRE DE L'HERMÉNEUTIQUE ET DE LA PRAGMATIQUE.....	308

CONCLUSION	311
LES ANALYSES DU LANGAGE ORDINAIRE : UN POINT DE DÉPART	313
LES CONDITIONS DE L'USAGE SATISFAISANT DU LANGAGE ET DE L'AUTHENTICITÉ	315
<i>Les conditions préalables relatives à la clarté.....</i>	<i>316</i>
La compétence à faire usage du code de la langue.....	317
La compétence réflexive	317
<i>La véracité.....</i>	<i>319</i>
La sincérité	321
La justification	322
La pondération.....	325
<i>La pertinence.....</i>	<i>327</i>
L'ordre et la réalisation de soi.....	329
Le respect de l'identité des participants et le rapport éthique à l'autre	330
La situation relationnelle et la réalisation de la personne	330
Le respect de l'autorité instituée et le sens de la justice.....	332
La prolixité et la visée éthique	334
<i>En ouverture : quelques applications.....</i>	<i>335</i>
ANNEXE	337
ANNEXE I : LES CONDITIONS DU « BONHEUR » DES PERFORMATIFS CHEZ AUSTIN.....	337
ANNEXE II : QUELQUES CONDITIONS DE JUSTIFICATION D'UN ACTE DE LANGAGE	338
ANNEXE III : LE MODÈLE DES MAXIMES DE GRICE	339
ANNEXE IV : NOTRE MODÈLE DES MAXIMES	340
ANNEXE V : QUELQUES RAPPORTS ENTRE LES MAXIMES	341
ANNEXE VI : LE PARDON CHEZ RICCEUR.....	342
<i>Le pardon difficile</i>	<i>342</i>
I - L'équation du pardon.....	344
II - L'odyssée de l'esprit du pardon : la traversée des institutions.....	346
III – Le relais de l'échange.....	348
IV – Le retour sur soi	350
BIBLIOGRAPHIE	353

Introduction

L'homme est un animal qui parle, cette définition est bien connue. Mais au-delà de la banalité de la définition, reste à élucider la signification de notre condition d'être de langage, ce qui ne va pas de soi. Cette élucidation, si elle se veut rigoureuse, doit accepter de pénétrer dans l'opacité de la condition humaine par le chemin d'une analyse minutieuse du phénomène langagier. Toutefois, l'analyse ne doit pas voiler ce qui est essentiel en cette condition, à savoir la possibilité pour l'être existant de sombrer dans l'inauthenticité, de n'être pas soi, de ne point s'égaliser aux possibilités les plus fondamentales que lui a léguées sa nature d'être de langage. La possibilité d'une telle rupture, entre le soi et l'être qui le constitue, justifie à elle seule cette étude dans laquelle nous essayons de mettre au jour les conditions d'une existence véritablement authentique.

La tâche d'un modèle d'authenticité est de déterminer (1) quelles sont les potentialités les plus propres à l'humain et (2) comment réaliser ces potentialités les plus propres. D'une part, c'est au point de rencontre de l'ontologie de l'ipséité et de l'éthique qu'émerge une définition de l'authenticité. L'ontologie a pour fonction de définir la nature essentielle de cet être qui existe et pour qui des fins sont valides. Mais d'autre part, un modèle d'authenticité se doit aussi de déterminer comment réaliser pratiquement les finalités qui s'attachent à la nature humaine.

Depuis que l'humain existe, de multiples versions de l'authenticité ont été valorisées et admises. La plupart du temps non formulées, ces conceptions de l'authenticité se conforment normalement aux opinions ontologiques et éthiques en vogue. Dernièrement, Charles Taylor a répertorié les modèles éthico-ontologiques à la source de l'identité moderne, implorant l'homme de notre temps de rompre avec le relativisme et le constructivisme, et de renouer avec les hyperbiens légués par les traditions¹. Taylor est ainsi parvenu à montrer que l'humain comme être de langage est aussi un être « éthique » : l'horizon de sens dans lequel il se tient n'est pas moins défini par une conception du bien, du souhaitable et du préférable que l'horizon physique dans lequel il évolue ne l'est par le ciel, l'eau et la terre.

Il faut féliciter Taylor d'avoir mis en évidence certaines conditions de l'authenticité, dont les capacités humaines à se situer par rapport au bien au moyen d'une mise en récit

¹ C. Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998, 704 p.

et à entrer dans une relation dialogique avec autrui². Malgré tout l'effort déployé et la richesse de son œuvre dans le domaine de l'histoire des idées et des conceptions du monde, Taylor ne définit pas clairement un idéal d'authenticité. Certains pourraient même voir dans son travail une collection de conceptions du monde qui justifie le relativisme et le constructivisme que Taylor tente pourtant de discréditer. Mais une question se pose alors : comment définir l'idéal d'authenticité ? Peut-on définir et préciser l'idéal d'authenticité de sorte qu'il soit suffisamment fondé dans l'expérience pour contrer les attaques du relativisme tout en intégrant ses acquis, à savoir la pluralité des conceptions légitimes du bien ? Cet idéal peut-il être à la fois universel et suffisamment souple pour s'appliquer aux diverses traditions, tout en traçant la limite de l'acceptable ? Nous croyons pouvoir montrer qu'il est possible de définir un tel idéal, à condition d'adopter le bon point de départ, c'est-à-dire une analyse minutieuse du phénomène langagier, analyse visant à définir les conditions de l'usage satisfaisant du langage.

L'humain fait usage du langage, c'est là un fait universel. Or, l'usage du langage peut être examiné, il peut être étudié d'une façon rigoureuse. De plus, bien que l'usage du langage soit régi par des conventions, c'est-à-dire enraciné dans des traditions, certaines normes d'usage du langage sont *a priori* et universelles. À ce propos, il faut mettre au crédit de certains philosophes de la tradition anglo-saxonne d'avoir aperçu ces normes et montré que leur élucidation est une des fonctions essentielles de l'analyse langagière. Ce qu'ils n'ont pas aperçu, toutefois, c'est que ces normes constituent aussi un point de départ pour définir l'idéal d'authenticité.

Dans cette optique, un des gains de notre analyse de l'usage du langage est de montrer que celui-ci se rapporte, par nos jugements de satisfaction, à l'éthique et à l'ontologie. L'usage effectif du langage est un donné ; l'analyse peut y prendre pied pour s'élever jusqu'aux réflexions fondamentales à propos de l'être qui constitue l'humain et de l'éthique qui devrait le gouverner. L'ontologie de l'ipséité n'est pas dès lors posée *a priori* comme point de départ de la réflexion, mais constitue plutôt le terme d'un processus partant de l'examen du langage et remontant tranquillement vers une philosophie de type transcendantal et vers l'élaboration d'un modèle d'authenticité.

Plus précisément, il sera montré que l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité sont deux notions que l'on ne peut déterminer correctement indépendamment l'une de l'autre. D'une part, la définition de l'usage satisfaisant du

² *Ibid.*, chapitre 2, p. 45-77.

langage exige que soit clarifié l'idéal d'authenticité. Sans les ressources d'une éthique téléologique et d'une ontologie de l'ipséité, la définition des conditions d'un usage satisfaisant du langage est incomplète. D'autre part, il est impossible d'apercevoir la plénitude de sens de l'idéal d'authenticité sans faire référence aux conditions de satisfaction de l'usage du langage. Sans les ressources d'une philosophie pragmatique, l'idéal d'authenticité reste sous-déterminé, car incapable de mettre de l'avant une éthique achevée et concrète qui (1) prend en compte autant qu'il le faut de notre condition d'être langagier et (2) puisse être suffisamment universelle pour s'adapter aux diverses traditions tout en traçant la limite de l'inacceptable³.

Deux thématiques, à première vue distinctes, se côtoient donc dans la présente thèse et révèlent ainsi leur indissoluble connexion : la thématique de l'usage satisfaisant du langage et celle de l'authenticité. À ces deux thématiques correspondent deux projets logiquement liés : celui d'une détermination convenablement fondée des conditions de satisfaction de l'usage du langage et celui de l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui prend en compte les avancées récentes dans le domaine de la philosophie du langage. Ainsi constaterons-nous que la problématique de l'authenticité se trouve fortement enrichie par une analyse des conditions de satisfaction de l'usage du langage. En retour, plusieurs questions soulevées par cette analyse ne peuvent être résolues que si on les replace dans le cadre d'une conception définie de l'authenticité.

D'une certaine façon, on peut dire que la thématique d'une relation entre l'usage du langage et la visée éthique est ancienne et que, sous de multiples formes, elle traverse, souvent implicitement, l'histoire de la philosophie en entier. En effet, comme notre projet s'apparente à la recherche d'une parole riche de sagesse, il s'associe à la quête qui définit dès l'origine un des foyers de la démarche philosophique. Néanmoins, notre approche est originale et inédite en ce que personne n'a abordé le sujet sous l'angle que nous proposons ici.

En effet, notre façon d'explicitier et d'exploiter le sujet ne peut être réduite à ce que recèlent les œuvres du passé. D'abord, la philosophie du langage ordinaire offre

³ D'une certaine façon, c'est l'articulation du pratique et du théorique qui est ici en jeu. La conviction profonde sur laquelle s'appuie notre démarche est que la philosophie comme discours théorique peut certes décrire la réalité, mais aussi la transformer. Cela signifie, entre autres, que l'idéal d'authenticité ne doit pas rester une simple abstraction ou une théorisation intellectuelle. Il doit s'enrichir d'une théorie pragmatique qui s'applique à la réalité concrète et qui offre des outils conceptuels pour comprendre et résoudre de véritables problèmes. Par ailleurs, une pragmatique qui se veut instruite ne peut ignorer les fondements théoriques qui la soutiennent.

aujourd'hui de nouvelles ressources pour comprendre et explorer le langage. Or, ces nouvelles données ne peuvent être ignorées si l'on entend élucider la relation entre l'usage du langage et l'idéal d'authenticité. Cette exigence est d'autant plus justifiée que ces modèles « pragmatiques » conçoivent d'emblée le langage comme un agir dans une communauté de discours, ce qui invite le chercheur à établir un passage vers l'éthique et finalement vers l'ontologie du soi.

Le fait de concevoir le langage au niveau de son usage, et donc de l'agir, rend en effet le passage vers l'éthique et l'ontologie presque « naturel ». Puisque les travaux d'Austin et de Grice permettent de mieux comprendre le fonctionnement du langage et les conditions de satisfaction de son usage, nous gagnerons à renouveler la thématique de la vie bonne en nous appuyant sur ces nouvelles approches du langage. Bien que leurs travaux y invitent, ni Austin, ni Grice n'ont explicitement situé leurs recherches dans l'horizon plus vaste de la visée éthique, ce qui pourtant permet de fonder théoriquement leurs philosophies pragmatiques.

Dans l'univers de la philosophie contemporaine, ce sont essentiellement les philosophes de la tradition continentale qui, dans l'horizon de la problématique de l'identité, se sont attachés à définir l'idéal d'authenticité dans l'interstice entre l'éthique téléologique et l'ontologie de l'ipséité. Parmi les nombreux philosophes qui ont ainsi abordé la question de l'authenticité, rares sont ceux qui ont tenté de lier explicitement leur modèle éthico-ontologique aux recherches sur l'usage effectif du langage, et ce, bien que ces recherches, essentielles dans la tradition anglo-saxonne, invitent au dialogue entre les deux traditions. À cet égard, toutefois, Francis Jacques et Paul Ricoeur représentent des exceptions. Ces deux philosophes ont effectivement déjà entamé ce dialogue. Notre propos sera de le poursuivre et donc de favoriser le rapprochement des deux traditions, tout en développant un modèle d'authenticité conformément à l'élaboration des conditions de satisfaction de l'usage du langage.

Chacun des quatre chapitres qui composent la présente thèse contribue à sa façon à tirer au clair les relations entre l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité. Chaque chapitre développe et approfondit la connexion entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité en s'appuyant sur les acquis théoriques précédents. Notre processus réflexif part d'une analyse très concrète du langage dans son usage et chemine vers l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui peut à la fois intégrer et rendre compte de l'usage satisfaisant du langage. À ce cheminement correspondent aussi divers types de

discours philosophiques. Des analyses de la philosophie du langage ordinaire (Austin), nous cheminons vers une philosophie transcendantale qui définit les conditions de satisfaction de l'usage du langage (Grice), puis de celle-ci, nous avançons vers une éthique et une ontologie issues respectivement de l'approche pragmatique (Jacques) puis de l'approche herméneutique (Ricœur). Ainsi établirons-nous au passage un ensemble de rapports entre différents types de discours philosophiques et un dialogue fécond entre les auteurs qui les ont pratiqués.

Plus précisément, le premier chapitre est essentiellement consacré à l'analyse de l'acte de langage intégral et des malheurs des performatifs chez Austin. Nous y montrons d'une part les avantages d'une conception de l'usage du langage qui adopte les catégories d'actes locutoire, illocutoire et perlocutoire et, d'autre part, nous y examinons plusieurs conditions qui assurent le succès des actes de langage. Ce chapitre doit être considéré comme une introduction à notre étude parce qu'il pose les bases de la conception pragmatique du langage qu'il nous faut adopter pour rendre explicite la connexion nécessaire entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité.

L'examen du langage du point de vue de cette philosophie résolument pragmatique nous convaincra que le « bonheur »⁴ des divers actes de langage – dont la description – dépend de plusieurs conditions. Or, l'examen de ces conditions ne permet pas simplement de comprendre les ratés ou échecs dans l'usage du langage, il met aussi en lumière – et c'est là le propos essentiel d'Austin – « l'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours »⁵. Ainsi, l'examen de la « doctrine des échecs » d'Austin est l'occasion de mettre en place les grands thèmes avec lesquels s'articulera l'ensemble de notre réflexion : la dimension conventionnelle qui s'attache nécessairement à l'emploi du langage, l'importance décisive du contexte pour évaluer le caractère satisfaisant de l'usage du langage, l'identité des participants comme dimension incontournable du contexte, l'exigence de coopération, la condition de sincérité ainsi que le rapport entre l'usage du langage et l'engagement sont positionnés dans un tableau complexe où émergent les multiples dimensions à considérer pour définir l'usage satisfaisant du langage.

⁴ Les expressions plutôt poétiques de « bonheur des performatifs » et « malheur des performatifs » viennent d'Austin lui-même et seront explicitées plus loin. Supra, p.18.

⁵ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 151.

Au terme de cet examen, nous pourrions déjà cerner un tant soit peu les exigences de véridicité et de pertinence qui fondent les jugements que nous portons à propos de l'usage du langage. Nous pourrions aussi constater que la philosophie pragmatique d'Austin ne peut à elle seule définir l'usage satisfaisant du langage puisqu'elle renonce à toute détermination de l'idéal d'authenticité. Or, seul un tel idéal peut et doit rendre compte (1) de la dimension normative des critères mis de l'avant par Austin (en répondant par exemple à la question : pourquoi faut-il être sincère ?) et (2) de la relativité de ces critères (en répondant, par exemple, aux questions : Qu'est-ce qui rend acceptable l'insincérité ? Jusqu'où doit-on suivre les conventions qui assurent la réussite des actes de langage ?). Bref, si l'examen de la philosophie pragmatique d'Austin ne permet pas de définir comme tel l'usage satisfaisant du langage, il permet néanmoins de cerner correctement le problème et ses engrenages.

Le deuxième chapitre est l'occasion d'une contribution importante. Les conditions de l'usage satisfaisant du langage y sont définies sous la forme d'un système de maximes normatives articulé autour de deux exigences fondamentales – la véracité et la pertinence – et d'une exigence préalable – la clarté. L'essentiel de ce chapitre réside dans l'élaboration d'un système qui constitue le patron conceptuel à partir duquel nous jugeons (et devons juger) l'usage du langage. Pour arriver à élaborer un tel système, nous nous appuyons sur le modèle des maximes conversationnelles proposé par Grice, modèle que nous améliorons à plusieurs égards.

Premièrement, nous reformulons les maximes afin d'en élargir la portée, de sorte qu'elles ne s'appliquent pas simplement à l'échange d'informations comme c'est le cas chez Grice, mais à l'ensemble des performatifs. Ce faisant, nous montrons en quoi les maximes qui définissent l'usage satisfaisant du langage s'appliquent plus globalement à l'agir, accomplissant ainsi un projet suggéré par Grice lui-même.

Deuxièmement, nous complétons le modèle des maximes de Grice dans lequel la maxime de pertinence n'est pas développée. Nous appuyant sur les recherches de plusieurs auteurs, en particulier sur celles d'Armengaud, nous explicitons philosophiquement, sous la forme d'un ensemble de maximes normatives, l'exigence de pertinence.

Troisièmement, nous mettons au clair certaines relations entre les maximes. Grice présente des maximes entre lesquelles il n'établit aucun lien et, bien qu'il remarque qu'il puisse y avoir concurrence entre les diverses maximes, il n'aborde pas vraiment le

problème. Or, la définition de l'usage satisfaisant du langage exige que soit raisonnablement aperçue la systématique du modèle des maximes, c'est-à-dire les rapports entre les maximes qui font de ce modèle un ensemble unifié. La raison à cela est qu'une dérogation à l'une des maximes ne signifie pas nécessairement qu'on ait affaire à un usage insatisfaisant du langage, et ce, puisque c'est parfois le respect d'une autre maxime, plus importante dans les circonstances, qui justifie cette dérogation.

Finalement, une large part de notre deuxième chapitre est consacré à la *déduction* des maximes, dans le sens donné par Kant à cette notion : nous cherchons effectivement à « faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention »⁶ de chaque maxime. Chez Grice, les maximes s'appuient sur le principe de coopération. Or, bien qu'essentiel, ce principe reste insuffisant pour fonder l'ensemble du système des maximes et pour arbitrer les conflits potentiels entre celles-ci. C'est plutôt un modèle d'authenticité qui peut s'acquitter de ces tâches.

Chemin faisant, nous montrons en quoi les liens qui unissent le modèle des maximes et l'idéal d'authenticité sont solides et nécessaires : d'une part, ce n'est que lorsqu'il assume pleinement les exigences de véracité et de pertinence qu'un agent peut prétendre légitimement à l'authenticité. Mais en retour, c'est un modèle d'authenticité qui rend compte de ces exigences fondamentales.

Forts des résultats de notre enquête, nous pourrions explicitement positionner la thématique de l'usage satisfaisant du langage dans l'horizon d'une conception définie de l'authenticité, ce qui nous permettra de résoudre certains problèmes que l'analyse pragmatique ne parvenait pas à régler. C'est ainsi que l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui prend acte de nos résultats à propos de l'usage satisfaisant du langage sera le thème des chapitres ultérieurs.

Le troisième chapitre constitue un point de départ dans l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui rend compte et s'accorde avec nos considérations sur l'usage satisfaisant du langage. Il est essentiellement consacré à l'examen du rapport entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité chez Jacques. Ce dernier a bien vu que les conditions de satisfaction de l'usage du langage ne pouvaient être élucidées indépendamment d'une conception de l'authenticité. À ce propos, le modèle que propose Jacques doit être considéré comme le modèle d'une philosophie pragmatique lucide et

⁶ Kant, E., *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p.148.

honnête, c'est-à-dire consciente de ses fondements et disposée à rendre ses présupposés explicites et ouverts au dialogue. Ainsi, Jacques a-t-il articulé en son système divers ordres de discours philosophique : la logique qui s'applique à l'examen de l'usage du langage n'est point indépendante d'une philosophie transcendante, elle-même tributaire d'une ontologie. L'éthique est pour sa part le résultat de l'interaction dynamique de ces ordres de discours. En ce sens, le modèle philosophique de Jacques constitue pour nous une source d'inspiration majeure et notre propre projet s'inscrit dans un horizon très proche du sien.

Le modèle de Jacques est fort original et nous devons nous familiariser avec sa philosophie. Il nous faudra d'abord reconnaître les ligaments fondamentaux de ce système philosophique qui se fonde sur la primauté logique, transcendante et ontologique de la relation. Par la suite, nous irons dans le détail des analyses. Nous examinerons d'abord sa conception relationnelle de l'usage du langage et les rapports qu'il établit entre celle-ci et la question de l'identité, ce qui nous mènera directement à une conception ontologique de la subjectivité, conception que nous commenterons.

Plus précisément, nous examinerons d'abord la distinction ontologique entre l'individu et la personne qui fonde le modèle d'authenticité mis de l'avant par Jacques. Nous nous attacherons ensuite à la description *des trois expériences de l'esprit* qui retracent l'avènement de la personne, figure de l'authenticité. Les réflexions de Jacques nous instruiront à la fois à propos des conditions de l'authenticité et de l'usage satisfaisant du langage.

C'est que le système philosophique de Jacques tire au clair la connexion entre le pragmatique et l'existentiel : chez lui, la réalisation personnelle est la condition ultime pour que l'humain fasse un usage satisfaisant du langage. L'usage satisfaisant du langage est en ce sens conçu en tant que compétence pragmatique essentielle que l'humain acquiert lorsqu'il *accueille* l'être qui le constitue, ce qui représente la finalité de l'humanité sur terre.

L'analyse des trois stratégies qui constituent la compétence essentielle nous occupera un bon moment puisque ces trois stratégies constituent des conditions de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité. La détermination de cette compétence pragmatique essentielle représente un apport remarquable de la philosophie de Jacques : cette notion conserve un rôle central dans le modèle d'authenticité que nous élaborons.

Mais si nous conservons certains éléments importants de la philosophie de Jacques, nous ne ferons pas que présenter naïvement cette philosophie. En fait, le

modèle d'authenticité de Jacques et la notion de compétence pragmatique qui s'y rattache seront toujours examinés relativement aux résultats des deux premiers chapitres. Nous établirons ainsi des rapports de convergence, de divergence et de complémentarité entre les thèses de Jacques et nos acquis antérieurs. La convergence donnera une légitimation supplémentaire aux résultats des deux premiers chapitres. La divergence nous imposera le rôle d'arbitre. Elle nous permettra tantôt de préciser certaines thèses que nous avons affirmées, tantôt de critiquer ou de rendre plus acceptable le modèle d'authenticité de Jacques. La complémentarité révélera l'enrichissement mutuel de la thématique de l'authenticité et de celle de l'usage satisfaisant du langage.

L'examen du modèle d'authenticité de Jacques implique ainsi une dimension critique. Certaines thèses de Jacques nous paraîtront excessives et nous ne les intégrerons pas sans les modifier. Nous reprocherons entre autres à l'idéal d'authenticité de Jacques de s'appuyer sur une ontologie incomplète et sur une éthique partielle. À cette ontologie purement pragmatiste, qui au dire même de Jacques n'a de valeur que « pédagogique », et à cette éthique partielle, nous opposerons la philosophie de Paul Ricœur. Nous nous tournerons ainsi vers Ricœur pour élaborer un modèle d'authenticité qui soit plus satisfaisant.

Il est notable que les trois premiers chapitres soient consacrés à des auteurs d'inspiration résolument pragmatique. Le quatrième chapitre, consacré à Ricœur, est le plus volumineux parce qu'il met en dialogue l'approche pragmatique et l'approche herméneutique. C'est de cette rencontre qu'émerge l'idéal d'authenticité dont cette thèse est la lente et minutieuse élaboration.

La philosophie de Ricœur contribue à l'établissement de la relation entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité en y ajoutant le point de vue herméneutique. La rencontre de la pragmatique et de l'herméneutique sera particulièrement féconde. Car pour définir les conditions de l'usage satisfaisant du langage, la pragmatique a besoin des ressources de l'herméneutique. D'un autre côté, dans l'élaboration d'un modèle d'authenticité, l'herméneutique gagne à s'instruire à l'école de la pragmatique.

La pragmatique est particulièrement enrichie par l'ontologie de l'ipséité et l'éthique téléologique que propose Ricœur. La visée éthique ricœurienne met en lumière la pluralité des fins légitimes auxquelles l'usage du langage doit s'accorder pour être satisfaisant. Pour sa part, l'ontologie de l'ipséité restitue à l'être son mystère et sa polysémie. Ainsi, Ricœur permet de tirer au clair les conditions existentielles et même existentielles – au

sens heideggérien – de l'usage satisfaisant du langage. Son étude montre par ailleurs que certains actes de langage sont investis d'une puissante fonction dans la quête d'authenticité.

Mais l'herméneutique de Ricoeur est aussi grandement enrichie par les considérations plus pragmatiques des trois premiers chapitres. Certes, la philosophie de Ricoeur permet de rendre compte et de légitimer la définition de l'usage satisfaisant du langage par une conception de l'authenticité qui prend résolument en compte l'essentielle fonction de médiation du langage. Mais, ce faisant, le modèle d'authenticité de Ricoeur laisse dans l'ombre l'usage du langage comme pratique essentielle. En effet, l'insistance de Ricoeur sur la pratique de l'interprétation détermine fortement sa conception du langage. Pourtant, cet intérêt pour l'interprétation voile les ressources les plus appréciables de la pragmatique dans la détermination de l'idéal d'authenticité. Ainsi, l'étude pragmatique et la définition des conditions de satisfaction de l'usage du langage restent toujours plus ou moins implicites chez Ricoeur.

C'est pourquoi, à l'aide des acquis de nos chapitres précédents, nous enrichirons l'herméneutique du soi que propose Ricoeur en y restituant une part du non-dit, c'est-à-dire l'usage du langage en tant que pratique essentielle. L'enrichissement de l'herméneutique de l'ipséité par la pragmatique rendra plus cohérente, plus systématique et finalement plus éclatante la visée éthique qui détermine l'idéal d'authenticité.

Finalement, nous verrons que l'herméneutique de l'ipséité que propose Ricoeur implique un passage entre l'usage du langage, la visée éthique et l'ontologie. C'est plus précisément par la notion d'attestation que s'établit la relation. Toutefois, ce passage n'est pas pour autant tracé : vu l'occultation de la dimension pragmatique de l'usage du langage au profit de l'herméneutique, il reste dans une large mesure implicite. Ce sera une de nos tâches de tracer ce passage, de le rendre plus clair, notant au cours de notre traversée les zones d'éclaircissement et les zones d'ombre de cette riche herméneutique. Ce faisant, nous façonnerons un modèle d'authenticité inspiré de la pragmatique, c'est-à-dire qui prend en compte les analyses d'Austin à propos de l'usage du langage, qui est complémentaire au système des maximes que nous aurons élaboré et qui laisse une place centrale à la compétence pragmatique essentielle définie par Jacques.

Chapitre I : Les actes de langage et leurs « malheurs ». Les analyses d'Austin : le point de départ d'une réflexion

« La précision et la moralité sont toutes deux du côté de celui qui dit tout simplement : *notre parole, c'est notre engagement* »⁷.

Introduction : le langage et la performativité

Aussitôt que nous voulons définir ce qu'est l'usage satisfaisant du langage, nous sommes confrontés à une question difficile : quelle est la nature du langage ? Plusieurs perspectives s'offrent alors. Nous pouvons en effet entrevoir le langage de divers points de vue – du plus limité au plus large – et ce, conformément aux fins de nos recherches et dépendamment de l'approche que nous adoptons. Nous entendons pour notre part définir ce qu'est un usage satisfaisant du langage afin de fonder cette désignation dans une éthique de la vie bonne. Pour ce faire, nous devons adopter une perspective capable de rendre compte des multiples emplois du langage. En conséquence, nous privilégierons l'approche qui aborde le langage dans son usage, c'est-à-dire comme agir. Cette approche offre une vaste perspective sur le langage, perspective capable d'englober non seulement l'emploi des mots, mais aussi l'usage des phrases et la fonction des discours dans la visée éthique. Ainsi, l'usage du langage peut être replacé dans le champ plus vaste de l'agir et, conséquemment, soumis à l'examen éthique.

Pour ces raisons, nous ne nous placerons pas dans l'optique des philosophes et des linguistes qui, par l'étude du mot ou de la phrase, entrevoient essentiellement le langage en tant que signes référant à des objets du monde⁸. Cette approche, légitime en son domaine, insiste néanmoins sur un emploi particulier du langage, ce qui peut donner l'illusion que le langage a pour fonction essentielle (voire pour unique fonction) de désigner les objets du monde. De ce point de vue, peut être qualifié de satisfaisant l'usage du langage qui satisfait des critères assurant l'exactitude de la description. Ces critères sont multiples : respect des conventions grammaticales, usage de concepts adéquats,

⁷ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, New York, Oxford University Press, 1962, 176 p. Traduction par Gilles Lane: *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 44. (Les citations seront tirées de la version française).

⁸ Le langage est alors étudié comme langue, c'est-à-dire en tant que nomenclature de signes qui renvoient à des objets. À ce propos, voir F. Récanati, *La transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, p. 15-69.

correspondance des états de fait aux descriptions, etc. Nous ne voulons certes pas contester la valeur de cette approche descriptive et de ses critères ; simplement, ils ne nous apparaissent pas suffisants⁹.

L'approche descriptive met en évidence une dimension de satisfaction essentielle de l'usage du langage : dans la mesure où elle renvoie au monde, une affirmation peut être en accord ou non avec les faits. Ainsi peut-elle être vraie (et cela constitue une de ses qualités) ou fausse (et cela constitue un défaut). Néanmoins, cette insistance sur la fonction référentielle du langage fait que l'approche descriptive ne peut rendre compte de l'usage ordinaire du langage dans sa pratique effective, usage beaucoup plus vaste et complexe. En éludant ainsi la dimension pragmatique liée à l'usage du langage, elle masque (1) les autres critères d'évaluation qui fondent nos jugements à propos des actes langagiers et (2) la dimension contextuelle qui détermine partiellement ces jugements.

En fait, puisque l'approche descriptive élude la dimension performative qui se rattache toujours à l'usage du langage, elle voile aussi le fondement éthique des jugements évaluatifs qui s'appliquent aux actes de langage. Or, si dans tout usage du langage est nécessairement impliquée une action, cette action ne peut prétendre être hors d'atteinte de tout jugement axiologique. Nous croyons donc que les critères de satisfaction que nous utilisons (à raison) pour juger d'une performance langagière sont relatifs à une conception de la vie bonne qui s'enracine dans une ontologie de l'ipséité. Mais pour étayer cette thèse, il faut d'abord démêler quelque peu les choses et mettre en évidence la dimension performative qui se rattache au langage.

C'est à Austin que nous devons l'élucidation de la dimension performative impliquée dans notre usage du langage. Or, cette élucidation coïncide avec la mise en question du paradigme « constatatif » et de « l'illusion descriptive » qui s'y associent. Cette illusion consiste à croire que la description est la fonction essentielle du langage,

⁹ C'est le projet scientifique qui définit les balises de cette perspective que nous qualifions de descriptive. L'usage du langage tel qu'on le retrouve dans les sciences est alors élevé au rang de modèle. Selon ce modèle, l'usage du langage doit avoir la qualité essentielle qui est exigée de toute science, à savoir de renvoyer à un état de fait, de correspondre à l'expérience et de décrire adéquatement le monde. C'est de cette perspective limitée qu'est issue la conception du sens défendue par les néopositivistes. Comme le remarque Récanati, ces derniers, cherchant à dénoncer l'illégitimité des énoncés métaphysiques, « n'accordent de sens qu'aux affirmations qui non seulement sont régulières au point de vue grammatical, mais qui sont susceptibles d'être confirmées ou infirmées, vérifiées ou falsifiées, par une expérience au moins pensable. Or, une faible proportion seulement des énoncés du langage ordinaire appartiennent à cette catégorie » (*Ibid.*, p. 91).

voire son unique fonction¹⁰. L'examen du langage ordinaire que propose Austin montre au contraire que le langage sert à faire bien d'autres choses que constater ou décrire, d'où le caractère provisoire de l'opposition des deux classes d'énonciation que nous examinerons avec lui, soit les constatatifs (énonciations qui servent à affirmer, décrire) et les performatifs (énonciations qui permettent d'exécuter une action, par exemple promettre, léguer, bénir, etc.).

Bien que ni Austin, ni nous-mêmes n'y renoncions complètement, l'opposition est provisoire (ou plus précisément relative) puisque l'analyse de l'acte intégral de discours montre que décrire et constater sont aussi des actes qui peuvent souffrir des mêmes malheurs que les autres actes de langage. Ainsi, à cette opposition sera suppléée une théorie plus générale et plus complète qui distingue dans tout acte de discours – performatif comme constatatif – trois actes distincts : l'acte locutoire, c'est-à-dire l'acte de prononcer une phrase composée de mots (par exemple produire les sons : « ne couch pas avec'el »), l'acte illocutoire, c'est-à-dire l'acte accompli par le fait de prononcer ces mots (dans le cas précédent, ce peut être un ordre, un conseil, voire une menace) et l'acte perlocutoire, c'est-à-dire l'effet produit par l'énonciation (le conseil peut me convaincre, la menace m'effrayer).

À première vue, on voit mal les rapports à établir entre une telle théorie du langage et des intérêts qui semblent au premier abord éloignés – tels l'éthique de la vie bonne, l'authenticité et l'ontologie. Toutefois, même si la mise en place de ces rapports exige un certain changement de registre philosophique, l'examen des analyses d'Austin invite à un approfondissement de la problématique du langage. Cet approfondissement, qui a pour point de départ la détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage, chemine jusqu'aux fondements éthiques et ontologiques qui en rendent compte.

L'élucidation de l'acte de discours intégral : un point de départ

Plusieurs ont reproché à Austin de n'étudier que le langage sans jamais vraiment affronter les « vrais problèmes philosophiques », comme le temps, le bien, le beau,

¹⁰ Cette illusion serait, en logique, source des tentatives de mettre au point une logique formelle – une langue artificielle – qui corrigerait les imperfections des langues naturelles. Ces imperfections seraient à la source de plusieurs non-sens. Toutefois, Austin remarque que plusieurs de nos énonciations ne peuvent être qualifiées de vraies ou fausses mais sont pourtant douées de signification, par exemple : « je promets ». Pour un aperçu du débat, voir *Ibid.*, p. 215.

l'être...¹¹ Mais quelle que soit la valeur de ce reproche hâtif et peu fondé¹², il est clair que la philosophie d'Austin est un point de départ incontournable pour traiter des problèmes philosophiques qui concernent l'usage satisfaisant du langage. Il en est ainsi puisque cette philosophie pragmatique élucide le phénomène de « l'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours »¹³. Or, une telle élucidation permet (1) de conscientiser les philosophes de tout ce que nous faisons en parlant et (2) de mettre en lumière l'ensemble des éléments contextuels qui doivent être pris en compte dans l'évaluation d'une énonciation.

En effet, l'élucidation de l'acte de discours intégral restitue au langage sa portée pragmatique et nous fait prendre conscience de tout ce que nous faisons en parlant. Cette élucidation démontre aussi hors de tout doute que la vérité et la fausseté ne sont pas les seuls critères d'évaluation qui permettent de juger du caractère satisfaisant d'une énonciation. Les actes de langage peuvent en effet être critiqués de bien d'autres façons. De plus, la notion même de « vérité » gagne à être replacée dans l'horizon d'une pragmatique du langage. Ainsi, nous examinerons avec Austin différentes manières pour un acte de langage d'être « malheureux ». Cet examen permettra d'une part d'élucider quelques conditions d'un usage satisfaisant du langage. Mais nous verrons d'autre part que la détermination de ces conditions renvoie directement au champ de l'éthique.

En effet, considérer le langage en tant qu'agir permet non seulement d'étudier ses multiples emplois, mais aussi de replacer la question du langage dans l'horizon plus vaste de l'agir et de l'éthique. Comprendre tout ce que nous faisons en parlant – et que nous ne pouvons faire qu'à l'aide du langage – revient effectivement à réfléchir sur une part importante de l'action humaine. C'est ainsi que l'étude du langage en tant qu'acte – et

¹¹ Voir à ce propos les échanges d'Austin avec les philosophes continentaux dans *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 304 et suivantes.

¹² Nous ne croyons pas que ce reproche soit justifié : les articles d'Austin traitent de sujets tels que l'action, la vérité, le savoir, la promesse, les excuses, l'usage du langage, etc. Ces sujets se rapportent à des problèmes éminemment philosophiques. De plus, Austin ne se demande pas uniquement « *ce que nous dirions quand*, mais aussi pourquoi, et ce que nous voudrions dire par là » (Austin, « Plaidoyer pour les excuses » dans *Écrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 143). Ainsi, la clarification de ce qu'il faudrait dire, élucide non seulement le sens de l'action discursive mais aussi, de façon plus générale, la pensée : « Quand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelles situations, encore une fois, nous ne regardons *pas seulement* les mots (ou les « significations », quelles qu'elles soient), mais également les réalités dont nous parlons avec les mots » (*Ibid.* p. 144). C'est pourquoi, pour reprendre les mots d'Austin, il s'agit bien là d'une « phénoménologie linguistique » (*Ibid.*, p. 144).

¹³ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.151.

l'examen des multiples fonctions du langage – laisse entrevoir la nécessité de l'actualisation d'une compétence essentielle dans la poursuite d'une vie bonne. Ainsi, la perspective pragmatique d'Austin est le point de départ naturel pour quiconque veut démontrer que l'usage satisfaisant du langage peut non seulement favoriser une vie authentique, mais plus essentiellement être le témoignage de sa réalisation.

Bref, l'examen minutieux de « l'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours »¹⁴ auquel se livre Austin nous prémunit contre une conception simpliste qui ferait abstraction de la pratique effective, c'est-à-dire des dimensions pragmatiques inhérentes à l'emploi du langage. C'est finalement à partir d'une telle élucidation que nous pourrons, plus loin dans ce travail : (1) définir l'ensemble des conditions normatives qui définissent l'usage satisfaisant du langage ; (2) situer ces conditions dans la perspective plus vaste de l'agir et, par conséquent, de l'éthique et de l'identité ; (3) élucider la notion-clé de *compétence pragmatique* en laquelle se réalise l'authenticité et (4) élaborer un modèle d'authenticité inspiré à la fois de l'herméneutique et de la pragmatique.

C'est donc dans ces visées que nous entendons d'abord présenter les résultats des recherches d'Austin sur les actes de langage, résultats avec lesquels nous sommes largement en accord et qui constituent la base de notre conception de l'usage du langage. C'est sur cette base que nous édifierons notre réflexion à propos des conditions normatives (d'abord) et existentielles (ensuite) de l'usage satisfaisant du langage. Nous récupérerons donc l'analyse austinienne du langage à nos fins propres, ce qui montrera clairement en quoi cette dernière peut nourrir une réflexion éthique et ontologique à travers le thème médian de l'identité et plus spécifiquement de l'authenticité.

On trouve dans *How to Do Things with Words* l'essentiel des résultats de l'enquête d'Austin à propos des actes de langage. Aussi est-ce surtout cette œuvre que nous présenterons et commenterons. Des renvois seront aussi faits à d'autres textes importants, notamment au texte « Performatif – constatatif » et à plusieurs articles tirés des *Philosophical Papers*.

La première distinction : le constatatif et le performatif

Le point de départ d'Austin est la distinction entre deux types d'énoncés : les constatatifs et les performatifs. Mais puisque constater est aussi un acte, Austin préfère à

¹⁴ *Ibid.*, p.151.

sa distinction initiale une autre théorie, plus générale¹⁵, qui institue trois dimensions à l'intérieur de l'acte langagier intégral, à savoir les actes locutoire, illocutoire et perlocutoire. De ce processus émerge une conception inédite du langage comme agir. Cette conception implique une définition de la « vérité » qui prend en considération la dimension performative dans l'usage du langage. Pour voir plus clair en tout cela, nous présenterons d'abord sommairement les résultats de cette enquête.

Comme nous l'avons dit plus haut, la distinction entre les constatatifs et les performatifs est très importante en ce qu'elle nous prévient de l'illusion descriptive, illusion qui consiste à croire que l'usage essentiel, voire l'unique fonction qui convienne au langage, est l'affirmation de faits, c'est-à-dire la description ou la constatation. Ceux qui adhèrent à cette conception héritée du positivisme logique considèrent comme « non-sens » toute énonciation dont on ne peut dire si elle est vraie ou fausse¹⁶. Or l'étude pragmatique du langage constitue une réfutation claire de cette idée erronée. Cette étude montre en effet que les emplois du langage sont multiples et que, d'un point de vue pragmatique, la description ne peut revendiquer le privilège d'être la seule fonction essentielle.

Mais qu'est-ce qui distingue les énonciations performatives des énonciations constatatives ? En fait, la caractéristique fondamentale qui différencie les énoncés constatatifs est la suivante : comparativement aux performatifs, les constatatifs peuvent ou non correspondre aux faits qu'ils décrivent, et c'est ainsi qu'ils peuvent à *proprement parler* être qualifiés de vrais ou de faux. En fait, entrent dans la catégorie des constatatifs toutes les *affirmations* qui prétendent à la vérité, toutes les énonciations qui décrivent ou rapportent un état de fait, par exemple « le chat est sur le paillason »¹⁷. Ainsi Austin

¹⁵ Il affirme à ce propos : « La théorie qui institue une distinction entre performatifs et constatatifs entretient avec la théorie qui institue, à l'intérieur de l'acte de discours intégral, une distinction entre les actes locutoire et illocutoires, le rapport d'une théorie *particulière* vis-à-vis d'une théorie *générale* » (*Ibid.*, p. 151).

¹⁶ En fait, l'illusion descriptive atteint des philosophes dans à peu près toutes les écoles de pensée philosophiques et scientifiques. Peut-être est-elle non seulement héritée du positivisme logique mais de l'ensemble de la tradition philosophique et scientifique.

¹⁷ Cet exemple est souvent donné par Austin. Toutefois, même cette énonciation pourrait être, dans certains contextes, autre chose qu'une description. Ce peut être par exemple un avertissement si je la communique à une amie fortement allergique au chat. Aussi, une énonciation analogue aurait de grandes chances d'être un avertissement si on ne faisait que changer l'animal en question. Par exemple, « (je vous avertis) le crocodile est sur le paillason ». On voit bien déjà par cet exemple combien la distinction des types constatatifs - performatifs est fragile tant les deux types partagent des points en commun. Ceci sera amplement développé plus loin.

résume-t-il comme suit cette distinction : le constatatif « a, sous le nom d'assertion, si chère aux philosophes, la propriété d'être vrai ou faux. Au contraire, l'énoncé performatif ne peut jamais être ni l'un ni l'autre : il a sa fonction propre à lui, il sert à effectuer une action »¹⁸.

La philosophie du langage d'Austin nous avise justement du fait que plusieurs de nos énonciations sont performatives en ce qu'elles constituent des actes. Dire « je m'excuse » n'est pas un non-sens. Ce serait néanmoins un non-sens de demander si cette énonciation est à *proprement parler* vraie ou fausse¹⁹. En effet, le performatif est signifiant dans la mesure où « l'énonciation de la phrase est l'exécution de l'action (ou d'une partie de cette exécution) »²⁰. Par exemple, dire « je promets », ce n'est pas décrire quoi que ce soit, c'est exécuter l'action de promettre. Il en va de même pour bon nombre d'énonciations dont la « publication » (*utterance*) correspond à l'effectuation d'une action : dire « je baptise ce bateau *Liberté* », « je m'excuse », « je vous souhaite la bienvenue » ou « je vous conseille de le faire »²¹, ce n'est pas constater un fait mais bien exécuter l'action en question. Austin donne plusieurs autres exemples de ce type d'action « qu'on ne pourrait guère accomplir, au moins avec une telle précision, d'aucune autre façon »²². Parmi ses exemples préférés on trouve aussi : « Oui, je le veux » (prendre cette femme pour épouse...) et « je te donne ma montre ». Ces exemples montrent bien qu'à proprement parler, nous ne pouvons pas qualifier un performatif de vrai ou de faux puisque sa fonction n'est pas de décrire un fait : l'énonciation d'un performatif correspond plutôt à l'exécution d'une action²³.

Bien que la distinction constatatif - performatif ne fût jamais complètement abandonnée par Austin, ses analyses du performatif vont sérieusement la mettre en

¹⁸ J. L. Austin, « Performatif - Constatif » dans *La philosophie analytique, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 271.

¹⁹ Nous pourrions par contre poser au sujet de l'excuse bien d'autres questions puisque d'autres critères d'évaluation peuvent entrer en cause. Par exemple : « Sont-ce des excuses sincères ? », « Avait-il raison de s'excuser ? », « Aurait-il plutôt dû demander pardon ? », « Était-ce le bon moment pour offrir ses excuses ? », « S'est-il excusé à la bonne personne ? », etc.

²⁰ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.40.

²¹ Ces exemples sont donnés par Austin dans « Performatif - Constatif », op. cit., p. 271.

²² *Ibid.*, p. 271.

²³ Plus précisément, Récanati remarque que deux caractéristiques distinguent les performatifs des constatifs : premièrement, « leur énonciation équivaut à l'accomplissement d'un acte ». Deuxièmement, « ils donnent réflexivement une indication sur le type d'acte dont leur énonciation constitue l'accomplissement » (F. Récanati, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p. 107).

question. Ainsi sera-t-il amené à conclure ceci : « Dès qu'on a saisi que l'objet à étudier, ce *n'est pas* la phrase mais la production d'une énonciation dans une situation de discours, on ne peut plus guère manquer de remarquer ceci : affirmer, c'est exécuter [perform] un acte »²⁴. La distinction est donc mise en question puisque après examen, il nous faut admettre que le fait d'affirmer, de décrire ou rapporter constitue aussi une action. Mais qu'en est-il alors de la prétendue « position privilégiée quant aux faits »²⁵ et à la « vérité » associées aux constatatifs ? Elle aussi sera sérieusement mise en question, et ce, à la faveur d'une mise en lumière des exigences plus fondamentales de véridicité et de pertinence.

Les « malheurs » du performatif

C'est essentiellement l'examen des *malheurs du performatif* qui conduit Austin à mettre sa distinction initiale en question²⁶. Mais que faut-il entendre par cette expression plutôt métaphorique : « les *malheurs* du performatif » ? En fait, les performatifs ne sont pas exempts des critiques : ils peuvent ne pas fonctionner, ne pas être adéquats, être abusifs, ne pas être conformes, etc. Austin examine ainsi les cas « où quelque chose fonctionne mal, où l'acte (se marier, parier, léguer, baptiser, ou ce qu'on voudra) constitue par conséquent, au moins jusqu'à un certain point, un échec »²⁷.

Cet examen permet de définir certaines conditions qui, lorsqu'elles ne sont pas satisfaites, rendent l'acte malheureux :

Il faut que le performatif soit publié dans une situation qui est en tous points appropriée à l'acte dont il est question : si l'auteur n'est pas dans les conditions requises pour agir (et il y a une quantité de ces conditions), alors son énoncé sera, comme nous le nommons en général, « malheureux » (« unhappy »)²⁸.

²⁴ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 143.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ Austin y montre clairement que les « malheurs » qui peuvent affecter les performatifs peuvent aussi affliger, de façon fort similaire, les prétendus constatatifs. Puisque les affirmations sont sujettes aux mêmes malheurs que les autres performatifs, la distinction constatatifs - performatifs doit être mise en question : car en fait, décrire, rapporter, affirmer, c'est encore accomplir un acte et ces actes peuvent être affligés des mêmes malheurs que les autres performatifs.

²⁷ *Ibid.*, p. 48. Échec = [infelicities]

²⁸ Austin, « Performatif - Constatif », *op. cit.*, p. 271-272

Il propose ainsi une « doctrine des Échecs »²⁹ qui répertorie « quelques-unes des conditions nécessaires au fonctionnement « heureux » et sans heurts des performatifs »³⁰. Cette doctrine des échecs vise essentiellement à définir les conditions qui doivent être satisfaites pour que l'on puisse dire que « l'acte a été conduit avec bonheur »³¹.

L'examen de ces malheurs est pour nous fort précieux. D'abord parce qu'il nous permettra d'envisager l'acte de discours dans son intégralité. Mais surtout parce que la doctrine des échecs pose les assises de notre réflexion sur les conditions d'un usage satisfaisant du langage. En effet, déterminer les conditions générales qui doivent être satisfaites pour qu'un acte de langage soit « heureux » met en évidence la pluralité des dimensions qui entrent en jeu dans l'évaluation des actes de langage.

Dans l'article « Performatif - constatatif », Austin établit trois classes de « malheurs » qui peuvent affliger les performatifs : les performatifs peuvent souffrir « de la nullité, de l'abus (manque de sincérité) et de la rupture d'engagement »³². Cette thèse – légèrement transformée – est aussi soutenue dans *Quand dire, c'est faire* où Austin soutient que pour qu'une énonciation performative soit heureuse,

il est toujours nécessaire que les circonstances dans lesquelles les mots sont prononcés soient d'une certaine façon (ou de plusieurs façons) *appropriées*, et qu'il est d'habitude nécessaire que celui-là même qui parle, ou d'autres personnes, exécutent *aussi* certaines *autres* actions – actions « physiques » ou « mentales », ou même actes (*sic*) consistant à prononcer ultérieurement d'autres paroles³³.

Austin propose alors seulement deux classes générales de malheurs : les insuccès (correspondant à l'ancienne classe de la nullité) et les abus de procédure (classe qui inclut l'insincérité et la rupture d'engagement). Plus précisément, il répertorie les divers types d'échecs qu'il classifie selon le tableau schématique que voici³⁴.

²⁹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 48.

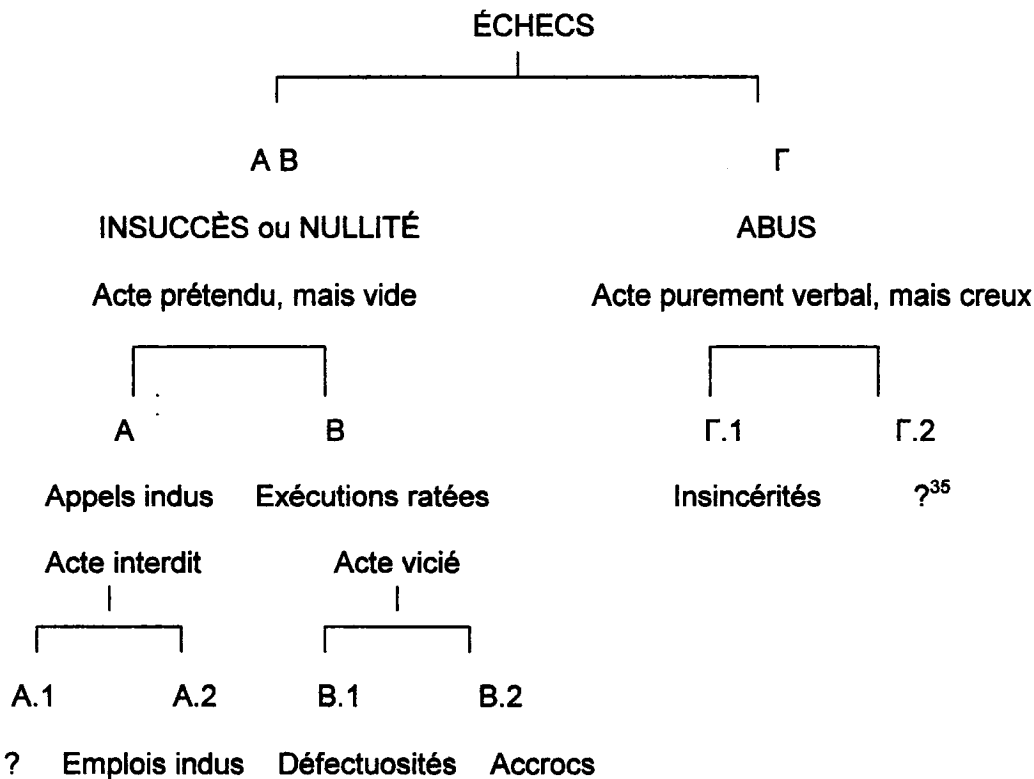
³⁰ *Ibid.*, p. 49.

³¹ *Ibid.*, p. 48.

³² Austin, « Performatif - Constatif », *op. cit.*, p. 271-273.

³³ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 43.

³⁴ *Ibid.*, p. 52. À vrai dire, les deux classifications ont leurs avantages et après analyse, se ressemblent beaucoup.



À chacun des types d'échecs (A.1, A.2, B.1, B.2, Γ.1, Γ.2) correspondent des règles qui assurent le bonhœur des performatifs³⁶. Austin précise aussi que ces conditions sont perméables et que plusieurs peuvent n'être point satisfaites à la fois.

Les insuccès ou la nullité des actes de langage

La première classe de malheurs qui peut affecter le performatif est la *nullité* ou l'*insuccès*. De façon générale, un acte performatif est nul lorsque les circonstances nécessaires pour qu'il « prenne effet » ne sont pas satisfaites. Cela s'explique en ce que l'effectivité des performatifs exige que soient remplies de multiples conditions circonstancielles (que l'on pourrait qualifier de préliminaires³⁷) ; le cas échéant, on peut qualifier de nul l'acte prétendu. Austin donne quatre conditions de réussite qui doivent être satisfaites pour éviter la nullité de l'acte :

³⁵ Cet échec correspond à la « rupture d'engagement », parfois nommée par Austin, infraction ou rupture (n.d.t, *Ibid.*, p. 69.).

³⁶ Chacune de ces règles sera présentée et analysée plus loin. Le lecteur peut aussi se référer immédiatement à l'annexe 1.

³⁷ Nous employons cette expression dans un sens semblable à celui de Searle dans *Speech Acts*, Londres, Cambridge U.P., 1969. Traduction par Hélène Pauchard, *Les actes de langage*, Paris, Hermann, 1972, p. 105.

« (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 (*sic*) certaines personnes dans de (*sic*) certaines circonstances »³⁸.

« (A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour que l'on puisse invoquer la procédure en question »³⁹.

« (B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et (B.2) intégralement »⁴⁰.

Examinons maintenant chacune de ces conditions.

La règle A.1 : la dimension conventionnelle dans notre usage du langage

Commençons par la règle A.1. Cette règle met en évidence ceci : la réussite des actes de langage exige que le locuteur emploie des formules dont le sens est conventionnellement déterminé. C'est en effet la convention qui définit le sens des formules performatives, c'est-à-dire les effets conventionnels qui suivent leur énonciation. C'est par ailleurs par convention que sont déterminées les circonstances appropriées dans lesquelles ces formules « prennent effet ».

Comme le remarque judicieusement Warnock, la réussite de certains actes est assurée par l'existence de conventions valides et socialement reconnues. Il serait par exemple impossible de se marier avec succès indépendamment des conventions qui régissent cet acte⁴¹. Mais à propos de cette condition, Warnock s'empresse de poser les questions suivantes :

Is it, that is to say, really the case that, when we have an instance of performative utterance, an instance in which to say something is to do something, we always have a case of words that are included in, are part of, some « conventional procedure »? Or does that perhaps fit only some of the cases, leaving others in need of explanation in some different way?⁴²

La question est d'importance pour comprendre le sens de la règle A.1. Austin aurait-il assimilé trop simplement les actes de langage de la vie courante – dans lesquels

³⁸ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p.49.

³⁹ *Ibid.*, p.49.

⁴⁰ *Ibid.*, p.49.

⁴¹ G. J. Warnock, *J.L. Austin*, New York, Routledge, 1989, p.110.

⁴² *Ibid.*, p.111.

la convention joue un rôle moindre – aux actes de langage institutionnels (par exemple se marier, être condamné à deux ans de prison, etc.) ?⁴³ Sans prétendre régler le problème, Warnock propose l'interprétation suivante : la règle A.1 permet à Austin de clarifier le *sens* de l'expression « énonciation performative » plutôt que d'*expliquer* ce phénomène.

Mais pour comprendre le sens de la condition A.1, il faut ne pas faire abstraction du fait que c'est dans le cadre de l'examen des conditions du bonheur des performatifs que la règle A.1 prend sa signification. Aussi est-ce selon ce contexte qu'il faut préciser le sens et la portée de la notion de « convention » qui y est centrale. Pour clarifier ce point, il faut d'abord préciser que le conventionnalisme d'Austin ne s'applique pas aux principes (logiques ou moraux), mais à la signification des mots et des formules performatives. Cela signifie simplement que le sens de ces formules est conventionnellement déterminé. Normalement, c'est la convention plutôt que l'individu qui détermine la signification et les conséquences qui devraient découler de l'usage des formules performatives. Cette détermination conventionnelle est nécessaire dans tout processus de communication⁴⁴.

Il va sans dire que la dimension conventionnelle s'applique à l'acte locutoire, et ce, dans la mesure où le sens et la référence d'un mot sont conventionnellement déterminés. Nul ne peut décider individuellement de ce que le mot « chaise » désigne. Mais le conventionnalisme définit aussi l'acte qui intéresse spécifiquement Austin dans l'acte

⁴³ Plusieurs ont reproché à Austin d'avoir confondu les actes institutionnels et les actes de langage de la vie ordinaire, bref, d'avoir été trop conventionnaliste. Pour un aperçu du débat, voir F. Récanati, « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 185-203. Mais ce reproche n'est pas justifié puisque pour Austin, le contexte joue tout autant que la convention dans la détermination du sens de l'acte de langage. Faut-il donc reprocher à Austin d'être trop conventionnaliste ? Nous ne croyons pas que ce reproche soit mérité. Car en fait, les circonstances de l'énonciation permettent aussi de déterminer la force illocutoire d'une énonciation. Souvent d'ailleurs, les circonstances ne laissent aucune ambiguïté quant à la valeur illocutoire d'une énonciation. Si je dis à un ami « je viendrai demain » et que tous deux savons que « demain » est le jour de son mariage, la valeur illocutoire de « promesse » ou de « déclaration ferme d'intention » ne peut être, vu les circonstances, confondue avec une menace ou une prédiction. En ce qui concerne le sens de l'action, les conventions sont certes déterminantes, mais le contexte l'est tout autant. En conséquence, il n'est pas toujours nécessaire de rendre explicite la valeur illocutoire de nos actes de langage.

⁴⁴ C'est pourquoi, par exemple, l'acte de promettre ne peut réussir que dans une communauté où il est possible d'employer une formule qui signifie « je promets » et où chacun sait ce qu'il faut entendre par-là. Mais la convention ne définit pas simplement le sens des formules, elle définit aussi qui peut légitimement les employer et dans quelles circonstances. Pour que le coupable reçoive sa sentence, ce doit être le juge qui prononce « vous êtes condamné à ... », sans quoi la condamnation est nulle. Cela nous renvoie à la condition A.2.

intégral de discours, soit l'acte illocutoire : « Par l'emploi du lexique de l'illocutoire, nous faisons référence [...] aux conventions des valeurs illocutoires »⁴⁵. Voyons ce qu'il en est.

Pour commencer, rappelons ce qu'il faut entendre par *la force (ou valeur) illocutoire d'une énonciation* et précisons en quoi celle-ci est liée aux conventions. De l'acte illocutoire, Austin affirme : « il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose »⁴⁶. L'acte illocutoire définit en fait ce qui est accompli par le fait de dire. C'est pourquoi, la valeur illocutoire peut se laisser traduire sous une formule performative explicite qui exprime clairement ce qui est accompli par l'énonciation. Si je dis « n'allez pas voir madame x », ce peut être un conseil, un ordre, une injonction. Clarifier comment doit être prise l'énonciation revient donc à clarifier sa valeur illocutoire⁴⁷. Or, pour que l'effet illocutoire se produise, il faut que l'acte ait été pris par l'auditeur pour ce qu'il est⁴⁸.

Revenons maintenant à la notion de convention. Pour que la règle A.1 s'applique à tout acte de langage, il faut l'associer directement à l'acte illocutoire d'une énonciation dans un processus de communication. Imaginons par exemple le scénario suivant. M^{me} X accepte d'accompagner son mari à une réception chez des amis dont elle apprécie plus ou moins la compagnie, mais seulement à la condition que le couple reparte au moment où elle le voudra. Toutefois, elle ne veut pas que leurs hôtes sachent que c'est elle qui demande à partir. Elle *convient* donc de ceci avec son mari : lorsqu'elle prononcera les mots « Quelle belle nuit nous avons », cela signifiera qu'elle désire retourner à la maison aussitôt que possible. À partir du moment où il est *convenu* que « Quelle belle nuit nous avons » prononcé par M^{me} X, dans les circonstances de cette soirée, a la valeur illocutoire d'une demande (et non d'une constatation) dans le processus de communication avec son mari, on a affaire à quelque chose comme une convention locale. Mais ce cas exceptionnel confirme en fait la règle. Car cette convention locale n'existe que pour

⁴⁵ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.123.

⁴⁶ *Ibid.*, p.113.

⁴⁷ De la même manière, dire « je promets » rend explicite la force illocutoire et ainsi clarifie comment il faut prendre l'énonciation : il s'agit bien là d'une promesse et non d'une simple déclaration d'intention.

⁴⁸ Comme l'affirme Récanati, la réussite de l'acte de langage exige qu'il y ait une congruence entre l'*intention illocutoire* du locuteur et l'*effet illocutoire* chez l'auditeur. Récanati résume ainsi la conception austinienne de l'« uptake » : « un acte illocutionnaire n'est accompli que s'il est bien pris par l'auditeur, sans malentendu quant à sa force illocutionnaire ». Récanati, *op. cit.*, 1979, p.179.

échapper aux conventions langagières partagées par les autres intervenants – qui auraient très bien compris le sens de « j'en ai marre, je veux partir ».

Ainsi, si l'acte illocutoire doit être « effectué en tant que conforme à la convention », ⁴⁹ c'est précisément parce que l'explicitation de la force illocutoire traduit « comment il faut interpréter ou comprendre l'action » ⁵⁰. Or, l'interprétation à donner aux formules illocutoires dépend normalement des conventions qui règlent l'usage du langage et auxquelles sont ainsi soumis ceux qui l'emploient.

Pour comprendre l'aspect conventionnel dans l'usage du langage, la distinction que propose Searle entre les faits bruts et les faits institutionnels peut nous éclairer. L'existence des faits institutionnels « à la différence des faits bruts, suppose l'existence de certaines institutions humaines » ⁵¹. Or selon Searle, ces institutions sont essentiellement « des systèmes de règles constitutives » ⁵². Ce type de règles a la particularité de créer ou de définir « de nouvelles formes de comportement. [...] Les règles constitutives fondent (et régissent également) une activité dont l'existence dépend logiquement de ces règles » ⁵³. Par exemple, « jouer aux échecs », c'est mettre en application certaines règles. Or, ce sont ces règles qui constituent l'activité de « jouer aux échecs ».

À ce propos, Searle remarque judicieusement qu'il en va de même pour l'usage du langage : « parler une langue c'est accomplir des actes conformément à des règles constitutives » ⁵⁴. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que faire usage du langage est un acte institutionnel. C'est dire que cet acte est conditionné par des règles qui dépassent l'individu : nul ne peut décider à lui seul ce que dire « je promets » ou « je te pardonne »

⁴⁹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.117.

⁵⁰ *Ibid.*, p.91.

⁵¹ J. R. Searle, *Les actes de langage*, (Traduction par Hélène Pauchard de *Speech Acts*, Londres, Cambridge U.P., 1969.) Paris, Hermann, 1972, p. 92.

⁵² *Ibid.*, p. 93.

⁵³ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 93, Searle répertorie cinq règles qui constituent des condition de satisfaction de l'usage du langage. Il classe ces règles selon quatre catégories : 1- de contenu propositionnel, 2- préliminaire, 3- de sincérité, 4- essentielle (*Ibid.* , p.105). Nous n'examinerons pas ces règles puisque, par rapport à la théorie des échecs d'Austin, Searle n'apporte rien de neuf, sinon une nouvelle classification, moins pertinente pour notre projet.

signifie et implique (bien qu'on puisse mal employer la formule, d'une façon qui ne convient pas ou qui n'est pas conforme à la convention)⁵⁵.

Ainsi, si la force illocutoire définit comment l'énonciation doit être comprise, c'est que l'usage du langage renvoie à la fois à une communauté qui partage un langage et à l'institution de ce langage en tant qu'il dépasse les individus. Ce qu'il faut bien voir ici, c'est qu'il y a des effets qui s'associent par convention à l'usage des formules illocutoires ; ainsi, employer ces formules change quelque chose à la réalité ultérieure puisque par convention, on les emploie justement à cette fin.

Celui qui n'admet pas cette dimension conventionnelle de la valeur illocutoire accepterait par exemple la réplique de l'irresponsable dans l'échange suivant : « Vous aviez promis de venir et vous n'êtes pas venu, ce qui est condamnable. – Oui mais promettre, *pour moi*, ce n'est que faire part de mes espoirs ». On voit bien que ce type de répliques est inadmissible. Si on accepte cet arbitraire, il revient à chacun de décider ce que veulent dire les mots. Or, une telle attitude est la négation d'une condition essentielle de la communication qui exige d'emblée que la signification des formules illocutoires soit convenue⁵⁶. Car comme le précise Austin, « un acte illocutoire n'a pas été effectué avec bonheur, ou avec succès, si un certain effet n'a pas été produit »⁵⁷. Or la valeur illocutoire d'un acte définit justement certains effets qui par convention s'attachent à certaines

⁵⁵ Il est à noter que dans l'usage du langage, la convention intervient au moins de deux façons. Certes, les conventions linguistiques déterminent le sens du dit. Mais certaines formules illocutoires se rapportent aussi à des conventions extralinguistiques. Comme le remarque Récanati, « l'ordre et l'avertissement, contrairement au legs ou au baptême du navire, sont des *actes de discours*, dont l'accomplissement au moyen des phrases citées n'est pas fonction de conventions autres que celles du discours, alors que l'accomplissement du legs ou du baptême de navire fait appel à des conventions de nature extralinguistiques » (F. Récanati, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p. 109). Sans nier la dimension conventionnelle propre à la diversité des langues et des cultures, nous tenterons pour notre part de définir, sous la forme d'un système de maximes, des règles constitutives universelles s'appliquant à l'usage satisfaisant du langage comme tel.

⁵⁶ De façon générale, nul ne peut décider du sens des mots. Lorsque cette règle n'est pas assumée par les interlocuteurs, il s'ensuit nécessairement de faux dialogues comme ceux mis en scène par Lewis Carroll dans *Alice au pays des merveilles* et brillamment commentés par F. Jacques dans *Différence et subjectivité*. Humpty-Dumpty y affirme par exemple « Quand j'emploie un mot, il signifie ce que je veux qu'il signifie, ni plus, ni moins. La question est de savoir qui est le maître, c'est tout » cité dans F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 310. Pour l'analyse de Jacques, voir les pages 303-312.

⁵⁷ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.124.

formules : par exemple, celui qui dit « je promets » se trouve de ce fait lié par l'obligation de tenir parole⁵⁸.

Conseiller, ce n'est ni avertir, ni ordonner, ni enjoindre, etc. Or, pour que les effets conventionnels associés à l'illocution se produisent effectivement, il faut avoir été bien compris. Mais le contexte ne permet pas toujours de décider de la valeur illocutoire d'une énonciation. À ce propos, remarquons ceci : ne pas rendre explicite la valeur illocutoire peut parfois rendre un acte malheureux en laissant une ambiguïté à propos des conséquences de l'acte en question. Imaginons par exemple un travailleur social qui, dans les circonstances d'une séparation, dirait à monsieur x : « n'allez pas voir madame x ». Il s'agit d'un ordre, mais monsieur x le prend pour un conseil, conseil qu'il décide de ne pas suivre... Si le travailleur social avait dit plutôt : « le juge de paix vous ordonne de ne pas aller voir madame x », nulle excuse n'aurait été recevable⁵⁹. Ainsi, chaque personne qui fait usage du langage doit endosser le sens conventionnel des formules illocutoires qu'il utilise et comprendre le sens de celles qu'on lui adresse – savoir ce qu'il faut entendre par là.

D'ailleurs, comme le démontre Austin dans *Autrui*, la même remarque s'applique aussi la à formule « je sais » qui ne signifie pas la même chose que « je crois » ou « je suis sûr »⁶⁰. Par convention, ces formules sont douées d'une signification et nul ne peut dire « je sais » sans que des conséquences conventionnellement déterminées ne se rattachent à son énonciation. On peut dire que le savoir se transmet. Lorsqu'un locuteur a de bonnes raisons de dire « je sais que le pape est gravement malade », je puis à mon tour dire de même, ce qui n'est pas le cas pour l'usage du « je crois » et du « je suis sûr ». Dire « je sais qu'à la fin des temps, nos corps seront ressuscités » est en ce sens un usage insatisfaisant du langage, ce qui n'est pas nécessairement le cas pour « je crois qu'à la fin des temps, nos corps seront ressuscités »⁶¹.

⁵⁸ C'est là, selon Searle, la règle essentielle qui définit la promesse comme telle. J. R. Searle, *Les actes de langage*, op. cit., p. 105.

⁵⁹ Mais faut-il toujours être clair ainsi ? N'y a-t-il pas parfois une ambiguïté de mise face aux questions jugées trop indiscretes par exemple ? Nous y reviendrons plus tard : pour répondre à de telles interrogations, nous déterminerons des maximes normatives qui règlent une compétence langagière essentielle. Nous situerons ensuite ces maximes dans l'horizon d'un modèle d'authenticité capable d'en rendre compte.

⁶⁰ Pour plus de détails sur ces formules, voir le superbe texte d'Austin : « *Autrui* », dans *Écrits philosophiques*, op. cit., p.46-90.

⁶¹ Nous dirons pourquoi plus loin. En particulier, voir infra, maxime V-3, p.89-90.

Ces réflexions montrent clairement qu'un usage satisfaisant du langage n'est possible que dans un réseau de significations conventionnelles déjà instituées. En conséquence, il est clair que pour faire un usage satisfaisant du langage, il faut connaître les conventions afin d'utiliser et de comprendre proprement les formules qui permettent aux humains d'accomplir certaines actions. Mais pourquoi de façon ultime nous faut-il apprendre à parler correctement ? Pourquoi nous faut-il développer cette faculté communicative ? N'est-ce pas, entre autres, parce que certaines actions que nous accomplissons à l'aide du langage constituent une part essentielle du projet d'une vie accomplie ? Nous croyons effectivement qu'il en est ainsi : la compétence à faire un usage satisfaisant du langage est fondamentale dans la perspective d'une existence authentique. Pour rendre cette thèse fondée et évidente, il nous faut développer une conception de l'authenticité qui met au jour les rapports étroits qui lient l'évolution personnelle et l'actualisation de cette compétence fondamentale qui définit l'humanité dans sa spécificité⁶².

Or, Austin nous avise déjà de ceci : l'actualisation de cette compétence fondamentale implique un apprentissage des conventions qui régissent l'emploi de la langue. Car pour qu'un acte de langage réussisse, il faut que des conventions encadrent la communication en déterminant la signification des formules illocutoires (significations qui incluent un ensemble de conséquences conventionnelles) et les circonstances acceptables de leur emploi. Disons qu'il s'agit là de règles préalables à la communication.

Mais il nous faudra pousser la réflexion un peu plus loin si nous voulons véritablement définir ce qu'est l'usage satisfaisant du langage. Car en cette matière, la convention ne devrait pas avoir le dernier mot. Le conventionnalisme dans l'usage du langage ne doit jamais se transformer en un conventionnalisme des principes : les conventions ne peuvent en nulle circonstance jouer le rôle de principes fondamentaux, ce sont plutôt des principes qui donnent aux conventions leur légitimité. S'il en est ainsi, les questions suivantes devraient être considérées avec attention dans le cadre d'une étude visant à définir ce qu'est véritablement l'usage satisfaisant du langage : Jusqu'où doit-on suivre les conventions qui assurent la réussite des actes de langage ? Qu'advient-il si les conventions qui régissent l'emploi des formules illocutoires sont injustes et discriminatoires ? Avec de telles questions, nous nous mettons à la recherche de principes qui doivent

⁶² C'est ce que ferons en nous inspirant de Francis Jacques d'abord et de Paul Ricœur ensuite.

fonder nos pratiques langagières et qui peuvent rendre compte de ce qu'est véritablement l'usage satisfaisant du langage.

Supposons par exemple que, dans une société, on accorde le pardon à ceux qui n'en font nullement la demande et qui, en fait, n'ont aucun repentir. On peut alors se demander : « De façon générale, doit-on accorder le pardon à ceux-là qui n'éprouvent aucun repentir ? »⁶³ ou « La pratique sociale qui consiste à accorder l'amnistie à ceux qui ne reconnaissent pas leur faute s'accorde-t-elle avec la visée d'une vie bonne ? »⁶⁴. De même, imaginons que dans une société quelconque, ce n'est qu'au genre masculin qu'est accordé, par convention, le droit d'ordonner légitimement. On pourra certes alors comprendre avec Austin pourquoi l'ordre d'une femme se solde par un échec, mais il nous faudra puiser dans d'autres ressources pour critiquer cet état de fait.

On voit ici la différence entre le projet d'Austin et le nôtre. Selon nous, il est impossible de définir correctement les conditions d'un usage satisfaisant du langage sans mettre au jour l'éthique qui lui sert d'appui. L'analyse du langage dans son exercice effectif est nécessaire mais ne suffit pas. Il nous faudra donc établir un passage qui va des règles conventionnelles aux règles normatives, puis de celles-ci à leur principe qui, nous le verrons, ne se justifie que selon une conception éthico-ontologique définie. Mais à cette fin, l'analyse de l'élément conventionnel impliqué dans l'usage du langage nous ouvre déjà quelques avenues.

Nous avons vu que l'emploi de formules conventionnelles se fait dans une communauté qui partage un langage, ce qui nous oblige à reconnaître l'existence d'une réalité intersubjective et relationnelle qui dépasse les individus. C'est en effet dans une telle réalité que la convention peut encadrer la communication et, plus globalement, l'agir langagier. L'usage du langage est toujours déjà un agir en communauté. De plus, l'idée de convention – nécessaire à l'exercice de la communication – renvoie à l'existence d'un accord intersubjectif. Or, c'est peut-être dans les paramètres de cet accord – de la relation qui en est la source devrais-je dire – que nous devons chercher le fondement capable de rendre compte de la légitimité des conventions. Nous reviendrons sur ces questions dans les chapitres ultérieurs de ce travail. Mais examinons, pour l'instant, la règle A.2.

⁶³ Question posée par Francis Jacques dans « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », dans *Transversalités*, no 71, 1999, p. 246-252.

⁶⁴ Question posée par Paul Ricoeur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 630-642.

La règle A.2 : les circonstances de l'énonciation

Rappelons d'abord que la deuxième règle qui assure la réussite des actes de langage s'énonce ainsi : « (A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour que l'on puisse invoquer la procédure en question »⁶⁵. Cette condition ressemble à la première en ce qu'elle se rapporte à la dimension conventionnelle nécessaire au succès des énonciations⁶⁶. Cette règle met toutefois l'accent non sur l'existence nécessaire d'une procédure reconnue mais sur son emploi dans des circonstances appropriées⁶⁷. De façon générale, l'emploi des formules illocutoires n'est efficace que dans des circonstances bien définies, circonstances qui impliquent à la fois des événements (passés, présents, anticipés) et des personnes (souvent investies d'un rôle et d'une autorité). Nul ne peut, en tant que simple citoyen, déclarer avec succès la guerre à un autre État ou changer réellement le taux directeur de la Banque du Canada. De même, comme le remarque Austin, je ne peux baptiser un bateau si je ne suis pas la personne désignée. Aussi ne peut-on pas en pays catholique se marier plusieurs fois (sans avoir d'abord fait annuler le premier mariage) : les circonstances n'étant pas adéquates, le mariage serait nul, et ce, même si la procédure a été respectée. De la même manière, je ne peux normalement donner des ordres à ceux sur qui je n'ai aucune autorité ou marier une jeune fille de cinq ans (au Canada du moins).

Remarquons ici que ce genre d'échec peut aussi affecter les réputés constatatifs. En effet, une affirmation peut aussi être nulle lorsque les circonstances ne permettent pas son énonciation. En effet, le « bonheur » d'une affirmation – tout comme le « bonheur » d'un conseil, d'un avertissement, d'une promesse ou de tout autre performatif – *présuppose* certaines conditions. Le contexte définit aussi le bonheur d'une affirmation et ce, en deçà de sa vérité ou de sa fausseté. Quelques exemples proposés par Austin peuvent éclairer ceci : l'affirmation « les enfants de Jean sont chauves » présuppose que l'affirmation « Jean a des enfants » est vraie. Si tel n'est pas le cas, il s'agit d'une affirmation « malheureuse », de la même manière qu'énoncer « je baptise ce bateau

⁶⁵ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.49.

⁶⁶ C'est en effet par convention que sont définies les personnes et circonstances requises pour faire un usage effectif et efficace des formules performatives.

⁶⁷ On trouve tout aussi absurde celui qui fait une promesse à un mur que celui qui ordonne au roi. Mais nous n'avons pas besoin de nous enfoncer si loin dans l'absurdité pour comprendre ce genre d'échecs.

« Goéland » suppose que « je suis la personne désignée pour baptiser ce bateau » est vrai ou « je vous donne ma montre » suppose « cette montre m'appartient ». Il y a là, comme le dit bien Austin, non pas une identité mais un parallélisme : dans les deux cas, le succès d'une énonciation dépend de la vérité d'une assertion autre qui constitue son *présupposé*⁶⁸.

L'exemple suivant – très similaire à ceux d'Austin – clarifie peut-être davantage les choses. Admettons qu'un inconnu vous ordonne de vous faire teindre les cheveux de couleur rouge. Sans doute refuserez-vous à peu près en ces termes : « Vous n'avez aucun droit de m'ordonner ceci », et l'ordre sera nul, ne prendra pas effet et sera par conséquent « malheureux ». Mais ce cas n'est pas si loin de cet autre qui implique cette fois une affirmation : dire « il y a dix personnes inscrites au cours d'éthique en septembre 2004 » suppose que j'ai vu le relevé d'inscription, que je connais tous les étudiants inscrits ou qu'une source fiable m'en ait informé. Si aucune de ces conditions n'est satisfaite, il s'agit d'une affirmation non réussie⁶⁹ : je ne suis pas en droit de faire une telle affirmation, comme un inconnu n'est pas en droit de m'ordonner de me faire teindre les cheveux. Bref, comme pour les performatifs, il y a des conditions préalables qui sont nécessaires pour qu'une affirmation soit « heureuse » et pour dire avec bonheur les formules illocutoires « j'affirme » ou « je sais » : ces conditions agissent en tant que présupposés et sans elles, l'affirmation est « malheureuse ».

Ainsi, nous ne pouvons pas faire abstraction des circonstances de l'énonciation si nous voulons définir les conditions d'un usage satisfaisant du langage. Ces circonstances impliquent non seulement un réseau de significations mais aussi des événements (passés, présents, anticipés), un ensemble de possibilités (promettre l'impossible est un acte malheureux), des conventions sociales définissant le permis et l'interdit, des fonctions sociales et l'autorité qui leur est associée. Mais dans cet ensemble de circonstances, il est

⁶⁸ Voici deux autres exemples que donne Austin dans *Quand dire c'est faire* (op. cit., p.142) et qui peuvent clarifier davantage les choses : je ne puis affirmer combien de personnes se trouvent dans la pièce d'à côté si je n'y suis allé. Aussi, l'affirmation « l'actuel roi de France est chauve » est « malheureuse » en ce qu'une des conditions de son « bonheur » (la référence) fait défaut, ce qui la rend nulle.

⁶⁹ On pourra demander « comment savez-vous ? » ou « Qu'est-ce qui vous permet d'affirmer cela ? » – et la réponse « je le sens » ne sera pas considérée comme acceptable. Dire « je sais ... » suppose que je puisse dire *comment je sais...*, à quoi je reconnais x, d'où me vient mon savoir, sans quoi il y a mauvais usage de la formule. Tout comme de celui qui dit « je crois... » mais qui ne peut dire *pourquoi il croit...* ou à quelles autres convictions sa croyance se trouve logiquement liée, on hésiterait à dire qu'il croit effectivement... (Que son emploi de « je crois... » est heureux). À ce propos, voir « Autrui », dans *Écrits philosophiques*, op. cit., p.46-90.

un élément dont dépend particulièrement le « bonheur » des actes de langage en général et qui mérite notre attention : l'identité du locuteur.

L'identité personnelle comme élément contextuel déterminant

Une réflexion sur les insuccès possède maintes connexions avec la problématique de l'identité. C'est que l'identité des interlocuteurs détermine souvent le succès ou l'insuccès des actes de langage. Par exemple, celui qui demande : « qui êtes-vous pour me donner des ordres ? » met en cause l'autorité de la personne à lui donner des ordres. Ce qu'il faut voir ici, c'est que l'emploi de plusieurs formules performatives exige que le locuteur ait une identité particulière.

Cela est particulièrement évident au plan de l'identité sociale, c'est-à-dire relativement à cette portion de l'identité définie par les rôles sociaux. C'est au médecin que revient le droit – et le devoir – de diagnostiquer et de prescrire, au juge de condamner et de donner des sentences, au prêtre de bénir, de marier, etc. Ainsi, nous ne pouvons penser l'usage du langage en ne prenant aucunement en compte l'identité socioculturelle et les rôles sociaux qui y sont associés. De façon générale, le père peut ordonner au fils mineur, mais non le contraire.

Ces considérations concernent directement la classe de performatifs baptisés par Austin les *exercitifs*. La classe des exercitifs « renvoie à l'exercice de pouvoirs, de droits, ou d'influences »⁷⁰. Or, le droit (et le devoir) d'employer certains exercitifs exigent normalement une promotion ou un statut social accordés par une autorité qui a elle-même été mise en place à travers l'usage antérieur d'exercitifs⁷¹. Ainsi, l'identité sociale de la personne qui parle – identité largement définie par des exercitifs antérieurs – est un élément contextuel qui détermine le bonheur ou malheur de maintes formules performatives.

⁷⁰ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p.154.

⁷¹ Il s'agit ici des cas où l'acte de langage consiste à changer la fonction sociale ou à changer un statut : par exemple élire, déclarer vainqueur, convoquer, accorder une promotion, nommer, pardonner, reconnaître un titre. On peut aussi perdre ces droits, lorsque l'autorité compétente démet de ses fonctions, congédie, éconduit, condamne à la prison, excommunie, etc. L'autorité compétente peut aussi déclarer incompetent, attribuer un échec, etc. actes par lesquels elle refuse d'octroyer certains droits. Par diverses formes de dénégations, on peut aussi annuler une déclaration antérieure (par exemple dans la répudiation et même dans le pardon). À ce propos, voir Denis Vernant, « Pour une logique dialogique de la dénégation » dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p. 77-87. Comme nous le verrons, la question de la justice est ici essentielle pour juger de ces actes.

Mais certaines conditions identitaires sont aussi nécessaires pour assurer le succès de certains actes de langage dont la force illocutoire n'est pas associée par convention à une profession ou à un statut social. Les particularités relationnelles (l'intimité, le niveau d'engagement des personnes, la durée de la relation, la proximité, etc.) ouvrent et ferment aussi des possibilités quant à l'emploi heureux de certaines formules performatives. Les encouragements et conseils de nos amis sont la plupart du temps moins suspects que ceux de nos adversaires. Les questions indiscretes, les propos mal-venus, choquants, de mauvais goût, etc. gagnent à être compris de façon relationnelle. Chacun conviendra aussi qu'on ne peut généralement pas faire les mêmes demandes et invitations à notre conjoint qu'à une simple connaissance.

De plus, pour la plupart des actes de langage, l'identité personnelle de celui qui parle détermine le crédit et la valeur de l'énonciation. Cela est particulièrement évident lorsque quelqu'un affirme, atteste, conseille, évalue, renseigne, recommande, témoigne, se plaint, donne son accord ou corrige (pour ne nommer que ceux-là). Quelques exemples devraient suffire pour mettre ceci en lumière.

Imaginons un premier cas simple mais fort problématique : une personne qui pèse plus de 200 kilos essaie de vous vendre un régime amaigrissant qu'elle a elle-même concocté et suivi. Sauf dans les cas où son statut social (la personne est médecin, diététiste) ou plus généralement son récit personnel (elle souffre d'une maladie mais possède tout de même le savoir-faire) le lui permet, il va sans dire qu'on hésitera à prendre ses conseils pour maigrir au sérieux... Son poids, pour ainsi dire, mine sa crédibilité lorsque vient le temps de donner ce genre de conseils.

De la même façon – sauf dans le cas d'une exception qui confirmerait la règle – on n'accordera peu de crédit au jugement d'un enfant à propos de la subtilité d'un plat : la raison est que le goût se développe. Aussi, nul ne peut témoigner sérieusement de la réalité indienne s'il n'est allé en Inde pour un bon moment ou s'il n'a fait une recherche approfondie sur le sujet. Ici, la mise en récit de l'identité rend possible le bonheur de certains autres actes de langage. C'est l'expérience qui donne sa crédibilité au témoignage, qui donne le droit d'attester, mais aussi de conseiller, d'évaluer, d'estimer et de féliciter avec justesse (pour ne nommer que ces actes parmi bien d'autres).

Et que dire de l'affirmation ? Avec Austin, force est de constater qu'il en est de même : à celui qui affirme « la nourriture indienne est plus épicée que la nourriture thaïlandaise », nous pouvons toujours demander « comment le savez-vous ? ». Il devra

alors puiser dans son histoire et dans son expérience la source de sa connaissance : « j'ai visité les deux pays et chaque fois, j'ai mangé quotidiennement de la nourriture locale » serait une réponse acceptable.

Nous savons que nous nous trouvons ici en terrain glissant, mais nous nous croyons bien chaussé. Certains nous accuseront peut-être de justifier le sophisme *ad hominem* : vous ne pouvez refuser les dires d'un locuteur en vous référant à son identité ! Cela paraît encore plus choquant lorsque la raison est d'ordre physique (par exemple le poids de celui qui vend des régimes amaigrissants). Mais pour un sujet semblable, il faut modérer nos élans moraux⁷² et faire preuve de bon sens. Imaginons qu'une étudiante ayant échoué le cours de logique se plaint à la direction, alléguant que les questions d'examen ne correspondaient pas à la matière vue en classe. Mais après consultation du registre des présences, le professeur atteste de l'absence de l'étudiante au tiers des heures de cours. Qu'arrivera-t-il alors ? Probablement que l'on considérera la plainte de l'étudiante comme nulle et qu'on lui répondra à peu près ceci : « nous ne prenons pas votre plainte en considération puisque vous étiez souvent absente ».

Le sophisme *ad hominem* a sans doute sa place dans une logique de l'argumentation. Néanmoins, reconduite au niveau de l'étude pragmatique du langage, l'identité du locuteur réfléchit sur le sens de l'énonciation et, en particulier, sur sa crédibilité. Il va sans dire qu'en pareille matière, il faut faire preuve de prudence et considérer chaque cas individuellement, ce qui n'est possible qu'en considérant avec attention les autres actes de langage du locuteur et plus généralement les autres éléments du contexte. Admettons par exemple que notre obèse vendeur de régimes nous présente des études crédibles qui démontrent l'efficacité du régime qu'il a concocté et, qu'interrogé sur son poids, il réponde ceci : « C'est un bon régime qui est prouvé scientifiquement. Si vous l'appliquez, il sera efficace. Seulement moi, je n'ai ni le courage, ni la volonté de le

⁷² Car c'est bien sur une conception morale que s'appuie ce prétendu sophisme : chacun étant égal vu sa rationalité, on ne doit considérer que les arguments et non la personne qui les soutient. Mais sorti du cadre assez restreint d'une logique de l'argumentation et reconduit dans une pragmatique du langage qui considère l'acte intégral de discours, ce principe ne tient plus. Il faut bien voir que le sujet supposé dans ce type d'argumentaire est une subjectivité bien abstraite, privé de récit, personne morale, sujet de droit et liberté. Mais même au plan juridique (domaine dans lequel cette conception du sujet est la plus légitime), on ne fait jamais abstraction de l'identité de celui qui parle pour juger de ses propos. Ceci dit, le reproche du sophisme *ad hominem* est sans doute justifiable même au plan d'une pragmatique du langage lorsque le contexte de l'énonciation n'entre pas en contradiction avec quelque présupposé de l'énonciation. Par exemple, il est inadmissible de refuser d'entendre les jugements d'une personne obèse à propos de l'État idéal en raison de son poids, ce qui est tout à fait différent de mettre en cause la crédibilité de ses recommandations pour maigrir.

mettre à profit : je m'accepte tel que je suis et suis bien ainsi ». Mais pour ce qui est de l'étudiante absente, elle a peu à dire pour sa défense. Son récit, qui doit inclure ses absences répétées, mine sa crédibilité lorsque vient le temps de faire semblable plainte.

Dans cette situation, comme dans bien d'autres, on se demande *qui* a fait usage du langage afin de définir le succès ou la nullité de l'énonciation. Notre dossier identitaire peut nous donner des droits quant à l'usage du langage (il a une maîtrise en philosophie, il peut enseigner cette discipline au collège), mais nous en enlever aussi parfois, comme l'alcoolique qui pour la centième fois promet de ne plus boire. On lui dira alors : « cessez de promettre et faites-le : seule cette action peut maintenant témoigner de votre conversion ».

L'identité et l'acte perlocutoire

Ainsi, la condition et la personnalité du locuteur déterminent en partie le sens et la valeur de ses énonciations. Pour être plus précis, nous pourrions rajouter ceci : l'identité du locuteur n'ouvre et ne ferme pas seulement la possibilité de certains actes illocutoires, elle définit aussi en grande partie la dimension perlocutoire de l'acte de langage intégral. Rappelons que l'acte perlocutoire concerne l'effet non-conventionnel produit par l'usage du langage. Même si l'acte de langage intégral vise souvent (sinon toujours) à produire tel effet perlocutoire particulier (en argumentant, je cherche normalement à convaincre), l'acte perlocutoire n'est pas conventionnellement déterminé puisque l'effet en question n'est pas lié par convention à une formule, comme c'est le cas pour l'acte illocutoire.

Lorsque le procureur de la couronne expose ses preuves pour faire condamner l'accusé, il peut ou non convaincre le jury. Le fait d'exposer des preuves n'implique nullement par convention que l'auditoire soit convaincu : il s'agit donc là de l'acte perlocutoire. L'acte perlocutoire est en fait la suite de l'acte de langage dans ses conséquences non conventionnelles. Lorsque par le fait de dire « y », un effet non conventionnel « x » est produit, cet effet est un acte perlocutoire. « Mes menaces l'ont fait rigoler mais elles auraient aussi pu l'effrayer » ; « En lui décrivant la beauté des paysages du Vietnam, je l'ai convaincu d'acheter un forfait de voyage mais cela aurait aussi pu simplement le rendre envieux » ; « Les félicitations du professeur Z devaient l'encourager mais lui ont fait s'enfler la tête ». Dans les exemples précédents, on voit bien que les actes perlocutoires possibles, pour une même énonciation, sont multiples et distincts des conséquences conventionnelles réservées par Austin à l'élément illocutoire de l'acte de langage.

Mais le point déterminant ici est le suivant : l'identité des personnes en scène détermine largement l'acte perlocutoire. Dans le discours oral en particulier, une même énonciation ne devrait pas avoir le même effet perlocutoire s'il existe une contradiction entre l'identité du locuteur et les présupposés ou conséquences de son discours⁷³. N'est-il pas agaçant de voir ces prédicateurs millionnaires prêcher la pauvreté ? Et qui n'a jamais entendu un jour la plaidoirie d'un présomptueux portant sur l'humilité ? Cela pourrait vous convaincre à la fois des vertus de l'humilité et du manque d'esprit critique du locuteur. Des milliers d'exemples semblables pourraient allonger la liste. Ils montrent la portée de l'identité de celui qui fait usage du langage dans la détermination du sens véritable de sa parole, voire de son discours.

Mais l'élément perlocutoire de l'acte de discours intégral dépend aussi largement de l'identité de l'allocataire. D'un côté, faisant usage du langage, l'homme peut influencer autrui de diverses façons. Il peut l'éclairer ou le confondre, le convaincre, l'ébranler ou le mystifier, le faire se convertir ou affermir ses croyances, l'enjouer ou l'attrister, l'encourager ou le décourager⁷⁴, le désespérer ou lui redonner espoir et ainsi de suite. Mais l'effet de notre discours nous échappe en grande partie et dépend davantage des dispositions de l'allocataire qui peut ou non être transformé par les discours d'autrui. D'un autre côté, chacun de nous subit l'influence de la parole et des discours. Nous verrons plus loin que la capacité d'être encore transformé par la parole d'autrui, d'être dans une véritable relation avec lui, tout en se maintenant soi-même, est une dimension essentielle de l'authenticité⁷⁵.

En résumé, la réussite des actes de langage exige que l'acte soit effectué dans certaines conditions contextuelles. D'abord, des conventions doivent encadrer la communication en définissant la signification des formules illocutoires et les circonstances dans lesquelles il est approprié de les utiliser. Parmi ces circonstances, l'identité des intervenants est un élément contextuel déterminant puisque l'emploi de certaines formules

⁷³ Nous spécifions « dans le discours oral » puisque dans les textes s'opère une espèce de distanciation entre le discours et son auteur. Mais contrairement à Ricoeur, nous ne croyons ni que cette distance doive devenir le paradigmatique de l'interprétation des discours, ni qu'en elle s'opère un franchissement total qui aille de l'événementialité du dit à sa signification. Nous y reviendrons plus loin. À ce propos, voir *infra*, p. 205-237.

⁷⁴ Certains actes sont à la frontière de l'illocutoire et du perlocutoire, par exemple encourager. Dans « je vous encourage à continuer vos études », il s'agit d'un acte illocutoire. Dans « les nouvelles données de l'enquête m'ont encouragé », il s'agit d'un acte perlocutoire.

⁷⁵ Cela sera exposé au ch. 2 et 3.

illocutoires présuppose des déterminations identitaires précises chez les intervenants. En effet, l'identité du locuteur ouvre et ferme la possibilité d'un usage heureux de maintes formules illocutoires. La fonction sociale, la spécificité de la relation interpersonnelle et le récit des interlocuteurs déterminent partiellement ce qui peut être fait (avec bonheur ou succès) dans ce contexte donné. L'identité des intervenants peut aussi avoir une influence importante sur l'effet perlocutoire des actes de langage⁷⁶.

Les règles B.1 et B.2 : la coopération et les actions longues.

La troisième et quatrième condition pour que l'acte de discours prétendu soit accompli s'énonce ainsi : « (B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et (B.2) intégralement »⁷⁷. Ici encore, c'est la convention qui détermine ce que doit inclure la procédure ou le rituel. Ces deux conditions complètent le type d'échecs qu'Austin nomme l'*insuccès* en mettant en évidence ceci : certaines procédures ou actes rituels peuvent échouer lorsque, B.1 certains participants ne *coopèrent pas correctement* ou B.2, que certains accrocs empêchent le déroulement complet de l'acte.

La condition B.1 est très large, vu l'amplitude de sens que l'on peut accorder à « correctement ». Ainsi recoupe-t-elle d'autres conditions en ce qu'elle inclut toutes les déficiences qui peuvent affecter la procédure ou le rituel, ce qui comprend le non-respect des étapes (ordre) qui constituent la procédure (par exemple donner une sentence avant que le jury ait rendu un verdict de culpabilité), l'usage de mauvaises formules (par exemple remercier en japonais en disant non pas *arigatô gozaimasu*, comme il convient, mais *konnichiwa* (bonjour)) et l'emploi de formules incertaines, floues ou ambiguës lorsque les circonstances ne permettent pas de clarifier la force illocutoire de l'énonciation (« je viendrai demain » – est-ce une promesse ? Un souhait ? Une menace ?).

Pour sa part, la condition B.2 montre simplement que lorsque le succès d'un rituel ou d'une procédure implique plusieurs actes de langage, il faut, pour que l'acte total soit conduit avec bonheur, que tous les actes conventionnels qui constituent l'acte total soient accomplis. Austin donne l'exemple suivant : si au cours du rituel de mariage, la mariée répond « non », l'acte de mariage ne se produit pas... On pourrait aussi donner l'exemple

⁷⁶ Aussi est-ce essentiellement à travers le croisement des actes de langage que se détermine cette identité. Déjà, il semble manifeste que la communication est le lieu d'interdétermination des identités par effet de rencontre. Cette voie d'analyse sera empruntée ultérieurement.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 49.

du juge qui abandonne ses fonctions avant d'avoir rendu jugement : il faut alors recommencer l'ensemble des audiences, les témoignages antérieurs devenant, par le fait même, nuls.

Peut-être est-il juste d'affirmer que les conditions B.1 et B.2 s'appliquent davantage aux actes institutionnels (par exemple aux procès) qu'aux actes de parole de la vie courante où les procédures sont moins définies (par exemple, un père qui conseille ses enfants). Mais l'hiatus entre ces deux types d'actes, que distingue à juste raison Récanati⁷⁸, n'est sans doute pas aussi important qu'on le croirait avant examen. Supposons par exemple qu'un ami veuille s'excuser d'avoir brisé ma bicyclette. Il commence alors à s'expliquer mais une urgence le force à partir (avant d'avoir prononcé « je m'excuse ») ... Se sera-t-il alors excusé... ? Pas vraiment, et s'il veut le faire, il devra reprendre là où il en était ou recommencer ses explications.

Les conditions B.1 et B.2 mettent aussi en évidence la nécessité d'une coopération pour la réussite de la plupart des actes conventionnels et, particulièrement, des actions longues qui impliquent plusieurs interventions. Les diverses actions doivent être correctement menées et coordonnées les unes aux autres, ce qui exige la coopération de tous les participants⁷⁹. En effet, sans coopération, plusieurs actes de discours seraient impossibles à réaliser. Cela est clair dans le cas des actes institutionnels tel que le jugement de cour, le mariage, la mise en grief, la demande de pardon, etc.

Mais la coopération est aussi nécessaire dans les actes de la vie courante comme demander une information ou présenter des excuses. Pour qu'une excuse soit réussie par exemple, il faut bien sûr dire « je m'excuse » ou une formule ayant le même sens (des explications ou une narration sont aussi parfois nécessaires), mais il faut en outre que l'allocutaire accepte ces excuses, c'est-à-dire, qu'il coopère à l'acte intégral. Il en va de même pour bien d'autres actes, comme parier par exemple. La réussite de cet acte, comme de plusieurs autres, ne dépend ni du locuteur, ni de l'allocutaire seul, mais d'une coopération des deux parties⁸⁰.

Ainsi, même à un niveau strictement fonctionnel, l'exigence de coopération semble être plus fondamentale que le respect des conventions dans la détermination de l'usage

⁷⁸ F. Récanati, « Du positivisme logique à la philosophie à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », dans *Ibid.*, p. 185-203.

⁷⁹ Nous examinerons longuement ce principe qui, selon Grice, fonde les règles de la conversation.

⁸⁰ Cela sera amplement discuté au ch. 2 et 3.

satisfaisant du langage. Ainsi peut-on poser cette question : pour que les conventions soient acceptables et imposent le respect, ne doivent-elles pas être conformes à l'esprit de coopération ? Lors de notre parcours réflexif avec Grice, nous verrons pourquoi il nous faut d'un point de vue normatif penser non seulement la coopération, mais aussi la finalité qu'elle sert. Ce n'est qu'une telle réflexion à propos des fins qui nous permet de passer de la pragmatique du langage à l'éthique qui la fonde. Ce passage est essentiel pour juger si les conventions sont en accord avec ce que l'on doit entendre par « usage satisfaisant du langage ».

Finalement, lorsque les conditions A.1, A.2, B.1 et B.2 ne sont pas satisfaites, l'acte visé n'est tout simplement pas accompli, il est nul, il ne se produit pas, et c'est en ce sens qu'il est dit « malheureux ». Aussi faut-il remarquer que ces conditions s'appliquent aussi aux réputés constatatifs qui sont aussi, en ce sens, des actes de langage. Cela explique pourquoi Austin resitue la distinction entre constatatif-performatif dans une théorie plus générale qui distingue dans l'acte de discours intégral les actes locutoire, illocutoire et perlocutoire.

Finalement, nous pouvons affirmer que le succès des actes de langage exige :

- 1- l'existence d'une communauté de langage dont les membres interagissent à l'aide de formules illocutoires qui ont un sens conventionnellement déterminé. Il s'agit ici d'une condition préalable à la communication.
- 2 – l'emploi de ces formules dans des circonstances appropriées – incluant l'identité des intervenants. Ces circonstances qui agissent en tant que présupposés de l'énonciation.
- 3 – le déroulement correct, intégral et selon l'ordre convenu (s'il y a lieu) de la procédure.

Les abus de procédures : « notre parole, c'est notre engagement »⁸¹

Les insuccès ne sont pas les seuls types de malheurs qui peuvent affliger les actes de langage. Austin montre en effet qu'il peut aussi y avoir *abus de procédure*. Il présente deux types de ces abus – qu'il appelait aussi parfois « manque d'égard »⁸² : les insincérités (Γ.1) et les ruptures d'engagement (Γ.2). Il énonce ces règles ainsi :

« (Γ. 1) Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certains sentiments, pensées ou intentions, lorsqu'elle doit

⁸¹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 44.

⁸² Note du traducteur, *ibid.*, p. 51.

provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou de l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et qui par-là l'invoque) ait, en fait, ces pensées, sentiments ou intentions, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué »⁸³.

« (Γ.2.) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite. »⁸⁴

Bien qu'il ne prétende jamais que la séparation de ces types de critères soit ferme et tranchée, Austin a raison de distinguer les insuccès (règles A et B) et les abus de procédure (règles Γ). Car dans le cas des insuccès, si une règle n'est pas respectée, l'acte ne s'accomplit tout simplement pas. Par exemple, si je déclare la séance ouverte mais que je ne suis pas la personne désignée pour cette tâche, mon acte de langage n'accomplit pas ce qu'il est supposé accomplir et c'est en ce sens qu'il est « malheureux ». La justification des règles peut alors se tenir dans un registre purement fonctionnel.⁸⁵

Mais dans les deux cas d'« abus de procédure », la raison de l'échec⁸⁶ est moins évidente. Dans le cas des insuccès, nous pouvions dire, par exemple : « il faut employer la formule dans les circonstances appropriées *pour que* l'acte soit réussi ». Mais pourquoi au juste ne devons-nous pas abuser des procédures ? Y a-t-il des abus de procédure qui soient justifiables ? Pour répondre à de telles questions, nous ne pouvons pas simplement avoir recours à un principe fonctionnel. La justification est ailleurs : nous montrerons qu'elle réside dans une conception éthique⁸⁷. Toutefois, chez Austin, cette éthique reste implicite.

⁸³ *Ibid.*, p.69. L'insincérité, qui produit des actes de langage vides et purement verbaux, fut parfois appelée dissimulation par Austin (note du traducteur *Ibid.*, p. 51). Voir aussi l'article « Feindre » dans *Écrits philosophiques*, op. cit., p. 207-246.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁵ On peut donc dire : si vous voulez que votre acte de langage réussisse, les conditions A.1, A.2, B.1, B.2, doivent être satisfaites. Ces conditions sont fonctionnelles et s'apparentent ainsi à celles-ci, dans un tout autre domaine bien sûr : « Si vous voulez vous connecter à internet, vous devez satisfaire les conditions suivantes : Z.1 - Il faut avoir le matériel nécessaire. Z.2 - Il faut ouvrir l'ordinateur une fois que tout est bien en place. Y.1 - Il faut cliquer sur l'icône appropriée, etc. ».

⁸⁶ L'insuccès, l'insincérité et la rupture d'engagement constituent trois chapitres de la *doctrine des échecs* d'Austin. Il est toutefois notable qu'*échec* (*infelicities*) peut être un synonyme d'*insuccès* (*misfires*) mais non d'insincérité ou de rupture d'engagement...

⁸⁷ D'ailleurs, la notion même d'abus possède une connotation éthique.

La règle Γ.1 : l'exigence de sincérité.

Commençons par l'insincérité. L'insincérité, aussi appelée parfois dissimulation par Austin, ne rend pas l'acte nul⁸⁸. L'acte est bel et bien accompli, mais il est accompli de *mauvaise foi*. Pourquoi ? Parce que dans l'insincérité, un sentiment, une pensée ou une intention est dissimulé ou feint. L'insincérité est en ce sens présente là où l'on trouve l'hypocrisie, les faux-semblants, la tromperie et le mensonge. Plus précisément, il y a insincérité à chaque fois que l'acte de langage ne concorde pas avec ce que son énonciation *laisse entendre*⁸⁹. En effet, l'usage de certaines formules illocutoires laisse entendre à autrui que celui qui les emploie se trouve dans certaines dispositions — qu'il pense ou croit x, qu'il est affecté par tel ou tel sentiment, qu'il a certaines intentions. Lorsque, de fait, ce n'est pas le cas, il y a insincérité.

Bien que sentiments, pensées et intentions soient souvent entrelacés dans une disposition interne globale⁹⁰, il n'est pas inutile de les considérer séparément. Commençons par examiner la question des sentiments.

Insincérité I : « Je vous offre mes condoléances mais n'éprouve aucune sympathie »

Plusieurs formules performatives laissent entendre que le locuteur se tient dans une certaine disposition affective. Austin remarque :

Dans un grand nombre de situations humaines, éprouver une « émotion » [...], un « désir », adopter une attitude sont tenus, par convention, pour la réponse, la réaction appropriée ou convenable à un état de chose. Et cette réponse, qui inclut l'exécution d'un acte, est, dans ces situations, considérée comme naturelle⁹¹.

⁸⁸ C'est pour cette raison que l'on ne peut considérer ces pensées, sentiments et intentions simplement comme étant de même nature que les circonstances présumées évoquées dans les conditions A et B.

⁸⁹ Dans le cas des succès, l'offense au langage est la suivante : il y a contradiction entre l'énonciation et ce que son succès présuppose. Dans le cas de l'insincérité, il y a contradiction entre l'énonciation et ce qu'elle laisse entendre.

⁹⁰ Puisque les sentiments génèrent des pensées et les pensées, des sentiments et que les intentions sont aussi normalement liées à des pensées et parfois à des sentiments. Austin n'analyse pas séparément ces trois types d'insincérité. Ainsi n'entrevoit-il pas ce qui les distingue...

⁹¹ *Ibid.*, p. 97.

En fait, plusieurs formules illocutoires impliquent certains affects. Ainsi, lorsqu'un auditeur emploie ces formules, il laisse nécessairement entendre à ceux qui l'écoutent qu'il se tient dans la disposition affective impliquée.

Austin regroupe l'ensemble des actes de langage qui laissent entendre l'existence d'affections définies dans une catégorie qu'il baptise les comportatifs.⁹² Les comportatifs sont en effet « des performatifs qui touchent [...] à nos réactions devant les comportements et à nos comportements devant les autres, qui sont destinés à manifester des attitudes et des sentiments »⁹³. Ces actes de langage manifestent des comportements sociaux et sont, aux dires d'Austin, particulièrement enclins à l'insincérité puisqu'ils laissent entendre que le locuteur se trouve dans certaines dispositions affectives, ce qui, manifestement, peut ne pas être le cas.

Il y a donc insincérité lorsque nous faisons usage de la formule sans éprouver l'émotion impliquée (ou parfois en éprouvant une émotion opposée). Nous pourrions par exemple féliciter un neveu d'avoir remporté un concours de musculation, quand, au fond, on se sent répugné par cette discipline et les exploits qu'elle révère. Ou encore, nous pourrions souhaiter la bienvenue à un vieil oncle même si nous ne sommes point content de le recevoir. L'insincérité se caractérise alors par un hiatus entre la formule illocutoire utilisée (actif) et les dispositions réelles du locuteur (passif). Ainsi, la condition de sincérité relève d'une correspondance attendue entre le passif (sentiments, émotions, passions, affections) et de l'actif (acte de langage qui impliquent ces sentiments, émotions, ...).

Austin montre d'ailleurs qu'on peut établir un passage qui va de la description de l'émotion (passive) à l'acte performatif (actif) qui laisse entendre que le locuteur éprouve cette émotion. Par exemple, lorsque je vous offre mes condoléances (actif), je laisse entendre que j'éprouve de la sympathie (passif)⁹⁴. C'est pourquoi il serait étrange de dire « je vous offre mes condoléances, mais je n'éprouve aucune sympathie ». De la même manière, dire « je vous demande pardon » laisse entendre que je suis désolé ou que

⁹² Les comportatifs ne sont toutefois pas de simples expressions de sentiments. Lorsque, par exemple, je m'excuse, je fais davantage qu'exprimer mes regrets.

⁹³ *Ibid.*, p. 101. Pour une liste exhaustive des comportatifs, voir *ibid.*, p. 161. Pour un tableau schématique qui montre la correspondance entre l'usage de comportatifs et l'émotion impliquée, voir *ibid.*, p. 98 et 101.

⁹⁴ Le passage du passif à l'actif se manifeste clairement en ceci que je puis dire « je vous offre délibérément mes condoléances » mais non pas « j'éprouve délibérément de la sympathie ». Offrir ses condoléances, ce n'est pas exactement exprimer sa sympathie.

j'éprouve du repentir et dire « je vous remercie » laisse entendre que j'éprouve de la reconnaissance.

En conséquence, la définition des conditions d'un usage satisfaisant du langage exige une réflexion à propos de l'affectivité, c'est-à-dire des dimensions existentielles de l'éprouvé, de l'affection, de la souffrance et du pâtir. Or, cette réflexion déborde du cadre de l'analyse pragmatique de l'usage du langage. Car puisque tous les sentiments, attitudes, émotions, etc. ne sont pas nécessairement souhaitables, leur manifestation, bien que sincère, n'est pas toujours satisfaisante.

Que dirions-nous, par exemple, d'un personnage tout à fait sincère mais franchement grossier ? Le fait qu'il soit affecté par maints désirs et fantasmes pour la caissière du dépanneur n'intéresse peut-être ni ses amis, ni même probablement ladite caissière⁹⁵. En ce sens, la dissimulation peut être alors – comme dans bien d'autres cas – préférable à l'expression sincère. Un autre exemple peut aussi nous éclairer. Imaginons que je soupçonne que ma colère, si elle devait éclater, ne serait point justifiable devant autrui. Dans ces circonstances, n'est-il pas préférable de dissimuler mon émotion en affichant une relative tranquillité jusqu'à ce que je retrouve la raison ? Cela montre qu'il est sans doute des sentiments qui méritent de rester dans l'ombre de la sphère intime plutôt que d'être étalés au grand jour.

On peut pousser cette idée encore plus loin et dire que feindre certains sentiments peut parfois être souhaitable. Par exemple, ne serait-il pas tout à fait acceptable pour un professeur serein de feindre l'indignation devant un groupe d'étudiants blasés qui n'ont pas fait leurs travaux ? On s'accordera sans doute pour dire qu'il est tout à fait correct pour ce professeur de feindre l'indignation, et ce, même si l'expérience et la sagesse stoïcienne lui ont appris à ne pas perdre sa quiétude pour de tels événements. Ici, jouer l'indigné peut presque être considéré comme un devoir ! Tout cela montre bien que dans certaines conditions, l'insincérité s'accorde davantage avec l'idée d'un usage satisfaisant du langage que la sincérité elle-même !

En fait, il semble bien qu'au plan de l'éprouvé, l'exigence de sincérité ne soit point du tout absolue, mais qu'elle soit plutôt un critère parmi d'autres critères qui tracent

⁹⁵ F. Flahault a bien vu que la sincérité n'était pas une norme absolue dans l'usage du langage. Selon lui, il est même nécessaire de pouvoir feindre et dissimuler. Il s'agit là d'un « pouvoir de réserve » essentiel au bien-être conversationnel. (F. Flahault, « Le fonctionnement de la parole » dans *Communications*, vol. 30, 1979, p. 73-79).

mutuellement leurs limites respectives. L'exigence de sincérité est en effet soumise à d'autres exigences, plus éthiques que logiques, et ce, dans la mesure où l'expression de certaines émotions, dans certains contextes, n'est pas du tout souhaitable. On admire certes l'attitude du sage exprimant de sincères condoléances aux endeuillés, mais on condamne celle du fou qui menace de mort celui sur lequel il déverse le flot de haine qui l'habite.

En fait, la sincérité n'a de sens que si l'acte est *approprié*, relativement à l'état de fait qui l'a suscité et si l'émotion, sentiment ou attitude impliqué est justifié dans les circonstances⁹⁶. Ainsi, pour clarifier les rapports entre la sphère de l'affectif et l'usage satisfaisant du langage, il faut étendre nos interrogations au-delà de la sphère pragmatique du langage, et ce, afin de déterminer si l'expression en question est conforme à un idéal qui englobe l'exigence de sincérité sans s'y réduire : l'idéal d'authenticité. À cette fin d'autres questions doivent être posées. Non pas seulement : l'émotion, le sentiment ou l'attitude exprimé est-il sincère ? Mais encore, est-il justifié ? Modéré ? Excessif ? A-t-il été clarifié ? De quoi cette expression témoigne-t-elle ? Est-ce une émotion, un sentiment ou une attitude élevée ? Est-il sage de manifester cette émotion dans ces circonstances ?⁹⁷ Finalement, être toujours sincère, cela est peut-être un vœu qu'on ne peut réaliser qu'au terme d'un long travail sur soi, travail dont l'ultime fruit est une sagesse réelle qui se manifeste non seulement au niveau de l'agir mais aussi de l'affectivité.

Insincérité II : « Le chat est sur le paillason mais je ne le crois pas »

L'insincérité ne concerne pas uniquement la question de l'affectivité. Car l'emploi de certaines formules illocutoires laisse aussi entendre à autrui que celui qui les utilise a fait siennes certaines croyances, convictions ou pensées. Ainsi, la détermination des conditions d'un usage satisfaisant du langage recoupe aussi, par le biais de l'exigence de sincérité, la question de la pensée, de la conviction et de la croyance⁹⁸. Nous pouvons en

⁹⁶ Cette justification doit s'opérer à travers la raison pratique, et ce, dans la mesure où elle parvient à définir l'idéal d'une vie bonne. C'est pourquoi, avoir des raisons pour haïr ses ennemis ne justifie pas nécessairement la haine, bien que cela permette de l'expliquer. Pour déterminer si l'expression sincère d'une émotion est justifiée, il faut s'assurer que la réponse à l'état de fait en question (réponse qui inclut un versant actif et passif) est rationnelle, c'est-à-dire conforme à la raison pratique en tant que faculté qui permet de réfléchir relativement aux fins légitimes de l'humanité.

⁹⁷ Ces autres critères d'évaluation définissent aussi l'idéal d'authenticité.

⁹⁸ Certes, les pensées et les sentiments sont plus souvent qu'autrement intimement liés (nous ne pouvons par exemple éprouver du remords sans croire que notre action était condamnable).

effet être insincère lorsque notre acte de langage *laisse entendre* que nous adhérons à des croyances, convictions ou pensées que nous ne soutenons pas de fait. Austin donne les exemples suivants : Normalement, le juge qui déclare l'accusé innocent *laisse entendre* qu'il croit qu'un doute raisonnable persiste à propos de la criminalité de l'accusé. S'il déclare l'accusé innocent mais qu'il a la conviction qu'il est coupable, son verdict est insincère (bien qu'il ne soit pas nul pour autant). De même, celui qui vous donne conseil, laisse ainsi entendre qu'il croit qu'il s'agit là de la meilleure voie à suivre et celui qui *désapprouve* telle ou telle conduite laisse entendre qu'il considère cette conduite inappropriée.

Aussi est-il remarquable qu'ici encore, *donner un conseil* ou *déclarer coupable l'accusé* ne diffère pas tant d'*affirmer*. En effet, à toutes les fois que j'affirme quelque chose, je laisse entendre que je le crois. On voit tout de suite la parenté de ce genre d'insincérité avec le mensonge. On ment à chaque fois que l'on affirme quelque chose que l'on sait faux...⁹⁹ Car quiconque affirme quelque chose laisse entendre qu'il croit à la vérité de ses affirmations.

Il va sans dire que la sincérité des pensées, croyances ou convictions n'est nullement un gage de son caractère satisfaisant. Encore une fois, d'autres critères entrent en ligne de compte¹⁰⁰. Or, il n'est pas impensable que ces critères puissent justifier l'insincérité. La plupart des professionnels sont contraints par l'éthique professionnelle à ne pas être toujours sincères. On n'attend ni du professeur, ni du psychologue, ni du médecin qu'il dise à son client tout ce qu'il pense à son propos¹⁰¹.

Une fois le débat ouvert, une grande question éthique doit être posée : dans quelle mesure le mensonge et la dissimulation de la vérité peuvent-ils être justifiables ? Encore une fois, il nous faut admettre que la sincérité est certes une exigence, mais que celle-ci

⁹⁹ *Le Petit Robert* 2001 (p.1556.) ajoute aussi « nier ou taire ce que l'on devrait dire ». Nous reviendrons sur cet aspect qui est fort complexe puisqu'il implique une décision à propos de « ce que l'on devrait dire »...

¹⁰⁰ Les enfants croient tous sincèrement au Père Noël.

¹⁰¹ Pour nous en convaincre, on n'a qu'à penser à la vive polémique que suscitent au Québec les émissions radiophoniques du tristement célèbre D^r Pierre Mailloux. Ce que le Collège des médecins reproche au D^r Mailloux, c'est de tenir des propos indignes, d'utiliser des opinions médicales sans pondération, de favoriser une confusion entre ses opinions personnelles et son devoir de médecin. Le fond du problème, c'est que le D^r Mailloux est trop sincère, ce qui fait qu'il ne respecte pas d'autres règles (nous les élaborerons plus loin). Cela l'amène à être souvent déplacé et grossier. Il a d'ailleurs été condamné pour ces raisons en septembre 2003.

n'est pas absolue. N'est-il pas judicieux de dissimuler nos croyances dans certaines circonstances ? N'y a-t-il pas de pieux mensonge ?

L'exemple traditionnel – et outré – de celui qui dit à l'assassin où se trouve sa victime pour ne pas mentir n'est qu'un exemple extrême¹⁰². On peut trouver des cas d'insincérité acceptables et bien plus simples dans l'expérience ordinaire où il n'est pas toujours souhaitable de dévoiler nos croyances, pensées ou convictions. Imaginons par exemple qu'un professeur soit confronté à un étudiant qu'il considère parfaitement idiot¹⁰³. La prudence lui conseillera probablement de veiller à ce que ses paroles ne trahissent pas trop sa pensée, et nul ne reprochera au professeur de faire en sorte que la question ne se pose pas ou, si elle devait se poser, d'être quelque peu insincère avec l'étudiant.

Encore une fois, si au plan des pensées, croyances et convictions l'exigence de sincérité n'est pas absolue, c'est que d'autres critères entrent dans la définition du souhaitable et du satisfaisant et limitent de ce fait la portée de cette exigence. Or, la définition de ces critères nous permettrait sans doute d'avancer dans la détermination de l'idéal d'authenticité¹⁰⁴. L'exigence de sincérité doit selon nous non seulement trouver les limites de sa portée dans l'idéal d'authenticité ; elle doit aussi y trouver sa justification et son fondement.

Insincérité III : « Je te promets de venir mais je n'ai nullement l'intention de venir »

Si, au sens propre, mentir consiste à affirmer ce que l'on sait faux, on a aussi coutume de qualifier de menteur celui qui promet ce qu'il n'a pas l'intention d'accomplir. Dans l'article « Autrui », Austin établit d'ailleurs un parallèle entre l'affirmation et la promesse. Si on replace cette comparaison par rapport à la sincérité, on remarque qu'il y a un parallélisme entre les deux énonciations suivantes : « Le chat est sur le paillason mais je ne le crois pas » et « Je promets de venir demain mais je n'ai nullement l'intention de venir ».

¹⁰² Chacun aura reconnu le célèbre cas traité par E. Kant dans « D'un prétendu droit de mentir par l'humanité ». Après avoir examiné ce cas, Kant soutient : « La véracité est un devoir, on doit le considérer comme le fondement de tous les devoirs qui doivent se fonder sur un contrat, et sa loi chancelle et devient inutile si on considère la moindre exception » (E. Kant, « D'un prétendu droit de mentir par l'humanité », dans *Théorie pratique et d'un prétendu droit de mentir par l'humanité. La fin des choses. Et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 99-100).

¹⁰³ Pour les professeurs, la mémoire peut probablement prendre le relais de l'imagination.

¹⁰⁴ C'est ce que nous tenterons de faire au ch. 2 en nous inspirant du modèle des maximes de Grice.

Promettre sans avoir l'intention de tenir parole est un cas d'insincérité : comme celui qui affirme laisse à tout le moins entendre qu'il croit, celui qui promet laisse à tout le moins entendre que son intention est très ferme. Si, de fait, il n'a pas cette intention, il s'agit d'une insincérité, voire d'une tromperie, d'un mensonge. Ainsi peut-on dire « je m'engage à vous rembourser demain » sans avoir l'intention de le faire. Il s'agit là bien sûr d'une insincérité. En fait, plusieurs actes de langage impliquent ainsi une intention plus ou moins ferme.

Mais l'insincérité d'intention concerne tout particulièrement les *promissifs*. Cette classe d'acte de langage inclut toutes les formules illocutoires qui engagent directement¹⁰⁵. Plus précisément, elle « est caractérisée par le fait que l'on promet, que l'on prend en charge quelque chose. Ces énonciations nous engagent à une action »¹⁰⁶. « Je promets x » signifie : « je me lie à vous par cette parole donnée à faire x et j'y engage ma responsabilité »¹⁰⁷. Si la promesse est l'archétype des promissifs, des actes comme entreprendre, garantir, faire vœu, se lier, se marier, s'engager, etc. sont aussi inclus dans cette catégorie¹⁰⁸.

Il est facile de voir que celui qui fait usage d'une formule qui l'engage directement laisse par là entendre qu'il a l'intention d'être fidèle à sa parole. Mais il est étonnant de constater combien il est malaisé de trouver des exemples justifiables d'insincérité d'intention. Contrairement aux deux types vus précédemment, rares sont les circonstances qui justifient ce type d'insincérité¹⁰⁹. Essayez de trouver un exemple où promettre insincèrement serait acceptable : vous ne trouverez que des exemples douteux

¹⁰⁵ Je dis *directement* puisqu'on verra plus loin que la grande majorité des actes de langage nous engagent indirectement à adopter un comportement ultérieur. Par exemple, il serait contradictoire de souhaiter la bienvenue à son invité et de le traiter par la suite comme un intrus. Mais promettre nous engage encore plus directement que cela puisque dire « je promets » revient pour le locuteur à se lier, à s'engager et rien d'autre.

¹⁰⁶ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 154

¹⁰⁷ C'est ainsi que la promesse implique la reconnaissance de l'imputabilité morale. Or cette reconnaissance se rapporte elle-même à l'estime de soi. Dans l'énonciation de promissifs insincères, une faible valeur est donnée à la parole et par conséquent, la personne se dévalorise elle-même en tant qu'être digne de confiance et d'estime. Nous y reviendrons au chapitre 4.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰⁹ À moins bien sûr que la promesse soit donnée sous contrainte. On peut tout de même trouver des cas limites : imaginons que, en temps de guerre, un prisonnier feigne de se convertir aux idéaux de ses ennemis. Il donne alors le serment insincère de défendre leurs idéaux, et ce, dans le but de se sortir de prison et de regagner son camp. Serait-ce acceptable ? On hésite à répondre oui avant de connaître l'enjeu de cette guerre. Mais pour sauver sa peau, on peut bien promettre n'importe quoi (sans avoir l'intention de tenir parole) à un psychopathe armé qui nous menace.

et quasi-irréalistes. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Nous croyons pour notre part que c'est en vertu du lien étroit qui unit l'engagement de soi, l'éthique et l'identité personnelle. Seul ce lien peut rendre compte de la spécificité de l'insincérité d'intention à ne pouvoir se justifier que très rarement et très difficilement.

Le fondement de l'exigence de sincérité

Austin montre que dans l'insincérité, il y a un hiatus entre l'acte exécuté et les sentiments, pensées ou intentions sous-entendus. Mais pourquoi devons-nous être sincère ? À ce propos, Austin ne dit rien, sinon ceci, dans l'article « Autrui » : « Nous sommes en droit, et c'est un point fondamental, de nous fier à autrui quand nous parlons [...] sauf s'il existe quelques raisons de ne pas avoir confiance en lui »¹¹⁰. Remarquons bien ici le langage utilisé : « nous sommes en droit ». Mais pour que nous puissions prétendre être en droit, ne faut-il pas qu'un certain impératif moral soit supposé ? Mais comment justifier cet impératif ? Austin poursuit : « Croire les gens, accepter leur témoignage, est le propos essentiel, ou l'un des principaux, de la conversation »¹¹¹. Mais qu'est-ce que veut dire ici l'expression « est le propos essentiel » ? Est-ce uniquement un impératif fonctionnel dont il s'agit là ?

Il est clair, en tout cas, que l'insincérité ne peut être universalisée, sans quoi, comme l'a vu Kant, ce type de comportement deviendrait impossible. C'est parce qu'il existe entre les hommes un pacte tacite de sincérité qu'il est possible, en certaines circonstances, d'abuser de la procédure. Se fier à autrui est donc un élément essentiel de la communication, ce qui fait que nous sommes en droit de nous fier à autrui. Avec de tels raisonnements, on peut croire que la sincérité est simplement une règle préalable à toute activité communicative.

Mais il n'en est rien. Nous avons vu qu'il est parfois des circonstances où l'insincérité est de mise. Comment alors rendre compte de ces cas ? En dernière analyse, nous ne pouvons rendre compte de l'exigence de sincérité qu'en la situant dans l'horizon plus vaste d'une éthique téléologique. Seule une telle éthique permet de clarifier les limites de l'exigence de sincérité. Comment arbitrer le conflit entre la sincérité et les autres exigences, sinon par le recours à une conception téléologique de l'éthique ? Ici, l'impératif fonctionnel n'est plus d'un grand secours. Seule une conception définie de la vie bonne

¹¹⁰ Austin, « Autrui » dans *Écrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 53.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 53.

offre une voie de résolution au problème des limites de l'exigence de sincérité¹¹². Ainsi, comme élément de l'idéal d'authenticité, cette éthique permet en retour de déterminer ce qu'est véritablement l'usage satisfaisant du langage.

Nous le voyons bien, lorsque nous concevons le langage comme acte, nous sommes tout naturellement amenés dans le champ de l'éthique car, en tant qu'acte, l'énonciation performative est, comme toute forme d'action, soumise au jugement éthique. Mais si l'exigence de sincérité nous porte dans le domaine de l'éthique, le malheur qui découle de la rupture d'engagement nous y mène d'autant plus. D'ailleurs, il semble bien qu'Austin ait reconnu la parenté de l'insincérité et de la rupture d'engagement avec l'éthique. En témoigne cette thèse qui résume de longs développements de *Quand dire c'est faire* : « La précision et la moralité sont toutes deux du côté de celui qui dit tout simplement : *notre parole, c'est notre engagement* »¹¹³.

La règle Γ.2 : la rupture d'engagement

Le rapport entre l'usage du langage et l'éthique, par le biais de la notion d'engagement de soi, est manifeste au niveau de la condition de non-rupture d'engagement qui assure elle aussi le bonheur des performatifs : « (Γ.2.) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite »¹¹⁴. Mais qu'est-ce exactement qu'une rupture d'engagement ? L'exemple de la promesse peut nous éclairer à ce propos. Je peux promettre sans avoir l'intention de faire ce que je promets de faire : il s'agit d'un cas d'insincérité. Mais je peux aussi promettre sincèrement et ne pas me comporter conformément à ma promesse par la suite : il s'agit d'un cas de rupture d'engagement. Or, selon Austin, cette rupture d'engagement rend l'acte malheureux. Si cette condition vaut de toute évidence pour la promesse et plus généralement pour les promissifs, Austin montre qu'elle s'applique aussi à la plupart des énonciations, dont les réputés constatatifs. De façon générale, tout acte de langage entraîne la négation de certaines possibilités et ainsi, certaines suites logiques.

Quelques exemples suffiront à mettre ceci en lumière. Commençons par un exemple d'Austin : je vous souhaite la bienvenue et me mets à vous traiter en intrus ou en ennemi... Il y a là une contradiction manifeste puisque souhaiter la bienvenue implique que

¹¹² Quant à déterminer les conditions existentielles de la sincérité, nous y reviendrons plus tard.

¹¹³ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 44.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

je vous traite par la suite de façon hospitalière. Or, un acte de langage ne se réalise pas dans sa plénitude lorsqu'il implique ce genre d'inconséquence.¹¹⁵ De même, nous dirons que le fait de déclarer « je t'aime » à son amour implique normalement de ne pas l'insulter ou le ridiculiser par la suite... On s'attend par ailleurs à un certain comportement des époux après l'acte de mariage. Si on y réfléchit, la plupart des actes de langage entraînent normalement des comportements ultérieurs. En se comportant par la suite de façon appropriée, le locuteur fait honneur tant à sa parole qu'à l'exigence de cohérence.

D'ailleurs, la rupture d'engagement est un malheur qui ne s'explique que par rapport à la raison pratique et à l'impératif de cohérence qu'elle nous assigne. Cette cohérence doit déterminer (1) les relations entre les divers actes de langage et (2) les relations entre les actes de langage et les autres actions.

On peut remarquer ici que la détermination de l'usage satisfaisant du langage implique la prise en considération de la dimension temporelle de l'existence humaine. Le bonheur des formules performatives ne dépend pas seulement des événements et actions antérieurs (qui rendent compte de la situation, qui ont formé l'identité sociale et personnelle des interlocuteurs, etc.) mais aussi des événements et actions ultérieurs. C'est qu'on ne peut définir le caractère satisfaisant de l'usage d'une formule performative sans connaître la suite des choses. En effet, si on accepte la contrainte de l'exigence de cohérence, il faut prendre en charge notre parole et nous y tenir : l'usage du langage au présent engage pour l'avenir¹¹⁶.

Mais comme l'insincérité, la rupture d'engagement est parfois justifiable. C'est notamment le cas lorsqu'une conversion authentique et souhaitable transforme l'identité d'un agent moral qui devient alors autre. Les rescapés de sectes, par exemple, en viennent parfois à nier tout un pan de leur vie et l'engagement qui les motivait¹¹⁷. Il se passe alors quelque chose d'étrange : à mesure que le nouvel ordre d'engagement

¹¹⁵ C'est à travers la condition de non-rupture d'engagement que le modèle d'Austin peut passer d'une analyse des phrases à une analyse des discours... Certains commentateurs – dont Paul Ricoeur – reprochent à Austin de ne pas avoir fourni un modèle philosophique du langage qui soit capable de rendre compte des discours longs. Ce reproche injustifié s'explique peut-être par un manque d'attention à la condition de non-rupture d'engagement qui stipule qu'au plan discursif, la cohérence entre les diverses actions et affirmations est exigée.

¹¹⁶ La non-rupture d'engagement, on le verra, se rapporte à ce que Ricoeur nomme « le maintien de soi dans la parole donnée », mode de permanence dans le temps qui relève de l'ipséité et duquel dépend l'authenticité.

¹¹⁷ Pour un exemple éloquent : Gabrielle Lavallée, *L'alliance de la brebis*, Chicoutimi, Éditions JCL, 1993.

advient, un nouvel ordre de cohérence s'instaure entre les actes de langage. Notons immédiatement le rôle fondamental du récit dans ce processus : pour qu'une telle conversion soit possible, il est essentiel qu'une série d'actes de langage impliquant une narration établisse une cohérence de second niveau dans l'expérience¹¹⁸.

Mais la plupart du temps, le récit ne vise pas tant à justifier la rupture d'engagement qu'à l'expliquer et à la rendre *excusable*. L'excuse disculpe en rendant compte de la rupture d'engagement, tout en préservant l'identité de l'agent en cause. C'est à peu près ce qui se passe lorsque l'on dit : « j'avais promis, mais je n'ai pu tenir ma promesse, étant gravement malade ». L'engagement de soi et la fidélité du locuteur à sa parole ne sont alors pas remis en question. Parfois, lorsque l'implication morale de l'agent fait que la rupture d'engagement ne peut être simplement excusée, le récit met en lumière le repentir et est le prélude obligé à la demande authentique de pardon : « Je t'avais promis fidélité, je t'ai trompé, toi, amour de ma vie. Par faiblesse, j'ai commis une faute inexcusable. Pardonne-moi ! ».

Parmi les classes de valeurs illocutoires que propose Austin, le bonheur des promissifs, des verdictifs et des exercitifs est essentiellement lié à l'engagement de soi. Le rapport de l'engagement de soi aux promissifs est si clair qu'il n'exige pas d'être davantage élucidé. Par contre, une réflexion sur les promissifs montre l'importance des actes de langage qui nous lient dans la poursuite d'une vie bonne. Car l'identité morale d'une personne se rapporte en grande partie à sa capacité de tenir ses engagements, à sa capacité de se maintenir dans un projet éthique malgré les aléas et les tentations du destin, finalement, à la résolution de se maintenir conformément à sa parole¹¹⁹.

Replacé dans cet horizon, le rapport entre l'exigence de non-rupture d'engagement et les verdictifs est sans doute tout aussi important. Notons que la classe des verdictifs « est caractérisée par le fait qu'un verdict est rendu [...] Il s'agit essentiellement de se prononcer sur un fait ou une valeur, mais dont, pour différentes raisons, on peut difficilement être sûr »¹²⁰. Évaluer, interpréter comme, apprécier,

¹¹⁸ Au premier niveau, c'est-à-dire au plan de la description des actes contradictoires, sans narration, l'incohérence étant parfois manifeste. Au sujet de la fonction d'unification du récit, voir infra, p. 256-257.

¹¹⁹ À propos de la place du *maintien de soi* dans le modèle d'authenticité de Ricœur, voir infra, p. 250-252.

¹²⁰ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 153.

analyser, comprendre, condamner sont des exemples de verdictifs¹²¹. Or, il est remarquable que, selon Austin, ce type d'actes de langage soit particulièrement lié à l'engagement de soi : « Le fait de rendre verdict ou d'effectuer une estimation nous engage à une certaine conduite par la suite, comme n'importe quel acte de discours, et peut-être plus qu'un autre, au moins quant aux exigences de la cohérence »¹²². En effet, les verdictifs nous engagent à accomplir : « a) les actes nécessaires à la cohérence et au soutien de notre verdict ; b) les actes qui peuvent être une conséquence du verdict, ou s'y trouver impliqués de quelque façon »¹²³. Cela signifie que ce que je récusé, je ne dois pas moi-même le faire et ce que j'estime, je dois coopérer, par mon action, à le faire advenir...

Cela n'est pas sans importance au plan de l'herméneutique du soi. Le rapport entre verdictif et engagement de soi laisse entrevoir que notre interprétation de la réalité, nos évaluations, notre compréhension, ne peuvent être heureuses que si elles vont de pair avec un engagement de soi et une suite d'actions cohérentes. Comme l'a vu Ricœur, cette cohérence entre les verdictifs et les actions est une dimension essentielle pour viser la vie bonne. Nous dirons plus précisément que le bonheur des verdictifs est assuré par leur intégration dans un projet plus vaste qui, lorsque orienté par des idéaux authentiques, définit la visée éthique.

Ce n'est d'ailleurs que selon un tel projet que se justifient les exercitifs. Comme le remarque Austin : « Le rapport qui existe entre un exercitif et l'engagement de soi est aussi étroit que celui qui existe entre la signification et l'implication »¹²⁴. C'est que le pouvoir et l'influence que nous exerçons devraient normalement être liés à nos convictions et à notre engagement.

Mais les réputés constatatifs nous engagent aussi à des comportements ultérieurs. Austin note : « Si [...] j'ai affirmé quelque chose, je me trouve engagé à l'égard d'autres affirmations possibles : parmi celles que j'énoncerai, certaines seront pertinentes, d'autres ne le seront pas »¹²⁵. Les affirmations entraînent donc aussi des comportements. Comme le remarque Austin, dans des conditions normales, affirmer « il n'y a que des Français

¹²¹ *Ibid.*, p. 155. L'herméneutique donne beaucoup de place aux verdictifs dans la quête d'authenticité. À propos du rôle de l'interprétation dans l'herméneutique, voir infra, p.231-233.

¹²² *Ibid.*, p. 156.

¹²³ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 144. Par là, la théorie d'Austin peut, contrairement à ce qu'affirme Ricœur, s'appliquer non seulement aux phrases mais aussi aux discours.

dans la pièce » puis se mettre à parler en anglais est un peu étrange. Bref, l'énonciation d'un acte de langage devrait changer quelque chose dans la réalité ultérieure : certaines possibilités se trouvent ouvertes, d'autres fermées¹²⁶.

Mais si l'empirisme d'Austin lui permet de constater en quoi la sincérité et la non-rupture d'engagement rendent l'acte heureux, il ne dit pas toutefois pas pourquoi cela *doit* être ainsi¹²⁷. Austin s'intéresse davantage aux règles constitutives qui régissent l'emploi du langage : il remarque que promettre, s'est s'engager¹²⁸. Mais il ne s'aventure pas sur le chemin – qu'il considérerait peut-être trop périlleux – de la justification morale qui pourtant, reste au fondement de l'exigence de sincérité et de cohérence. Pourquoi doit-on s'en tenir à ces exigences ? Nous tenterons pour notre part de clarifier le lien entre une conception explicite de la vie bonne – conception à laquelle il faut donner notre allégeance pour rendre compte des exigences de sincérité et de cohérence – et un usage du langage qui puisse être qualifié de satisfaisant. Ce n'est qu'une telle conception qui offre des ressources pour juger des cas particuliers d'insincérité et de rupture d'engagement, c'est-à-dire pour déterminer dans quelle mesure ces deux formes d'abus de procédure sont justifiables.

En résumé, on a vu jusqu'ici que plusieurs conditions doivent être satisfaites pour qu'un acte de langage soit effectué avec bonheur. Le locuteur doit d'abord faire usage de formules qui ont une signification pour autrui, et ce, dans des conditions appropriées. S'il y a lieu, la procédure doit être complète et sans accroc. Le locuteur doit par ailleurs être sincère et se comporter par la suite conformément à l'engagement impliqué dans ses actes de langage. Ces conditions s'appliquent aussi aux réputés constatatifs qui, comme tout acte de langage, peuvent aussi être malheureux pour plusieurs raisons. Ainsi, la vérité n'est pas la seule dimension de satisfaction à partir de laquelle l'usage du langage doit être évalué. Mais la détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage est-elle pour autant indépendante de la vérité ?

¹²⁶ Cela fait dire à Austin qu'il ne peut y avoir de distinction tranchée entre le jugement de fait et le jugement de valeur. C'est l'exigence de la cohérence qui fait le pont.

¹²⁷ Pourquoi sommes-nous tenus de respecter nos engagements ? Ce n'est qu'une éthique qui propose une réponse à cette question. Remarquons ici que la notion d'engagement renvoie à la relation éthique qui lie les humains. Puisqu'il compte sur moi et se fie à ma parole, c'est essentiellement l'autre qui m'enjoint à la responsabilité de l'engagement dans la parole. Ces thèses seront développées dans les chapitres subséquents.

¹²⁸ Tout comme Searle qui poursuit les travaux d'Austin. J.R. Searle, *Les actes de langage*, op. cit., p. 105.

La vérité et l'usage satisfaisant du langage

Lorsqu'on s'interroge sur l'usage satisfaisant du langage, on ne peut faire abstraction de la vérité qui, dans le paradigme descriptif, est la qualité essentielle qui permet de juger de l'usage du langage. Mais qu'en est-il de la vérité si on conçoit ainsi pragmatiquement le langage ? À ce sujet, Austin soutient que la vérité est en fait une classe d'appréciation parmi d'autres : « Vérité et fausseté, en effet [...] sont des mots qui désignent non pas des relations, des qualités (que sais-je encore?), mais une dimension d'appréciation : à savoir comment, de quelle façon plus ou moins satisfaisante, les mots rendent compte des faits, événements, situations, etc. auxquels ils renvoient »¹²⁹. Comme on le voit, la « vérité » doit être considérée comme une dimension d'appréciation à partir de laquelle nous jugeons si les mots rendent compte de façon satisfaisante des faits, événements et situations qu'ils décrivent.

Par rapport aux autres classes d'appréciation, la seule particularité de la vérité est qu'elle s'applique éminemment aux descriptifs. Mais elle ne doit pas pour autant revendiquer un statut privilégié vu, par exemple, son objectivité. Car il existe effectivement d'autres dimensions d'appréciation qui ont une fonction similaire. Ces classes d'appréciation effectuent un travail semblable à « vrai » pour des actes de langage différents. Par exemple, on se demandera s'il s'agit d'un conseil « opportun », d'un jugement « équitable », d'une déclaration « à propos », d'une évaluation « précise », de blâmes ou de félicitations « méritées », d'un congédiement « justifié », etc.

Mais est-ce dire que le caractère satisfaisant de ces autres actes de langage n'est nullement concerné par la vérité ? Non, car, comme le remarque judicieusement Austin, le bonheur des performatifs « peut très bien impliquer que d'autres propositions sont vraies ou fausses »¹³⁰. Plus précisément, la référence aux faits permet de *justifier* un acte de langage, ce qui importe tant pour l'affirmation que pour les autres actes de langage. Si les diverses classes d'appréciation ont des airs de famille, c'est justement parce que les faits importent lorsque vient le temps de justifier l'acte de langage.

À ce propos, Austin remarque que la rationalité d'une affirmation ne diffère pas tant de celle des autres actions. Il met ainsi en question l'idée reçue selon laquelle les affirmations seraient, relativement aux autres performatifs, seules à pouvoir être jugées

¹²⁹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit. p. 152.

¹³⁰ Austin, « Performatif - Constatatif », dans *op. cit.*, p. 271.

avec objectivité. Si tel était le cas, nos jugements à propos de la « vérité » d'une affirmation auraient effectivement plus d'objectivité que les autres jugements que nous posons à l'aide de classes d'appréciation différentes : le « vrai » serait plus objectif que les autres classes d'appréciation telles le « judicieux », le « précis », l'« équitable », le « mérité », l'« opportun », etc. Mais, selon Austin, il n'en est rien puisque la justification s'accomplit dans tous les cas de façon similaire.

Car en fait, dans la grande majorité des actes de langage, ce sont notre connaissance des faits, nos explications, nos expériences antérieures ou plus globalement nos convictions qui fournissent une justification et rendent l'acte satisfaisant. Ainsi Austin pose-t-il rhétoriquement cette question : « L'évidence, ou les bonnes raisons qu'on a d'affirmer et de dire, diffèrent-elles tellement de l'évidence et de bonnes raisons qui nous conduisent à effectuer des actes performatifs tels que démontrer, avertir, et juger ? »¹³¹. La réponse supposée est bien sûr négative.

Il nous faut reconnaître l'acuité intellectuelle d'Austin lorsqu'il met en évidence le lien de parenté entre la vérité et les autres classes d'appréciation. Pour établir ce lien de parenté, il remarque que dans l'usage des formules performatives, « la question peut surgir de savoir si vous aviez *raison* [right] d'affirmer, d'avertir ou de conseiller ; [...] au sens de savoir si c'était bien ce qu'il convenait de dire – étant donné les faits et votre connaissance des faits, ainsi que les fins selon lesquelles vous parliez »¹³². Comme on le voit, lorsque vient le temps de justifier un acte de langage, la correspondance aux faits – c'est-à-dire le savoir, la croyance, la connaissance du contexte – importe. En fait, elle agit de façon semblable pour les affirmations et autres actes de langage, c'est-à-dire en tant que conditions de justification de l'acte¹³³.

Certes, la possibilité pour l'acte de langage d'être *justifié* ne définit pas sa « vérité » au sens strict, et ce, même si le caractère satisfaisant d'un acte de langage implique la possibilité de justifier cet acte en faisant référence aux faits, connaissances, savoirs ou croyances. C'est ainsi que les autres classes d'appréciation « entretiennent des

¹³¹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 146.

¹³² Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 148.

¹³³ D'ailleurs, « vérité et fausseté » ne sont pas les seules classes d'appréciation qui s'appliquent à l'affirmation. On peut, par exemple, apprécier une affirmation selon qu'elle est (ou non) suffisamment « précise » pour les fins de l'échange, « opportune » dans le contexte de son énonciation, « sincère », etc.

rapports compliqués avec les faits »¹³⁴. Par exemple, pour qu'un conseil soit « judicieux » ou « opportun », il doit pouvoir être justifié en faisant référence à un état de fait, à une situation, à des événements, etc.

La vérité, la véridicité et la pertinence

Mais de quelle manière les faits, événements ou situations impliqués importent-ils lorsque vient le temps de juger du caractère satisfaisant des actes de langage ? La théorie des échecs nous permet de clarifier les choses. Austin note : « pour qu'une énonciation performative soit heureuse, certaines affirmations doivent *être vraies* »¹³⁵. Plus précisément, il faut qu'il soit vrai et non pas faux que l'ensemble des conditions A, B *et* soient satisfaites pour que l'on puisse qualifier l'acte d'heureux¹³⁶. En d'autres mots, il faut que les affirmations que *présuppose*, *laisse entendre* et *entraîne* l'acte de langage soient vraies pour que celui-ci soit heureux.

Nous avons vu que l'usage des formules performatives présuppose certaines conditions préalables, laisse entendre que le locuteur se tient dans certaines dispositions, et doit entraîner certaines actions subséquentes. Plus spécifiquement, disons que le bonheur des actes de langage peut être jugé selon quatre critères. Il implique :

- C.1- Qu'il est vrai que la formule illocutoire est employée adéquatement et dans les bonnes circonstances ;
- C.2- Qu'il est vrai que la procédure se déroule correctement et entièrement ;
- C.3- Qu'il est vrai que l'agent est sincère ;
- C.4- Qu'il est vrai que l'agent donnera suite à son action et remplira les obligations qui le lient logiquement et moralement à son usage du langage.

Ces conditions permettent de cerner un tant soit peu les rapports complexes qu'entretiennent avec la vérité nos jugements à propos du caractère satisfaisant de l'usage du langage. D'une part, les deux premières conditions se rapportent au contexte –

¹³⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶ Austin donne l'exemple de l'excuse. L'excuse heureuse implique que « 1) il est vrai et non pas faux que je fais quelque chose – plusieurs choses effectivement – et en particulier que je suis en train de m'excuser [...] 2) il est vrai et non pas faux que certaines conditions sont remplies – entre autres celles qui relèvent des règles A.1 et A.2. ; 3) il est vrai et non pas faux que certaines conditions (celles qui appartiennent au genre Γ) sont remplies; en particulier, que je pense quelque chose; il est vrai et non pas faux que je suis tenu à une action subséquent » (*Ibid.*, p.74).

c'est-à-dire à l'existence effective des conditions de réussite de l'énonciation. Pour simplifier, nous dirons provisoirement que lorsque les conditions C.1 et C.2 sont satisfaites, l'acte de langage est pertinent¹³⁷. D'autre part, les conditions C.3 et C.4 se rapportent à la bonne foi du locuteur, c'est-à-dire à sa véracité. Lorsqu'elles sont remplies, l'acte de langage est véridique. Or, si la pertinence et la véridicité constituent des exigences générales qui rendent un acte satisfaisant,¹³⁸ ces exigences ne peuvent être satisfaites que si certaines affirmations présupposées par cet acte sont vraies.

Il est facile de voir en quoi les conditions de véridicité (C-3 et C-4) entretiennent des rapports avec la vérité. Dans l'insincérité, le locuteur *laisse entendre* à l'allocutaire une fausseté relativement à ses dispositions cognitives, affectives ou intentionnelles. Or, cet abus de procédure rend l'acte plus difficilement justifiable¹³⁹. Au contraire, dans l'acte sincère, ce que le locuteur *laisse entendre* à autrui est vrai, et ce, dans la mesure où son acte s'accorde à ses dispositions.

Dans la rupture d'engagement, on constate aussi assez facilement le rapport entre la véracité de l'agent et la vérité de certaines affirmations. Si je dis « je te promets de prendre soin de toi », et que je ne me conduis pas de façon conséquente, la véridicité de ma promesse se trouve affectée. Promettre implique en effet qu'il soit vrai et non pas faux que l'acte promis soit accompli en temps opportun. Lorsque l'acte impliqué par l'emploi d'une formule performative est accompli, on « rend justice » à sa parole. Les conditions C-3 et C-4 s'appliquent de façon similaire aux constatatifs et aux autres actes de langage.

Mais pour ce qui est des conditions (C-1 et C-2), les choses sont quelque peu différentes, et ce, dans la mesure où ces conditions se rapportent au contexte de l'énonciation. C'est alors la pertinence de l'acte de langage qui est en jeu. Or, la pertinence constitue aussi une forme de justification des actes de langage. Mais la relation entre la vérité et la pertinence est fort complexe et n'a pas été suffisamment examinée par Austin.

Pour clarifier ce rapport, on peut d'abord se demander si la « vérité » comme classe d'appréciation peut être conçue indépendamment du contexte d'énonciation. La

¹³⁷ L'exigence de pertinence sera décrite de façon plus complète au ch. 2.

¹³⁸ Le chapitre deux est consacré au développement de cette thèse. Par ailleurs, est à noter que la *véridicité* de l'acte de langage renvoie à la *véracité* du locuteur ou de l'agent.

¹³⁹ On a bien vu, toutefois, qu'un acte insincère peut être justifiable lorsque d'autres critères entrent dans la détermination du caractère plus ou moins satisfaisant de l'acte. Nous verrons que ces autres critères se rapportent justement à l'exigence de pertinence.

vérité des affirmations serait-elle relative au contexte ? C'est en fait ce qu'Austin laisse entendre et avec des raisons très intéressantes. Austin remarque d'abord qu'au plan de l'usage courant du langage, la question de la vérité ou de la fausseté est bien plus complexe qu'elle peut parfois paraître dans les théories logiques qui utilisent souvent pour exemple des cas non problématiques du genre « Socrate est un homme ». Austin se propose pour sa part d'examiner des cas simples mais problématiques, par exemple, l'affirmation : « La France est hexagonale ». On peut dire que cette affirmation est vraie dans une certaine mesure, à un certain degré et uniquement dans certains contextes : « Cela suffit pour un général haut placé, peut-être, mais pas pour un géographe »¹⁴⁰. Les intellectuels sensibles à la complexité du réel auront peut-être tendance ici à se mettre trop spontanément au diapason d'Austin qui remarque aussi que « ce que l'on estime vrai dans un manuel scolaire peut ne pas être jugé tel dans un ouvrage de recherche »¹⁴¹.

Ces exemples sont censés montrer en quoi le contexte détermine en partie ce que l'on est autorisé à qualifier de « vrai ». Le contexte serait aussi important pour définir la « vérité » qu'il l'est pour d'autres classes d'appréciation – par exemple pour déterminer si un conseil est « opportun » ou une réprobation « méritée ». Toutefois, les deux exemples précédents montrent plutôt que la *précision* exigée – classe d'appréciation différente de la vérité – dépend du contexte. Il serait donc plus juste de dire que la manière de présenter la vérité dépend de l'auditoire et des fins de l'échange. Ces deux éléments du contexte déterminent en effet la pertinence d'une énonciation. Mais si la vérité est une classe d'appréciation malléable selon le contexte, nous ne pouvons dire pour cela qu'elle est relative au contexte. Peut-être devrions-nous plutôt dire qu'il s'agit de la même vérité, mais habillée autrement, selon les fins de l'échange et l'auditoire.

Ainsi faut-il faire preuve de prudence et de réserve devant l'affirmation suivante, qui semble assimiler complètement la vérité à autre chose :

Il faut se rendre compte que « vrai » et « faux » [...] ne recouvrent absolument pas des notions simples ; mais seulement une dimension générale où ils représentent ce qu'il est juste et convenable de dire – par opposition à ce qu'il serait mal venu de dire – en ces circonstances, à cet auditoire, dans ce dessein, dans cette intention¹⁴².

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 147. Austin donne à ce propos l'exemple historique : « Lord Raglan a gagné la bataille d'Alma ».

¹⁴² *Ibid.*, p. 145.

Nos réserves se justifient dans la mesure où un propos peut être vrai même s'il est mal venu ou s'il n'est pas convenable de le dire dans ces circonstances. Bien que ces deux notions ne soient pas totalement indépendantes, ce n'est pas tant la *vérité* qui est alors en jeu, mais la *pertinence* de l'énonciation. Un bas degré de précision ou la simplification d'une réalité complexe peut parfois se justifier par un recours à l'exigence de pertinence¹⁴³.

Ainsi, la « vérité » d'une affirmation ne dépend pas de sa pertinence¹⁴⁴. Néanmoins, la pertinence d'une énonciation présuppose que certaines affirmations à propos du contexte d'énonciation soient vraies. Ces affirmations portent sur (1) le réseau de significations conventionnellement déterminées dans lequel l'acte de langage est accompli, (2) les événements passés, présents et anticipés qui sont liés à l'énonciation, (3) un ensemble de possibilités, (4) des conventions sociales et (5) l'identité des intervenants¹⁴⁵.

Finalement, lorsque vient le temps de juger du caractère satisfaisant d'un acte de langage, il faut essentiellement considérer la véridicité et la pertinence de l'énonciation. Or, Austin n'a pas systématiquement établi un ensemble de maximes à partir desquelles nous pourrions juger de la véridicité et de la pertinence du dit. Dans le chapitre suivant, nous développerons plus systématiquement ces notions à travers l'élaboration d'un système de maximes régissant l'usage du langage. Cela devrait nous permettre (1) de définir avec plus de précision ce qu'est l'usage satisfaisant du langage et (2) d'intégrer cette définition dans une conception plus vaste de l'authenticité.

¹⁴³ S'il n'est habituellement pas pertinent de connaître au millimètre près la longueur des planches que nous utilisons pour construire la niche de Fido, cela est toujours nécessaire pour les planches qui, assemblées, formeront la coque d'un bateau. Par ailleurs, il faut parfois simplifier pour se faire comprendre : moins l'esprit est mûr, plus la vulgarisation est pertinente.

¹⁴⁴ L'exemple de Galilée peut ici nous éclairer. Dire qu'il était inconvenant pour Galilée de défendre sa théorie physique devant le tribunal de l'Inquisition ne revient nullement à prendre position quant à la vérité de ladite théorie.

¹⁴⁵ Voici un exemple pour l'excuse. 1- Il doit être vrai qu'un locuteur est en train de s'excuser, en utilisant des formules que comprend l'allocutaire, 2- Il doit être vrai que le locuteur a été impliqué, d'une certaine façon, dans un événement qui a porté préjudice à l'allocutaire et qu'il veut rétablir le lien de confiance avec lui. 3- Il est vrai qu'il existe plusieurs possibilités (par exemple que la confiance soit rétablie ou non entre les interlocuteurs) et que l'excuse s'inscrit dans la réalisation d'une possibilité plutôt que d'une autre (elle veut donc produire un effet positif) 4- Il est vrai que l'excuse est exécutée de façon appropriée selon les conventions sociales (surtout s'il s'agit d'excuses officielles). 5- Il est vrai que celui qui s'excuse est effectivement impliqué (ou représente officiellement celui qui est impliqué) dans l'événement malheureux et que celui qui reçoit les excuses a effectivement subi (ou représente officiellement celui qui a subi) un préjudice.

Conclusion : Sur la voie de l'élaboration d'un modèle d'authenticité

Les analyses d'Austin ont déjà ouvert quelques pistes de réflexion à propos de la relation entre l'usage satisfaisant du langage et une théorie de l'authenticité. Effectivement, l'examen de la philosophie d'Austin a mis en évidence l'indissociable relation entre l'usage du langage et l'identité personnelle. D'abord, l'identité de celui qui fait usage du langage est apparue comme un élément contextuel éminent qui pouvait déterminer le bon ou le mauvais des performatifs. Il en est ainsi puisque l'identité (1) ouvre et ferme certaines possibilités d'acte de langage heureux et (2) détermine dans une large mesure l'acte perlocutoire. Mais la question de l'identité a aussi été soulevée lorsque nous réfléchissions sur l'exigence de sincérité et de non-rupture d'engagement. Il apparaît que l'insincérité et la rupture d'engagement ont un impact considérable sur l'identité du locuteur dont la mauvaise foi est démasquée. Ces rapports entre l'identité et l'usage du langage sont explorés dans l'ensemble des chapitres suivants.

Mais finalement, le modèle d'Austin nous est surtout utile pour poser les bases d'une théorie de l'authenticité en montrant qu'au plan de l'usage du langage, l'authenticité ne se manifeste pas uniquement dans l'idéal de correspondance entre les mots et les faits. Elle est surtout relative : (1) à la véracité de l'agent et (2) à la pertinence de l'énonciation.

Toutefois, malgré leur indéniable valeur, les critères que propose Austin ne permettent pas, dans leur forme actuelle, de définir ce qu'est l'usage satisfaisant du langage. Si les conditions C-1 à C-4 ne sont pas satisfaites, l'acte sera certes d'une certaine façon malheureux, mais il ne sera pas pour autant insatisfaisant. C'est que les conditions élaborées dans la théorie des échecs ne sont point absolues. Ni la nécessité de respecter les conventions, ni l'exigence de sincérité, ni l'exigence de non-rupture d'engagement n'offre une garantie de l'authenticité de l'acte de discours.

Pour définir l'usage satisfaisant du langage, d'autres questions se posent. À propos des conventions, on peut se demander si elles sont justes, acceptables, souhaitables, etc. En effet, l'élucidation de la dimension conventionnelle impliquée dans notre usage du langage nous a fait évoquer la difficile question de la légitimité des conventions. Avec Austin, on peut comprendre que si, dans une société donnée, on refuse à la femme le droit de revendiquer l'égalité, une telle revendication sera malheureuse. Mais en pareil cas, nous ne pourrions pas dire pour autant que l'usage du langage de

cette femme est insatisfaisant. Car il y a une différence entre un usage « malheureux » du langage et un usage insatisfaisant du langage.

C'est qu'il faut effectivement réfléchir à propos de la légitimité des conventions pour définir l'usage satisfaisant du langage. Mais les analyses d'Austin ne fournissent que très peu de ressources pour traiter de tels sujets. Au mieux, en ce qu'elles considèrent le monde intersubjectif dans lequel nous nous tenons comme un donné, les analyses de la dimension conventionnelle pointent vers l'idée plus générale d'une nécessaire coopération dans l'usage du langage. L'idée de coopération a d'ailleurs ressurgi lorsque nous considérons les conditions B.1 et B.2. Ces conditions postulent en effet la coopération en tant que condition nécessaire à la réussite de procédures plus complexes et d'actions longues. On peut dès lors se demander si la coopération ne serait pas un principe capable de fonder un modèle normatif s'appliquant à l'usage du langage. C'est, entre autres, ce que croit Grice et nous examinerons le *principe de coopération* qu'il met de l'avant avec beaucoup d'attention.

De plus, nous avons montré que ni l'insincérité, ni la rupture d'engagement n'allait nécessairement de pair avec un usage insatisfaisant du langage. Mais encore une fois, le modèle que propose Austin ne rend pas compte des cas où l'insincérité est acceptable. Or, il nous faut à ce propos mettre en lumière les autres critères qui peuvent justifier l'insincérité¹⁴⁶.

Pour clarifier tout ceci, c'est-à-dire pour déterminer normativement ce que peut être l'usage satisfaisant du langage, il nous faut définir avec plus de précision dans quelle mesure il est possible qu'un critère soit enfreint sans que le caractère satisfaisant de l'acte de discours ne soit compromis. C'est ainsi que la définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage se révélera cruciale dans l'élaboration d'une théorie de l'authenticité.

Finalement, les conditions du bonheur des performatifs fournissent des critères à partir desquels nous pouvons juger d'un acte de langage. Mais il nous faut poursuivre le travail d'Austin. Pour ce faire, nous nous inspirerons des philosophies pragmatiques de Grice et d'Armengaud afin d'élaborer un système de maximes (1) qui définit clairement les

¹⁴⁶ Pour ce qui est de la rupture d'engagement, on peut aussi se demander ce qui la rend justifiable ou excusable. Dans « Plaidoyer pour les excuses » (*op. cit.*), Austin montre tout de même qu'il y a des critères qui rendent certaines excuses acceptables et d'autres non.

normes à partir desquelles nous devons juger de l'usage satisfaisant du langage et (2) qui fonde une théorie novatrice de l'authenticité.

Chapitre II : Les conditions normatives de l'usage satisfaisant du langage. L'élaboration d'un système de maximes inspiré de Grice et d'Armengaud

« D'une théorie générale de l'action à une théorie particulière des actes de langage, certaines conséquences valent. C'est le cas en ce qui concerne la notion de coopération verbale »¹⁴⁷.

Le modèle des maximes conversationnelles de Paul Grice

Afin de déterminer systématiquement les conditions d'un usage satisfaisant du langage, il nous faut considérer comme fondamentale la contribution de Paul Grice dans son article « Logic and conversation »¹⁴⁸. Dans cet article, Grice déduit un ensemble de maximes qui régissent l'activité communicationnelle. Le caractère *a priori* de ces maximes – c'est-à-dire, le fait qu'elles sont et doivent absolument être assumées par les participants qui s'engagent dans la conversation – fait qu'elles définissent les conditions normatives de l'usage satisfaisant du langage.

Ainsi, Grice est celui qui a le plus clairement jeté les bases d'une réflexion systématique à propos des *critères normatifs* qui définissent l'usage satisfaisant du langage. De plus, Grice établit un principe capable selon lui de fonder et de rendre compte des maximes : le principe de coopération. Nous avons déjà aperçu ce principe, implicite dans la philosophie pragmatique d'Austin¹⁴⁹. Il nous faudra maintenant réfléchir sur le sens et la portée du principe de coopération pour voir s'il peut effectivement fonder le caractère normatif des maximes qui définissent l'usage satisfaisant du langage.

C'est donc à partir du modèle des maximes de Grice que nous entendons édifier notre propre réflexion à propos de l'usage satisfaisant du langage. Toutefois, l'horizon dans lequel nous situons notre projet diverge dans une assez large mesure de celui de

¹⁴⁷ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 299.

¹⁴⁸ P. Grice, « Logic and conversation » dans *Syntax and Semantics*, vol. 3., Speech Acts, ed. P. Cole et J.L. Morgan, Academic Press, 1975, p.41-58. Repris dans *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 41-57. Traduction française par Frédéric Gerthet et Michel Bozon. « Logique et conversation » dans *Communications*, vol. 30, 1979, p. 57-72.

¹⁴⁹ Voir *infra*, p. 36-38.

Grice. En effet, Grice ne cherchait pas à situer la question de l'usage du langage dans l'horizon plus vaste de l'action éthique et de l'ontologie de l'ipséité, mais à régler, par la mise en lumière de maximes normatives, un problème interne à la philosophie du langage, soit le décalage entre les langues formelles et naturelles. Conformément à ce projet, Grice examine essentiellement les énonciations constatatives.

Ainsi, le développement de notre projet exige quelques réaménagements et apporte au surplus une extension substantielle¹⁵⁰ au modèle des maximes que propose Grice. Cette extension est nécessaire afin (1) d'élaborer un système des maximes qui s'applique non seulement aux constatatifs, mais plus généralement à l'ensemble des actes de langage et (2) d'établir explicitement des ponts entre les maximes et le champ plus vaste de l'identité authentique.

Ce faisant, nous poursuivrons la démarche de Grice qui proposait d'étendre son système des maximes à l'ensemble des activités coopératives. Nous serons alors amenés à constater que la portée des maximes dépasse la sphère de l'usage du langage. En effet, l'ensemble des maximes se fonde dans l'idéal d'authenticité, idéal dont elles permettent de tracer les contours.

Notre démarche devrait rendre le modèle des maximes (1) plus systématique, (2) plus complet et, nous l'espérons, (3) mieux fondé. Pour bien comprendre le sens de notre propre contribution, il convient d'abord de rappeler le programme de Grice dans « Logic and conversation ».

Le programme de Grice dans « Logique et conversation »

Le point de départ de l'article de Grice est la constatation du décalage entre les opérateurs logiques ($\vee$, $\wedge$, $\supset$, ...) et leur équivalent dans les langues naturelles (et, ou, si... alors, ...). Grice remarque que deux modèles s'offrent pour expliquer ce décalage. Il nomme ces deux points de vue philosophiques le *formalisme*, école qui explique le décalage par l'imperfection des langues naturelles, et l'*informalisme*, école qui explique le décalage du fait que les langues naturelles sont bien plus complexes que les langues formelles.

Mais la thèse de Grice est que ce prétendu décalage n'est qu'une « méprise [qui] provient d'un manque d'attention à l'importance des conditions qui régissent l'exercice de

¹⁵⁰ Particulièrement en ce qui concerne la règle de pertinence, peu développée par Grice.

la conversation »¹⁵¹. Ainsi, c'est en analysant « les conditions générales applicables à la conversation »¹⁵² que Grice entend dépasser le problème du décalage qui occupe tant le formaliste que l'informaliste¹⁵³. Cette analyse prend le chemin d'un examen de ce que Grice appelle les *implications conversationnelles*. Nous n'avons pas ici à décider si Grice réussit effectivement à dépasser ce problème. Il est toutefois nécessaire pour notre propre projet de comprendre sa démarche et les résultats obtenus.

À cette fin, quelques remarques s'imposent. D'abord, puisque les exemples qui mettent en lumière le phénomène des implications conversationnelles sont tous tirés du langage ordinaire, il semble que l'on puisse légitimement présumer de l'appartenance de l'auteur de « Logique et conversation » à l'école informaliste. En effet, l'approche de Grice est largement en accord avec la conviction profonde qui rallie les informalistes, conviction que Grice résume lui-même ainsi :

le langage sert des fins beaucoup plus importantes que la simple recherche scientifique : on peut bien savoir ce que signifie telle expression (et savoir donc *a fortiori* qu'elle est intelligible) sans pour autant pouvoir l'analyser, et ce qu'une telle analyse peut avoir comme objet est la spécification, de portée aussi générale que possible, des conditions d'applicabilité de l'expression en question¹⁵⁴.

Puisque l'analyse des implications conversationnelles s'accorde avec cette conviction, l'approche pragmatique de Grice semble nettement favoriser l'école informaliste.

Mais l'article de Grice met plutôt en lumière le réductionnisme impliqué dans l'opposition formaliste / informaliste. En effet, Grice ne renonce pas à tout formalisme. Bien qu'il ne s'agisse nullement ici du formalisme des opérateurs logiques d'une langue artificielle, l'affiliation de son système des maximes au formalisme est légitime en ce que les « conditions générales applicables à la conversation », repérées par Grice dans

¹⁵¹ P. Grice, « Logique et conversation » dans *Communications*, vol. 30, 1979, p. 59.

¹⁵² *Ibid.*, p. 59.

¹⁵³ À ce propos, avec sa critique de l'illusion descriptive, Austin se positionne nettement dans l'école informaliste. Toutefois, il dépasse lui aussi le problème du décalage qui, d'une certaine façon, reste prisonnier de l'illusion descriptive.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 58. C'est d'ailleurs en vertu de leur objet d'étude commun – la pratique langagière dans son usage effectif – que Grice et Austin se rencontrent souvent en leur démarche et leur résultat. Il est aussi notable que Grice faisait partie du groupe OLP (Ordinary Language Philosophy). Un autre point de rencontre crucial entre les deux auteurs est, selon Récanati, que chez les deux auteurs, « la communication intentionnelle doit, pour s'accomplir, faire réflexion sur elle-même. » Récanati, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p. 193.

« Logique et conversation », constituent des règles formelles qui régissent l'usage du langage. Ces règles sont formelles dans la mesure où elles déterminent les conditions transcendantales de la conversation. En écho au formalisme des catégories ou de la loi morale kantienne, nous pourrions parler ici du formalisme des maximes normatives qui constituent les conditions *a priori* de la pratique conversationnelle¹⁵⁵. Ces conditions sont dégagées de l'examen du phénomène des implications conversationnelles, sujet principal de l'article de Grice.

Les implications conversationnelles

Pour saisir la nature des implications conversationnelles, il faut d'abord distinguer les implications conventionnelles et non conventionnelles. Tandis que les premières sont implicitées dans le dire lui-même (et sont, de ce fait, déductibles du sens conventionnel du dit), les secondes sont implicitées dans le fait de dire « x » dans la situation de discours y. Par exemple, dans toute occurrence, dire « il est anglais, il est donc courageux », c'est impliquer « que son courage est une conséquence du fait qu'il est anglais »¹⁵⁶. Cette implication découle du sens de la proposition et est indépendante du contexte de l'énonciation, ce qui ne sera pas le cas dans l'exemple suivant.

Imaginons que madame X raconte les frustrations de sa journée de travail à monsieur X et que celui-ci rétorque : « il fait beau dehors aujourd'hui ». Par cette affirmation hors propos, il aura implicité que les frustrations de madame X ne sont pas d'une grande importance, qu'il ne veut pas en parler, qu'il s'intéresse peu à la journée de sa femme, que son énervement est inapproprié ou, à tout le moins, que le beau temps mérite davantage leur attention... Tout ceci, bien sûr, n'est nullement implicité dans toutes les occurrences d'« il fait beau dehors aujourd'hui ». Au contraire, ce sont plutôt les circonstances particulières qui doivent être prises en compte pour expliquer l'implication. Les implications non conventionnelles se rapportent justement à l'occurrence du dit, c'est-à-dire au fait de dire telle chose, dans telles circonstances, à telle personne, etc.

¹⁵⁵ Grice est un lecteur Kant. Aussi classe-t-il ses maximes selon les quatre types de catégories chez Kant : la quantité, la qualité, la modalité et la relation.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 60. Il est à noter que les expressions « implication » et « impliquer » sont ici préférables à celles de « présupposé » ou « présupposer ». L'implication permet de comprendre les cas où l'on « dit effectivement sans dire explicitement ». Le concept « implication » se situe donc dans l'horizon d'une théorie en analyse pragmatique du langage. Pour sa part, le « présupposé » se rapporte plutôt à « ce qui est supposé sans être mis en lumière ». Le concept « présupposé » se situe donc plutôt dans l'horizon logique ou herméneutique de la mise en lumière des rapports entre diverses croyances.

Leur sens s'éclaire donc à travers l'étude du langage comme acte, c'est-à-dire à l'aide d'une théorie pragmatique¹⁵⁷.

Les implications conversationnelles constituent selon Grice une sous-classe des implications non conventionnelles¹⁵⁸. Plus précisément, elles sont liées à « certains traits généraux du discours »¹⁵⁹. Ces traits généraux – présentés par Grice sous forme de règles et de maximes – peuvent être mis à profit afin de produire une implication. Aussi, au fondement de l'ensemble des maximes, Grice pose un principe fondamental – le principe de coopération – et montre que l'exploitation des maximes en vue de produire une implication conversationnelle n'est possible que si chacun des participants assume ce principe général¹⁶⁰.

Mais qu'en est-il au juste du principe de coopération ? D'abord, la coopération implique que les interlocuteurs partagent un ou plusieurs buts communs, c'est-à-dire qu'une direction générale qui détermine l'ensemble des actes de discours soit plus ou moins acceptée par les participants :

chaque participant reconnaît dans ces échanges (toujours jusqu'à un certain point) un but commun, ou un ensemble de buts, ou au moins une direction acceptée par tous. Ce but ou cette direction peuvent être fixés dès le départ [...], ou bien peuvent apparaître au cours de l'échange, ils peuvent être relativement bien définis, ou assez vagues pour laisser une latitude considérable aux participants¹⁶¹.

¹⁵⁷ Ainsi est-il possible de prendre le modèle des maximes de Grice comme une simple « théorie de l'interprétation des énoncés ». C'est en tout cas de cette façon que l'envisagent Sperber et Wilson. À ce propos, voir Sperber et Wilson, « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », dans *Communications*, vol. 30, 1979, p. 83. Selon ces auteurs, Grice propose essentiellement une théorie de « désambiguïsation » des énoncés. Toutefois, il semble que ce soit là confondre la théorie elle-même et un des domaines d'application où elle se révèle effectivement féconde. Comme R. Kempson (*Presupposition and the Delimitation of Semantics*, Londres, Cambridge University Press, 1975, p. 138.), nous croyons que Grice nous offre plutôt une théorie de la communication, une pragmatique de l'usage du langage. Cette théorie se révèle tout simplement féconde dans l'interprétation des énoncés.

¹⁵⁸ Malheureusement, Grice ne donne aucun exemple d'implication non-conventionnelle qui ne soit à la fois conversationnelle. Nous croyons pour notre part qu'une définition plus complète du système des maximes montre que toute implication non conventionnelle s'explique à l'aide de certains traits généraux du discours. La distinction supposée n'existe donc pas puisque toute implication non-conventionnelle peut entrer dans la classe des implications conversationnelles telles que définies par Grice.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁰ Par rapport à Austin, l'identification explicite de ce principe constitue déjà une avancée en ce qu'il permet de rendre compte partiellement du caractère insatisfaisant de certains actes de langage.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

Comme on le voit, le principe de coopération se fonde en fait sur une dimension pragmatique essentielle : sans une direction générale partagée, il ne saurait y avoir de coopération et sans coopération, il n'y aurait, à proprement parler, pas d'échange signifiant¹⁶².

De cette situation, Grice déduit une première approximation du principe de coopération : « que votre contribution conversationnelle corresponde à ce qui est exigé de vous, au stade atteint par celle-ci »¹⁶³. Ce principe est supposé fonder l'ensemble des maximes, chaque maxime étant une spécification – une détermination particulière – du principe de coopération.

Ainsi, une implicite conversationnelle se produit lorsqu'il y a lieu de supposer que le principe de coopération est respecté, mais qu'une maxime a été ouvertement transgressée :

Pour détecter une implicite conversationnelle, il doit être possible de suivre la démarche suivante : Il a dit P, il n'y a pas lieu de supposer qu'il n'observe pas les règles, ou du moins le principe de coopération (CP). Mais pour cela, il fallait qu'il pense Q ; il sait (et sait que je sais qu'il sait) que je comprends qu'il est nécessaire de supposer qu'il pense Q ; il n'a rien fait pour m'empêcher de penser Q ; il veut donc que je pense ou du moins me laisse penser Q ; il a donc implicite Q¹⁶⁴.

Bref, il y a exploitation de la règle lorsqu'un locuteur transgresse ouvertement une maxime dans un contexte conversationnel et qu'il n'y a pas lieu de croire qu'il ne respecte pas le principe de coopération.

¹⁶² Mais comment comprendre alors les « échanges » où il n'y a pas de véritable coopération ? Grice n'a pas vraiment traité de cette possibilité. La raison est peut-être qu'il n'a pas suffisamment développé la catégorie de pertinence. Or, nous verrons que le principe de coopération se rapporte clairement à cette catégorie et qu'une mésentente sur les *déterminants de pertinence* ruine le lien de coopération censé lier les participants.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65. On a reproché à Grice (Searle, *Les actes de langage*, op. cit., p. 84.) de donner trop de place à l'acte perlocutoire, c'est-à-dire à l'effet non conventionnel de l'acte de langage dans la détermination du sens du dit. En effet, l'implicite conversationnelle est bien un effet de sens (1) qui n'est pas déterminé conventionnellement et (2) qui implique que l'allocutaire saisisse l'intention de sens du locuteur. Mais il ne faut pas confondre ici la méthode et les résultats. Or, ce que les critiques négligent, ce sont les résultats de la théorie, c'est-à-dire la définition des règles normatives qui régissent l'emploi du langage. Comme le remarque Récanati, « pour Grice comme pour Searle, le discours est une activité réglée » (Récanati, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p. 187). En fait, les implicites conversationnelles attestent de l'existence de règles et de maximes dont la portée et la signification dépassent largement la simple détermination de l'acte perlocutoire. De plus, ces règles sont non-conventionnelles dans la mesure où elles sont transcendantales et universelles : elles dépassent les conventions particulières et définissent les conditions de satisfaction de l'usage du langage.

Un exemple peut ici nous éclairer. Pour illustrer le genre d'implication conversationnelle issue de la transgression de la règle de quantité (donnez autant d'information qu'il est requis), Grice imagine un professeur de philosophie qui, dans une lettre de recommandation, ne traiterait que de la maîtrise de l'anglais et de l'assiduité de l'étudiant. Dans la mesure où l'on suppose que le principe de coopération est respecté et que l'information que le professeur donne dans les circonstances n'est pas suffisante, on peut conclure par implication que l'étudiant en question ne se démarque pas par ses aptitudes philosophiques. Ce genre d'exemples, nombreux dans l'article de Grice, atteste (1) de l'incidence du principe de coopération dans la conversation et (2) de l'existence de certaines maximes dont le non-respect ouvert produit des effets de sens par implication.

C'est finalement l'existence factuelle des implications conversationnelles qui révèle un ensemble de maximes normatives que Grice, en évoquant Kant, range sous quatre catégories : qualité, relation, modalité et quantité.

Avant de présenter schématiquement les maximes que l'examen des implications conversationnelles met en lumière, une remarque d'importance s'impose. Afin de régler le problème du décalage, Grice examine essentiellement les échanges où il s'agit d'informer, et ce, même s'il admet que d'autres types d'actes de discours sont régis par des règles similaires. À ce propos, Grice affirme de l'ensemble de ses maximes qu'elles « sont plus spécialement accordées [...] aux buts particuliers pour lesquels la parole est faite et d'abord employée »¹⁶⁵. Or le but supposé de la parole est « une efficacité maximale de l'échange d'informations »¹⁶⁶. Les analyses de Grice donnent donc préséance à ce qu'Austin appelait les constatatifs. Mais Grice reconnaît aussitôt l'insuffisance de cette définition du but de la parole qu'il considère lui-même comme « trop étroite »¹⁶⁷.

Ainsi, la formulation même des maximes suit cette définition trop étroite. Bien que Grice reconnaisse l'existence d'autres types d'actes de discours, il n'explore pas cette voie d'analyse. Or, une telle exploration exigera de notre part quelques réaménagements au

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁷ *Ibid.* D'ailleurs, lorsque Grice interprète l'ironie, la métaphore, la litote et l'hyperbole à l'aide de ses maximes (*ibid.*, p. 67-68), il prépare le terrain pour l'application de son modèle à d'autres actes discursifs que les constatatifs. D'ailleurs, comme le remarque R. Kempson, la nécessité d'étendre les maximes à d'autres types d'actes de langage a été mise en lumière par Grice lui-même et ne constitue pas une critique importante à sa théorie. (R. Kempson, *Presupposition and the Delimitation of Semantics*, op. cit., p. 146 et 150).

système des maximes, et ce, afin que les maximes (1) s'appliquent à l'ensemble des actes de langage et (2) révèlent leur ancrage dans une conception de l'authenticité.

Présentation des maximes de Grice

Voici donc, présentées schématiquement, les maximes que l'analyse des implications conversationnelles de Grice met en lumière et à partir desquelles nous allons élaborer notre propre réflexion. Pour alléger le style, clarifier le classement des maximes et en faciliter la lecture, chacune d'elle sera répertoriée selon un système de codification inédit¹⁶⁸.

En ce qui concerne la *quantité* d'informations, deux maximes doivent être respectées :

Qt-1 : « Que votre contribution contienne autant d'information qu'il est requis (pour les visées conjoncturelles de l'échange). »

Qt-2 : Que votre contribution ne contienne pas plus d'informations qu'il n'est requis. »¹⁶⁹

Au plan de la *qualité* de l'information, la véridicité de la contribution est en jeu. Celle-ci est assurée par le respect de deux maximes qui définissent les conditions d'une contribution véridique :

QI-V : « Que votre contribution soit véridique. »

QI-V-1 : « N'affirmez pas ce que vous croyez être faux. »

QI-V-2 : « N'affirmez pas ce pour quoi vous manquez de preuves. »¹⁷⁰

La catégorie de *relation* se rapporte à la pertinence de l'information donnée. Grice n'a identifié qu'une seule maxime pour cette catégorie.

R-P : « Soyez pertinent dans vos propos. »¹⁷¹

En ce qui concerne la catégorie de *modalité*, c'est la clarté de l'expression qui est en jeu. Celle-ci est assurée par le respect de quatre maximes :

¹⁶⁸ Le lecteur qui, en cours de lecture, voudrait se rafraîchir la mémoire à propos des maximes de Grice, pourra en tout temps consulter l'annexe III où ces maximes sont reproduites.

¹⁶⁹ Ces maximes se trouvent dans *ibid.*, p.61.

¹⁷⁰ Ces maximes se trouvent dans *ibid.*, p. 61.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 61. Les traducteurs ont rendu « Be relevant » par « Parlez à propos ». Nous préférons à cette traduction « soyez pertinent ». Dans la littérature secondaire, on appelle cette règle, la règle de pertinence.

M-C : « Soyez clair. »

M-C-1 : « Évitez de vous exprimer avec obscurité. »

M-C-2 : « Évitez d'être ambigu. »

M-C-3 : « Soyez bref. »

M-C-4 : « Soyez ordonné ». ¹⁷²

Les maximes et la raison pratique

On peut se demander quel est le statut logique de ces maximes. Certes, l'effectivité des maximes est attestée par l'existence des implications conversationnelles. Mais le contexte de découverte n'est pas le même ici que le principe de légitimation qui lui, ne se veut pas tout à fait empirique. Lorsque Grice s'interroge à propos du statut épistémologique du principe de coopération et des maximes qui s'y associent, il refuse en effet de les considérer comme de simples données empiriques dont l'habitude serait l'ultime fondement. Il y voit au contraire « des principes que nous suivons avec *raison*, et à quoi il nous *faut* absolument nous tenir » ¹⁷³. La dimension normative et la valeur universelle des maximes sont ainsi posées sans équivoque.

Pour préciser le statut des maximes, nous pouvons recourir aux distinctions qu'établit Searle entre les règles constitutives et les règles normatives. Voyons d'abord ce qu'il en est de cette distinction avant de voir ensuite comment elle s'applique aux maximes.

Pour Searle, les *règles constitutives* ont la particularité de créer et de définir « de nouvelles formes de comportements » ¹⁷⁴. Les *règles constitutives* créent certaines pratiques : la possibilité même de l'activité est tributaire de l'application de ces règles. Il en est ainsi pour les jeux, le jeu d'échecs étant dans la littérature l'exemple de choix (paradigmatique) : jouer aux échecs, c'est essentiellement appliquer les règles de ce jeu. Le jeu d'échecs n'existe pas préalablement aux règles qui le régissent. Il en est de même pour d'autres activités comme se marier ou tenter une poursuite qui n'existent pas en dehors des règles qui les constituent ou les fondent. Bref, bien qu'elles puissent aussi

¹⁷² Ces maximes se trouvent dans *ibid.*, p. 61-62. Notons que les traducteurs français ont traduit « perspicuous » par « clarté », ce qui est acceptable. Il faut néanmoins remarquer que la clarté fait ici référence à l'intelligibilité, à la compréhensibilité générale de l'énonciation.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁴ Searle, *Les actes de langage*, op. cit., p. 72.

avoir une dimension normative, les *règles constitutives* ont la particularité de fonder et de régir « des activités constituées par l'application des règles »¹⁷⁵.

Pour Searle, les règles constitutives impliquent aussi nécessairement une dimension conventionnelle puisqu'elles ont cours dans le cadre d'institutions humaines. L'application de règles constitutives produit ainsi des faits institutionnels, c'est-à-dire des faits dont « l'existence, à la différence des faits bruts, suppose l'existence de certaines institutions humaines »¹⁷⁶. Le mariage constitue un exemple type de fait institutionnel puisqu'il s'agit d'une activité qui n'existe pas en dehors de l'institution qui crée les règles constitutives. Or plus généralement, pour Searle, « parler une langue c'est accomplir des actes conformément à des règles constitutives »¹⁷⁷, ce qui n'est pas le cas pour la pêche par exemple.

Il en va autrement pour les règles normatives. Ces règles « gouvernent des formes de comportement pré-existantes »¹⁷⁸. Elles ont pour fonction de rendre moins aléatoire une activité qui existe avant d'être normalisée, comme la pêche par exemple. L'application de règles normatives ne crée donc pas le comportement en question. Plus précisément, les normes se rapportent (1) aux façons convenables d'agir dans une situation donnée (par exemple « à un dîner, les officiers doivent porter une cravate »¹⁷⁹) ou (2) à l'efficacité dans l'atteinte d'un but. Par exemple : « si vous voulez prendre un poisson, vous devez mettre un appât » ou « si vous ne voulez pas faire d'accident sur la route, vous devez vous arrêter aux feux rouges »¹⁸⁰. La convention ou l'efficacité dans la l'atteinte d'un but visé justifie donc le respect des règles normatives.

Searle distingue donc les activités dont l'existence dépend de l'application de règles constitutives et les activités dont l'existence est indépendante de telles règles. Mais dans les deux cas, des règles normatives interviennent pour discipliner l'action, la rendre moins aléatoire et ainsi, efficace.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁰ Searle ne distingue pas ces deux cas. Quoi qu'il en soit, la forme linguistique des règles permet aussi de les différencier : « Les règles normatives ont comme forme caractéristique « Faites X » ou « si Y alors faites X » ; on peut en toute sécurité leur attribuer cette paraphrase. À l'intérieur des systèmes de règles constitutives, certaines règles se présenteront sous cette forme, mais certaines d'entre elles seront du type « X revient à Y », ou « X revient à Y dans la situation S » (*Ibid.*, p. 74).

Cela dit, si les règles normatives peuvent servir de base pour les *appréciations*, par exemple « il a été impoli », « il a été immoral », « il a été dangereux », etc., Searle ne pose pas la question de la légitimité des règles normatives indépendamment de leur fonction ou de leur efficacité¹⁸¹. Il ne cherche pas non plus à savoir si l'activité régie par des règles normatives est en soi souhaitable. Effectivement, il ne s'interroge ni sur la validité des buts en question, ni sur la légitimité des conventions à la base de certaines règles normatives. Pour notre part, nous tenterons de fonder la dimension normative des règles dans une conception du bien, du souhaitable, du désirable, etc.

Pour Searle, faire usage du langage, c'est agir selon des règles constitutives et normatives. Mais qu'en est-il des maximes de Grice ? D'un côté, on pourrait croire que les maximes de Grice sont constitutives puisque pour Grice, elles gouvernent et constituent comme telle la pratique conversationnelle. D'un autre côté, la forme typiquement normative des maximes (faites X) est remarquable. Non moins remarquable est le terme même de *maxime* employé par Grice, puisque, à ce terme, se rattache précisément une dimension normative. De plus, si l'application des maximes constitue l'activité conversationnelle en tant qu'elle peut être qualifiée de rationnelle, l'agir rationnel est plus étendu et ne saurait se réduire à l'application des maximes. Finalement, les maximes de Grice peuvent servir de base aux appréciations quant à l'usage du langage. En conséquence, les maximes de Grice sont à la fois constitutives et normatives : elles constituent l'activité discursive rationnelle. Mais pour que l'échange d'information soit efficace, il faut respecter les maximes. De plus, l'agir rationnel ne saurait se limiter à l'application des maximes.

Aussi, les maximes ne sont pas supposées être simplement conventionnelles mais transcendantales et universelles. Ainsi, la dimension normative des maximes a une signification différente chez Searle et chez Grice. Chez Grice, c'est la raison qui est invoquée et qui, comme dans la grande tradition déontologique, fournit la norme : c'est la raison elle-même qui fonde la validité des normes.

Évidemment, ce recours à la raison n'est pas sans équivoque. Pourquoi suivons-nous ces maximes *avec raison* ? Qu'en est-il de la *rationalité* des maximes et du principe de coopération supposés régir normativement l'emploi du langage ? Nous touchons ici à la

¹⁸¹ Il existe par exemples des règles normatives pour empoisonner quelqu'un sans laisser de trace : il faut utiliser tel ou tel produit, donner telle dose, etc. Mais si ces règles normatives assurent le succès de l'action, elle ne rendent pas pour autant l'acte acceptable, souhaitable, moral, etc.

question de la déduction des maximes, et ce, dans la mesure où nous cherchons à « faire paraître le droit ou la légitimité de la prétention »¹⁸² de chacune d'elle.

Chez Grice, il semble que ce soit plus qu'un impératif fonctionnel qui justifie le caractère normatif des maximes. Nous devons obéir aux maximes pour satisfaire notre *intérêt* dans la conversation et en tirer *profit*. Or, cet intérêt se rapporte aux *buts* essentiels qui justifient la communication :

Je voudrais pouvoir montrer que l'observance du CP et des autres règles est raisonnable (rationnelle) dans la mesure où toute personne que les buts essentiels de la communication / conversation ne laissent pas indifférents [...] est censée trouver de l'intérêt à une participation à des échanges dont elle ne retirera profit qu'à condition que ceux-ci soient menés en accord général avec le CP et les autres règles¹⁸³.

Ainsi, pour Grice, le respect des maximes est rationnel dans la mesure où celles-ci se lient pragmatiquement (1) aux intérêts que les participants sont supposés rechercher du simple fait qu'ils sont impliqués dans une conversation et (2) aux buts essentiels de la communication. Mais quels sont ces buts essentiels ? Peut-on penser la valeur de l'exigence de coopération sans penser la rationalité de ces buts ?

Pour Grice, si les interlocuteurs n'assument pas l'exigence de coopération et les maximes qui la spécifient, la communication ne fonctionne pas correctement, elle ne peut remplir adéquatement sa fonction essentielle¹⁸⁴. La pratique discursive rationnelle est constituée par la mise en œuvre des maximes.

Mais en même temps, la raison elle-même et le principe de coopération qui fonde les maximes sont plus étendus que la pratique discursive elle-même : c'est finalement la raison qui fournit la norme. C'est pourquoi on peut douter que la nécessité pratique ou fonctionnelle puisse à elle seule fonder des maximes à caractère normatif. Cette justification suffit sans doute parfois, mais pas toujours. Car si le respect des maximes est souhaitable, c'est qu'il est conforme à ce qu'édicte la raison pratique. Ainsi le jugement évaluatif (souhaitable, bon, préférable, ...) qui s'applique aux actes de langage conformes aux maximes ne doit pas être considéré indépendamment de la rationalité plus générale

¹⁸² *Déduction* est ici entendu dans le sens kantien. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 148.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 63-64.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 62. Or, rappelons que le but supposé de la parole est, dans « Logique et conversation », « une efficacité maximale de l'échange d'informations » (*ibid.*, p. 62). Mais ce but particulier ne saurait nullement résumer l'ensemble des fonctions se rapportant à l'usage du langage. Il faut donc penser une justification capable d'intégrer ces autres fonctions.

de l'agir et ne se laisse comprendre qu'en vertu de celle-ci. Or, la rationalité plus générale de l'agir ne se rapporte pas simplement aux intérêts immédiats que les participants recherchent dans la conversation, mais plutôt aux *finalités* et *intérêts légitimes* qui doivent fonder les idées de coopération et de participation.

Ainsi est-ce la raison pratique – en tant que faculté qui définit à la fois les fins légitimes de l'humanité et les meilleurs moyens pour les atteindre – qui doit rendre compte des maximes. C'est aussi à l'aide de cette faculté que nous pouvons arbitrer la préséance d'une maxime sur une autre dans le cas de rivalité entre certaines normes qui définissent l'usage satisfaisant du langage¹⁸⁵.

Mais la raison pratique n'est pas une faculté indépendante d'une compétence herméneutique. En effet, c'est par la mise en œuvre de cette compétence que peuvent être définis le souhaitable, le désirable et le préférable, l'estimable, etc. Ce n'est donc qu'une herméneutique critique qui peut en dernière analyse assurer la légitimité des maximes, offrir des ressources pour arbitrer les conflits de normes et conférer à l'ensemble des maximes une certaine systématité.

En retour, puisque l'usage du langage est aussi un acte et que plusieurs actions exigent le recours au langage, la rationalité plus générale de l'agir ne peut être fondamentalement saisie sans faire référence à la rationalité propre à l'usage du langage. Si cela est vrai, les maximes qui s'appliquent primitivement à la conversation devraient nous permettre de comprendre une large part de l'agir en tant que rationnel.

On assisterait alors à une généralisation du système des maximes : lorsque le système des maximes est bien fondé, on ne peut que constater les solides liens logiques qui soudent la notion de locuteur et celle d'agent. Ces liens logiques apparaissent clairement dans le transfert et la généralisation des maximes de la conversation au plan plus global de l'agir. Ce programme est d'ailleurs indiqué par Grice lui-même qui proposait à titre de projet « de généraliser ce schéma des règles »¹⁸⁶. Cette généralisation ne devait

¹⁸⁵ Comme le remarque F. Jacques, dans un article où il cherche à fonder les normes définissant l'usage satisfaisant du langage dans le sol de l'éthique, « une norme n'est jamais isolée, elle fait partie d'un ensemble plus ou moins consistant » (F. Jacques, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique » dans *Transversalités*, no 71, 1999, p. 233.). Ce principe vaut aussi, on le verra, pour le système des maximes.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 62. On peut se demander pourquoi Grice n'a pas poursuivi ce projet de généralisation. Cet abandon est, en tout cas, possiblement lié à cet autre : son intention de revenir sur une détermination précise de la règle de pertinence. Car une telle détermination est une condition (1) à

pas concerner uniquement l'usage de la parole, mais l'ensemble des conduites intentionnelles et rationnelles¹⁸⁷.

Pour mener à terme ce projet, une hypothèse devrait, vu les raisonnements ci-hauts, mériter notre attention. Cette hypothèse est que seule une réflexion sur la vie bonne, en tant que rationnelle, permet de déterminer et de fonder les maximes d'un usage satisfaisant du langage et que, au rebours, cette détermination définit, pour une large part, l'idéal d'authenticité.

L'élaboration de notre modèle des maximes

Un changement de méthode : de l'exploitation à la dérogation

Pour mettre notre hypothèse à l'épreuve et déterminer ce qu'est un usage satisfaisant du langage, nous considérerons les maximes de Grice dans une nouvelle optique. Nous examinerons les maximes non pas dans l'horizon d'une élucidation des implications conversationnelles, mais dans celui d'une réflexion à propos des abus et défauts dans l'usage du langage. Nous n'examinerons donc pas tant les cas où il y a exploitation de la règle, mais plutôt ceux où il y a dérogation à la règle.

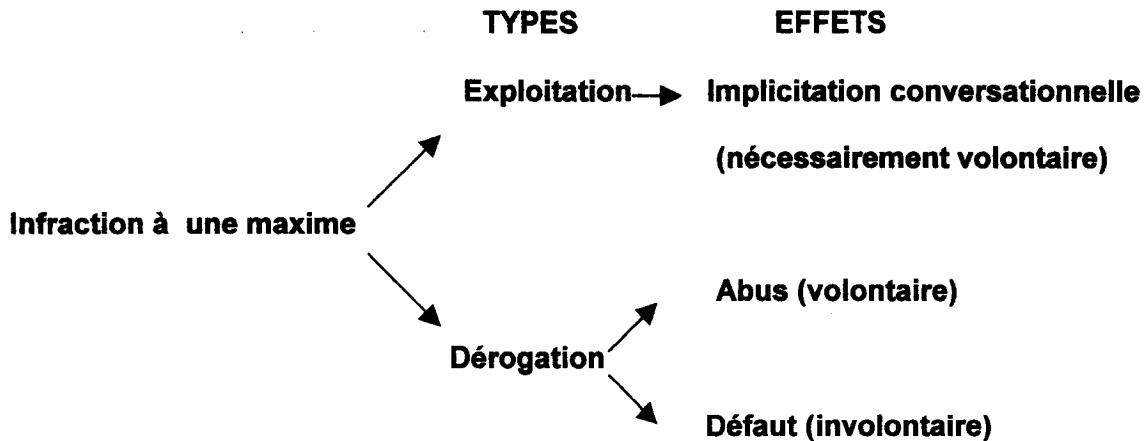
Comme le remarque Grice, il est possible de ne pas se plier aux maximes normatives qui régissent la communication sans chercher à produire des implications conversationnelles. Nous pouvons ainsi diviser les cas d'infraction aux maximes selon deux classes. Lorsque l'infraction est ouverte et s'accorde avec le principe de coopération, elle engendre une implication conversationnelle : il y a alors *exploitation* de la règle. Mais lorsque l'infraction n'est pas faite en vue de produire de telles implications, il y a *dérogation* à la règle, c'est-à-dire un mauvais usage, un usage inconvenant, insatisfaisant du langage.

Nous réservons le terme technique de *dérogation* pour toute transgression d'une maxime qui ne cherche pas à produire une implication conversationnelle. Aux dérogations s'associe aussi un abus – lorsque la dérogation est volontaire – ou un défaut – lorsque la dérogation est involontaire.

l'élaboration d'un système plus complet, (2) à l'établissement de relations entre les maximes et (3) à l'élargissement des maximes conversationnelles à d'autres actions rationnelles.

¹⁸⁷ Il existe plusieurs similitudes entre la conversation et les autres pratiques rationnelles. En effet, toute transaction coopérative partage certains traits caractéristiques similaires, ce qui justifie leur appartenance commune à la rationalité plus générale de l'agir. Par exemple, un but commun doit lier les participants, ce qui exige un partage momentané d'intérêt, les contributions de chacun doivent être coordonnées les unes aux autres, etc.

On peut ainsi représenter par ce tableau schématique les diverses possibilités lorsqu'il y a infraction à une maxime :



Les abus se produisent lorsqu'on transgresse volontairement une règle sans avoir l'intention de produire une implication conversationnelle et sans pouvoir rendre compte de cette dérogation à l'aide d'une autre règle. Le défaut est pour sa part plus facilement excusable. En effet, dans la mesure où il est involontaire, il procède davantage d'une incompétence que de la mauvaise foi.

Nous faisons le pari que l'examen des dérogations est un meilleur parti méthodologique pour déterminer et classer systématiquement les maximes qu'une analyse des implications conversationnelles qui attestent de leur existence. Récupérer ainsi les maximes de Grice permet (1) de resituer cette contribution dans le cadre d'une enquête sur l'authenticité et (2) de dévoiler la portée de ces maximes qui, nous le verrons, dépasse largement le cadre de la communication pour embrasser l'agir dans son ensemble.

Il va sans dire qu'il est fréquent qu'une contribution soit insatisfaisante pour plusieurs raisons à la fois (et qu'elle déroge ainsi à plusieurs maximes en même temps). Aussi, il peut arriver que, dans des contextes particuliers, certaines maximes entrent en concurrence. Malgré cela, nous examinerons les maximes séparément sous la perspective de l'abus ou du défaut qui découle d'une dérogation définie. Aussi reformulerons-nous les maximes afin qu'elles s'appliquent aux divers usages du langage, et non simplement à l'échange d'informations.

Une telle réappropriation implique une refonte du modèle des maximes. Chacune des maximes que propose Grice sera examinée et modifiée au besoin. Nous proposerons

par ailleurs une nouvelle classification, plus fidèle à l'articulation logique et aux diverses familles de maximes.

Des quatre familles de maximes établies par Grice, nous passons à trois. Chacune d'entre elles se rapporte à une exigence fondamentale qui doit être satisfaite pour qu'il y ait un usage satisfaisant du langage ; il s'agit des exigences de véracité, de pertinence et de clarté. À chacune de ces exigences se rapporte un ensemble de maximes qui en précisent le sens¹⁸⁸. C'est selon la logique propre à cette nouvelle classification – qui sera bien sûr élucidée par nos analyses – et non selon l'ordre de présentation de Grice que s'articulera la suite du présent chapitre. Commençons par examiner l'exigence de véracité.

L'exigence de véracité

V : Que vos actes de langage soient véridiques

Chez Grice, l'exigence de véracité est affirmée dans la règle (QI-V) : « Que votre contribution soit véridique ». La véridicité se rapporte nettement à la vérité, mais elle ne s'y réduit pas pour autant. Tandis que la vérité est une classe d'appréciation qui sied aux constatatifs, la véridicité s'applique à l'ensemble des actes de langage. Elle se rapporte à la crédibilité d'une énonciation, c'est-à-dire à la confiance que nous devrions lui accorder. La véridicité doit donc être examinée relativement aux conditions de cette confiance, dont les plus importantes sont (1) la sincérité de l'agent, (2) la possibilité qu'il a de rendre compte de son acte de langage et (3) la pondération dont il fait preuve.

Comme on le voit, la véridicité d'une contribution renvoie à la véracité de l'agent. Il est notable à ce propos que le terme « véracité » ait traditionnellement été associé à l'authenticité et puisse qualifier tant une énonciation qu'un agent. Un des enjeux de notre recherche est justement de clarifier cette association.

Chez Grice, la règle de véridicité se spécifie en deux maximes qui constituent des conditions pour qu'une contribution puisse être qualifiée de véridique : « N'affirmez pas ce que vous croyez être faux » (QI-V-1) et « N'affirmez pas ce pour quoi vous manquez de preuves » (QI-V-2). Comme on le voit, la formulation même de ces maximes est conforme à la méthode de Grice qui, on l'a vu, détermine son système des maximes par rapport à une visée spécifique de l'usage du langage, soit l'échange d'informations. Or, l'exigence

¹⁸⁸ Notre nouvelle perspective sur le problème nous porte à mettre en question l'autonomie des catégories de quantité et de modalité que l'on trouve chez Grice par rapport aux exigences de véracité et de pertinence.

de véracité possède une portée beaucoup plus vaste. En effet, cette exigence s'applique aux autres actes de langage et même, idéalement, à l'agir dans son ensemble¹⁸⁹. Ainsi nous faut-il reformuler les maximes QI-V-1 et QI-V-2.

V-1 : Que vos actes de langage soient sincères

Comme on l'a vu avec Austin, affirmer ce que l'on croit (ou sait) être faux est une forme d'insincérité. La catégorie d'insincérité est cependant plus étendue. Une énonciation peut aussi être insincère lorsque la véracité du locuteur implique une disposition émotive ou une intention particulière¹⁹⁰. Ainsi, dire « je vous demande pardon » alors que je n'éprouve aucun regret est une forme d'insincérité. De même, une promesse peut être insincère lorsque le locuteur n'a nullement l'intention de tenir parole.

Nous reformulons donc la maxime QI-V-1 ainsi : « V-1 : que vos actes de langage soient sincères », et ce, afin qu'elle s'applique aussi aux usages du langage dont le but n'est pas d'informer¹⁹¹. Évidemment, l'abus qui s'associe à la dérogation de la maxime V-1 est l'insincérité. Nous avons déjà analysé l'abus d'insincérité au chapitre précédent. Certaines questions étaient toutefois restées en suspens. Par exemple, le modèle d'Austin ne fournit aucune ressource nous permettant de répondre à des questions comme « Pourquoi faut-il être sincère ? » ou « Dans quelle mesure l'insincérité est-elle acceptable ? ». Or, l'esquisse des conditions d'un usage satisfaisant du langage exige que l'on aborde de tels sujets.

Il est facile de voir que la réponse à la question « Pourquoi faut-il être sincère ? » relève de l'éthique. Le rapport de la maxime V-1 à l'éthique est d'autant plus évident que, contrairement aux autres maximes, les dérogations à la maxime de sincérité sont nécessairement volontaires : on ne ment pas involontairement.

Il faut en effet distinguer l'erreur – qui par ailleurs est plus souvent un défaut – de l'insincérité. Dans le premier cas, le locuteur dit une fausseté (ou commet une aberration), mais son intention n'est pas en cause : il croit effectivement ce qu'il dit et agit en pensant

¹⁸⁹ Cette thèse sera amplement développée plus loin.

¹⁹⁰ Ce qui est vrai du locuteur, ici, est aussi vrai chez l'agent. La notion de locuteur renvoie, dans une théorie plus générale de l'action éthique et de l'authenticité, à celle d'agent.

¹⁹¹ À notre nouveau modèle des maximes s'associe évidemment une nouvelle codification. Le lecteur qui, en cours de lecture, voudrait se rafraîchir la mémoire à propos des maximes que nous avons élaborées, pourra en tout temps consulter l'annexe IV où notre modèle des maximes est reproduit.

que cela est bon, souhaitable, préférable, ...¹⁹² Dans l'insincérité par contre, il y a lieu de supposer une intention de cacher, de tromper ou d'induire autrui en erreur. En conséquence, la condamnation concerne ici essentiellement l'intention de ne pas suivre une règle dont chacun attend normalement le respect de la part d'autrui, ce qui nous renvoie dans le champ de la relation, de la réciprocité et de l'éthique¹⁹³.

Il nous faut voir si le modèle des maximes peut fournir une justification de nature éthique. Nous avons vu que Grice pose le principe de coopération comme fondement de ses maximes. En conséquence, ce principe devrait être en mesure de rendre compte de l'exigence de sincérité. À la question « Pourquoi l'insincérité est-elle condamnable ? », Grice répondrait probablement qu'il en est ainsi parce que l'insincérité contrevient au principe de coopération. Et si on lui demandait « Mais pourquoi faut-il respecter ce principe ? », sans doute répondrait-il qu'un tel respect est dans l'*intérêt* des participants¹⁹⁴. Mais le sens du mot *intérêt* doit nécessairement être précisé puisque ce mot est équivoque. De *quel* intérêt s'agit-il au juste, et de l'intérêt de *qui* ?

Prise dans son sens particulariste, la notion d'intérêt ne peut nullement fonder le jugement de blâme relatif à l'insincérité. Imaginons par exemple un courtier en placements qui, dans l'espoir de voir monter le prix de ses propres actions en bourse, conseillerait à ses clients l'achat de certains titres tout en ayant la conviction que ce sont là de mauvais placements. Il s'agit là, sans équivoque, d'une contribution dérogatoire puisque insincère. Le principe de coopération n'est pas respecté puisque le but commun supposé par le

¹⁹² L'erreur aussi est suspecte et peut parfois donner lieu à des condamnations morales et à des réprobations publiques fort justifiées. Il y a des erreurs aberrantes, qui proviennent d'un tel dérangement du jugement, qui marquent une telle déviation de la voie juste, qu'elles méritent pleinement condamnation. « Je vous ai traité de voleur sans vérification suffisante. Je croyais vraiment que vous m'aviez volé. C'était une erreur. Veuillez m'en excuser ». Dans pareils cas, la volonté de l'agent ne peut ni ne doit être mise hors cause. Les erreurs peuvent donc aussi parfois être considérées comme des abus.

¹⁹³ Dans un commentaire sur les maximes de Grice, F. Flahault affirme que la sincérité est moins une règle constitutive de l'usage du langage qu'une règle typiquement morale. Or, selon lui, le « bien-être conversationnel » exige une espèce de « pouvoir de réserve » par lequel le locuteur dit uniquement ce qu'il veut bien dire. Ainsi, Flahault affirme qu'« il est indispensable de *pouvoir* dissimuler et mentir ». Il ne s'interroge pas, toutefois, sur ce qui pourrait rendre acceptable l'actualisation de ce pouvoir. (F. Flahault, « Le fonctionnement de la parole » dans *Communications*, vol. 30, 1979, p. 76).

¹⁹⁴ Rappelons la justification que Grice donne du principe de coopération (CP) : « Je voudrais pouvoir montrer que l'observance du CP et des autres règles est raisonnable (rationnelle) dans la mesure où toute personne que les buts essentiels de la communication / conversation ne laissent pas indifférents [...] est censée trouver de l'intérêt à une participation à des échanges dont elle ne retirera profit qu'à condition que ceux-ci soient menés en accord avec le CP et les autres règles » (Grice, « Logique et conversation », *op. cit.*, p. 63-64).

client n'est visé qu'en apparence. Toutefois, contrairement au client, le conseiller trouve précisément un intérêt particulier à la communication dans la mesure où il déroge à la règle de sincérité. L'*intérêt* ainsi entendu ne peut donc rendre compte du principe de coopération et de la dérogation de l'insincérité.

Mais nous pourrions être plus généreux avec Grice en donnant au principe de coopération une connotation universaliste : les intérêts capables de fonder la coopération seraient alors plus abstraits et lointains que ceux qui sont directement impliqués dans les conversations particulières. Dans sa version plus abstraite, l'intérêt en cause ici pourrait par exemple être celui que l'humanité doit avoir pour la confiance mutuelle et la communication juste.

En interprétant le principe de coopération sous un tel éclairage kantien, nous dirions que l'insincérité est dérogatoire en ce qu'elle porte offense à l'humanité en tant que rationnelle et digne de respect. L'argument est connu : nul ne peut rationnellement vouloir l'universalisation de l'insincérité puisque élever l'insincérité au rang de principe irait à l'encontre de l'intérêt de l'ensemble des êtres rationnels et communicants. Mais ce serait alors le respect de la loi morale (ou encore le respect de soi en tant qu'être rationnel) qui justifierait l'exigence de sincérité.

Ce type de justification a pour avantage de mettre en lumière ceci : l'exigence de sincérité se rapporte clairement au lien de confiance qui doit prévaloir entre les humains. Ce lien de confiance est une source morale et est digne de valorisation. Cette justification met aussi en évidence la dimension principielle et normative de l'exigence de sincérité. Toutefois, elle ne permet pas de déterminer dans quelle mesure l'insincérité peut s'accorder avec la définition d'un usage satisfaisant du langage, ce qui exige que soient définies les limites de la sincérité.

En revanche, un modèle d'authenticité s'avère bien plus efficace pour définir ces limites. Ce modèle plus souple que toute déontologie s'adapte mieux aux contextes particuliers dans lesquels la sincérité est une exigence parmi d'autres et à la nature des êtres humains qui, dans des situations concrètes, ne voient pas toujours dans le respect de la loi universelle une source de motivation convaincante.

De plus, une interprétation aussi abstraite et formelle de l'intérêt qui rend compte du principe de coopération et de l'exigence de sincérité s'éloigne tant de la praxis discursive concrète qu'elle met en marge des questions importantes comme : que doit-on

faire et savoir faire pour être sincère ? Ici s'ouvre un vaste chantier de réflexion à propos des conditions *pragmatiques* et *existentielles* de la sincérité.

D'un point de vue pragmatique, la sincérité exige entre autres le développement d'un ensemble de compétences langagières. Ainsi a-t-on négligé dans l'histoire de la pensée la valeur de certains actes de langage en éthique : les capacités d'avouer, de s'excuser, de témoigner, de narrer, de pardonner, etc. sont sans doute les conditions d'une véritable sincérité et, par voie de conséquence, de l'authenticité. Or, quelle qu'en soit notre interprétation, le principe de coopération n'offre aucune ressource pour définir ainsi les conditions de la sincérité.

Bien sûr, la sincérité possède une dimension normative, voire impérative : *sois sincère*¹⁹⁵. Mais elle est aussi un vœu, voire une tâche à réaliser. Ce qu'il faut voir ici, c'est que la sincérité dépasse largement la question de l'usage du langage en ce que son accomplissement exige sans doute aussi que certaines conditions existentielles soient satisfaites. À ce propos, il est notable que l'exigence de sincérité ne s'applique point uniquement à l'usage du langage, mais embrasse l'agir dans son ensemble.

Nos analyses précédentes ont effectivement montré que l'insincérité implique une rupture entre les sentiments, convictions ou intentions de l'agent et son action. En conséquence, l'insincérité peut affecter tous les actes où l'on peut faire semblant : on peut être insincère dans nos promesses, nos engagements, nos félicitations, nos conseils, etc. Mais l'insincérité peut aussi affecter plus globalement l'action dans la mesure où, pour l'homme, l'action peut aussi prendre la forme d'un langage, et ce, dans la mesure où elle est signifiante. On peut par exemple être insincère en amour lorsque l'on feint d'aimer mais que le « cœur n'y est pas » ou au travail en souriant machinalement à des collègues qui nous ennuiant¹⁹⁶. Il semble même que l'insincérité puisse affecter certaines personnes de façon assez globale, comme celles qui feignent constamment le bonheur, mais qui sont au fond profondément malheureuses.

Comme on le voit, l'exigence de sincérité concerne le vœu d'une unité du sujet : unité entre ce qui le définit (sentiment, conviction, savoir, mémoire, intentions) et ce qu'il fait. Or, ce n'est qu'en fonction d'une conception de l'existence humaine et relativement à

¹⁹⁵ On verra plus loin que la conscience enjoint l'homme à l'authenticité. Telle est une des injonctions de la conscience : *sois sincère*.

¹⁹⁶ Il n'est pas évident qu'il s'agit là d'insincérités condamnables ou de véritables abus. Seul un modèle d'authenticité qui prend acte à la fois de l'exigence de sincérité et de pertinence offre les ressources pour juger correctement et avec modération de ces actes.

la visée éthique qui pose comme finalité la réalisation d'une certaine forme d'unité dans la subjectivité humaine que nous pourrions rendre compte rationnellement de ce souhait¹⁹⁷.

V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés

Examinons maintenant la maxime gricéenne QI-V-2 : « N'affirmez pas ce pour quoi vous manquez de preuves ». Cette maxime nous paraît plutôt étroite, et ce, pour deux raisons. D'abord, elle ne peut s'appliquer à l'ensemble des performatifs. Ensuite, même son application aux constatatifs est limitée. Nous reformulerons donc ainsi cette maxime : « V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés ».

Si nous considérons la preuve comme étant ce qui démontre hors de tout doute, notre formulation est préférable à celle de Grice, et ce, même pour les dits constatatifs. Ainsi entendues, les « preuves » (*evidences*) ne constituent en effet qu'une forme de justification. Si d'un côté toutes preuves constituent de bonnes raisons de croire ce qu'elles prouvent, toutes les raisons ne sont pas des preuves au sens des sciences et de la mathématique. Nous devons préférer la notion de justification à celle de preuve puisque, même au niveau des énonciations qui prétendent directement à la vérité, il n'est pas toujours possible de donner des preuves comme le feraient les sciences pures ou les mathématiques. Il en est ainsi puisque plusieurs de nos contributions relèvent de la croyance ou de la conviction et ne peuvent être prouvées hors de tout doute. En fait, nos convictions relèvent du probable et reposent souvent sur des signes, des idéaux, des analogies, etc. Or, ces justifications ne peuvent être conçues simplement comme des preuves. Bien qu'elles ne prouvent pas à proprement parler, plusieurs justifications restent néanmoins satisfaisantes dans la mesure où elles rendent l'acte de langage acceptable. Elles stimulent ainsi la conversation tout en établissant un ordre logique d'hypothèses¹⁹⁸.

L'arbitraire est le défaut¹⁹⁹ qui suit une dérogation à la maxime V-2. Le défaut de l'arbitraire s'explique par l'absence de justification à l'énonciation d'un acte de langage. Or, plusieurs convictions ne peuvent être prouvées, sans pour autant être arbitraires. Prenons

¹⁹⁷ Nous développerons ce difficile thème de l'identité dans sa relation à l'usage du langage dans les chapitres 3 et 4.

¹⁹⁸ Notons entre les plus controversées l'argumentation par signe (par exemple : l'ordre de la nature et les organismes finalisés qu'on y trouve sont des signes de la présence de l'esprit dans le monde) ou par analogie (par exemple : ce n'est pas en tirant sur une fleur qu'on la fait pousser. Il ne faut pas faire un autre référendum sur la souveraineté si les Québécois ne sont pas parvenus à ce stade).

¹⁹⁹ Ou parfois l'abus, lorsque la volonté de l'agent est impliquée. Les critères qui nous permettent de distinguer le défaut de l'abus d'arbitraire seront examinés plus bas.

à titre d'exemple un homme de bonne foi qui dans un contexte de discussion affirmerait que nous avons de bonnes raisons de croire que l'histoire possède un sens déterminé par une fin. Supposons que cet homme est instruit et qu'il s'appuie sur quelques idées ou signes pour appuyer son propos. Certes, de telles discussions n'ont de sens que dans l'univers du probable, ordre épistémologique où chacun peut justifier ses convictions (mais non par des preuves à proprement parler).

La maxime V-2 possède aussi l'avantage de pouvoir être généralisée à l'ensemble des actions intentionnelles et, en particulier, aux divers usages du langage dont la fin n'est pas d'informer. Effectivement, l'arbitraire peut affecter la force illocutoire de la plupart des actes de langage. Est arbitraire un acte de langage énoncé lorsque les conditions qui justifieraient son énonciation (devant autrui) ne sont pas satisfaites. Par exemple, celui qui absout (quelqu'un de ses crimes), accuse, acquitte, approuve, avertit, bannit, bénit, conclut, condamne, congédie, consent, dénonce, destitue, disqualifie, exige, s'engage, félicite, garantit, interdit, juge, libère, maudit, ordonne, se plaint, proclame, promet, qualifie autrui de ..., (ou je ne sais quoi encore) sans justification suffisante fait un usage arbitraire du langage.

Celui qui parle avec conviction, mais qui ne peut se justifier d'une façon communicable ne fait pas un usage satisfaisant du langage. D'un locuteur qui nous conseille de voter pour les conservateurs (ou les libéraux, les verts, etc.), mais qui ne peut aucunement dire pourquoi, on aurait préféré le silence²⁰⁰. En fait, pour chaque énonciation, il faudrait normalement être en mesure de justifier l'acte illocutoire en montrant que les conditions qui le rendent « heureux » sont bel et bien satisfaites. Or, comme nous l'avons vu précédemment, ces conditions sont multiples. Entre autres, elles impliquent des éléments contextuels. Par exemple, pour qu'un conseil puisse être jugé heureux, il doit être opportun. Cela nous porte à affirmer que la justification ne peut se concevoir indépendamment de la pertinence de l'acte dans un contexte donné.

En fait, dans le système des maximes que nous élaborons, l'exigence de justification (V-2) est centrale. Elle constitue le lien majeur qui unit l'ensemble des

²⁰⁰ Au plan juridique, il est à noter que ce sont des preuves qui sont recherchées et qu'on refuse donc d'emblée toute affirmation arbitraire. Aussi, tant l'acte que le contenu propositionnel doivent pouvoir se justifier. Par exemple, dans le cas du conseil, on doit pouvoir justifier à la fois l'acte de conseiller et le conseil donné.

maximes entre elles, et ce, à travers la détermination de la vérité²⁰¹. Car pour justifier un acte de langage, il faut faire référence à un état de fait supposé ou réel. Entre autres, nous pouvons justifier un acte de langage en montrant que les conditions C-1 à C-4²⁰² déduites des analyses d'Austin sont satisfaites. Cela signifie que la pertinence d'un acte de langage est en soi une forme de justification²⁰³. Or, cette justification peut rendre compte de certains actes de langage insincères et les rendre ainsi acceptables. Les deux exigences les plus essentielles du système des maximes que nous élaborons (véracité et pertinence) mesurent donc réciproquement leur applicabilité pragmatique dans l'espace logique de la justification. Il est donc essentiel d'examiner cette règle de plus près.

L'arbitraire et l'inauthenticité

D'un point de vue général, nous pouvons dire qu'une action est arbitraire lorsqu'elle se détache complètement d'un projet rationnellement déterminé – projet qui implique par conséquent un tant soit peu de cohérence. Ainsi, la force illocutoire d'un acte de langage tombe dans l'arbitraire lorsqu'il se détache de la rationalité plus générale de l'agir, ce qui signifie que l'exigence de justification est aussi une exigence de cohérence. Par exemple, si je promets, il est cohérent que je me conduise conformément à ma parole²⁰⁴.

Mais si l'on considère qu'une vie bonne doit pouvoir se justifier devant autrui (et ne pas être complètement irrationnelle), on dira que l'action arbitraire s'oppose à l'idéal d'authenticité. En retour, seul cet idéal peut véritablement rendre compte de l'exigence de justification : le principe de coopération ne suffit pas ici. Que l'arbitraire ait parti lié et soit une manifestation de l'inauthenticité, cela est évident aussitôt que l'on différencie le défaut et l'abus.

L'arbitraire est souvent un défaut (dérogation involontaire), mais parfois un abus, lorsque la volonté de l'agent est en cause. En fait, l'arbitraire ne peut être un défaut que

²⁰¹ En ce sens, il n'est pas étonnant que l'arbitraire soit irritant surtout pour l'homme qui recherche activement la « vérité ». C'est que la « vérité » implique nécessairement une dimension théorique – liée à la connaissance de ce qui fut, de ce qui est et de ce qui sera — qui se répercute sur l'agir.

²⁰² Le lecteur qui veut se rafraîchir la mémoire peut consulter l'annexe II où ces conditions ont été compilées.

²⁰³ Cela sera évident lors de l'examen systématique de la règle de pertinence et des multiples maximes qui la spécifient.

²⁰⁴ Celui qui couramment ne tient pas parole – qui rompt ses engagements comme dit Austin – se tient de ce fait dans l'arbitraire. Or, cette situation risque de vider sa parole de toute crédibilité. La promesse arbitraire est presque nécessairement abusive.

s'il concerne des actes isolés et excusables : dans pareils cas, la volonté de l'agent est hors cause. Par exemple, lorsqu'un locuteur réalise qu'une de ses affirmations relevait simplement du préjugé (dans le sens où il n'y avait jamais vraiment réfléchi) ou qu'un reproche, adressé sous le coup de la passion, n'était pas justifié.

De telles énonciations arbitraires sont la plupart du temps dialogiquement improductives ; en ce sens, elles contreviennent au principe de coopération. Mais plus fondamentalement, l'exigence de justification de nos convictions et de nos actions est liée de façon significative à l'idéal d'authenticité, et ce, dans la mesure où l'acte arbitraire équivaut à une espèce de négation de la raison. Or, sans le concours de celle-ci, l'homme ne peut être à la hauteur de ses possibilités les plus propres. Car la réalisation de ces possibilités exige de fermes convictions et donc un ensemble de croyances logiquement liées, c'est-à-dire raisonnables.

Si l'arbitraire devait devenir chez un locuteur la seule possibilité lorsqu'il est question de vérité, ou pire, une habitude qui marquerait l'ensemble de son action, on ne pourrait mettre sa volonté hors cause. On pourrait raisonnablement croire qu'on a affaire à un esprit radicalement superficiel et inauthentique, condamnable de ne s'être jamais mis à la tâche essentielle d'être véridique.

Au fait, lorsqu'il affecte globalement l'agir, l'arbitraire est presque toujours abusif. C'est qu'il existe une connexion intime entre la rationalité et la volonté : le propre de la volonté est précisément d'instaurer dans l'action un ordre rationnel, ne serait-ce que par la hiérarchisation nécessaire qu'elle doit établir dans le champ des désirs²⁰⁵. L'humain est fondamentalement capable de cohérence. Or, c'est de l'actualisation de cette compétence que dépend en grande partie son authenticité (c'est-à-dire, la possibilité pour un agent d'être à la fois véridique et pertinent)²⁰⁶.

La détermination de finalités valides et propres à l'existence humaine apparaît ici comme une nécessité pour assurer une compréhension complète de la vérité, et ce, dans la mesure où cette règle implique l'exigence de justification. Le principe de coopération ne suffit pas à cet égard. En effet, nos actions se justifient d'après une conception de la vie bonne, c'est-à-dire d'une vie qui s'accorde avec des fins valables et

²⁰⁵ À ce propos, Ricoeur, « La raison pratique » dans *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Collection points, Paris, Éditions du Seuil, 1986, [1979], p. 268-269.

²⁰⁶ C'est que l'énonciation arbitraire se détache de tout ensemble de croyances logiquement liées, c'est-à-dire de toute rationalité. Par ce défaut, elle ne saurait être pertinente que dans un nombre très limité de situations, voire dans aucune.

qui est, de ce fait, justifiable²⁰⁷. Comme l'a montré Ricœur (à la suite d'Aristote), c'est relativement à l'action longue finalisée dans laquelle elle s'insère qu'une action particulière peut être qualifiée de rationnelle²⁰⁸. De plus, les actions longues sont elles-mêmes rationnelles dans la mesure où elles s'harmonisent à une fin plus globale capable de définir la vie bonne. C'est pourquoi, si aucune fin n'agit en tant que principe directeur de l'action, l'ensemble de l'agir sombre dans l'arbitraire et les actes de langage ne peuvent alors que suivre la pente qui mène vers l'insignifiance de l'injustifiable.

Mais qu'est-ce qui, au fond, peut rendre une vie justifiable ? Cette question occupa aussi bien Ricœur que Jacques. Ainsi, les modèles d'authenticité qu'ils proposent seront d'un secours non négligeable pour définir les conditions de la véridicité et de la pertinence.

V-2.1 Que vos omissions puissent être justifiées

Il est une autre maxime qui met en évidence les rapports complexes entre l'exigence de justification et la pertinence. Cette maxime est ainsi formulée par Grice : Qt-1 – « que votre contribution contienne autant d'information que requis (pour les visées conjoncturelles de l'échange) »²⁰⁹. Certains diront qu'on juge à juste titre impertinente une contribution qui, faute de quantité, ne remplit pas sa fonction dans un contexte donné²¹⁰.

Toutefois, une réflexion sur les abus qui se rapportent à cette maxime porte à penser qu'une telle dérogation est plutôt une offense à la règle générale de véridicité. En effet, si on examine les abus ou défauts qui se rapportent à cette maxime, on remarque que c'est au fond la véridicité de la contribution qui est en cause : on ne peut donner de crédit à une telle contribution, elle ne doit pas être prise au sérieux, elle met en cause l'intégrité du locuteur, etc. En effet, passer sous silence certains éléments importants dans une mise en récit, une analyse ou une description mine la crédibilité de la contribution, ce qui constitue une dérogation à l'exigence de véridicité.

²⁰⁷ C'est aussi relativement à une action longue et finalisée que l'action particulière peut être qualifiée de pertinente ou d'impertinente. À ce propos, voir *infra*, p. 100-101 et 295.

²⁰⁸ À ce propos, voir l'élucidation de la notion de praxis. *Supra*, p. 286-296.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 62

²¹⁰ Plusieurs arguments militent en faveur de ce classement : ce sont toujours des éléments contextuels qui définissent ce que doit inclure une contribution. La longueur attendue de la contribution est relative aux fins de l'échange et au rôle des personnes en scène, le tout étant fixé selon un paradigme de pertinence qui guide la sélection. Tous ces éléments qui se rapportent à l'exigence de pertinence seront examinés plus loin.

Imaginons par exemple que, dans le cadre de recherches portant sur l'efficacité d'un médicament, des scientifiques constatent certains effets secondaires qu'il serait pertinent de noter dans leur rapport final. Admettons que pour des raisons d'un ordre tout autre que scientifique, ces chercheurs n'en fassent rien. Leur intégrité sera compromise et l'on considérera à juste titre ce manquement comme étant assimilable à de la tromperie. L'abus relatif au fait d'omettre des éléments significatifs dans un contexte donné relève souvent de l'imposture et met en cause le lien de confiance qui unit la communauté humaine.

Cette même règle s'applique aussi pour celui qui, dans une mise en récit, passe sous silence des éléments déterminants pour les visées conjoncturelles en cause. Encore une fois, c'est la crédibilité du locuteur et le lien de confiance qui lie les humains qui sont en jeu. Par exemple, dans un procès, il est d'une importance capitale que le récit des témoins ne fasse point l'économie d'éléments qui seraient pertinents pour le jugement de l'accusé. Lorsque « l'oubli » est ainsi délibéré, on juge à juste titre qu'il s'agit là d'un abus apparenté au mensonge. Ainsi, ne pas donner les éléments pertinents qui contribueraient à la réussite de l'action en cours met en cause la véracité du locuteur. Si des éléments importants (dans un contexte donné) sont tenus volontairement sous silence, l'omission n'est pas justifiable. Nous reformulerons donc ainsi la maxime Qt-2 : « que vos omissions soient justifiées ». Cette maxime constitue simplement un complément à la maxime V-2²¹¹.

Ce complément de la maxime V-2 met encore une fois en évidence les difficiles rapports logiques qui lient l'exigence de justification à la règle de pertinence. Car le fait de ne pas donner tous les éléments requis « pour les visées conjoncturelles de l'échange » peut parfois témoigner d'un refus de ces visées²¹². Dans la mesure où un locuteur refuse ces visées conjoncturelles, il refuse aussi les paramètres de pertinence qui encadrent la discussion. Il peut alors minimiser sa participation en vertu d'un refus des prétentions de légitimité du cadre de pertinence imposé.

²¹¹ On peut même affirmer que la quantité était d'une certaine façon déjà impliquée dans la maxime V-2, qui nous enjoint à ne pas faire de contribution arbitraire. Imaginons une discussion à propos des prochaines élections dans laquelle Monsieur X affirme que le Parti Conservateur est le choix le plus judicieux. S'il s'agit d'un dialogue, on aura tôt fait de lui demander quelques justifications. Or, comme nous l'avons vu précédemment, si l'énonciation ne se lie à aucune autre conviction, il est alors normal de considérer l'ensemble de la contribution de Monsieur X comme dérogeant à la règle V-2. Mais c'est l'impossibilité d'en dire plus, donc déjà la quantité insuffisante de la contribution pour les buts de l'échange qui nuit à sa véracité.

²¹² De façon générale, nous verrons que le refus d'un cadre de pertinence coïncide aussi avec le refus de coopération, principe fondateur de l'ensemble des normes selon Grice.

Par exemple, lors d'un interrogatoire²¹³, il n'est pas rare de voir les interrogés limiter leur participation au minimum et « enfreindre » la maxime Qt-1. Mais si la qualité de leur participation est, pour ceux qui interrogent, insatisfaisante, l'attitude des interrogés manifeste en revanche une opposition aux visées imposées par l'autorité et une résistance au cadre de pertinence²¹⁴ mis en place dans la structure de l'interrogatoire.

Or, un tel refus peut certainement être justifié. Si un voleur vous demande où est votre argent dans l'espoir de vous le ravir, personne ne vous reprochera ne pas lui répondre ; de même, on ne devrait jamais dire à un assassin où se trouve sa victime²¹⁵. On peut aussi trouver un exemple dans le quotidien. Imaginons que M. et M^{me} Z reçoivent un vieux couple d'amis à souper. Or, M^{me} Z s'inquiète de détails dont M. Z ne se soucie guère :

« – Quels disques devrait-on faire jouer durant la soirée ?

– Une musique d'ambiance devrait aller.

– Oui, mais quels disques ?

– Ce que bon te semble...

– Merci pour ton aide... Et quelle nappe devrait-on mettre pour l'occasion ?

– Une belle nappe devrait aller.

– Et que ferons-nous après souper ?

– Qu'importe ! Nous ferons bien ce qu'il nous plaira... »

On voit bien ici que M^{me} et M. Z ne partagent pas les mêmes soucis : dans ce genre de conversation, on sent que quelque chose ne va pas : en fait, M. Z ne partage pas le même cadre de pertinence que M^{me} Z. Il considère possiblement quelque peu futiles les préoccupations de sa femme et c'est pour cette raison qu'il limite sa participation. Pour

²¹³ Jacques a bien vu que l'interrogatoire constitue une forme tronquée de dialogue. Il montre effectivement que l'usage satisfaisant du langage exige une complémentarité relationnelle, ce qui signifie entre autres que le cadre sémantique doit être conjointement déterminé. Or, tel n'est pas le cas dans l'interrogatoire et dans la demande induite d'aveu où un locuteur impose son propre cadre sémantique. À ce sujet, voir *infra*, p. 272-279.

²¹⁴ Ce concept sera clarifié dans la prochaine section. Voir *infra*, p. 95-98.

²¹⁵ Contrairement à ce que pensait Kant, le mensonge peut parfois se justifier. Le principe de coopération s'étend aussi loin que les fins légitimes poursuivies par l'humanité.

ainsi évaluer la pertinence réelle de la contribution de M. Z., il faudrait se demander dans quelle mesure les préoccupations de sa femme sont justifiées²¹⁶.

Mais ce n'est pas tout de pouvoir justifier nos actes de langages : pour être satisfaisants, les actes de langage doivent aussi être pondérés.

V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification

On peut se demander si les trois maximes mentionnées ci-dessus suffisent pour spécifier l'exigence de véracité. Certains pourraient trouver rudimentaire la distinction entre l'acte de langage « justifié » et l'acte de langage « arbitraire » impliquée dans la maxime V-2. En effet, cette règle mérite une spécification, car il est possible de pouvoir justifier nos actes de langage, mais de ne pas reconnaître la valeur relative de ces justifications. Ainsi, l'exigence de véracité implique-t-elle une nouvelle maxime : « V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification ». Les abus ou défauts qui découlent de la dérogation à cette maxime sont de l'ordre du manque de nuance ou de sens critique et doivent être associés à l'emportement, à l'endoctrinement, au dogmatisme ou à l'esprit de préjugés.

Nous ressentons par exemple un certain malaise devant celui qui prétend qu'il est absolument indubitable (et non que nous avons de bonnes raisons de croire) que l'histoire a un sens déterminé par une fin (pour reprendre notre exemple précédent). Ce malaise est justifié en ce que l'usage du langage est ici quelque peu défectueux. Le défaut concerne l'absence de sens critique du locuteur qui se manifeste par une incompréhension de la portée de ses affirmations. Aussi, sur le plan juridique, cette maxime se manifeste dans le fait qu'un verdict de culpabilité exige qu'ait été levé tout doute raisonnable. Le jury doit donc, avant de prononcer son verdict, faire la part des choses et mesurer les prétentions de la preuve selon la validité relative des justifications soumises.

Cette maxime, qui vise à préserver la dimension critique dans l'usage du langage, est sans doute la plus transgressée de par le monde, car une des plus difficiles à mettre en œuvre dans notre usage du langage. Ainsi, le plus souvent, la dérogation à cette maxime est un défaut. Il n'en demeure pas moins que le fait de ne pas reconnaître les limites de validité de nos prétentions, de ne pas pouvoir entendre l'objection et de prendre le probable pour l'indubitable est parfois un défaut grave dans l'usage du langage. Le

²¹⁶ Nous pouvons déjà noter le rapport entre la pertinence et le souci. On verra que ce rapport intervient au plan de l'identité.

défaut est ici au plan de la prétention, prétention excessive qui empêche toute lucidité et toute modération dans l'emploi du langage.

Ce défaut, que l'on associerait volontiers à l'endoctrinement sous toutes ses manifestations, peut aussi être un abus, lorsque la dérogation est volontaire. On trouve de multiples manifestations de cet abus dans le domaine politique. En effet, le discours idéologique tend toujours à voiler la limite de sa validité, et ce, au détriment de la justice et de la vérité²¹⁷.

À l'opposé, l'exigence d'une certaine modestie dans la croyance, ou d'un sens critique aiguisé, est un élément d'une compétence essentielle. La raison est simple : à ce niveau, la croyance a atteint un certain degré de subtilité et de complexité, ce qui suppose qu'elle ait subi l'épreuve du doute, de la réflexion, de l'objection, bref, de l'altérité²¹⁸. Comme l'a vu Jacques, la capacité dialogique est, dans la perspective d'un usage satisfaisant du langage, une compétence insigne.

Or, même si toute croyance devrait idéalement passer l'épreuve de l'altérité pour déterminer sa juste valeur, d'un point de vue réaliste, cela exige une disposition plutôt rare que l'on associe volontiers à la lucidité, voire à la prudence. Ainsi est-ce peut-être une disposition existentielle profonde qu'il convient de cultiver pour répondre aux exigences de l'esprit critique, qui est fondamentalement un esprit à la fois ouvert et conscient de sa finitude, c'est-à-dire, ici, du perspectivisme impliqué dans toute compréhension.

Aussi est-il évident que cette modestie dans l'évaluation s'applique à plusieurs actes de langage. L'esprit critique est en effet fort utile lorsque vient le temps d'accuser, d'approuver, d'avertir, de conclure, de condamner, de s'engager, d'interdire, de juger ou

²¹⁷ On voit alors la persuasion et la dissimulation se mettre au service de la légitimation d'un ordre collectif. Voir P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 381, 419 et suivantes. Aussi, pour une conception pragmatique de l'idéologie en tant que « régime anormal de la signifiante » (p.113) voir l'excellent article d'Éric Grillo, « De la signifiante idéologique. Les chances d'une approche contrastive », dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p.106-123.

²¹⁸ Il est facile de constater que les cas radicaux d'endoctrinement sont en ce monde bien plus fréquents que les cas radicaux d'arbitraire (bien que l'Occident connaisse une recrudescence de l'arbitraire). C'est que l'homme possède un désir naturel qui le pousse à rechercher la vérité (il est vrai, avec une ardeur bien relative à ses dispositions et à son environnement), mais le sens critique est une faculté qui ne se cultive guère facilement. Aussi est-il plus naturel de croire que de douter.

de promettre (pour ne donner que quelques exemples) avec justesse et lucidité²¹⁹. C'est en ce sens que l'esprit critique s'apparente à la *phronêsis*, c'est-à-dire à la prudence : il peut déterminer l'agir dans son ensemble et, en particulier, l'usage du langage dans ses multiples fonctions.

Bilan et remarques à propos de l'exigence de véracité

En somme, les dérogations à la règle de véridicité produisent trois types d'abus ou de défauts : l'insincérité, l'arbitraire et le manque de pondération (l'esprit de préjugés)²²⁰. Une dérogation à l'une de ces maximes nuit à la véridicité de la contribution qui, notons-le, ne peut se concevoir indépendamment de la véracité du locuteur. Dans l'ensemble, les maximes que nous avons ici proposées ne s'éloignent pas trop de ce que Grice avait proposé pour expliquer les implicatures conversationnelles. Elles se présentent ainsi :

L'exigence de véracité

V : Que vos actes de langage soient véridiques.

V-1 : Que vos actes de langage soient sincères.

V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés.

V-2.1 Que vos omissions soient justifiées.

V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification.

Les dérogations aux maximes qui définissent les conditions de la véridicité compromettent l'intégrité et la crédibilité du locuteur, c'est-à-dire sa capacité à être pris au sérieux. De façon générale, les actions qui dérogent à la règle de véracité ne méritent pas notre *confiance* et nous font aussi douter de la confiance que nous pouvons avoir en celui qui les énonce. Deux remarques s'imposent ici pour conclure cette section. La première concerne les rapports qui existent entre l'exigence de véracité et l'authenticité. La seconde prépare la section suivante et se rapporte à la complémentarité des règles de véridicité et de pertinence.

D'abord, il est remarquable que les maximes qui spécifient l'exigence de véracité ont la particularité d'être profondément liées à l'ontologie et à l'éthique. Une des raisons à

²¹⁹ La pondération d'un acte de langage est relative au contenu propositionnel de l'acte : la pondération se rapporte davantage au jugement, conseil, accusation, etc. qu'au fait de juger, de conseiller et d'accuser...

²²⁰ Notons que l'on peut associer les maximes V-2 et V-3 à deux maux de la volonté, soit le nihilisme et le fanatisme.

cela est que la véridicité d'une contribution ne peut être conçue indépendamment de la véracité du locuteur et, par conséquence, de l'agent. Nous pouvons donc concevoir l'insincérité, l'arbitraire et le manque de pondération comme des obstacles à l'authenticité.

Notre analyse de la règle de véridicité porte effectivement à considérer l'insincérité, l'arbitraire et l'esprit de préjugés comme des obstacles à un usage satisfaisant du langage et à l'authenticité. La sincérité, la capacité de se justifier et l'esprit critique, comme conditions de la véracité, sont aussi des conditions de la vie bonne en ce qu'ils déterminent non seulement les actes de langage mais l'agir dans son ensemble. Ainsi, l'humain authentique devra être sincère, raisonnable et pondéré.

D'autre part, aucune des maximes que nous avons examinées jusqu'ici n'est totalement indépendante de la règle de pertinence. D'abord, si la maxime de sincérité n'est pas absolue, c'est que l'insincérité peut parfois se justifier par le recours à la règle de pertinence. Ainsi, la pertinence d'un acte est aussi une forme de justification. Il y a effectivement un rapport de dépendance entre la maxime V-2 et l'exigence de pertinence. En fait, nous ne pouvons justifier pleinement une action indépendamment de sa pertinence. C'est aussi selon une définition du pertinent que se déterminent les nuances que l'on doit apporter.

Ces considérations nous permettent de mettre en évidence ceci : les exigences de véracité et de pertinence sont logiquement liées, de sorte que ce n'est que par abstraction qu'il nous est possible de les considérer séparément. Il s'agit là d'exigences perméables et dépendantes. Cela signifie entre autres choses qu'il est impossible de penser pleinement la véracité sans réfléchir à la pertinence. Si les exigences de véracité et de pertinence sont parfois en accord, elles sont aussi parfois en tension. Pour mettre ceci au clair, il nous faut examiner avec attention l'exigence de pertinence.

L'exigence de pertinence

La règle de pertinence (R-P) est très peu développée par Grice, bien qu'elle soit en fait une règle éminente dans la détermination des conditions d'un usage satisfaisant du langage. Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué²²¹, Grice sous-détermine cette catégorie. En conséquence, la règle de pertinence devra être explicitée avec plus de

²²¹ Par exemple, F. Flahault (dans « Le fonctionnement de la parole », *op. cit.*), Sperber et Wilson (dans *Relevance : communication and cognition* et dans « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », *op. cit.*) et R. Kempson (dans *Presupposition and the Delimitation Semantics*, *op. cit.*)

précision et de rigueur. L'explicitation du contenu sémantique de cette règle exigera cependant une réflexion éthico-ontologique puisque, comme nous le verrons, les prétentions de pertinence suivent d'emblée une conception de la vie bonne et un discours ontologique.

Grice nomme « relation » la catégorie dans laquelle se trouve la maxime « soyez pertinent ». Cela se comprend puisque le « pertinent » comme l'« impertinent » sont des qualificatifs qui n'ont de sens que dans un contexte relationnel²²². Bien qu'il ait identifié plusieurs énigmes relatives à la maxime de pertinence – « quels sont les différents genres et centres de pertinence possibles, comment se modifient-ils au cours de l'échange parlé, quelles sont les procédures normales qui servent à changer avec quelque légitimité le sujet de conversation, etc. »²²³ – Grice ne s'aventure pas dans une détermination de cette règle essentielle.

D'autres chercheurs ont toutefois pris en charge cette tâche. Du point de vue de la psychologie cognitive²²⁴, Sperber et Wilson prétendent que toutes les maximes de la communication se subsument sous l'unique règle de pertinence. La thèse principale de *Relevance : communication and cognition*, ouvrage majeur des deux auteurs, est effectivement qu'« il existe une propriété unique – la pertinence – qui détermine quelle information particulière retiendra l'attention d'un individu à un moment donné »²²⁵. Selon eux, est pertinent ce qui fait ou fera une différence dans le résultat d'un échange. Plus

²²² Jacques s'est peut-être inspiré de cette catégorisation lorsqu'il fit de l'idée de relation le point de départ de ses recherches sur la pertinence. Par ailleurs, Armengaud a compilé quelques termes voisins du jugement d'impertinence. Elle note entre autre l'incongruité, l'indécence, l'irrévérence et l'insolence. Aussi, lorsqu'un propos est jugé déplacé ou encore intempestif, c'est encore sa pertinence qui est en jeu. (Françoise Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1984, p. 390). Il y a donc plusieurs façons d'être impertinent et, en conséquence, plusieurs types d'impertinence.

²²³ Grice, *op. cit.*, p. 61. Grice s'était proposé d'y revenir, mais il ne l'a jamais fait.

²²⁴ Sperber, Dan et Wilson, Deirdre, *Relevance : Communication and Cognition*, 1986, Traduction par A. Gerschenfeld et D. Spencer, *La pertinence : communication et cognition*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p.55.

²²⁵ *Ibid.*, p.76. Voir aussi « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », *op. cit.*, p.86. Dans ce texte, les auteurs veulent montrer que toutes les maximes de Grice se laissent réinterpréter selon l'axiome de pertinence qu'ils formulent ainsi « le locuteur a fait de son mieux pour produire l'énoncé le plus pertinent possible. » (*ibid.*, p. 87). Leur hésitation par rapport à la véracité est toutefois notable. Ils admettent à cet égard que la subsumption des maximes de qualité qui assurent la véracité de l'énonciation sous l'axiome de pertinence pose « plusieurs problèmes » (*ibid.*, p.90.). En voulant réduire toutes les maximes à l'unique règle de pertinence, Wilson et Sperber ont ignoré ce qui différencie l'exigence de véracité de celle de pertinence.

précisément, « une hypothèse ayant plus d'effets contextuels est plus pertinente, et [...] une hypothèse demandant moins d'effort de traitement est plus pertinente »²²⁶. Mais cette définition ne parvient pas à saisir la dimension spécifiquement philosophique de la pertinence qui, comme nous le verrons, se fonde à la fois dans l'éthique et dans l'ontologie.

Dans le domaine plus proprement philosophique, Jacques et Armengaud ont grandement fait avancer la question. Nous examinerons donc leurs recherches afin de préciser un tant soit peu la signification des concepts de « pertinence » et d'« impertinence » d'un point de vue philosophique. Plus précisément, comme pour la règle de véracité, nous entendons développer et analyser philosophiquement la règle de pertinence par l'élaboration et la déduction d'une multiplicité de maximes qui explicitent son contenu sémantique. À cette fin, nous nous inspirerons surtout de F. Armengaud qui, sans avoir défini les maximes relatives à l'exigence de pertinence, a néanmoins clarifié de façon remarquable ce concept.

Examen des analyses de Françoise Armengaud

Les analyses d'Armengaud montrent bien les difficultés que pose une définition de la pertinence. La raison de cette difficulté réside justement dans la conditionnalité de l'usage du concept. À ce propos, Armengaud remarque que pour porter un jugement sur la pertinence, il faut tenir compte d'« outre l'élément second à l'égard duquel un premier élément est pertinent [...] d'au moins deux dimensions incontournables, à savoir le contexte de référence actuel et le *paradigme* où repérer l'intelligibilité »²²⁷. Or, l'influence de ces deux dimensions incontournables rend nécessairement le concept de pertinence souple : le concept de pertinence devra pouvoir s'adapter à la multiplicité des contextes et des paradigmes. En ce sens, il ne saurait y avoir de pertinence *absolue* : s'il est un concept de pertinence, il ne peut être que « flottant ».

Suivant en cela Armengaud, nous ne croyons pas que la complexité qui détermine l'usage du concept de « pertinence » empêche toute démarche visant à définir la *valeur globale* du concept. Dans son article « De Paul Grice à Francis Jacques : remarques sur la maxime de pertinence », Armengaud entreprend justement cette démarche qui vise à « distinguer la *valeur globale* de la pertinence [...] où se fonde dans ses diversifications

²²⁶ Wilson et Sperber, *La pertinence : communication et cognition*, op. cit., p. 191.

²²⁷ Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », op. cit., p. 392.

l'usage légitimement souple et ajustable du concept « être pertinent » »²²⁸. À cette fin, elle établit plusieurs spécifications utiles qui permettent finalement de préciser ce que peut être la *pertinence pragmatique*, notion générale capable d'englober diverses *pertinences locales*.

Le point de départ méthodologique d'Armengaud est justement l'étude de diverses *pertinences locales*, c'est-à-dire de l'emploi du concept de pertinence dans des activités spécialisées. Ce concept a par exemple des applications en linguistique, en épistémologie, en droit et en politique. Bien qu'insuffisante (ce que reconnaît Armengaud), l'étude de ces *pertinences locales* est fort instructive pour définir la pertinence pragmatique. Tandis que l'étude des *pertinences* politique et judiciaire met en évidence l'importance du *contexte* dans la détermination du concept de pertinence, l'étude de la pertinence aux plans linguistique et épistémologique attire notre attention sur les *paradigmes d'intelligibilité* qui fondent les prétentions de pertinence. Voyons ce qu'il en est.

Les paradigmes de pertinence

L'étude des *caractères* comme éléments d'une écriture a permis aux linguistes de développer le concept de « traits pertinents ». Dans ce domaine, le trait pertinent est ce qui distingue spécifiquement un signe écrit ou gravé d'un autre et qui permet que l'on puisse le reconnaître ou le « ré-identifier » à toutes ses occurrences.

Mais en quoi cette conception locale du trait pertinent peut-elle nous aider à comprendre la pertinence de façon plus globale ? Voici la réponse d'Armengaud : « c'est l'idée partout présente d'un partage entre ce qui compte et ce qui ne compte pas, ce à quoi on fait attention et à quoi on ne fait pas attention »²²⁹. En fait, le trait pertinent établit plus précisément un « partage entre ce qui *est censé compter* et ce qui *est censé ne pas compter* ; entre ce à quoi il est *règle de faire attention* et ce à quoi il est *règle de ne pas faire attention* »²³⁰. Ce partage se fixe finalement selon des *déterminants de pertinence* qui, mis ensemble, constituent ce qu'Armengaud nomme les « paradigmes de

²²⁸ *Ibid.*, p. 392.

²²⁹ *Ibid.*, p. 396. Remarquons que cette caractérisation de la pertinence s'accorde avec celle de Sperber et Wilson.

²³⁰ *Ibid.*, p. 396.

pertinence ». Toute sélection s'opère selon les *déterminants de pertinence* qui nous fournissent « des catégories selon lesquelles notre regard interroge le réel »²³¹.

L'examen de la pertinence locale épistémologique confirme aussi l'influence des paradigmes de pertinence dans le processus de sélection. Comme le remarque Armengaud en s'appuyant sur Kuhn, les révolutions scientifiques équivalent effectivement « à l'instauration d'un nouveau champ de pertinence »²³² à partir duquel les scientifiques explorent et interrogent leur objet d'étude. Mais l'étude de la pertinence locale en épistémologie met aussi en évidence le rapport étroit entre ces paradigmes et la détermination de ce qui est aux yeux du scientifique²³³. En effet, dans les diverses sciences, les paradigmes de pertinence définissent déjà – par la sélection qu'ils opèrent entre ce qui compte et ce qui ne compte pas – une ontologie régionale.

Au-delà de la science, de tels paradigmes sont forcément à l'œuvre dans tous les domaines où il est nécessaire d'opérer une sélection. Une sélection s'avère par exemple nécessaire dans la perception, la mémorisation, la description et la mise en récit. Or, vu la portée de ces activités dans la détermination de l'identité – particulièrement pour la mémorisation et la mise en récit – il est clair que c'est à partir de tels paradigmes de pertinence que l'homme se situe dans le monde²³⁴. En fait, c'est à partir de tels paradigmes qu'est défini le souci fondamental, *préoccupation ultime* de l'humain. La prétention de pertinence révèle ici de façon évidente sa parenté avec l'ontologie et l'éthique. Car, d'une part, toute justification des critères de sélection entre ce qui est censé

²³¹ *Ibid.*, p. 397.

²³² *Ibid.*, p. 400. Dans un autre texte où elle s'intéresse surtout au rapport entre la pertinence et le questionnement, Armengaud montre que les cadres de pertinence déterminent le champ du questionnable et ainsi, couvrent « autant le non-savoir que le savoir » (d.10). C'est pourquoi, selon elle, « le Maître du savoir cède le pas au Maître de la pertinence » (d.10) (F. Armengaud, « Pertinence et communication : les bonnes questions et celles qui le sont moins » dans *Degré*, vol. 33, printemps 1983, p. d1 – d18.)

²³³ Il ne faudrait pas croire que ces paradigmes sont inventés de toutes pièces par la communauté scientifique. Car c'est selon le projet qui fonde les recherches scientifiques (résoudre tel problème social, trouver un remède à telle maladie) que doit être déterminé le meilleur paradigme. Ainsi, les scientifiques découvrent plus qu'ils n'inventent les cadres de pertinence. Néanmoins, ces cadres sont toujours relatifs à une fin qui détermine le projet fondamental propre à une communauté de scientifiques. Il est à remarquer que même dans de telles ontologies régionales, les paradigmes de pertinence vont finalement déterminer l'agir collectif « acceptable », c'est-à-dire la mise en application par la communauté scientifique d'une recherche méthodique correspondant à certains critères.

²³⁴ À propos du rôle du récit, voir *infra*, p. 256-263.

compter et ce qui est censé ne pas compter implique nécessairement une forme d'ontologie, discours qui pose les distinctions fondamentales censées définir le réel.

Pour comprendre l'importance des paradigmes de pertinence dans la quête d'authenticité, nous pouvons établir un rapprochement entre ceux-ci et les cadres de référence qui, selon C. Taylor, définissent nécessairement notre horizon moral²³⁵. Ces cadres de référence sont, en fait, des paradigmes de pertinence relatifs à la visée la plus essentielle de l'humain : l'authenticité. La quête d'authenticité exige effectivement que l'on reconnaisse « ce qui importe essentiellement pour nous »²³⁶. C'est pourquoi chaque cadre « comprend un ensemble de distinctions qualitatives déterminantes »²³⁷ à partir duquel certains modes de vie, actions et sentiment sont jugés incomparablement supérieurs à d'autres selon une évaluation forte²³⁸. Les cadres de référence et les évaluations fortes qui les constituent déterminent ainsi l'horizon dans lequel l'homme peut évaluer sa propre vie en tant que signifiante.

Ainsi notre façon d'être au monde est-elle essentiellement définie par des cadres de pertinence à travers lesquels s'opère une sélection entre ce qui est censé compter et ce qui est censé être sans importance. Or, s'il est vrai que nos projets, nos désirs et, plus généralement, notre conception de ce qui est souhaitable dépendent de ces cadres de pertinence, il faudra fonder les prétentions de pertinence dans une conception de la vie bonne ayant subi le test de la réflexion critique²³⁹.

Suivant en cela Jacques, Armengaud remarque d'ailleurs que les plus grands litiges se disputent fondamentalement les cadres de pertinence. L'influence pragmatique des cadres de pertinence est d'ailleurs indéniable aussitôt que l'on considère les

²³⁵ Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998, 704 p. et Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 25-77.

²³⁶ Taylor, *Les sources du moi*, op. cit., p. 46.

²³⁷ *Ibid.*, p. 36

²³⁸ Dans la mesure où l'agent se sent solidaire de l'hyper-bien défini par son cadre, il se trouve en quelque sorte constitué ontologiquement par celui-ci. C'est pourquoi Taylor peut affirmer : « l'espace que nos cadres cherchent à définir est ontologiquement fondamental. » (*ibid.*, p.49).

²³⁹ Armengaud n'a pas étudié la question de la légitimité des paradigmes de pertinence. Toutefois, cette question est cruciale pour définir la pertinence réelle. Nous dirons pour notre part que c'est l'accord de ces paradigmes avec la raison pratique (en tant que faculté capable de définir pour l'humain les éléments de la vie bonne) qui assure la légitimité des paradigmes et fonde l'exigence de pertinence.

phénomènes d'ex-communication²⁴⁰ qui s'y rapportent : l'ex-communication suit vite une mésentente à propos des cadres de pertinence. Cette mésentente guette toute institution humaine où l'agir se définit collectivement²⁴¹.

Malgré la diversité des paradigmes de pertinence, ce serait une grave erreur que de tomber dans le relativisme à leur égard. Cela nous priverait de la valeur critique d'une réflexion à propos de l'exigence de pertinence, réflexion nécessaire à la détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage. Mais si nous voulons juger de la valeur des prétentions de pertinence et donc de la pertinence réelle, nous ne pouvons faire l'économie d'une réflexion sur la validité et la légitimité des cadres de pertinence. C'est pourquoi nous ne pouvons limiter notre enquête au plan de l'analyse pragmatique si nous entendons mener à bien le projet d'une détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage. Bien que l'analyse pragmatique soit le point de départ nécessaire pour comprendre la pertinence, il nous faudra encore avoir recours à d'autres ressources afin de fonder les prétentions de la pertinence dans une ontologie du soi et une conception de la vie bonne. Les modèles de Jacques et Ricoeur nous seront fort utiles à cette fin. Toutefois, malgré la nécessité de recourir à d'autres ressources pour définir la pertinence, Armengaud montre bien, à la suite de F. Jacques, en quoi la pertinence gagne d'abord à être conçue de façon pragmatique. La pragmatique nous permet en effet de définir la règle de pertinence.

La détermination pragmatique de la règle de pertinence

Au plan pragmatique, c'est par rapport à l'agir communicationnel qu'il faut penser la pertinence. Ainsi, Armengaud précise que, de façon générale, la pertinence qualifie un acte de langage qui s'intègre à une action discursive plus vaste, dans un contexte interlocutif déterminé : « un propos [...] est pertinent à l'égard de tels propos qui l'a précédé. Tel propos est pertinent *eu égard* à telle situation interlocutive »²⁴². Lorsqu'ils sont logiquement liés, les propos tenus dans une séquence discursive peuvent être

²⁴⁰ Cette notion sera examinée plus loin dans le cadre de la définition d'une compétence pragmatique fondamentale.

²⁴¹ En particulier, les domaines de la recherche scientifique et les instances de gouvernance – deux domaines où conviction et idéologie s'entremêlent – impliquent nécessairement des cadres de pertinence définis. Puisque le politique – en tant que définition et exécution de l'action collective – implique toujours un cadre de pertinence, il est presque impossible de justifier les prétentions de pertinence indépendamment d'une réflexion sur les fins du politique.

²⁴² Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, p. 391.

considérés en tant qu'action longue. Or, la pertinence et l'impertinence d'un propos sont toujours déterminées relativement à une telle action vaste qui implique plusieurs intervenants : un acte de langage impertinent est un acte qui ne convient pas *dans le contexte*.

C'est justement l'importance décisive du contexte dans le jugement de pertinence que l'étude de la pertinence locale juridique met en évidence. Armengaud remarque que, dans le domaine juridique, la pertinence se lie d'abord à la compétence du tribunal et à son autorité pour rendre verdict. Si le tribunal n'a pas l'autorité pour traiter d'une question particulière, alors cette question est, pour le tribunal, impertinente. Par exemple, la question de la constitutionnalité d'une loi ne peut être débattue devant la cour des petites créances. De plus, dans le cadre d'un procès, les éléments pertinents sont ceux qui peuvent avoir un effet décisif sur le jugement. À l'opposé, le propos impertinent ne contribue nullement à la prise d'une décision²⁴³.

En quoi cette pertinence locale nous aide-t-elle à déterminer la pertinence pragmatique ? Comme l'affirme judicieusement Armengaud, l'étude de la pertinence juridique montre en fait ceci : « la pertinence apparaît comme une condition pour la réussite d'une action »²⁴⁴. L'énonciation impertinente, dans un contexte déterminé par un objectif, ne contribue en rien à la réussite de cet objectif. Ici se découvre une dimension essentielle pour comprendre le jugement de pertinence : une contribution est pertinente dans la mesure où elle favorise la réussite d'une action globale, c'est-à-dire une action longue impliquant plusieurs interventions et intervenants.

De ces considérations, nous pouvons déduire qu'une contribution est pertinente lorsqu'elle contribue à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit. Ainsi, la règle de pertinence peut s'énoncer ainsi : « P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit ».

P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit

Mais puisque c'est relativement à la fin visée par l'action longue que se coordonne l'ensemble des interventions, l'accord d'une contribution particulière à cette fin et aux

²⁴³ Cela s'accorde avec la règle de pertinence telle que la conçoivent Sperber et Wilson : une contribution est pertinente dans la mesure où elle fait une différence dans le résultat de l'échange.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 393.

autres éléments qui constituent l'action globale détermine sa pertinence. Armengaud nomme l'objectif qui définit la pertinence « inducteur de pertinence » tandis que la contribution pertinente comme telle est nommée « élément à pertinence induite »²⁴⁵.

Dans la mesure où la pertinence est déterminée par un objectif inscrit dans le contexte relationnel, elle doit être de façon éminente associée au principe de coopération de Grice. Rappelons la formulation que Grice donnait de ce principe : « que votre contribution conversationnelle corresponde à ce qui est exigé de vous, au stade atteint par celle-ci »²⁴⁶. Dans un sens très rapproché, Armengaud définit la pertinence pragmatique comme étant la réponse adéquate et rationnelle dans un contexte donné : « mérite le qualificatif de pertinente – de pragmatiquement pertinente – la réponse gestuelle adéquate à une demande verbale, dans une situation de coopération »²⁴⁷.

Mais une question cruciale apparaît ici : peut-on définir la pertinence réelle d'une contribution sans considération de la légitimité des fins qui fondent la coopération ? En fait, le débat sur la légitimité des objectifs que doit viser l'action trouve un terrain d'exercice dans une réflexion sur la pertinence. Car l'élément à pertinence induite comme réponse à l'exigence de pertinence – c'est-à-dire en tant qu'agir sensé et rationnel – suit au fond la détermination des catégories mises de l'avant par un paradigme de pertinence qui implique toujours des fins (inducteur de pertinence).

Une réflexion sur les abus relatifs à la maxime de pertinence s'apparente ainsi à une branche fondamentale de l'éthique – l'éthique téléologique – en ce que la détermination de la pertinence réelle exige une réflexion fondamentale à propos des fins de l'action humaine en tant qu'entreprise coopérative. On doit même poser comme condition d'application de l'ensemble des maximes relatives à la pertinence : « Que votre action s'accorde avec les fins légitimes de l'humanité ». Nous pouvons donc reformuler ainsi la maxime : « P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit *uniquement si cette action globale s'accorde avec les fins légitimes de l'humanité* ».

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 395.

²⁴⁶ Grice, « Logique et conversation », *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁷ Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, p. 394. Le terme « gestuelle » peut porter à confusion. Nous lui donnons pour notre part la signification « en acte » ou « par l'action ».

Le cas de la pertinence locale juridique nous permet d'ailleurs d'appuyer le rapport que nous apercevons entre l'éthique téléologique (qui a pour objet la détermination des fins légitimes de l'action humaine) et les prétentions de pertinence. Dans le cadre du tribunal, la justice devrait normalement être la fin qui non seulement autorise l'acte de jugement, mais qui justifie aussi la prétention de pertinence des autres actes de langage – mise en accusation, plaidoirie, témoignage, délibération, jugement, ordre de sentence, etc. – contribuant à ce que ce jugement soit juste. En dernière analyse, la prétention de pertinence de ces actes de langage ne se justifie que par rapport à la pertinence ontique que l'on doit reconnaître à la justice (la pertinence de sa réalisation concrète en tant qu'intérêt légitime de l'humanité). C'est pour cela que l'État doit en dernier ressort fonder les prétentions de la pertinence des procédures de son système légal dans l'idéalité d'une conception de la vie bonne qui implique une détermination de la justice²⁴⁸.

L'idée de justice doit en effet définir une part de la finalité de l'humanité et donc agir en tant que principe directeur de l'action. Si tel n'était pas le cas, le droit perdrait toute légitimité et toute signification en ce que le cadre de pertinence qui le définit tomberait dans le discrédit. Ce n'est que parce que nous devons reconnaître une valeur à la justice que nous avons l'obligation de respecter l'autorité du droit.

Vu les considérations précédentes, il est clair que l'exigence de respecter la règle de pertinence ne saurait être absolue : cette exigence ne peut se concevoir indépendamment de la légitimité des fins poursuivies. Ainsi, une contribution peut être d'autant plus pertinente si elle s'oppose à la réussite d'une action qui ne sert pas les intérêts des êtres rationnels, c'est-à-dire, d'une action qui s'oppose à l'idée de coopération universelle. Encore une fois, si le principe de coopération peut rendre compte (partiellement) des maximes qui définissent l'usage satisfaisant du langage, il doit prendre une connotation universaliste et s'accorder à des intérêts qui puissent être universalisés.

Ainsi, pour que la pertinence réelle puisse être convenablement définie, la coopération ne doit pas être uniquement conçue relativement au contexte local de

²⁴⁸ Ce que de toute évidence, Platon reconnut dans *La République*. Il est par ailleurs à noter que ce n'est que pragmatiquement et par souci d'analyse que se justifie la distinction entre éthique téléologique (du bien) et éthique procédurale (du juste). En réalité, la justice est une dimension essentielle du bien et une éthique téléologique qui ne considère pas la justice (tant distributive que pénale) comme une fin légitime de l'humanité est nécessairement incomplète. Il n'est pas dans notre intention de définir ici ce qu'est la justice, ni même de dire pourquoi elle est un intérêt légitime de l'humanité (ce qui sera fait plus loin). Il faut néanmoins nous accorder sur ceci : la recherche de justice est la fin qui justifie les prétentions de pertinence des procédures du système légal.

l'action : l'impertinence apparente de celui qui oppose sa parole aux projets illégitimes de son groupe d'appartenance est, à un niveau plus profond, pertinence réelle puisque l'extension du principe de coopération doit s'étendre exactement au domaine des fins légitimes pour les êtres raisonnables. En d'autres mots, si nous avons une certaine obligation de coopération lorsque les objectifs sont légitimes, nous avons au rebours une obligation de non-coopération lorsque ceux-ci s'opposent aux fins légitimes de l'agir. Par exemple, il serait pertinent de refuser de participer à une transaction frauduleuse, et ce, même si les membres de notre groupe d'appartenance nous y conviaient.

P-1 : Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez

La règle générale de pertinence s'applique à plusieurs plans, conformément à la diversité des actions globales. Mais toute action globale formée d'une multiplicité d'actions implique une certaine forme de rapports entre les actions. Ce rapport entre les diverses actions formant l'action globale, nous l'appelons l'« ordre des actions ». Or, la réussite d'une action globale implique toujours le respect minimal d'un ordre. L'ordre est ainsi une condition de la pertinence.

L'ordre est d'après Grice une maxime relative à la modalité qui se rapporte à l'exigence de clarté. Il est vrai que le désordre dans l'expression est source d'insatisfactions. Mais l'exigence d'ordre dépasse largement la « modalité », c'est-à-dire « comment les choses sont dites »²⁴⁹, et ce, parce que l'ordre est une condition de réussite des actions longues. D'un point de vue général, l'ordre est satisfaisant lorsqu'il favorise la réalisation de la fin qui le justifie.

Les défauts qui s'associent à la dérogation de la maxime P-1 sont le désordre ou l'inopportunité. Si au plan de l'expression, le désordre est cause d'obscurité, au plan de l'acte il est cause d'inefficacité. En effet, la réussite des actions longues dépend toujours du respect de certaines étapes, et ce, même pour les actions simples comme laver la

²⁴⁹ Par ailleurs, la modalité ne se rapporte pas uniquement à la clarté, mais aussi dans certains contextes, à la beauté. Or dans certains contextes, la beauté est essentielle. Nous pourrions dire que le beau dépend d'un ordre esthétique qui s'applique à l'agencement des sonorités et des mots, de sorte à ce qu'ils plaisent à la sensibilité comme à la raison. Il nous faut toutefois avouer que le système des maximes que nous élaborons laisse peu de place à la beauté de l'expression puisque ce critère de satisfaction n'est nullement normatif, sinon dans le cadre du projet d'une *poiesis* langagière qui relève de l'art et qui vise de ce fait à réaliser un certain ordre esthétique. En ce sens, la beauté de l'expression peut être une détermination particulière de la maxime d'ordre.

vaisselle. Celui qui veut des verres propres doit s'assurer de laver ses verres avant les casseroles graisseuses.

De même, dès que plusieurs actes non simultanés sont exigés, celui qui veut faire un usage satisfaisant du langage se doit de respecter certaines étapes. Comme l'a vu Austin, le respect de l'ordre vise à assurer la réussite de l'acte dont il est question. Effectivement, un certain ordre est nécessaire dans tout processus langagier où plusieurs actes de langage s'imbriquent les uns aux autres conformément à une fin poursuivie²⁵⁰. Par exemple, on exige un certain ordre dans les domaines épistémologiques, pédagogiques, judiciaires et pour la plupart des rituels et formalités²⁵¹.

Examinons par exemple l'exigence d'ordre au plan épistémologique. Tout discours qui prétend porter un savoir doit respecter un certain ordre de présentation qui institue l'hypothèse en tant qu'hypothèse, la thèse en tant que thèse, les arguments en tant qu'arguments, l'objection en tant qu'objection, la réfutation en tant que réfutation, les conséquences en tant que conséquences, etc. aussi, à la question « pourquoi croyez-vous X ? » on devrait normalement être en mesure de présenter de façon ordonnée un ensemble d'arguments.

Mais du point de vue de la recherche, certaines étapes doivent aussi être respectées afin d'assurer l'efficacité et la réussite du processus de découverte. À la question « Comment le savez-vous ? », nous pouvons répondre en expliquant notre

²⁵⁰ À ce propos, il faut noter que l'ordre attendu est toujours relatif au but poursuivi en tant qu'élément essentiel qui détermine le contexte. Ainsi, lorsque le contexte ne définit pas clairement la fin poursuivie, l'ordre exigé est moindre : c'est pourquoi on s'attend généralement à plus d'ordre dans les textes écrits que dans le dialogue courant ; dans le texte argumenté que dans un journal personnel, etc. C'est que la diversité des types d'ordre exigés s'explique par la diversité des fins poursuivies.

²⁵¹ Ce qui explique l'existence des champs de pertinence locale pédagogique, judiciaire, épistémologique et rituel.

méthode scientifique (quelles étapes ont été suivies)²⁵² ou en évoquant les expériences antérieures qui justifient nos prétentions²⁵³.

Finalement, d'un point de vue plus général, la définition de nos croyances et de nos convictions, essentielle pour faire un usage satisfaisant du langage, exige certainement plusieurs étapes : par exemple l'attention aux événements, l'analyse, la réflexion, l'explication, l'interprétation, etc. Ces étapes sont peut-être elles aussi des conditions (existentielles cette fois) d'un usage satisfaisant du langage...

Par ailleurs, plusieurs autres types d'actions longues exigent aussi le respect d'un certain ordre : dans le domaine de la pédagogie, celui qui veut enseigner efficacement ne peut se passer d'une méthode et d'un ordre de présentation. Les divers actes de langage du professeur se coordonnent alors à l'ensemble des objectifs à atteindre pour le cours en question.

Dans un tout autre domaine, la plupart des rituels impliquent une procédure claire et le respect d'un ordre dans l'exécution des formalités. Par exemple, dans le rituel chrétien du mariage, le prêtre doit respecter un ordre conventionnel s'il veut que sa contribution soit pertinente et que le mariage soit réussi : il ne peut déclarer les amants mariés avant que chacun d'eux ait accepté le contrat de mariage, etc.

L'espace juridique nous offre aussi un exemple. Cette fois, c'est la justice qui constitue la fin : il est dans les procès un ordre procédural qui doit être respecté ; par exemple, un juge ne peut ni déclarer un suspect coupable avant d'avoir entendu l'ensemble des audiences ni prononcer la peine avant d'avoir déclaré la culpabilité, sans quoi, son verdict sera jugé impertinent.

Finalement, malgré la diversité de ses types²⁵⁴, on exige de l'ordre dans l'usage du langage aussitôt que divers actes de langage complémentaires sont coordonnés les uns

²⁵² À ce propos, voir Austin, « Autrui », *op. cit.* Par ailleurs notons que la méthode dépend des buts de la science et des écoles de pensée. Mais de façon générale, on exige du chercheur qu'il se soit familiarisé avec le travail de ses prédécesseurs afin de ne pas « défoncer des portes ouvertes », c'est-à-dire pour ne pas faire des affirmations impertinentes dans le contexte. Remarquons que des reproches d'impertinence risquent de se produire lorsque le chercheur ne s'est pas suffisamment familiarisé avec les paradigmes de pertinence de sa communauté scientifique.

²⁵³ Même pour les constatatifs, Austin a bien montré qu'un ordre (qui établit les étapes à suivre) doit être respecté pour pouvoir légitimement affirmer, i.e. pour que l'affirmation ne soit pas nulle : je ne peux pas dire combien de pensionnaires abrite mon auberge si je n'ai pas d'abord vérifié.

aux autres et forment, ensemble, une action globale. De ces considérations, nous pouvons spécifier ainsi la maxime relative à l'ordre : (P-1) « Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez ».

Si on compare notre maxime à la maxime d'ordre de Grice (M-C-4 : « soyez ordonné »), on constate que son domaine d'application est beaucoup plus étendu. En effet, cette maxime ne s'applique pas uniquement aux usages du langage dans lesquels la fin visée est l'efficacité dans l'échange d'informations. Un certain ordre est requis dans bien d'autres situations où la force illocutoire en jeu est différente. Par exemple, il est un ordre à respecter lorsque l'on acquitte, approuve, bénit, choisit, compare, conclut, déduit, diagnostique, excommunie, gracie, inculpe, prescrit, réquisitionne, restitue, vote, etc. (pour ne nommer que ceux-là). En fait, la maxime d'ordre s'applique à tout usage du langage dont la signification et la réussite dépendent de l'intégration de sa force illocutoire à une action longue organisée selon une fin²⁵⁵. Si l'ordre n'est pas respecté, l'acte global risque de ne point se produire.

Aussi est-il évident que la maxime d'ordre dépasse le plan strict de l'agir discursif puisqu'il est aussi un ordre qu'il faut respecter pour la réussite de la plupart des projets humains. Par exemple, quiconque veut enseigner aux études supérieures dans une université canadienne doit d'abord, pour la réussite de son action, passer un ensemble d'épreuves (entre autres, la diplomation, l'entrevue, etc.). Nous pourrions même nous demander s'il est légitime de concevoir l'existence dans son ensemble comme une suite d'épreuves qu'il nous faut, dans un certain ordre, relever avec succès²⁵⁶. S'il en est ainsi, la maxime d'ordre permet aussi de clarifier l'idéal d'authenticité, idéal dont la réalisation exige sans doute l'organisation rationnelle de l'agir dans son ensemble.

P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

Nos remarques précédentes à propos de l'ordre ne doivent néanmoins pas nous faire oublier la dimension relationnelle qui est essentielle pour définir la pertinence réelle

²⁵⁴ La diversité des types d'ordre (procédural, protocolaire, processuel, méthodique, fonctionnel, organisationnel, thématique, narratif, argumentatif, systématique, etc.) découle de la diversité des actions globales et des fins.

²⁵⁵ Remarquons ici le rapport de complémentarité avec l'abus de l'arbitraire.

²⁵⁶ C'est du moins ce que considèrent plusieurs formes de psychologie de l'évolution, le modèle des stades psycho-sociaux d'Érikson est à ce propos exemplaire. E. H. Erikson, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, p. 96. Jacques propose aussi un modèle d'authenticité dans lequel trois étapes jalonnent le parcours de la réalisation personnelle. Voir infra, p. 158-163.

d'une contribution. Nous avons déjà dit qu'il fallait considérer la pertinence comme une réponse rationnelle adéquate en vue de la réalisation d'un objectif. Or, la réalisation des objectifs intrinsèques aux actions globales exige que divers agents entrent en interaction, et ce, en raison de la dimension d'emblée intersubjective des projets humains.

Ainsi, la composante contextuelle implique non seulement les visées de l'échange, mais aussi l'identité personnelle et sociale des intervenants. En conséquence, le non-respect des statuts sociaux ou de la situation relationnelle donne lieu au reproche d'impertinence. Ces reproches suivent habituellement la dérogation à l'une des maximes suivantes :

P-2: Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

P-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

P-2.2 : Que votre contribution soit compatible à votre situation relationnelle.

Le fait de déroger à ces maximes produit des abus ou défauts de genres multiples : indiscretion, péremptoire, insolence, effronterie, arrogance, irrévérence, abus de pouvoir, etc. Voyons ce qu'il en est.

L'identité est un élément contextuel qui détermine la pertinence d'un acte de langage de plusieurs façons. Ici, nous rencontrons la question *qui* parle ? On a déjà vu avec Austin que l'identité du locuteur est une condition du bonheur de plusieurs actes de langage²⁵⁷. Développons davantage cette idée afin d'élaborer notre système de maximes.

D'abord, remarquons qu'ici se croisent encore une fois pertinence et véridicité. Les expériences antérieures peuvent effectivement déterminer à la fois la pertinence et la véridicité d'un acte de langage. C'est que les expériences antérieures et le récit de vie ouvrent et ferment la possibilité d'actes pertinents²⁵⁸. La possibilité pour un locuteur de faire une contribution pertinente présuppose en effet la plupart du temps une identité déterminée. Celui *qui* parle doit avoir certaines expériences de vie, des connaissances à propos du sujet, un fond de réflexion, etc. Ainsi, lorsque son identité ne lui permet pas de

²⁵⁷ Voir infra, p. 31-34.

²⁵⁸ À ce propos, voir les exemples donnés en infra, p. 31-34. Nous recoupons ici la doctrine des actes manqués d'Austin. Les maximes P-2.1 et P-2.2 vont rendre compte de ces échecs. Dans les cas où il y a dérogation à ces maximes, l'acte prétendu est, comme l'avait bien vu Austin, nul.

faire un usage pertinent des formules performatives qu'il emploie de fait, il déroge à la maxime P-2. Mais cet emploi est aussi arbitraire, c'est-à-dire qu'il déroge aussi à la maxime V-2²⁵⁹.

Néanmoins, le rapport établi par la maxime P-2 entre l'identité du sujet et les actes de langage qu'il peut effectuer pertinemment ne révèle pleinement sa portée que par l'examen des deux maximes qui élaborent en entier sa teneur sémantique. C'est que l'examen des maximes P-2.1 et P-2.2 prévient toute dissimulation de la dimension d'emblée intersubjective (1) du jugement de pertinence et (2) de la détermination de l'identité. Plus précisément, P-2.2 concerne nos actes dans le cadre de relations interpersonnelles tandis que P-2.1 se rapporte à la dimension socio-politique de l'identité.

P-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

La maxime P-2.1 met en évidence le fait suivant : nous ne pouvons pas totalement faire abstraction du jeu de l'autorité et des rôles socialement déterminés lorsque vient le temps de poser un jugement à propos de la pertinence d'une contribution. C'est d'ailleurs ces ramifications du jugement de pertinence avec la légitimité et l'autorité que met en lumière l'étude de la pertinence locale politique. Comme l'a bien vu Armengaud, « l'enjeu est alors celui du lien social hiérarchisé »²⁶⁰.

Au plan politique, Armengaud montre en effet que la pertinence est toujours relative à la légitimité qui a cours sur un territoire régi par des conventions et des lois. Comme il appartient à un territoire institutionnel, l'homme est soumis à des lois et à des conventions qui définissent à la fois l'autorité et l'obéissance. Or, ces rapports politiques, inscrits dans l'organisation des institutions, déterminent souvent la pertinence d'un propos (et plus généralement d'une action), ce qui montre bien la parenté de la pertinence avec des notions telles la légitimité et l'autorité. Dans certains pays, en Iran par exemple, la femme ne peut pas poursuivre son mari pour brutalité (cette poursuite ne sera pas entendue) tandis qu'au Canada, un tel acte est légitime.

À ce propos, Armengaud a bien vu le rapport entre les paradigmes de pertinence et le processus d'acculturation : « L'acculturation [...] est l'apprentissage des pertinences

²⁵⁹ On l'a vu : la pertinence d'un acte de langage constitue aussi une part de sa justification.

²⁶⁰ Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, p. 393.

de la tribu. Dressage à distinguer, dans les occasions de la vie, ce qui est pertinent pour nous, et ce qui est négligeable, n'étant pertinent que pour d'autres ou ne l'étant pour personne »²⁶¹. Chaque culture fournit en effet un paradigme de pertinence : dans chaque culture et sous-culture, les déterminants de pertinence sont déjà en grande partie constitués à travers un ensemble de conventions explicites et implicites. Il est donc clair que personne ne peut faire absolument abstraction des contextes culturels dans lesquels il s'inscrit s'il veut faire un usage pertinent du langage. Armengaud remarque à cet effet que « la pertinence recouvre un rattachement légitime, ou si l'on veut légal, conforme à l'ordre établi et reconnu, au modèle ou au paradigme de société »²⁶². En fait, au plan politique, il faudrait parler de territoire politique comme lieu où sont instituées des règles de pertinence.

Pour comprendre ceci, on peut considérer l'université qui, en ce domaine, fournit une illustration exemplaire : chaque plan de cours institue des balises de pertinence en établissant non seulement les objectifs à atteindre, mais aussi les droits et devoirs de chacun des protagonistes, le comportement attendu de l'étudiant, les règles de conduite et l'autorité du professeur. Il est, par exemple, habituellement impertinent d'intervenir dans un séminaire de philosophie pour entretenir nos collègues sur la qualité du vin d'Alsace puisque cette intervention s'écarte radicalement du but poursuivi par la rencontre et normalement défini par un document institutionnel, en l'occurrence, le plan de cours. Cette considération révèle certainement une dimension essentielle de la pertinence pragmatique : elle ne se conçoit pas dans une totale indépendance des institutions sociales et politiques qui distribuent rôle et autorité.

Quelques autres exemples peuvent nous aider à comprendre ce que cela signifie en pratique. Pour justifier l'absence à un examen, les professeurs demandent généralement aux étudiants de fournir un billet signé par un médecin. Un billet semblable mais ouvertement signé par un autre étudiant n'est pas considéré convenable dans les circonstances. L'identité du signataire détermine ici la pertinence de la justification. De même, l'acte de mariage au Canada n'est jugé valable que s'il est prononcé par une autorité autorisée.

Comme on le voit, il peut y avoir des abus ou défauts liés à la maxime de pertinence qui consistent à poser des actes pour lesquels nous n'avons pas l'autorité

²⁶¹ *Ibid.*, p. 398.

²⁶² *Ibid.*, p. 393.

exigée. Celui qui demande une libération conditionnelle et se déclare lui-même libre en cour peut être jugé impertinent dans la mesure où les autorités en place peuvent en décider autrement. Ce n'est pas à lui de rendre ce jugement, ce n'est pas ce qu'on lui demande.

Le médecin qui demande à ses clientes des faveurs sexuelles en échange de ses bons traitements fait certainement offense à la maxime P-2.1 en abusant du pouvoir et de l'autorité qui lui sont accordés²⁶³. Il s'agit là, évidemment d'un abus de pouvoir. De même, on qualifie volontiers d'impertinent un étudiant qui, suivant un cours de logique dans un monde laïcisé, ne cesse de critiquer la matière en assoyant ses propos sur l'autorité de la Bible et de son Dieu. Ici la prolixité va de pair avec l'effronterie.

Dans pareils cas, on a affaire à un cadre de pertinence déjà constitué par l'institution. Une fois la fin de l'agir définie dans une institution donnée, il faut encore départager l'autorité, les rôles, les droits et les devoirs de chaque personne dans la poursuite de cette fin. Ainsi, lorsqu'une contribution n'est pas conforme avec le jeu des rôles et/ou avec l'autorité instituée, elle risque fortement d'être jugée, à juste titre, impertinente.²⁶⁴

Mais doit-on considérer l'ordre conventionnel comme l'ultime maître de la pertinence ? Qui décide des déterminants de pertinence ? Comment peut-on les justifier ? Il est remarquable que ceux que l'on qualifie d'impertinents prétendent parfois eux aussi à une forme de pertinence en ce que leur acte de langage porte un nouveau paradigme. L'exemple de Galilée analysé par Francis Jacques est à ce propos un exemple éloquent²⁶⁵. En conséquence, il nous faut faire preuve d'une grande prudence dans l'examen des dérogations aux maximes qui spécifient la règle de pertinence. La raison est

²⁶³ De façon plus générale, les codes de déontologie catégorisent divers actes de langage selon qu'ils sont permis ou interdits.

²⁶⁴ Ici, nous rencontrons une autre détermination de la vie bonne selon Paul Ricœur : celle-ci doit non seulement s'accorder avec la recherche d'institutions justes, mais aussi se définir dans une pratique. Or, la qualité de chaque ordre de pratique est définie selon des étalons d'excellence qui déterminent ce qu'est par exemple un bon médecin, professeur, thérapeute, etc. Pour chaque pratique où intervient un usage assez complexe du langage, les étalons d'excellence définissent plusieurs dimensions précises de pertinence. En fait, le rôle social donne l'autorité d'user avec succès de certains performatifs et c'est ainsi qu'il donne des droits. Par exemple, dans le cas du médecin, le droit et le devoir de diagnostiquer, de référer, de prescrire, etc. Il faut apprendre à faire ces actes avec pertinence : il s'agit là une condition importante de l'investissement de l'homme dans une pratique capable de nourrir authentiquement son estime de soi.

²⁶⁵ F. Jacques, « La parole tronquée. Pour une pragmatique du processus excommunicatoire », dans *Langage et ex-communication*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1982, p.34-40.

que le reproche d'impertinence est parfois uniquement le résultat de la rencontre – souvent fracassante – de locuteurs ayant adopté des cadres de pertinences bien distincts.

La maxime P-2.1 est directement liée à la légitimité elle-même comme fondement à la fois de la prétention de pertinence et de l'autorité qui s'y associe. Aussi dirons-nous que l'applicabilité de cette maxime n'exige pas seulement que l'autorité soit reconnue de fait (elle pourrait être reconnue uniquement parce qu'elle détient la force) mais encore qu'elle soit légitime. C'est pourquoi, si l'on réfléchit aux conditions qui fondent la valeur de cette maxime, on en vient encore nécessairement à la question de la légitimité du pouvoir, de l'autorité et des conventions instituées.

D'ailleurs, il faut bien voir ici que l'autorité peut toujours être critiquée, le jeu des rôles remis en question. C'est à raison que l'on considère que celui qui ne reconnaît pas l'autorité instituée devrait idéalement pouvoir la critiquer. Mais encore faut-il, pour qu'on le prenne au sérieux, qu'il prétende lui-même à une certaine autorité, qu'il soit crédible, c'est-à-dire que sa contestation soit appuyée et qu'elle ne tombe dans l'abus de l'arbitraire (maxime V-2).

Pour être plus précis, on peut dire que la justice semble encore être une condition d'applicabilité de la maxime P-2.1. Si tel n'était pas le cas, on pourrait ex-communicuer – c'est-à-dire enlever le droit de parole – certains groupes de la société, au moyen de conventions discriminatoires et donc injustes : on pourrait par exemple museler les femmes par convention. Or, si dans de pareils cas, la maxime P-2.1 ne doit pas s'appliquer, c'est que la légitimité des conventions n'est pas fondée en raison : les femmes auraient ainsi raison de ne pas respecter la maxime, mais cette dérogation n'aurait de sens que pour rendre les conventions et la répartition de l'autorité plus justes. Ce serait donc un affront non à la maxime, mais aux conventions injustes²⁶⁶.

Insistons toutefois sur ceci : pour prétendre à quelque valeur et ne pas être arbitraire, toute revendication d'un nouvel ordre de pertinence pour l'application de la

²⁶⁶ Comme le montre Jacques, le respect de la personne dans sa capacité à participer à une communication droite est l'antidote aux formes tronquées de la parole. C'est en ce sens que « le retour aux règles canoniques de la communication » constitue « la riposte à l'excommunication » (*Ibid.*, p. 40) .

maxime P-2.1 doit s'appuyer sur un principe de justice défini, ou à tout le moins, être conforme à ce principe²⁶⁷.

P-2.2 : Que votre contribution soit compatible à la situation relationnelle

Mais ce n'est pas que l'identité sociale (définie par l'institution) qui fonde les jugements de pertinence. Sur le plan interpersonnel, c'est selon la réciprocité relationnelle que se déterminent le pertinent et l'impertinent. Les confidences imposées, l'indiscrétion et l'insolence sont des abus ou des défauts qui s'expliquent, comme l'a vu Jacques, par une asymétrie relationnelle²⁶⁸. C'est la maxime P-2.2 qui rend compte de ces abus.

Lorsque nous communiquons, nous devons prendre en considération non seulement l'identité socioculturelle de l'allocutaire, mais aussi la profondeur de notre relation avec lui afin de ne pas dépasser certaines limites de l'intimité : tout ne doit pas nécessairement être dit à n'importe qui et dans n'importe quel contexte pour la seule raison de sa véridicité. Si j'éprouve quelques pulsions érotiques pour une collègue de travail, il est fort impertinent de le lui dire dans le contexte d'une réunion, alors que je me trouve affecté par ladite pulsion. Il se pourrait même qu'un tel aveu soit toujours impertinent, notamment si je n'ai nullement l'intention que cette femme soit autre chose pour moi qu'une collègue de travail.

La pertinence se rapporte donc encore ici à la raison pratique et à l'exigence de cohérence entre les diverses actions. Plusieurs actes de langage changent quelque chose dans la relation entre les locuteurs et il faut absolument voir si ce changement est souhaitable dans les circonstances. L'aveu du désir, de l'attirance ou de l'amour éprouvé transforme la relation entre les interlocuteurs en ce qu'il a pour conséquence d'ouvrir (et de fermer parfois) des horizons de possibilités²⁶⁹. Or, il est impertinent d'ouvrir ainsi cet

²⁶⁷ Si on ne peut cacher aux philosophes les difficultés que pose la réalisation politique d'un tel principe, on ne peut non plus nier la possibilité d'avancer dans sa définition rationnelle. Nous reviendrons plus loin, avec Ricoeur, sur la nécessité d'une recherche de justice comme dimension essentielle de la visée éthique. En tant qu'elle est, comme l'a montré Aristote, à la fois une vertu de l'âme et une vertu essentielle qui doit définir l'institution politique (et non seulement juridique), la justice apparaît ici comme une dimension essentielle de la visée capable de fonder la légitimité de la revendication de pertinence. Ces considérations montrent bien le lien indissoluble qui unit la légitimité des fins (telle la justice) et la définition d'un usage satisfaisant du langage.

²⁶⁸ Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 128-130, 305 et 309. Nous reviendrons longuement sur ces thèmes au chapitre 3.

²⁶⁹ Ce que Descombes affirme de l'usage du langage, à savoir que « l'ensemble de ce que je ne veux pas dire, puisque j'ai dit autre chose, se constitue tout seul par le seul exercice du langage,

horizon si l'on n'a aucune intention de s'y engager. Il y a quelque chose de commun entre les deux énonciations suivantes : « Je te livre en confidence mes désirs à ton égard, mais je n'ai nullement l'intention de les réaliser » et « je t'invite à souper, mais je n'ai nullement l'intention de t'accompagner ». Dans les deux cas, on remarque une certaine incohérence qui s'apparente à ce qu'Austin nomme la rupture d'engagement.

Certains pourraient objecter que de garder de tels secrets (par exemple, l'attirance pour une collègue) s'opposerait à la sincérité et, ainsi, à l'idéal d'authenticité. Mais ils défendraient alors une conception bien simpliste de l'authenticité, conception qui tente de comprendre l'idéal de véracité en toute indépendance de l'exigence de pertinence ; mais cela constitue une triste et dangereuse absurdité qui risque de cautionner les formes déviantes de l'authenticité²⁷⁰.

Mais les considérations précédentes mettent une fois de plus en lumière la relativité des maximes de pertinence que nous avons jusqu'ici élaborées. C'est que les cadres de pertinence ne sont pas d'emblée « constitués », mais « à constituer ». À cet effet, l'étude que propose Armengaud montre clairement l'intérêt d'une division entre « pertinence constituée » et « pertinence à constituer ». Cette distinction met en évidence ceci : la pertinence n'est pas d'emblée définie par des conventions claires, des relations sociales déjà instituées et un objectif déterminé et précis²⁷¹. Le tribunal est probablement un des lieux d'échange où l'objectif et les moyens acceptables pour l'atteindre sont les mieux spécifiés. Mais tous les échanges ne sont pas aussi procéduraux et n'obéissent pas à des règles aussi tranchées. En effet, dans la plupart des situations où l'homme fait usage du langage, l'objectif de l'échange n'est pas préalablement défini : il se détermine au cours de l'échange.

plus ou moins à mon insu » (*L'inconscient malgré lui*, op. cit., p. 21) se vérifie aussi relativement au plan plus global de l'agir.

²⁷⁰ Taylor a bien vu que les formes déviantes de l'authenticité sont celles qui préconisent le narcissisme, l'égoïsme et qui veulent se couper de tout horizon de sens impliquant les relations avec autrui, la politique, la solidarité, la nature, etc. bref, les sources qui dépassent le moi replié sur lui... À ce propos, voir Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit.

²⁷¹ Le processus de fondation des conventions est donc d'une importance capitale. À ce propos, disons qu'idéalement, la pertinence devrait non seulement *pouvoir* se discuter, mais à l'occasion aussi *se discuter*. Même au plan juridique et légal, il ne faut pas oublier que la pertinence fût jadis instaurée à travers une forme de délibération et que, encore aujourd'hui, il nous faut réfléchir sur le sens de la justice en tant qu'objectif visé non seulement par les tribunaux mais aussi par la politique. Nous recoupons ici plusieurs théories philosophiques modernes qui insistent sur la fondation contractuelle du droit comme constitutif d'une large part de l'éthique. Si les normes procédurales de fondation ne peuvent prétendre occuper la totalité du champ de l'éthique, leur valeur ne s'en trouve pas pour autant remise en cause.

Dans les contextes où les visées de l'échange sont peu déterminées par les institutions et les procédures, l'objectif est d'autant plus matière à délibération. Les propos jugés déplacés, irrévérencieux ou intempestifs peuvent souvent être interprétés comme une tentative d'imposer un nouveau cadre de pertinence. Or, ces tentatives peuvent parfois viser l'avènement d'une humanité plus authentique ou encore, l'établissement d'un mode de communication plus relationnel²⁷².

Nous donnerons plus loin crédit à Jacques d'avoir aperçu que, dans un contexte de dialogue, il est fondamental que les co-locuteurs discutent des règles de la communication et, en particulier, des paradigmes de pertinence. C'est là une condition essentielle au dialogue authentique. Dans les véritables dialogues, celui dont l'identité personnelle est accomplie laisse être l'autre en lui accordant sa juste part dans la détermination de la pertinence, détermination qui, ainsi, devient conjointe car issue d'une relation complémentaire.

Dès lors, il est évident, que pour déterminer ce qui, dans chaque situation, mérite le titre de pertinent, il convient de réfléchir comme le fait Jacques sur la finalité de l'humain en tant qu'être communicant. Pour Jacques, seule une détermination fondamentale de la personne par ce qui est ontologiquement originaire – la relation – peut assurer une pertinence réelle et non uniquement illusoire. Nous examinerons plus loin cette thèse fondamentale de Jacques qui affirme que la capacité de déterminer conjointement des cadres de pertinence est une dimension essentielle d'une compétence relationnelle dont l'actualisation coïncide avec l'avènement de l'authenticité²⁷³.

Suivant sur ce point son mentor, Armengaud nous explique aussi en quoi un cadre trop strict de pertinence peut s'opposer à la communication authentique :

C'est qu'un réseau trop serré et trop balisé de pertinences prescrites enserme et étouffe toute liberté [...] La redoutable hyper-pertinence des gens trop avisés exclut l'allocutaire, en ne lui laissant le choix qu'entre la soumission à la pertinence d'autrui, et donc la résignation à sa propre insignifiance, ou l'impertinence libératrice mais marginalisante²⁷⁴.

²⁷² À ce propos, voir F. Jacques, « La parole tronquée. Pour une pragmatique du processus excommunicatoire », *op. cit.*, p.40-47.

²⁷³ Nous verrons que cette compétence essentielle permet à l'allocutaire de transformer positivement un ordre de communication inauthentique car devenu irrelationnel et de restaurer ainsi la relation symétrique dans laquelle un cadre de pertinence satisfaisant peut s'instaurer.

²⁷⁴ F. Armengaud, « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui » dans *Degrés*, vols. 26-27, février 1981, p. a 20.

Cette hyper-pertinence des gens trop avisés est certainement un abus des cultures corrompues que dénonçait Rousseau²⁷⁵. Il est remarquable que pour Rousseau, lorsque l'homme ne se connaît que par le regard des autres, il se soumet à l'apparence, s'aliène de ce qu'il est essentiellement et devient ainsi inauthentique. De même, nous dirons que dans la visée d'un usage authentique de la parole, il est fondamental de ne pas perdre contact avec ce qui est essentiel en nous. Car cet « oubli » a pour conséquence la chute dans une pertinence trop rigide où la personne en vient à se confondre avec son masque, son rôle institué²⁷⁶. Ce rôle dans la grande pièce de théâtre sociale détermine certes l'identité, mais seulement en partie.

La capacité d'instaurer une véritable relation interpersonnelle dans un dialogue authentique est sans doute l'antidote qui nous préserve d'une telle confusion identitaire. Mais cette capacité d'instaurer une véritable relation implique aussi une certaine adaptation à l'allocutaire. Cette adaptation est assurée par le respect de la maxime P-2.2.1.

P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire

Pour qu'une véritable communication puisse se nouer, chaque locuteur doit formuler son propos de façon à être compris de l'allocutaire ou de l'auditoire, d'où la maxime P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire. En fait, la maxime P2.2.1 est un complément à la maxime P-2.2 : elle nous enjoint à clarifier notre propos relativement à l'allocutaire. Au non-respect de cette maxime se rapportent les abus ou défauts de l'hermétisme ou du péremptoire. À l'opposé, le respect de cette maxime rend possible la communication entre locuteurs issus de régimes de communication différents²⁷⁷.

Certaines formes d'obscurité sont en effet relatives aux compétences des locuteurs. Une discussion fort satisfaisante entre deux professeurs de philosophie peut paraître au néophyte d'une obscurité désarmante. Il n'y aurait pas lieu toutefois de supposer ici quelque défaut ou abus que ce soit. Mais imaginons qu'un de ces professeurs

²⁷⁵ Particulièrement dans ses deux *Discours* et dans l'*Émile*.

²⁷⁶ Taylor reprend cette thèse de Rousseau dans *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit., chapitre 3.

²⁷⁷ Il est ici évident que la catégorie gricéenne de modalité – qui inclut tout ce qui concerne l'expression, c'est-à-dire la façon dont les choses sont dites – se rapporte dans ce cas à l'exigence de pertinence.

s'adresse personnellement au débutant dans un langage ultra-spécialisé, sans explications supplémentaires : il y aura alors une insatisfaction justifiée chez l'étudiant qui n'entendra rien à l'expression du professeur. La clarté exige parfois un travail de vulgarisation.

L'énonciation qui déroge à la maxime P-2.2.1 n'est obscure que relativement au contexte (et non pas de façon intrinsèque). Plus précisément, c'est le savoir encyclopédique des participants qui constitue dans ce cas l'élément contextuel déterminant. Plusieurs obscurités proviennent effectivement du fait que les interlocuteurs ne partagent pas un même savoir encyclopédique. Le savoir encyclopédique d'un sujet – concept élaboré par Sperber et Wilson dans *La pertinence : communication et cognition* – est sa représentation globale du monde en tant qu'« objet de différentes attitudes telles que la croyance et le désir »²⁷⁸. Il se compose du fond de connaissances et de savoir-faire du sujet. En fait, le savoir encyclopédique de chacun des participants définit le contexte de l'énonciation en ce qu'il constitue « l'ensemble des prémisses utilisées pour l'interprétation d'un énoncé [...] un sous-ensemble des hypothèses de l'auditeur sur le monde »²⁷⁹. Or, pour qu'une communication soit réussie, il faut qu'il y ait adaptation du locuteur au savoir encyclopédique de l'auditeur, sans quoi la communication ne se produit pas.

Une énonciation est obscure pour l'allocutaire lorsque celui-ci ne possède pas le contexte cognitif nécessaire à son interprétation. La plupart du temps, les dérogations à la maxime P-2.2.1 sont involontaires. On peut donc dire dans ces cas que l'usage du langage est défectueux plutôt qu'abusif. On trouve souvent à l'origine de l'hermétisme un manque de clairvoyance, une méconnaissance de l'autre ou peut-être aussi une certaine fixation sur l'individu²⁸⁰. L'abus porte toutefois davantage à la critique morale. Car à l'origine des abus du péremptoire ou de l'hermétisme se trouve l'amour-propre, l'égotisme ou la volonté d'en mettre plein la vue, et ce, au détriment d'un véritable échange. Pour asseoir leur supériorité, certains locuteurs étalent leur connaissance sans la partager.

La justification éthique de la maxime P-2.2.1 semble plutôt évidente. Lorsque celle-ci n'est point respectée, la communication ne se produit tout simplement pas. Ainsi, on peut croire que le principe de coopération tel que l'a formulé Grice suffit pour rendre

²⁷⁸ Sperber et Wilson, *La pertinence : communication et cognition*, op. cit., 1989, p. 115. Voir aussi p. 16.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁰ Nous y reviendrons avec F. Jacques. Voir *infra*, p. 167-168.

compte de cette maxime. Néanmoins, c'est encore un modèle d'authenticité qui permet, d'une part, de mettre au clair l'importance de la communication et du dialogue dans la quête d'une vie bonne et, d'autre part, de condamner l'amour-propre et l'égotisme qui expliquent souvent les abus d'hermétisme et de péremptoire.

Par ailleurs, il est notable que la maxime P-2.2.1 puisse facilement entrer en contradiction avec une autre maxime relative à l'exigence de pertinence. C'est le cas lorsque la contribution attendue des participants est encadrée par une institution, et que le but de l'échange comme les moyens pour l'atteindre exigent un savoir encyclopédique que ne possèdent pas certains participants. La maxime P-2.2.1 entre alors en tension avec la maxime P-2.1. (Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée). Par exemple, les professeurs d'université n'ont certainement pas à rabaisser sans cesse le niveau de leur enseignement pour satisfaire certains esprits incultes qui ne sont sans doute pas à leur place²⁸¹.

Jusqu'ici nous avons vu que la pertinence doit être établie relativement à l'ordre qui favorise la réussite d'une action globale (P-1) et à l'identité des intervenants (P-2). Mais ce n'est pas tout. La prolixité est aussi un abus ou un défaut qui doit être considéré comme une forme d'impertinence.

P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité

La brièveté dans l'expression est une exigence que Grice classe dans la catégorie de modalité : « soyez bref ». Néanmoins, cette maxime montre bien le caractère plutôt bigarré de la catégorie de modalité. Nous pouvons en effet nous demander si cette maxime dit autre chose que celle-ci, relative à la quantité : « que votre contribution ne contienne pas plus d'information qu'il n'est requis »²⁸². On peut certes comprendre la logique de Grice : il y a d'une part une norme de quantité qui s'applique au dit et une norme de brièveté qui s'applique à la façon de dire. Malgré cette différence, du point de vue des abus et des défauts relatifs à une dérogation, force est de constater que ces deux maximes sont très similaires. Aussi soutiendrons-nous qu'elles se rapportent à l'exigence de pertinence.

²⁸¹ Que faire dans un cours à contenu philosophique de quatrième année au baccalauréat dans lequel la moitié des étudiants n'a idée de ce qu'est un argument ? Question difficile.

²⁸² Grice, « Logique et communication », *op. cit.*, p. 61.

Il en est ainsi puisque la quantité (non seulement d'information, mais plus généralement de verbalisation) requise est toujours relative à l'accomplissement d'une action globale dans un contexte général qui implique des conventions, une fin à l'échange et des participants ayant une identité déterminée. La brièveté de l'expression n'est pas une qualité en soi. C'est plutôt la fin de l'échange ou le jeu conventionnel des rôles qui déterminent l'acceptable au niveau de la quantité.

Dans les échanges quotidiens, la prolixité de celui qui s'écoute lui-même, sans égard à l'auditoire, est source d'une certaine insatisfaction. Qui n'a jamais été consterné devant un bavard qui se met en scène ? De celui qui ainsi parle trop, on dit volontiers qu'il est impertinent²⁸³ dans la mesure où sa contribution ne respecte pas une espèce de contrat relationnel sur lequel nous reviendrons plus en détail avec Francis Jacques.²⁸⁴

Mais il est vrai que le défaut de prolixité peut aussi atteindre l'expression : c'est alors essentiellement l'efficacité qui est en jeu. Nous avons vu au Népal un « maître » bouddhiste qui mit environ deux heures pour exposer, en substance, ce raisonnement : « Si le soleil est la cause du cancer de la peau, alors tous ceux qui vont au soleil attraperont cette maladie. Or, plusieurs personnes restent au soleil tous les jours et n'attrapent pas le cancer. Le soleil n'est pas la cause du cancer. Mais si le soleil n'est pas la cause du cancer, ce doit être l'esprit. L'esprit est la cause du cancer ». Quelle que soit l'acceptabilité de ce raisonnement, le fait qu'il soit exposé en deux heures fut une expérience suffisamment insatisfaisante pour que nous nous défilions de la deuxième partie de la conférence. Dans ce genre de verbiage, c'est la pertinence de l'expression qui est en cause. La manière de dire est impertinente parce qu'elle aurait pu être bien plus efficace autrement²⁸⁵.

²⁸³ Grice remarque d'ailleurs que cette maxime relève aussi de la règle de pertinence : il affirme en effet que la seconde règle de quantité est critiquable en ce que « sa fonction va être remplie par la règle de pertinence » (*Ibid.*, p. 61.). Sperber et Wilson aussi font de ce critère une des deux dimensions de la pertinence. En effet, selon ces auteurs, « un énoncé est d'autant plus pertinent qu'avec moins d'informations, il amène l'auditeur à enrichir ou modifier le plus ses connaissances ou ses conceptions ». Sperber et Wilson, « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », *op. cit.*, p. 88.

²⁸⁴ Lorsque la fin de l'échange n'est pas déterminée d'avance, c'est dans la relation qu'elle doit se définir, ce qui exige de l'écoute, c'est-à-dire une certaine attention à l'autre et à la relation qui se noue. Ainsi est-ce à juste titre que l'on qualifie d'impertinent celui qui s'exempte de ces exigences. Mais ce reproche d'impertinence atteint aussi celui qui dit peu par de trop longues expressions. Seulement, dans ce cas, c'est l'expression qui est jugée impertinente.

²⁸⁵ Parfois, cette absence de brièveté, si elle est volontaire et donc abusive, peut être un moyen de voiler l'insignifiance ou la faiblesse des propos derrière un long discours où l'auditeur (le lecteur s'il

Mais que le trop concerne le contenu ou l'expression, il reste que la longueur attendue de la participation dépend des contextes, des fins de l'échange et des rôles conventionnels dans cette situation. Dans les deux cas, c'est la pertinence de la contribution qui est en jeu et le défaut de prolixité qui est en cause. Cela nous porte d'une part à condenser ainsi les deux maximes : « P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité » et, d'autre part, à classer cette nouvelle maxime sous l'exigence de pertinence²⁸⁶. Cette maxime complète notre détermination de l'exigence de pertinence.

Bilan et remarques à propos de l'exigence de pertinence.

Nous pouvons finalement définir l'exigence de pertinence à l'aide d'une règle générale et de six maximes qui en déterminent la signification. Voici donc nos résultats :

P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit (uniquement si cette action globale s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité).

P-1 : Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez.

P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

P-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

P-2.2 Que votre contribution soit relative aux circonstances relationnelles

P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire.

P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité.

Il n'est pas inutile ici de mettre en relation nos résultats avec ceux d'Armengaud. Rappelons la définition d'Armengaud : « mérite le qualificatif de pertinente – de pragmatiquement pertinente – la réponse gestuelle adéquate à une demande verbale,

s'agit d'un texte) se perd. C'est là un abus que l'on remarque chez certains politiciens lorsque, suite à une entrevue d'une vingtaine de minutes, on a la désagréable impression qu'ils n'ont substantiellement rien dit.

²⁸⁶ On peut considérer la redondance comme une forme particulière de prolixité. Le discours redondant est toujours trop long et finit inévitablement par être irrationnel et impertinent.

dans une situation de coopération »²⁸⁷. Cette définition générale de la pertinence pragmatique mérite que l'on s'y arrête afin de la préciser, d'abord, et de la commenter ensuite.

D'abord, je voudrais préciser que la demande ne doit pas nécessairement être verbale comme le soutient Armengaud. C'est en fait plus généralement la situation comme telle qui exige la réponse pertinente. Supposons qu'un professeur donne une leçon difficile sur les *Méditations métaphysiques* de Descartes et que, au fil de son exposé, les visages de ses étudiants se crispent et témoignent d'un certain égarement. Il est trivial de dire que le professeur doit alors interpréter le sens des expressions faciales. Il doit lire en ces expressions une demande d'explications plus claires. Aussi est-ce relativement à cette « lecture » qu'il pourra répondre pertinemment à cette demande inscrite dans la situation. Tout cela pour dire que la demande exigeant une réponse pertinente n'est pas pour autant verbale.

Pour Armengaud, l'acte pertinent comme réponse gestuelle adéquate dans une situation coopérative s'identifie à « une conduite rationnelle »²⁸⁸. À ce propos, nous avons montré l'importance de la rationalité et de la légitimité pour toute détermination de la pertinence. Certes, l'action pertinente se conçoit comme une conduite rationnelle en situation coopérative. Mais il ne faut pas oublier que la qualification de « rationnelle » fait référence à la raison pratique comme faculté embrassant l'agir dans son ensemble et ayant pour fonction essentielle la définition du préférable, du bon, du souhaitable, etc. Or, ces qualificatifs ne peuvent être appliqués à l'action que si elle s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité. Comme le stipule la règle P, la pertinence pragmatique implique donc que l'action coopérative s'accorde aux fins légitimes de l'humanité.

En conséquence, si Armengaud a raison de dire qu'une action pertinente s'inscrit dans une « situation coopérative », il nous est apparu que l'idée de coopération devait elle-même se justifier par rapport à la légitimité des fins qui l'exigent. C'est que la légitimité de l'exigence de coopération n'est pas indépendante de la légitimité des fins de l'action humaine qui la recommande. Ainsi, on ne peut juger de la pertinence réelle d'un propos sans considérer la légitimité des fins poursuivies dans le processus de coopération. C'est

²⁸⁷ Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, 1984, p. 394.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.394. Comme nous l'avons dit plus haut, l'expression « gestuelle » signifie « par l'action » ou « en acte ».

pourquoi l'étude des pertinences locales politique et juridique pointe toujours vers la limite d'applicabilité des maximes. Or, cette limite réside précisément dans la légitimité des cadres de pertinence institués.

De plus, l'idée d'une réponse n'a de sens que relativement à une demande. Comme le souligne Armengaud, « c'est la demande qui induit la pertinence de la réponse »²⁸⁹. Il est donc juste de dire que la pertinence comme *réponse* exige une certaine compréhension de la situation, une juste lecture de celle-ci. Ce commentaire, qui peut sembler banal, a néanmoins d'importantes conséquences au plan existentiel : faire un usage pertinent du langage exige une compétence herméneutique assez vaste qui permet de « lire » les situations, c'est-à-dire d'en distancier le sens²⁹⁰, et ce, afin d'intervenir de façon appropriée.

D'ailleurs, la catégorie de « réponse » est très intéressante pour notre propos puisque Ricoeur en fait un concept clé de son éthique. Pour lui, l'investissement dans la visée éthique est une réponse – me voici – à l'attestation ontologique de l'ipséité. Nous développerons plus loin la notion d'attestation. Mais remarquons que lorsque nous considérons l'éthique en tant que *réponse*, la notion de pertinence trouve fort probablement un usage inédit dans la détermination d'une vie bonne. En réalité, la catégorie de pertinence s'applique bien au-delà du domaine de l'usage satisfaisant du langage ; tout comme la véracité, la pertinence est davantage un idéal qui épouse l'ensemble de l'agir. Mais pour que cet élargissement soit possible, il nous faudra réfléchir sur la situation globale qui définit la condition humaine, situation en fonction de laquelle l'agir éthique, comme réponse, peut fonder ses prétentions de pertinence. Une réflexion sur la pertinence est ainsi incomplète si elle ne s'allie à une détermination de l'idéal d'authenticité²⁹¹.

²⁸⁹ *Ibid.*, 394

²⁹⁰ Pour une analyse critique du paradigme de la distanciation chez Ricoeur, voir *infra*, p. 205-237.

²⁹¹ Si nous entendons étendre la catégorie de pertinence à l'agir dans son ensemble, il nous faudra considérer avec attention le phénomène de la mémoire. Car la mémoire opère précisément une sélection dans la mise en récit de l'identité. Or, nous verrons avec Ricoeur que le récit est un laboratoire pour l'éthique en ce que justement, il définit au niveau identitaire un paradigme de sélection guidé par des catégories de pertinence. Ainsi, devant toute narration, nous pouvons soit intégrer ces catégories à notre propre paradigme de pertinence en tant qu'attestation de l'ipséité, soit les rejeter comme abus, lorsque l'épreuve du soupçon n'est pas résolue avec succès.

L'exigence de clarté. Des conditions préalables à la véridicité et à la pertinence

Nous avons jusqu'ici explicité sous forme de maximes les exigences de véridicité et de pertinence. On pourrait facilement croire que les maximes présentées jusqu'ici constituent le modèle complet à partir duquel nous jugeons du caractère satisfaisant de l'usage du langage. D'une certaine façon, il en est ainsi. Car celui qui fait usage du langage avec véridicité et pertinence fait nécessairement un usage satisfaisant du langage. Toutefois, il est des conditions préalables à la réalisation de la véridicité et de la pertinence dans l'usage du langage. C'est que faire usage du langage avec véridicité et pertinence est conditionnel à l'acquisition de deux compétences préalables qui assurent la clarté de l'expression : la première consiste dans la capacité à faire un usage du code de la langue conformément aux conventions, la seconde est la capacité de clarifier sa pensée dans un acte réflexif fondamental.

C : Que votre expression soit claire

Chez Grice, la règle générale de la catégorie de modalité affirme l'exigence de clarté : M-C « soyez clair »²⁹². Cette exigence se spécifie en quatre maximes qui peuvent être considérées comme des conditions de l'intelligibilité d'une énonciation. Suivant Grice, notons que pour qu'une énonciation soit claire, il faut éliminer ce qui nuit à son intelligibilité, soit l'obscurité, l'ambiguïté, la prolixité et le désordre. De façon générale, comme pour toutes les autres maximes de Grice, il est possible d'exploiter chacune de ces maximes à la faveur d'une implicature conversationnelle, ce qui n'implique nullement un abus ou un défaut. Toutefois, il est aussi possible de déroger aux maximes qui spécifient l'exigence de clarté²⁹³. Examiner ces maximes sous cet angle porte à établir d'autres distinctions que celles mises de l'avant par Grice et montre jusqu'à quel point la pensée est directement liée à son expression.

Rappelons d'abord que Grice regroupe ces maximes sous une même catégorie puisque chacune d'elle concerne « comment on doit dire ce que l'on dit » et non

²⁹² Rappelons la formulation de Grice : M-C : « Soyez Clair. » M-C-1 : « Évitez de vous exprimer avec obscurité », M-C-2 : « Évitez d'être ambigu », M-C-3 : « Soyez bref », M-C-4 : « Soyez ordonné ». Grice, « Logique et conversation », *op. cit.*, p. 61-62.

²⁹³ La dimension volontaire joue alors pour beaucoup par rapport à l'attitude qu'il convient d'adopter lorsque l'on est confronté à une dérogation : le défaut est fréquent et souvent excusable tandis que l'abus est rare et habituellement fortement condamnable.

« contrairement aux précédentes, ce qui est dit »²⁹⁴. C'est donc uniquement l'expression qui est en jeu et non le contenu ou le sens de l'acte de langage. Toutefois, la signification du dit est si directement liée à son expression que toute division entre « la véridicité ou la pertinence du dit » et « la façon de le dire » est, du point de vue d'une analyse des dérogations, imparfaite²⁹⁵.

De plus, une réflexion à propos de la dérogation à l'exigence de clarté nous porte à faire une précision élémentaire : l'obscurité est un défaut qui peut être objectif ou relatif. Or, lorsque l'obscurité d'une énonciation est relative au contexte relationnel, elle déroge à la règle générale de pertinence. Nous nous sommes déjà réappropriés du sens des maximes M-C-1, M-C-4 et M-C-5²⁹⁶ selon ce principe. Cette réappropriation nous a permis d'élaborer trois nouvelles maximes qui rendent explicite le contenu sémantique de la règle de pertinence²⁹⁷.

L'ambiguïté et les malentendus

Aussi est-il notable que l'on trouve chez Grice une maxime relative à l'exigence de clarté que nous n'avons pas encore examinée. Cette maxime de la catégorie de modalité (M-C-2) stipule : « Évitez d'être ambigu »²⁹⁸. Lorsqu'elle n'est pas utilisée en vue de produire des implicatures conversationnelles – emploi qui n'est pas rare en poésie ou dans tout usage du langage où l'on cherche davantage à évoquer qu'à informer (par exemple en publicité) – l'ambiguïté peut aisément être conçue comme une forme

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁹⁵ Ceci dit, il est intéressant d'établir cette distinction dans une analyse pragmatique qui cherche à élucider l'*exploitation* des règles : cela permet de bien discerner une classe d'implicatures conversationnelles qui ont en commun d'être l'effet d'une énonciation présentant un défaut au plan de l'expression. Mais aussitôt que nos recherches se posent sur la dérogation aux maximes, nous sommes amenés à remettre l'indépendance de cette catégorie en question. Ici comme souvent dans les domaines scientifiques, les distinctions qui s'imposent sont tributaires du projet qu'elles servent.

²⁹⁶ Rappelons la formulation de Grice. M-C-1 : « Évitez de vous exprimer avec obscurité », M-C-4 : « Soyez bref », M-C-5 : « Soyez ordonné ». *Ibid.*, p. 61-62.

²⁹⁷ P-1 : Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez. P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire. P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 61. Il est à noter que la théorie de Grice elle-même est, comme l'ont judicieusement noté Sperber et Wilson, très féconde pour désambiguïser les énoncés. Sperber et Wilson, *Pertinence : communication et cognition*, op. cit., p. 82.

d'obscurité dérogatoire²⁹⁹. Des malentendus peuvent par exemple s'expliquer par un manque de précision ou par une ambiguïté quant à la force illocutoire de l'acte de langage. Austin a bien vu que lorsque l'acte illocutoire n'est pas reconnu par l'allocutaire pour ce qu'il est, il risque de n'être point heureux³⁰⁰. On peut par exemple facilement confondre un conseil et un ordre, un avertissement et une menace, une déclaration d'intention et une promesse, etc. Rendre explicite la valeur illocutoire d'un acte de langage permet de la désambiguïser³⁰¹. C'est l'acte effectué qui est ambigu dans pareils cas. Mais le contenu propositionnel se doit aussi d'être clair, comme dans l'exemple qui va suivre.

De même, l'acte de langage imprécis est souvent ambigu pour l'allocutaire. (Remarquons néanmoins que la précision vient aussi corriger le flou, l'imprécis, le vague, etc.). Imaginons que M. et M^{me} R soient en route vers leur domicile. M^{me} R demande alors à son mari d'arrêter « à l'épicerie ». Pourtant, il y a cinq épiceries sur le chemin du retour. Si le choix de l'épicerie importe à M^{me} R, sa demande est floue, ce qui peut créer des malentendus. D'une certaine façon, la contribution de M^{me} R dérogeait alors à la maxime V-2.1 en ce que l'omission du choix de l'épicerie, si ce choix lui importait, n'était pas justifié³⁰².

Comme on le voit, les cas de dérogation à la règle de clarté (C) dérogent aussi normalement aux exigences de pertinence et de véracité. C'est que pour être véridiques et pertinents, nos actes de langage doivent d'abord être suffisamment clairs.

Remarques à propos de l'ambiguïté

²⁹⁹ Comme pour l'obscurité en général, l'ambiguïté peut aussi être relative au contexte d'énonciation et au savoir encyclopédique des locuteurs. Imaginons par exemple que lors d'une conférence savante sur Heidegger, un participant affirme au fil d'une discussion que pour l'auteur allemand, l'être est à la fois néant. Il va sans dire que cette affirmation ne sera pas également ambiguë pour chacun. De façon générale, pour un auditeur connaissant Heidegger, cette affirmation pourrait être parfaitement claire tandis que pour un non-initié, il en serait tout autrement. C'est que la connaissance de l'œuvre de l'auteur donne une orientation relativement précise pour l'interprétation de l'énoncé. À l'opposé, sorti du contexte de cette œuvre, cet énoncé peut s'interpréter d'une multitude de façons.

³⁰⁰ À ce propos, voir p.23, note 48 et Récanati, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p.107-108.

³⁰¹ Il convient de remarquer que le niveau de précision exigé dépend toujours du contexte et des fins de l'échange. En ce sens, l'exigence de précision ne se laisse pas concevoir indépendamment de la pertinence. Austin remarquait déjà à cet égard que l'affirmation « La France est hexagonale » pouvait aller pour un stratège militaire, mais pas pour un géographe. À bien y réfléchir, c'est que pour un géographe, cette description manque de précision. D'un autre côté, pour un militaire, la précision du géographe peut sembler superflue.

³⁰² Comme dans tout malentendu, c'est la communication qui était alors défectueuse. M. R croyait probablement que par cette omission, M^{me} R implicait que le choix de l'épicerie lui était égal tandis que M^{me} pensait probablement que sa préférence était connue de M. R.

L'ambiguïté est un défaut qui peut s'expliquer par l'inadvertance ou la polysémie du langage, mais aussi parfois par des difficultés inhérentes au projet de clarification de la pensée. À ce propos, il est remarquable que le sens des événements comme tel soit souvent ambigu, et ce, dans la mesure où les événements se laissent d'emblée envisager selon des sens multiples qui entrent en compétition. Notre lecture du réel ne peut donc que difficilement s'élever au-dessus de toute ambiguïté, bien qu'il faille essayer de la clarifier par le dialogue et la réflexion³⁰³. Peut-être est-ce là une des grandes tâches de l'humain de chercher à déchiffrer les ambiguïtés de l'existence, d'où l'importance d'une discipline herméneutique pour arbitrer *le conflit des interprétations*.

Car, malgré la multiplicité des interprétations possibles du réel, l'homme doit s'engager, ce qu'il fait normalement (entre autres) en faisant usage du langage. Or, son engagement doit être le plus clair possible : il doit se manifester sans ambiguïté dans l'agir. Tel est le sens de la résolution de la volonté, notion fondamentale en éthique : malgré la multiplicité des lectures du réel, il nous faut un jour dire *me voici, ici, je me tiens*³⁰⁴.

Ceci dit, dans le modèle des maximes que nous proposons, la maxime « évitez d'être ambigu » est superflue puisque sa fonction est remplie par d'autres maximes. Lorsque l'ambiguïté est un défaut, le respect de la règle C fait l'affaire. Par ailleurs, les dérogations volontaires à la maxime gricéenne M-C-2 se laissent interpréter relativement aux autres maximes de véracité et de pertinence. En effet, l'ambiguïté peut souvent servir à contourner des questions, à cacher notre ignorance, bref à se défiler. Elle met ainsi en cause la véracité de l'agent.

Mais plus précisément, l'ambiguïté peut témoigner d'une tension entre l'exigence de véridicité et l'exigence de pertinence. Considérons l'exemple suivant : M^{me} Z demande à M. Z comment va sa relation avec M^{lle} Y, qui, de fait, est sa maîtresse (ce qu'ignore mais redoute M^{me} Z). Monsieur Z répond alors : « je l'aime bien ». Sans pour autant avoir littéralement menti, il a pour ainsi dire peut-être abusé de l'ambiguïté du mot « aimer » pour éviter d'exposer sincèrement à sa femme la situation dans laquelle elle est, pour ainsi

³⁰³ Il est sans doute salutaire de préserver un sens de l'ambiguïté, c'est-à-dire une sensibilité à la multiplicité des interprétations du réel, et ce, pour maintenir une ouverture au mystère de l'être, à l'énigme de notre condition d'être agissant et souffrant. Cette disposition favorise certainement le respect de la maxime V-3 puisque c'est relativement aux autres interprétations du réel que doivent être pondérées nos convictions.

³⁰⁴ C'est là le sens de ce que Ricoeur nomme le maintien de soi. À ce propos, voir *infra*, p. 250-251.

dire, impliquée (en espérant sans doute que cette réponse ne soit pas suffisamment ambiguë pour que M^{me} Z poursuive son enquête). Ici, on peut dire que M. Z ne coopère pas à l'enquête de M^{me} Z.

Imaginons un autre cas : dans l'atmosphère joviale et champêtre d'une fête de Noël, on discute, non sans quelque légèreté, de politique. Or, la plupart des intervenants plaident en faveur du parti au pouvoir. On demande alors à M. X, membre du parti de l'opposition officielle, pour qui il votera. Ne voulant pas ruiner l'atmosphère de fête et jugeant inconvenants les débats politiques houleux dans ce contexte, M. X répond : « pour le bon parti », ce qui, de toute évidence, est une réponse volontairement ambiguë. Mais la pertinence justifie alors, d'une certaine façon, l'ambiguïté : les circonstances ne sont pas appropriées aux débats houleux³⁰⁵. Cet exemple montre en fait en quoi l'ambiguïté manifeste souvent une tension entre véracité et pertinence. La sincérité n'exige certainement pas de répondre à toutes les questions dans tous les contextes ; toute vérité n'est pas bonne à dire.

En réalité, il est sans doute des contextes où l'ambiguïté est à propos, en réponse à des questions jugées trop indiscrettes ou inappropriées aux circonstances. La dérogation à la règle de véracité se justifie alors par le recours à la règle de pertinence. Même dans l'exemple précédent, M. Z, s'il avait eu à rendre compte de son abus (le justifier conformément à la maxime V-2), aurait sans doute eu recours à l'exigence de pertinence en disant par exemple que ce n'était pas la bonne situation pour une telle discussion ou que, dans les circonstances, sa femme aurait été trop blessée, etc.

Les maximes préalables C-1 et C-2

Les cas d'imprécision et d'ambiguïté sont rarement indépendants du contexte. Mais qu'en est-il lorsque l'obscurité n'est pas relative au contexte relationnel, mais à l'énonciation comme telle ? Lorsque l'obscurité est propre à l'énonciation, celle-ci ne satisfait ni l'exigence de véridicité, ni celle de pertinence. Il en est ainsi puisque la clarté est une condition préalable à la véridicité et à la pertinence d'un acte de langage.

Il est effectivement des cas où l'obscurité est objective et, si l'on peut dire, irrécusable. Il en est ainsi lorsque la cause de l'obscurité est une dérogation aux conventions de base qui gouvernent l'expression dans la langue utilisée ; par exemple,

³⁰⁵ Grice dirait alors que par la transgression de la règle de clarté, le locuteur implice que la question n'est pas pertinente.

l'absence d'articulation syntaxique correcte produit des obscurités indéniables. Prenons la phrase : « Descartes, quand dans les méditations il dit comment qu'il pense pourquoi le corps, dans je pense je suis sont des idées ». Dans des cas semblables, il ne peut même pas être question de véridicité ou de pertinence. À vrai dire, même pour son auteur, cette phrase ne saurait être qu'inintelligible puisque qu'elle ne respecte pas le code de la langue française.

Il est par ailleurs une autre forme indéniable d'obscurité qui s'explique plutôt par la confusion de la pensée. Par exemple, lorsqu'un étudiant tente d'expliquer la pensée d'un auteur dont il ne comprend rien, il s'ensuit des obscurités dans l'expression qui sont directement liées de l'obscurité de sa pensée. Par exemple, la phrase « Descartes a une Idée parce qu'il pense qu'il a dit « je pense donc je suis » et que Dieu a tout créé » illustre ce type de défaut qui laisse supposer chez l'étudiant une certaine incompréhension du sujet dont il traite. Ce type d'obscurité peut aussi se manifester dans la narration, dans l'explication, dans la justification, dans l'expression de sentiments complexes, etc.

De ces considérations, nous pouvons déduire deux nouvelles maximes relatives à l'exigence de clarté :

C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez.

C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.

Si nous examinons les défauts et abus issus d'une dérogation à ces maximes, nous constatons qu'elles conditionnent tant l'exigence de véracité que de pertinence. Cela revient à dire que la véracité et la pertinence d'une contribution impliquent que soient d'abord satisfaites les conditions C-1 et C-2. C'est en ce sens que nous qualifions ces maximes de préalables. Nous verrons par ailleurs que ces conditions préalables se rapportent à deux conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage : l'acquisition des compétences (1) à faire usage du code de la langue et (2) à clarifier sa pensée dans un dialogue avec soi-même.

C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez

De façon générale, pour être satisfaisant, un usage du langage doit minimalement respecter les conventions (vocabulaire, concept, syntaxe, grammaire) qui régissent toute expression dans la langue utilisée. Que les conventions de la langue doivent être

minimalement respectées n'exige pas beaucoup d'explications. La capacité de faire usage du code de la langue est, pour ainsi dire, la condition première pour qu'il y ait véritablement un usage du langage. Les conventions de la langue sont véritablement des règles constitutives : nul ne peut décider le sens des mots ou décider des règles d'usage de la langue. On pourrait, à la rigueur, dire que celui qui déroge radicalement à la maxime C-1 ne fait pas usage d'un langage.

Même si les abus relatifs à cette maxime sont rares, il serait à la limite possible pour un criminel de feindre d'avoir complètement perdu ses compétences linguistiques pour, par exemple, éviter de subir un procès. Mais ce ne serait là autre chose que de feindre la folie. Remarquons que nous devrions alors juger que ce criminel déroge alors aussi à la règle générale de véridicité (V). Ce cas exceptionnel laisse supposer la subsomption de la maxime C-1 sous l'exigence de véracité. Néanmoins, une telle feinte serait à la fois une dérogation à la règle de pertinence. En effet, nous savons maintenant que la pertinence (P) implique que la contribution d'un agent coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'insère. Or, dans l'exemple précédent, le criminel refuserait justement de coopérer à l'action globale du procès.

Habituellement, les dérogations à la maxime C-1 entrent dans la catégorie des défauts. Elles sont plutôt le fait d'une incompétence linguistique qui, dans certains contextes, peut être comique (un enfant qui forme mal ses phrases et dit des contresens), mais dans d'autres, fort irritante (même lorsque involontaire : par exemple, un étudiant qui écrit de façon totalement inintelligible).

Lorsque l'usage du langage est ainsi défectueux, ce sont les possibilités d'une communication et d'une compréhension véritables qui s'évanouissent³⁰⁶. Car, en fait, le respect de la maxime C-1 est la condition de base pour être compris, certes, mais aussi pour se comprendre soi-même³⁰⁷. Ainsi, il faut considérer la maxime C-1 comme une condition préalable à la véracité. On ne peut accorder de crédibilité à celui qui ne sait faire un usage du langage minimalement conforme aux conventions de la langue qu'il utilise. La raison est simple : on ne peut simplement pas comprendre ce qu'il dit et par conséquent ce qu'il fait à l'aide du langage... De plus, il ne fait aucun doute que la capacité à faire

³⁰⁶ Mais avec elles, s'envole aussi toute prise authentique sur soi et sur le monde.

³⁰⁷ Ceux qui ignorent les conventions qui gouvernent l'emploi de leur langue maternelle sont non seulement obscurs pour autrui, mais aussi pour eux-mêmes, et ce, en vertu du lien indissoluble entre la clarté de la pensée et la clarté de l'expression.

usage du code de la langue soit un préalable à la pertinence des interventions. Comment en effet coopérer à la réussite d'une action globale sans d'abord comprendre la situation dans laquelle nous sommes appelés à intervenir ?

Cela laisse présager qu'apprendre à parler est une pratique bien plus essentielle que les autres dans la perspective d'une vie authentique³⁰⁸. Apprendre à parler ne se situe pas au même plan qu'apprendre à jouer au tennis : notre identité est liée de façon bien plus intime à notre capacité d'expression qu'à l'ensemble des autres capacités qui nous définissent.

C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.

Comme pour la maxime C-1, le respect de la maxime C-2 est aussi un préalable à la véridicité et à la pertinence. Mais la cause de l'obscurité de l'expression est alors la confusion de la pensée. De façon générale, une pensée qui n'a pas été travaillée, qui n'est pas parvenue à se spécifier ou à se démêler, exprime, au niveau de sa forme linguistique, un manque de clarté.

Habituellement, les dérogations à la maxime C-2 entrent dans la catégorie des défauts, et ce, dans la mesure où la clarification de la pensée exige un travail constant. Or la quotidienneté, les préoccupations mondaines qu'elle implique, la routine et l'habitude détournent souvent l'humain d'une réflexion pourtant fondamentale dans l'optique de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité³⁰⁹.

Cependant, la clarification de la pensée est un moment incontournable dans la détermination de nos convictions et, finalement, de nos engagements. C'est que la clarification de notre pensée est comme l'engagement qui précède les autres engagements : celui qui s'exempte entièrement de cette tâche est contraint à la servitude (suivre des convictions qu'il n'a jamais faites siennes), à l'immobilisme (conséquence normale de l'irrésolution de la volonté), à l'arbitraire (conséquence normale de l'irréflexion) ou à un amalgame de ces trois calamités.

En ce sens, le respect de la maxime C-2 est une condition de la véracité et de la pertinence. Nous mettons ici en évidence la nécessité pour l'homme de réfléchir dans un

³⁰⁸ Nous allons développer cette idée à l'occasion d'une réflexion critique à propos de l'éthique de Paul Ricœur.

³⁰⁹ Cette idée sera longuement développée au ch.3 et 4.

dialogue avec lui-même³¹⁰. Car c'est dans ce dialogue que la pensée peut s'éclaircir, que les convictions profondes peuvent se déterminer et se lier logiquement³¹¹.

Cela ne veut pas dire qu'autrui ne puisse transformer nos convictions ou que la clarification de la pensée soit un processus purement individuel, mais plutôt qu'un usage satisfaisant du langage exige souvent un travail de réflexion qui est un moment de clarification des convictions, moment essentiel dans la quête d'un usage satisfaisant du langage. Sans ce processus, la véracité n'est qu'un mot – lettre morte – et la possibilité d'une action véritablement pertinente tombe dans le domaine du fortuit.

Que la maxime C-2 conditionne la possibilité de la véracité et de pertinence est d'autant plus évident si l'on considère les abus associés à sa dérogation. D'abord, une dérogation volontaire à la maxime C-2 s'apparente de toute évidence au mensonge. Imaginons par exemple un criminel tout à fait capable de se faire à lui-même le récit de son crime, mais qui devant juge et jury feint une perte de mémoire. Cet exemple montre bien que la véracité est en jeu, tout comme la pertinence, dans la mesure où ce criminel refuse de coopérer à l'acte global du procès.

Finalement, les maximes C-1 et C-2 peuvent être considérées comme des conditions de l'usage satisfaisant du langage. Néanmoins, leur statut logique diffère des autres maximes. Les règles générales V et P (et les maximes qui rendent explicite leur contenu sémantique) sont des conditions de réalisation nécessaires et suffisantes de l'usage satisfaisant du langage. Celui qui respecte ces règles fait donc nécessairement un usage satisfaisant du langage. Pour leur part, les maximes C-1 et C-2 sont des conditions préalables : il est impossible de répondre aux exigences de véridicité et de pertinence sans avoir préalablement satisfait les maximes C-1 et C-2.

Conclusion : notre modèle des maximes et l'idéal d'authenticité

En guise de conclusion à ce chapitre, nous présenterons d'abord l'ensemble des maximes. Nous ferons ensuite quelques remarques significatives à propos de ce modèle.

³¹⁰ Nous reviendrons assez longuement sur cette condition plus existentielle que logique lorsque nous interpréterons le modèle d'authenticité de Francis Jacques. Ce dernier fait en effet du dépouillement silencieux un moment essentiel dans l'avènement de la parole heureuse, et ce, parce que ce moment permet à la personne (1) de définir ses convictions profondes, (2) d'approprier la force illocutoire du silence, qui est un négateur de pertinence et (3) de se disposer véritablement pour entrer dans des relations interpersonnelles.

³¹¹ Ainsi, la contribution obscure de celui dont la pensée n'a pas été clarifiée met aussi en jeu le sérieux de son engagement actif dans la détermination de ses convictions, dans l'interprétation de ses sentiments et dans la définition de ses intentions.

Voici une présentation schématique du modèle des maximes que nous avons élaboré³¹² :

Exigence préalable à la véridicité et à la pertinence – la clarté de l'énonciation :

C : Que votre expression soit claire.

C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez.

C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.

L'exigence de véracité.

V : Que vos actes de langage soient véridiques.

V-1 : Que vos actes de langage soient sincères.

V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés.

V-2.1 Que vos omissions soient justifiées.

V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification.

L'exigence de pertinence.

P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit (uniquement si cette action globale s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité).

P-1: Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez.

P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

p-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

P-2.2: Que votre contribution soit relative aux circonstances relationnelles.

P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire.

P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité.

³¹² Rappelons que ce schéma est aussi reproduit en annexe IV pour faciliter la consultation en cours de lecture.

Comme on le voit, le modèle des maximes que nous avons élaboré est considérablement différent de celui proposé par Grice. Trois raisons majeures expliquent cette transformation. D'abord, notre modèle ne s'applique pas uniquement à l'échange d'informations mais à l'ensemble des actes de langage. Ensuite, Grice n'avait pas élaboré le contenu de sens de la règle de pertinence qui, pourtant, est l'une des plus importantes. Finalement, contrairement à Grice, nous établissons explicitement des ponts entre les maximes qui conditionnent l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité. Cette troisième raison est fondamentale. Car, si l'élaboration du modèle des maximes est le thème essentiel de ce chapitre, l'établissement de ponts entre ce modèle et l'idéal d'authenticité en est le propos.

Déjà, le modèle de Grice permettait de dépasser le conventionnalisme dans le projet du fondement des conditions de satisfaction de l'usage du langage. En effet, la dimension normative des maximes et du principe de coopération les situe au-delà des conventions culturelles. Pour cette raison, les maximes sont à la fois constitutives de la pratique qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage et normatives. Mais à lui seul, le principe de coopération ne peut fonder la dimension normative des maximes d'après laquelle le « respect de la règle » peut recevoir les qualificatifs *bon*, *souhaitable*, *préférable*, etc. C'est un modèle d'authenticité qui peut finalement s'acquitter de cette tâche.

La définition d'un modèle d'authenticité qui inclut une éthique téléologique et une ontologie de l'ipséité explicites nous permettra de rendre compte de la dimension normative qui s'attache aux maximes. De plus, seul un tel modèle permet d'arbitrer les conflits entre les maximes. En conséquence, mettre en lumière les rapports entre les maximes qui définissent l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité permet (1) de fonder correctement le modèle des maximes et (2) de donner une forme plus systématique à ce modèle. De plus, un modèle d'authenticité adéquat peut (3) mettre en lumière les conditions non pas tant logico-pragmatiques, mais existentielles de l'usage satisfaisant du langage. Nous n'avons pas encore mis au point explicitement l'idéal d'authenticité capable de rendre compte pleinement des conditions de l'usage satisfaisant du langage. Cette mise au point sera l'objet des deux prochains chapitres.

Mais la relation d'enrichissement de l'usage satisfaisant du langage par un modèle d'authenticité ne va pas dans un seul sens, loin de là. L'idéal d'authenticité est effectivement enrichi d'une pragmatique de l'usage du langage, et ce, puisque cet idéal

trouve des déterminations concrètes et pragmatiques dans le modèle des maximes. En conséquence, l'ontologie de l'ipséité et l'éthique téléologique ne sont plus condamnées à errer dans l'océan de l'abstraction pure ou du mysticisme : une pragmatique de l'usage du langage est la terre ferme sur laquelle doit s'élever la définition de l'idéal d'authenticité. L'usage satisfaisant du langage, situé dans l'horizon plus vaste de l'agir, est la manifestation et la réalisation concrète de l'authenticité. Déjà, l'élaboration de notre modèle des maximes a grandement fait avancer la recherche dans le sens d'une détermination pragmatique de l'idéal d'authenticité.

D'abord, l'élaboration et la déduction des conditions préalables C-1 et C-2 ont mis en lumière la nécessité de l'acquisition de certaines compétences pour faire un usage satisfaisant du langage et pour être authentique. Ces compétences sont les capacités à faire usage du code de la langue et à clarifier sa pensée dans un mouvement de recul réflexif. Déjà, il est possible d'affirmer que ces conditions sont non seulement logico-pragmatiques, mais aussi existentielles.

Par ailleurs, l'usage satisfaisant du langage est relatif à la véridicité de l'énonciation. Or, nous croyons que la véridicité dans l'usage du langage et la véracité de l'agent ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre. Car la manifestation la plus claire de la véracité de l'agent est la véridicité de ses actes de langage. D'un autre côté, la véracité de l'agent est une condition nécessaire à la véridicité de ses actes de langage. Il nous faudra donc tenter de définir les conditions existentielles de la véracité. Mais cette recherche pourra s'appuyer fermement sur le résultat suivant : qu'ils se manifestent dans l'agir langagier ou dans d'autres types d'action, nous pouvons considérer l'insincérité, l'arbitraire et le manque de pondération comme des signes d'inauthenticité.

Toutefois, il ne faudra jamais oublier que ces trois conditions de l'authenticité (sincérité, justification, pondération) ne peuvent être comprises indépendamment de l'exigence de pertinence. Des rapports complexes sont effectivement apparus entre les diverses maximes³¹³. Sans vouloir revenir sur tous les rapports entre véridicité et pertinence, notons que la règle de pertinence permet de rendre acceptables certains cas d'insincérité. S'il en est ainsi, c'est que la pertinence d'un acte est l'une de ses dimensions justificatives.

³¹³ Pour un aperçu schématique de ces rapports, voir annexe V.

En fait, la règle V-2 occupe une place centrale dans le système des maximes : toutes les maximes V et P mesurent réciproquement leur applicabilité pragmatique dans l'espace logique de la justification. Même en cas de tension entre deux maximes de pertinence (par exemple entre P-2.1 et P-2.2) c'est encore dans l'espace logique de la justification que la primauté contextuelle d'une norme sera déterminée. Or, la justification d'un acte exige le recours à la raison pratique, faculté capable de définir les fins légitimes de l'humanité, et en ce sens, le souhaitable, le préférable, le désirable, etc.

C'est pourquoi la raison pratique permet aussi de juger la pertinence réelle d'une contribution. Car tel que le stipule la règle P, un agent n'a pas à coopérer à la réussite d'une action qui ne sert pas les fins légitimes de l'humanité. En ce sens, la règle de pertinence entretient des liens évidents non seulement avec la visée d'une vie bonne, mais aussi avec l'ontologie. Comme nous l'avons déjà vu, les prétentions de pertinence se fondent dans une conception éthico-ontologique.

Comment être authentiquement pertinent ? En quoi l'exigence de pertinence peut-elle rendre acceptable l'insincérité ? Si nous ne pouvons répondre à cette question en faisant abstraction du contexte, réfléchir à la valeur relative de chaque maxime, clarifier leur fondation dans une conception de l'authenticité et mettre au jour l'interdépendance des maximes tel que nous l'avons fait devrait nous aider à juger de la légitimité des conflits et tentatives de changement de paradigme. Mais c'est encore un modèle d'authenticité qui permet d'arbitrer les conflits entre les maximes. C'est un tel modèle qui sera clarifié dans les chapitres suivants.

Chapitre III : L'authenticité et l'usage satisfaisant du langage **chez Francis Jacques**

« Le monde de la relation s'établit dans trois sphères : La première est celle de la vie avec la Nature. La relation y est obscurément réciproque et non explicite. [...] La deuxième est la vie avec les hommes. La relation y est manifeste et explicite. Nous pouvons y donner et y recevoir le Tu. La troisième est la communication avec les essences spirituelles. La relation y est enveloppée de nuages, mais elle se dévoile peu à peu ; elle est muette, mais elle suscite une voix »³¹⁴.

L'apport du modèle de Francis Jacques

Le modèle philosophique de Jacques est pour nous d'un grand intérêt. Loin de prétendre résumer l'ensemble de son œuvre, nous entendons ici l'interroger à propos des (1) deux thèmes qui font l'objet de notre étude, soit les conditions de l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité et (2) rapports qui lient ces deux thèmes.

Le modèle des maximes que nous avons façonné au chapitre précédent constitue le patron conceptuel à partir duquel nous jugeons (et devons juger) l'usage du langage. Toutefois, pour établir plus clairement les rapports qui lient l'usage satisfaisant du langage à l'authenticité, il faut aller en amont de l'analyse pour rejoindre le principe transcendantal – c'est-à-dire la condition de possibilité ultime – qui rend compte de la dimension éthique du système des maximes.

Chez Grice, c'est le principe de coopération qui constitue la condition première. Mais des règles et maximes que nous avons jusqu'ici élaborées en nous inspirant de Grice, nous pouvons dire avec Jacques : « on remarque bien que les règles « constitutives de la langue » [...] permettent aux philosophes de dégager des vérités *a priori*. On ne se demande pas comment ces règles sont elles-mêmes possibles. Bref, on ne cherche pas la condition de la condition »³¹⁵. Or, une large part du projet philosophique de Jacques consiste justement à dégager la condition de possibilité ultime des règles qui gouvernent

³¹⁴ Martin Buber, *Je et Tu*, traduction par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 23.

³¹⁵ Francis Jacques, *Dialogiques, Recherches logiques sur le langage*, Paris, P.U.F., 1979, p. 53.

l'emploi du langage et définissent de ce fait son usage satisfaisant³¹⁶.

Selon Jacques, c'est la communication et, finalement, la relation qui constitue la condition transcendantale ultime capable de rendre compte des règles à la fois constitutives et normatives qui gouvernent l'emploi du langage. En conséquence, à la différence de Grice, Jacques ne met pas tant l'accent sur le message et l'intention de sens d'un locuteur que sur les propriétés essentielles de la relation interlocutive elle-même dans sa forme canonique : c'est à partir d'une idée de la relation que Jacques définit l'usage satisfaisant du langage.

L'originalité de cette approche de la question réside en ceci : les analyses de Jacques prennent toujours en compte ce qu'il appelle le *primum relationis*, c'est-à-dire, le principe selon lequel la relation est antérieure et productrice de ses termes. Tant la philosophie du langage que la théorie du sujet que propose Jacques s'accordent avec ce principe : les actes de langage y sont replacés dans l'horizon de la relation interlocutive qui les a engendrés alors que la théorie du sujet y reçoit une nouvelle teneur relationnelle.

Ainsi est-ce selon le *primum relationis* que Jacques rend compte à la fois de la vocation authentique de l'homme et de l'usage satisfaisant du langage, deux notions fédérées sous l'analyse d'une compétence pragmatique essentielle :

C'est en poussant jusqu'au bout l'approche pragmatique des phénomènes langagiers en fonction du *primum relationis* dans la théorie de l'usage du langage, que l'on est conduit à faire de l'ego le siège d'une compétence communicative, ainsi que de la responsabilité à l'exercer. Par là la subjectivité reprend consistance et réalité. Mais par là également on insiste sur la condition relationnelle qui est constitutive du moi personnel³¹⁷.

Ainsi, le modèle relationnel de Jacques est à même de nous instruire sur l'usage satisfaisant du langage dans son rapport à l'authenticité comme point de jonction d'une éthique de la vie bonne et d'une ontologie du sujet. C'est la notion de compétence pragmatique qui fait le pont entre authenticité et usage satisfaisant du langage : Car lorsqu'il met en pratique les éléments d'une compétence communicative essentielle, l'humain réalise la finalité propre à son essence (être une personne).

³¹⁶ Ce projet est déjà inscrit dans *Dialogiques*. J.-F. Mattéi voit même dans cette œuvre « la recherche patiente d'une « problématique de fondation transcendantale », dans la lignée de Kant ». J.-F. Mattéi, « La fondation transcendantale dans la première philosophie de Francis Jacques », dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p. 23.

³¹⁷ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 30

Une pragmatique du langage et un modèle éthico-ontologique de la subjectivité trouvent ainsi dans la philosophie de Jacques une systématique étonnante. Dans les pages qui suivent, nous examinerons et soumettrons à la discussion certaines thèses originales de Francis Jacques qui, à l'aide du *primum relationis*, établit un passage explicite entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Pour ce faire, nous ferons référence à ses trois œuvres principales³¹⁸ et à quelques-uns de ses articles.

Le statut à la fois logique, transcendantal et ontologique de la relation chez Jacques : quelques points de repère à propos du rôle de la relation dans le système

Avant de plonger dans les détails de l'analyse, il est essentiel de poser quelques points de repère qui clarifient le rôle de la relation dans le système philosophique que propose Jacques. Cela nous permettra d'entrer dans le détail de l'analyse sans perdre de vue l'ensemble.

Préciser le statut de la relation permet aussi de comprendre la position méthodologique de Jacques selon laquelle « la compréhension du langage dans son essence est bien solidaire de la compréhension transcendantale de l'être »³¹⁹. En plus de signaler une méthode, cette prise de position évoque déjà le rapport entre une analyse logique des phénomènes langagiers, une philosophie transcendantale et une ontologie.

Selon Jacques, on ne peut faire l'analyse logique des phénomènes langagiers sans considérer la relation qui en conditionne l'exercice. Or, la relation n'est pas seulement une condition normative *a priori* ou une espèce d'idéal régulateur, c'est à la relation que revient aussi le privilège de l'être. En effet, selon Jacques, « c'est une seule et même chose que de traiter du problème de l'être et d'explicitier l'essence relationnelle de la condition humaine »³²⁰. Mais qu'en est-il de cette essence relationnelle ?

Pour entrer en la matière, précisons d'abord que la relation n'est pas dans le modèle philosophique de Jacques un simple concept. Un concept est une catégorie mentale formée de critères logiques (la compréhension du concept). Ces critères définissent des caractéristiques communes propres à un ensemble d'objets (l'extension du concept) et assurent ainsi aux jugements à propos de ceux-ci une valeur logique. Mais

³¹⁸ Il s'agit de *Dialogiques*, *Différence et Subjectivité* et *L'espace logique de l'interlocution*.

³¹⁹ F. Jacques, *Différence et subjectivité*, op. cit., 1982, p. 153.

³²⁰ *Ibid.*, p. 154.

assurément, chez Jacques, la relation ne se résume pas à cela. Vu son efficace logique, transcendante et ontologique, la relation doit davantage être associée à une Idée au sens hégélien du terme. Loin d'être une « représentation mentale », elle est essentiellement le principe d'engendrement des réalités spirituelles. Cet engendrement s'effectue selon un processus dialectique à trois temps baptisé par Jacques *Les trois expériences de l'esprit*.

Ainsi, la relation n'est pas seulement la condition de possibilité du sens et de la signifiante³²¹ (philosophie transcendante). Elle est aussi le principe d'engendrement des personnes (modèle d'authenticité) et même, l'être en tant qu'être (ontologie fondamentale). De l'usage signifiant du langage à l'être, en passant par l'éthique, c'est la relation qui fédère les différents départements de l'approche philosophique de Jacques³²². La relation possède en ce sens, chez Jacques, un statut éminent puisqu'elle conditionne : (1) le rapport de l'homme aux autres hommes, à l'action et au monde dans et par la relation interlocutive et (2) l'avènement de la personne comme finalité essentielle³²³. Voyons ce qu'il en est de ce statut logique, transcendantal et ontologique de la relation.

Logiquement, la relation s'associe au *primum relationis* et c'est en ce sens qu'elle doit être distinguée des *rapports*. Jacques récupère alors la logique de Russell selon laquelle la relation est première tandis que ses termes en sont dérivés. Par exemple, c'est la relation avec son enfant qui fait du père un père. Imaginons un « père » qui ne serait jamais entré en relation avec son « fils », ignorant même l'existence de ce dernier. Dans de telles conditions, les mots « géniteur » et « progéniture » seraient plus à propos que ceux de « père » et « fils ». Car, s'il existe assurément des rapports (ici, un rapport d'engendrement) entre le géniteur et sa progéniture, la paternité est pour sa part

³²¹ La signifiante est un terme technique par lequel il faut entendre le processus duquel émerge la signification. Les trois conditions de la signifiante sont (1) la différence (à l'intérieur du langage d'emblée commun), (2) la référence (à une réalité extralinguistique, objet de nos co-références) et (3) la communicabilité (le sens n'est signifiant que s'il peut être communiqué dans le cadre d'une relation interlocutive). À ce propos, voir Francis Jacques, « De la signifiante » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 92, avril – janvier 1998, p. 179-218.

³²² Rares sont les commentateurs qui ont mis en évidence l'intégration des multiples niveaux de discours philosophique (analyse logique, philosophie transcendante, éthique téléologique, ontologie) dans l'œuvre de Jacques. J. L. Petit constitue à cet égard une heureuse exception. Voir à ce propos les premières sections de son article « Sémantique et pragmatique : quelques remarques sur leur articulation » dans *Logique & Analyse*, Louvain, 117-118, Mars-Juin 1987, p. 155-165.

³²³ Il est à noter que c'est la notion de *compétence pragmatique essentielle* qui établit les rapports de complémentarité entre 1 et 2, faisant du modèle philosophique de Jacques un véritable système.

essentiellement une relation. Sans cette relation, le géniteur n'est pas père. Les individus préexistent aux *rapports* qui s'instaurent entre eux, mais les personnes ne préexistent pas à la *relation* qui les fait être³²⁴.

Or, c'est la logique de la relation (et non celle des rapports) qui a cours dans l'*espace logique de l'interlocution*. Dans cet *espace logique*, l'usage des pronoms personnels *je*, *tu* et *il* doit être considéré comme produit d'une relation effective entre les interlocuteurs. Selon la logique relationnelle, le *je* n'est donc plus premier mais dérivé de la relation, ce qui implique plusieurs thèses fortes à propos de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité. Car, dans l'interaction relationnelle des trois pronoms personnels, le sujet se trouve décentré, tout comme l'exercice de sa parole. Aussi est-ce d'emblée dans l'élément de cet *espace logique* (1) que sont produits les discours signifiants et valides comme la juste croyance, le droit ou la science par exemple (philosophie transcendantale, éthique normative) et (2) que les *personnes* sont engendrées et naissent au-delà de l'*individu* (ontologie de l'ipséité et éthique téléologique)³²⁵.

Transcendamment, la relation conditionne les processus de co-référence au monde et de rétro-référence aux personnes. L'efficacité de la logique relationnelle ne s'explique d'ailleurs que parce que la relation est la condition transcendantale de l'usage du langage. Le niveau *transcendental* concerne ici l'*a priori*, c'est-à-dire la condition même de l'usage du langage, du sens et de la référence. Jacques entend ainsi renouveler la philosophie transcendantale héritée de Kant à partir de sa conception relationnelle de la subjectivité : « Le transcendantal prendra la forme d'une relation constituante par ses effets *a priori* sur la genèse du sens en général. Cela revient à attacher le *quid juris* à une condition qui n'est pas triviale : la communicabilité »³²⁶. La relation est ainsi la condition de possibilité de la signification.

C'est d'une part dans le processus dialogique de co-référence que se détermine la teneur de l'étant dans son ensemble. À cet égard, le propos essentiel des *Dialogiques* est

³²⁴ C'est pour cette raison que dans le sens technique donné par Jacques à cette notion, nul ne peut être en *relation* avec des objets. Par ailleurs, dire que les personnes ne préexistent pas aux relations qui les font être n'équivaut pas à dire que la relation « existe » avant l'apparition de la réalité interpersonnelle. Il ne faut pas hypostasier la relation elle-même : la relation n'existe nulle part ailleurs que dans les relations interpersonnelles.

³²⁵ Cet *espace logique* constitue aussi l'espace intime des personnes réalisées.

³²⁶ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 58.

de montrer en quoi le rapport de l'homme au monde est toujours médiatisé par la relation de l'homme à l'autre homme : ainsi le monde est d'emblée commun, il doit être communément déterminé, à travers le dialogue référentiel où ce n'est plus l'ego qui réfère, mais bien *nous* qui référons³²⁷. La signification et la validité des discours sont donc tributaires de la relation, ce qui vaut également lorsque l'objet des discours est l'action, c'est-à-dire en éthique³²⁸.

D'autre part, la relation conditionne le processus dialogique de rétro-référence aux personnes. C'est d'abord dans ce processus dialogique que la personne trouve ses premiers repères identificatoires (première expérience de l'esprit). Mais l'accomplissement de la personne advient plus précisément selon la marche de l'Esprit dans son mouvement dialectique à trois temps³²⁹. Chacun des temps correspond au déploiement de capacités personnelles, le tout culminant dans la troisième expérience de l'esprit, expérience de la parole pleine et de l'accueil d'une compétence pragmatique essentielle, expérience ontologique fondamentale.

Ontologiquement, la détermination de l'étant dans son être est ainsi tributaire de la relation que Jacques associe à l'être en tant qu'être. Au monde en tant qu'il peut être à la source de nos co-références, appartient l'étant. À la relation essentielle appartient l'être³³⁰. C'est en effet par la relation interlocutive que se définit la teneur de l'étant (par le processus dialogique de co-référence). Mais c'est aussi dans le tissu des relations

³²⁷ Ce qui rend compte, au niveau transcendantal, de l'idée de convention que nous avons rencontrée plus haut. La co-référence est associée par Jacques à ce que M. Buber nomme le Je-Cela, tandis que la rétro-référence est associée au Je-tu. Néanmoins, il s'agit là d'un rapprochement qui ne rend pas justice à la méta-catégorie de Je-tu chez Buber. Car la liaison dont procède le Je-Tu est relationnelle, certes, mais cette relation n'est pas exclusive aux personnes, elle peut aussi s'établir dans la sphère de la vie avec la nature (M. Buber, *Je et Tu*, op. cit., entre autres, p. 23 et 25).

³²⁸ À propos du statut relation interlocutive en tant que fondement de la validité d'une éthique normative, voir dans F. Jacques, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique » dans *Transversalités*, no 71, 1999, p. 232-238.

³²⁹ Ce qui fait penser à Hegel, que Jacques, évidemment, connaît bien.

³³⁰ Jacques associe même l'Être-Relation à la Trinité chrétienne. La personne serait à l'image de Dieu dans la mesure où son espace intérieur est aussi trinitaire (je-tu-il). C'est ce que Jacques nomme la trinitarité de la personne. En ce sens, Mattéi a raison de dire qu'en suivant Jacques jusqu'au bout, « le *linguistic turn* conduirait ainsi la pensée *hors d'elle-même* vers un *theological turn* qui donnerait en retour au précédent la plénitude de son sens » (Mattéi, op. cit., p. 28.). Nous ne suivons pas pour notre part Jacques aussi loin, bien que nous montrions, de façon analogue, que la philosophie du langage trouve la plénitude de son sens lorsqu'elle sort du domaine restreint de l'analyse pragmatique et accepte de mettre au clair le modèle d'authenticité qui lui est attaché. Nous croyons par ailleurs qu'il est tout à fait possible d'apprécier la philosophie pragmatique de Jacques et l'efficacité du *primum relationis* sans adhérer à cette conception de l'être trinitaire.

interlocutives que se définit la personne.

Or, la personne est pour l'homme la figure de l'authenticité en ce qu'elle constitue pour lui la fin inscrite dans son essence et par laquelle il acquiert le maximum d'être : « La réalité personnelle est la forme d'existence la plus haute. La plénitude de la personne suit nécessairement la plénitude de la relation »³³¹. En fait, la plénitude de la personne n'advient que par participation à l'être, décrit comme relation capable de dresser les personnes³³². Le devenir de la personne, comme destinée ontique essentielle, culmine dans l'expérience de la relation essentielle (troisième expérience de l'esprit).

Pour nouer la boucle, rajoutons qu'en l'être lui-même est inscrite la logique relationnelle telle que l'a décrite Russell (qui, par-là, trouve un emploi bien différent de chez Russell) : les termes d'une relation – les personnes – ne peuvent être compris selon la prédication de l'individuel : c'est la relation qui est première. Dans la mesure où elle naît par delà l'individu, la personne est cet espace logique essentiel où se rencontrent (1) l'étant dans ses déterminations communicables (co-référence et rétro-référence sous le mode délocutif) et (2) l'être comme relation qui engendre les personnes communicantes par l'établissement entre elles d'un juste rapport (éthique téléologique et ontologie).

Ce bref tour d'horizon permet de cerner un tant soit peu la systématité et le caractère intégré du modèle philosophique de Jacques. Cette vue d'ensemble sera profitable lorsque viendra le temps de définir les conditions canoniques de l'emploi du langage dans leur rapport à l'idéal d'authenticité. Car, là encore, c'est la relation qui fait le pont entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Voyons maintenant le détail de l'analyse. Comme le lecteur pourra le constater, c'est principalement dans ce détail que réside la richesse de la philosophie de Jacques.

L'espace logique de l'interlocution comme condition de l'usage satisfaisant du langage

Au début de son parcours philosophique, dans *Dialogiques*, Jacques examine exclusivement le dialogue référentiel, dialogue dans lequel les interlocuteurs tentent

³³¹ Jacques, *Différence et subjectivité*, op. cit., p. 362-363.

³³² Il est à noter que la relation essentielle prend deux formes : l'amour et l'interlocution. C'est essentiellement dans l'interlocution que la personne se réalise pleinement. Mais à propos de l'amour, Jacques affirme : « La relation amoureuse n'émane pas du *je*, mais va vers lui, elle le rejoint, s'empare de lui pour le dresser dans une expérience personnelle renouvelée. » (*ibid.*, p. 152).

d'établir des co-références au monde. Le dialogue est alors valorisé puisque ce type d'usage du langage est pleinement conforme aux conditions transcendantales de l'interlocution.

Mais le concept d'interlocution, que Jacques développe surtout dans ses œuvres ultérieures, est plus fondamental³³³. L'interlocution ne doit pas être simplement identifiée à une forme empirique de discours. Il s'agit plutôt d'une condition transcendantale, d'un *espace logique* qui conditionne l'usage du langage en général. Mais qu'en est-il de cet *espace logique* ? Cet *espace logique de l'interlocution*

forme un *a priori* de la communicabilité du sens : il est logico-pragmatique et concerne le discours en général [...] L'interlocution ici n'est pas le simple *fait* de parler avec un autre, elle est de l'ordre d'une *condition* fondationnelle³³⁴.

Dire que *l'espace logique de l'interlocution* est une condition *a priori* de la signification, c'est dire qu'il ne peut y avoir de signification sans relation interlocutive, c'est-à-dire sans qu'un locuteur (*je*) s'adresse à un allocutaire (*tu*) à propos d'un délocuté (*il*)³³⁵.

Cette condition conduit Jacques à établir un rapport de dépendance entre signifiante et communicabilité : « Avant d'être le transcendantal du dialogue, l'interlocution assure la communicabilité *a priori* du discours en général »³³⁶. Un discours qui ne peut être adressé ne peut de ce fait être signifiant. Car le propre de la parole est d'abord d'être adressée : les analyses de Jacques tendent effectivement à montrer que « la constitution sémantique originale de nos messages repose sur la participation d'au moins deux

³³³ Le projet philosophique déployé dans les œuvres ultérieures de Jacques était toutefois déjà posé dans *Dialogiques* où il affirmait déjà : « Ce qui doit avant tout être déployé dans toutes ses conséquences, c'est que la parole a une vocation préalable de rencontre avec l'autre dans l'interlocution » (F. Jacques, *Dialogiques*, op. cit., 1979, p. 27.).

³³⁴ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., 1985, p. 11.

³³⁵ De plus, selon Jacques, le modèle de l'interlocution s'applique aussi aux textes. Voir à ce propos, voir F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 187. Dans la même œuvre, il affirme aussi « Le principe dialogique n'est pas inopérant dans l'écriture comme en tout discours, à des degrés divers. » (*Ibid.*, p. 232). C'est que la communicabilité est condition de la signifiante. Ainsi « la constitution interlocutive du discours déborde le face à face dialogal ; présent à des degrés divers en tout discours, elle vient contraindre son sémantisme » (F. Jacques, « De la signifiante » op. cit., p. 198.).

³³⁶ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 74. Il faut distinguer la communicabilité de la communicativité où il n'y a pas d'altérité véritable entre le *je* et le *tu*, où il n'y a pas de parole propre et pleine, où l'on tombe dans le discours neutre de l'échange d'information ou du préjugé, d'un *il* impersonnel – le *on dit* de la parole inauthentique que Heidegger avait analysé dans *Être et temps*.

interlocuteurs en relation »³³⁷. Ainsi, Jacques fait remonter l'analyse pragmatique jusqu'à l'espace logique qui fonde la possibilité même de l'usage du langage : l'interlocution est dès lors investie d'un statut philosophique principal.

Pour éviter toute méprise à propos de l'interlocution, il faut donc détacher son espace logique de l'espace social : « Plutôt qu'un espace public ou social, c'est un espace logico-pragmatique »³³⁸. Il ne faut donc pas confondre l'espace logique de l'interlocution avec une activité empirique comme la conversation « où [...] quelque chose de l'ordre social se reproduit, avec la situation de force des groupes correspondants »³³⁹. Au contraire, en vertu de son statut transcendantal³⁴⁰, l'espace logique échappe aux jeux de pouvoir : il fonde plutôt la possibilité d'un usage satisfaisant du langage, lorsque l'empirique est conforme à ses canons logiques, (c'est-à-dire lorsqu'on ne trouve dans la relation aucune primauté d'une des instances personnelles (je, tu, il)).

En vertu du *primum relationis*, c'est à la relation elle-même que Jacques donne primauté. Or, il va sans dire que ce principe implique une nouvelle description de l'usage satisfaisant du langage qui, alors, est directement tributaire de la relation : pour être satisfaisant, l'usage du langage doit être relationnel, c'est-à-dire conforme au canon de l'espace logique de l'interlocution. La conséquence radicale de cette primauté de la relation est clairement posée dans *Différence et subjectivité* où Jacques renonce à concevoir le locuteur comme l'instance productrice des discours : « c'est l'instance relationnelle qui est effectivement productrice du discours »³⁴¹. Cette instance relationnelle, idéalement productrice des discours, est décrite par Jacques à l'aide de l'analogie géométrique de la *symétrie*. La symétrie interne à la relation se réalise dans la réciprocité, la participation et la mutualité relationnelle. L'usage non satisfaisant du langage est pour sa part décrit en tant qu'*asymétrie* relationnelle.

La primauté de la relation et l'usage satisfaisant du langage

Les conséquences de ce changement de perspective sont importantes pour la

³³⁷ F. Jacques, « De la signifiante », 1998, *op. cit.*, p. 199.

³³⁸ Jacques, *op. cit.*, 1985, p.124.

³³⁹ *Ibid.*, p.118

³⁴⁰ À propos de l'espace logique de l'interlocution comme « nouvelle figure du transcendantal », voir P.-J. Labarrière, « La « réciprocité interlocutive » ou « la canonique du dialogue » » dans *Archives de philosophie*, no 51, 1988, p. 431-440, en particulier, les p. 434-435 et 439-440.

³⁴¹ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, *op. cit.*, p. 32.

définition de l'usage satisfaisant du langage. D'abord, il est clair que certaines thèses que l'on trouvait déjà affirmées chez Austin et Grice se trouvent radicalisées. Notons-en trois : (1) L'usage du langage ne se laisse pas saisir en dehors de l'interaction réglée entre des interlocuteurs (réciprocité) ; (2) une certaine coopération est d'emblée nécessaire lorsque l'on fait usage du langage (participation) et (3) l'ego n'est pas le maître des règles de l'échange qui sont d'emblée communes (mutualité)³⁴².

Ces thèses sont radicalisées puisque pour Jacques, c'est la relation qui rend compte de l'usage du langage : « Nous opérons ensemble dans le travail de preuve ou dans l'œuvre commune du sens, affirme Jacques. Nous communiquons parce que nous œuvrons dans un monde qui nous est commun par notre collaboration même »³⁴³. Dans ce nouveau paradigme, les partenaires sont nécessairement décentrés dans la relation qui fait d'eux des interlocuteurs : « Pour acquérir la qualité d'interlocuteur, il faut bien que deux locuteurs entrent pour de bon en interaction verbale, chacun renonçant à toute domination, à toute souveraineté »³⁴⁴. Ce renoncement est nécessaire pour que l'usage du langage soit conforme à la symétrie relationnelle, c'est-à-dire satisfaisant.

De prime abord, cette prise de position ne semble pas si éloignée de celle de Grice qui posait au fondement de ses maximes communicationnelles le principe de coopération. Néanmoins, Jacques va plus loin : il établit la relation comme condition transcendante et ontologique de la communication et de la coopération qu'elle exige. Ainsi affirme-t-il, dans *Différence et Subjectivité*, que « pour redéfinir l'instance du discours en tenant compte du fait que *je* et *tu* coopèrent à la production d'un discours, il nous faut dépasser la définition classique que donne la théorie de l'énonciation pour déterminer l'instance de discours en fonction du *primum relationis* »³⁴⁵. En toute logique, il oriente son analyse en

³⁴² Nous reviendrons un peu plus loin sur la définition précise de ces trois qualités relationnelles. Voir infra, p.154-190.

³⁴³ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p.27.

³⁴⁴ F. Jacques, *Dialogiques*, op. cit., p. 60. C'est justement dans la mesure où l'accent est mis sur le caractère relationnel de l'entente que le processus de référence au monde devient dialogique et reçoit le titre de co-référence. La signification des événements, de l'histoire, des théories, etc. n'échappe pas à cette condition : c'est à travers la communication qu'elle doit être définie. Bref, le rapport de l'homme au monde est toujours sous la contrainte de la relation interlocutive des hommes entre eux.

³⁴⁵ C'est aussi de cette façon que Jacques se distingue de Habermas et Apel. À propos de Habermas et Appel, Jacques affirme : « Dans la mesure où ces auteurs ne reçoivent pas, en son irréductibilité logique, le *primum relationis*, la posture épistémologique qu'ils donnent à la théorie critique de la communication s'écarte de la nôtre » (Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 375.) Il critique ces auteurs car, pour eux, l'élément normatif est introduit de l'extérieur de

conséquence : les analyses de Jacques ont essentiellement la relation pour objet³⁴⁶.

La relation est ainsi, selon cette approche, le principe de base qui vient fonder la pragmatique du langage : « On a perçu en quelques détails que le primat de la relation interlocutive constitue une super-maxime, une théorie de l'usage du langage »³⁴⁷. L'analyse se trouve alors décentrée, et ce, à la faveur d'une mise en lumière du phénomène relationnel à l'origine d'une communication droite. Lorsque la relation est réciproque, participative et mutuelle, elle est source d'un usage satisfaisant du langage. Aussi est-ce d'un point de vue relationnel que l'usage non satisfaisant du langage est élucidé. Les analyses de Jacques portent donc moins sur l'énonciation d'un locuteur qui cherche à faire reconnaître à l'allocutaire son intention de signifier que sur la relation comme telle, qui peut ou non être conforme à la symétrie relationnelle³⁴⁸. Ainsi, pour être satisfaisant, l'usage du langage doit être le fait d'une relation réciproque, participative et mutuelle.

Par ailleurs, sans nier la théorie austinienne de l'acte de langage, Jacques en propose une réinterprétation davantage relationnelle. Jacques aime répéter que les actes de langage n'ont de signification que dans le cadre d'une relation interlocutive puisque le propre de la parole est précisément d'être adressée. Plus précisément, l'acte illocutoire

l'acte de communication ; l'intention de sens du locuteur est mentionnée comme tel, indépendamment de la relation. Ainsi est-ce la dimension sociale qui norme le dire. Jacques veut pour sa part établir les critères de la validité à partir de la relation. Dans cette perspective, même « l'attitude de sincérité (qu'Habermas attribuait au locuteur) n'est plus définie que fonctionnellement comme ce qui est requis par la communicabilité » (Jacques, *op. cit.*, 1985, p. 381). Nous reviendrons plus loin sur cette conception communicationnelle de la sincérité.

³⁴⁶ Selon Jacques, ni Grice, ni Austin n'a véritablement réussi à saisir le contexte relationnel à l'origine du processus de signification. Dans les deux cas « l'intersubjectivité qu'on prétendait installer dans le langage se réduit à l'alternance des prestations de deux subjectivités similaires, pré-existantes au message » (Jacques, « De la signification », 1998, *op. cit.*, p. 194). À cette conception de l'intersubjectivité, il oppose le paradigme de l'irréductibilité de la relation, c'est-à-dire, le *primum relationis*. *Ibid.*, p. 194-196.

³⁴⁷ Jacques, *Différence et Subjectivité*, *op. cit.*, p. 370.

³⁴⁸ En conséquence, le modèle directionnel selon lequel le locuteur produit une énonciation dont il comprend le sens, tandis que le récepteur doit décoder afin de comprendre l'intention de ce dernier, est rejeté par Jacques. Ce modèle implique une conception de l'homme présenté de façon quasi caricaturale par Sperber et Wilson : « Un être humain est un dispositif efficace de traitement de l'information » (Sperber et Wilson, *La pertinence : communication et cognition*, *op. cit.*, p. 77). Au contraire, Jacques propose une conception relationnelle de la personne. Il remarque aussi qu'il est possible pour un locuteur de ne pas savoir clairement ce que son dire signifie, ou du moins de ne pas le savoir davantage que l'allocutaire. Finalement, c'est dans le dialogue que se détermine le sens de l'énonciation. À ce propos, voir F. Jacques, « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse » dans *Meaning and Understanding*, New York, Édition Walter de Gruyter & Co, 1981, p. 357.

procède de la relation : « Il est impossible de considérer l'acte illocutoire comme un simple changement à apporter à la relation interlocutive. Il procède de la relation elle-même, car il n'est donné que dans l'interaction qui en est l'effet dynamique »³⁴⁹. Ce n'est donc que dans le cadre de l'interlocution que les actes de langage ont une signification : « une phrase a une *force communicative* avant d'avoir une force illocutoire »³⁵⁰. La relation interlocutive était sans doute l'implicite fondationnel de la théorie des malheurs des performatifs d'Austin. Car c'est relativement à la relation que nous pouvons le mieux rendre compte des inconvenances liées aux conventions (insuccès), des insincérités et des ruptures d'engagement.

À ce propos, nous avons noté qu'Austin avait du mal à préciser pourquoi l'insincérité et la rupture d'engagement devaient être considérées comme des malheurs et si elles devaient nécessairement l'être en toutes circonstances. Nous avons aussi remarqué que sa philosophie pragmatique ne parvenait pas à discerner convenablement la question du respect des conventions et celle de l'usage satisfaisant du langage. L'usage du langage et la convention semblaient alors si liés qu'il restait peu de place pour un discours éthique à propos de la validité des conventions et de l'obligation pour un locuteur de les respecter³⁵¹. Pour résoudre de tels problèmes, il faut absolument engager un discours qui déborde des limites de la pragmatique du langage. Bien qu'elle nous ait permis d'avancer en ce sens, l'élaboration d'une version universalisée du principe de coopération s'est aussi révélée insuffisante. Une réflexion à propos des fins légitimes que doivent servir les actions coopératives nous est apparue plus prometteuse.

Le modèle relationnel de Jacques peut-il nous aider à cet égard ? D'abord, comparativement à la théorie des échecs d'Austin, le projet d'une détermination de l'usage satisfaisant du langage se situe résolument, chez Jacques, au plan éthique³⁵². À ce propos, dans « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », Jacques

³⁴⁹ F. Jacques, *op. cit.*, 1985, p. 279.

³⁵⁰ Jacques, « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse », *op. cit.*, p. 377.

³⁵¹ Il faut rappeler que la théorie des échecs d'Austin avait pour but de mettre en lumière les malheurs des performatifs et non de juger plus globalement du caractère satisfaisant de l'usage du langage.

³⁵² Mattéi a bien vu que « Le présupposé premier du dialogue n'est [...] pas un présupposé pragmatique puisque celui-ci se fonde sur un présupposé éthique plus initial ». (Mattéi, *op. cit.*, p. 31). C'est qu'il faut d'abord reconnaître l'autre comme personne avant de s'engager avec elle dans un dialogue.

montre d'abord que l'usage des formules illocutoires n'a un sens que dans le contexte d'une relation interlocutive. Jacques remarque en effet que « ce n'est jamais l'ego seul qui peut se constituer en sujet logique d'obligation, qui peut promettre, faire reproche, pardonner »³⁵³. Mais il montre aussi que l'éthique se situe au plan relationnel. Plus précisément, les divers actes de langage se rapportent à l'éthique dans la mesure où ils mettent en cause la réciprocité relationnelle, fin légitime des personnes communicantes.

C'est que la relation elle-même se détermine et se spécifie au fil des actes de langage : « La composante illocutoire de l'acte d'énonciation, avec des formes telles que la promesse, la question, la menace, l'assertion, etc., a pour fonction de *spécifier* la relation dans laquelle les interlocuteurs sont engagés »³⁵⁴. L'acte de langage possède plus spécifiquement une valeur morale dans la mesure où il peut réaliser ou mettre en péril la symétrie relationnelle. Par exemple, l'insincérité et la rupture d'engagement seraient condamnables dans la mesure où elles affecteraient la réciprocité³⁵⁵. Relativement à l'analyse austinienne des malheurs du performatif, nous pouvons donc déduire que (1) les conventions qui régissent l'usage des performatifs ne sont valides que si elles s'accordent avec la réciprocité relationnelle qu'elles favorisent par ailleurs et (2) tant l'insincérité que la rupture d'engagement sont condamnables dans la mesure où elles mettent en péril la réciprocité relationnelle.

Mais encore, un esprit radical pourrait demander : pourquoi la réciprocité relationnelle peut-elle jouer le rôle d'un principe qui rend compte de l'usage satisfaisant du langage ? Formulé autrement : pourquoi l'être humain doit-il tenter d'établir des rapports réciproques avec ses pairs ? Pour répondre à ces questions, nous pouvons avoir recours à un modèle d'authenticité qui attribue une place fondamentale à la relation comme fin de l'humanité authentique. Car ce sont l'éthique téléologique et l'ontologie de l'ipséité qui offrent des ressources pour résoudre cette question. Cela n'a pas échappé à Jacques.

L'usage satisfaisant du langage et l'authenticité chez Francis Jacques

Le modèle d'authenticité que propose Jacques est directement lié à la question de l'usage satisfaisant du langage. Car la finalité ultime de la personne, forme d'existence la

³⁵³ F. Jacques, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », *op. cit.*, p. 233.

³⁵⁴ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, *op. cit.*, p. 333.

³⁵⁵ On peut par ailleurs se demander comment restaurer la relation réciproque suite à l'insincérité. Plusieurs actes de langage inter reliés seront alors nécessaires. La confession de la faute, la demande de pardon, l'accord du pardon, etc. À ce propos, voir Jacques, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », *op. cit.*, p. 242-245.

plus élevée pour l'homme, consiste en l'accueil d'une compétence communicative. Or, celui qui accueille cette compétence est authentique en ce que, justement, il fait un usage satisfaisant du langage. Ainsi, l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité se recoupent chez Jacques dans cette compétence pragmatique essentielle qui définit la finalité propre à la personne.

Mais quels sont au juste le statut et la portée philosophique de cette compétence ? À propos de la compétence communicative, Jacques affirme :

Cette notion a une portée philosophique éminente : de même que la pragmatique peut avoir une valeur *transcendantale* en tant que découverte des conditions de possibilité de l'activité discursive, de même ce que nous appelons la compétence pragmatique est l'assomption, par l'énonciateur, de l'*a priori* formel qui est constitutif de l'interaction communicative³⁵⁶.

La référence au projet de Grice est à ce propos explicite : la définition de la compétence communicative se veut une récupération et un enrichissement de ce projet. À propos de cette compétence fondamentale, Jacques affirme donc : « À mon sens, les « postulats de conversation » proposés par Grice (1975) y trouvent à la fois une spécification et un lieu théorique plus adéquats »³⁵⁷. Ainsi est-ce à travers la notion de compétence pragmatique que Jacques détermine les normes qui définissent un usage satisfaisant du langage.

Comparativement au système des maximes que nous avons proposé, ces normes sont donc toujours d'ordre compétentiel : « Le discours n'est pleinement signifiant que si la parole est communicative. La normativité en cause est d'ordre compétentiel. On lui accordera le mode d'assentiment réservé au constitutif »³⁵⁸. Mais cette normativité d'ordre compétentiel recoupe aussi l'éthique téléologique dans la mesure où l'accueil de cette compétence est la finalité essentielle de la personne. En effet, la compétence en question s'accueille³⁵⁹ au terme d'un processus dialectique à trois temps par lequel l'humain réalise sa potentialité la plus propre : devenir une personne à part entière.

S'il est une notion qui unifie l'ensemble de l'œuvre de Jacques, c'est bien celle

³⁵⁶ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 281.

³⁵⁷ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 373.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁵⁹ La compétence s'accueille : « Il faut bien que l'exercice suive l'accueil en nous de la compétence communicative » (F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 263).

d'une certaine compétence communicative. L'analyse de cette compétence a connu, au fil de la trajectoire philosophique de Jacques, quelques remaniements significatifs. Dans *Dialogiques*, Jacques la définit relativement au dialogue référentiel. Il veut y développer un ensemble de règles pragmatiques qui définissent le dialogue référentiel et l'exigence de coopération qu'il implique³⁶⁰. Notion plutôt errante dans cette œuvre, la compétence ne constitue pas encore le cœur d'une philosophie systématique mûre.

Bien que le thème du rapport entre l'identité, la subjectivité et l'usage du langage ait été l'objet de quelques développements dans *Dialogiques*, c'est surtout *Différence et Subjectivité* qui explore le rapport apodictique existant entre l'usage satisfaisant du langage et la définition de l'identité authentique du sujet parlant. Cette œuvre fait effectivement de la compétence communicative « le vif des sujets »³⁶¹. Le « vif des sujets », c'est précisément la personne vive qui se réalise que dans l'exercice assumé de cette compétence à entrer et à se maintenir dans une relation symétrique.

La définition d'un usage satisfaisant du langage est ainsi fondée dans une éthique téléologique et une ontologie de l'ipséité. La finalité de l'humanité y est représentée comme avènement de la réalité personnelle tandis que le soi y est essentiellement conçu en tant que siège de cette compétence communicative et de la responsabilité à la mettre en œuvre. L'avènement de la personne, figure de l'authenticité, y est décrit comme processus d'accueil de la compétence communicative. *Différence et Subjectivité* clarifie ainsi le rapport entre l'authenticité et la compétence à faire un usage satisfaisant du langage et établit les conditions de cette réalisation authentique de la personne.

Il s'agit là d'une avancée majeure dans le domaine de la recherche à propos de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité. Car Jacques montre sans équivoque que ces deux thèmes de réflexion sont logiquement, voire organiquement liés : on ne peut

³⁶⁰ Ces règles se résument alors ainsi : « Les participants doivent être aptes à assumer leur identité personnelle dans toutes les positions de l'acte de communication [...] Les participants doivent être capables de faire des *conjectures* sur ce que veut dire le partenaire [...] Les partenaires doivent maîtriser l'ensemble des déterminants pragmatico-dialogiques du contexte : non seulement le lieu et le moment des paroles échangées mais aussi l'ensemble de connaissances et de présuppositions propres à chacun ou déjà communes » (Jacques, *Dialogiques*, op. cit., p. 224-226). Plusieurs éléments de cette définition sont repris dans *L'espace logique de l'interlocution*. Nous les analyserons en temps opportun.

³⁶¹ Titre du cinquième chapitre de *Différence et subjectivité* où Jacques décrit la troisième expérience de l'esprit en tant qu'accueil de la compétence communicative.

par conséquent réfléchir radicalement sur l'un d'eux en faisant abstraction de l'autre³⁶².

En conséquence, cette notion de compétence pragmatique est, dans l'optique de nos recherches, capitale puisque (1) au niveau théorique, elle constitue un concept pont entre l'exercice du langage et l'authenticité dont elle est l'actualisation et (2) au niveau pragmatique, elle constitue une pratique au sens plein du terme³⁶³, pratique première – vu ses dimensions éthiques et ontologiques – et essentielle à l'homme. Il convient ainsi d'examiner dans le détail ses conditions de réalisation et le modèle d'identité qu'elle implique.

L'ontologie de l'ipséité.

Le lien entre l'usage du langage et l'identité du sujet est, selon Jacques, indissoluble³⁶⁴. En effet, écrit-il, « La signification de la subjectivité est en grande partie linguistique »³⁶⁵. L'expression « en grande partie » est ici importante. Car la subjectivité n'est pas une simple catégorie linguistique issue du développement signifiant mais aléatoire de l'histoire et des cultures comme semble le proposer un certain courant post-moderne. Jacques s'oppose à ce type de pensée qui mélange curieusement l'argumentation et l'arbitraire³⁶⁶. Au contraire, selon Jacques, « la subjectivité n'est pas une création linguistique. Tout au plus prend-elle forme dans le fonctionnement du discours »³⁶⁷.

³⁶² En effet, fonder la définition de l'usage satisfaisant du langage dans un modèle d'identité permet de résoudre nombre de problèmes que la pragmatique du langage ne peut pas même concevoir. Mais ni Austin, ni Grice n'a défini l'idéal d'authenticité qui fonde leur projet. L'exploration des thèses de Jacques nous fait en ce sens avancer dans la résolution de problèmes que leur modèle ne pouvait résoudre.

³⁶³ Ce *sens plein* sera déterminé à l'aide de l'herméneutique ricœurienne.

³⁶⁴ Ce qu'a bien vu J.-L. Petit qui affirme à propos de Jacques : « Refusant le positivisme, qui sépare la question éthique de la personne et la question théorique des mécanismes du dialogue, il invite à la fois les théoriciens et les simples utilisateurs du langage à réinterpréter autrement le dialogue, en y découvrant une promotion éthique des interlocuteurs, qui, d'individus, s'y accomplissent comme personnes » (J.-L. Petit, « Sémantique et pragmatique : quelques remarques sur leur articulation » dans *op. cit.*, p. 156).

³⁶⁵ F. Jacques, *Dialogiques*, *op. cit.*, p. 52.

³⁶⁶ En plus d'amalgamer de façon tout à fait étonnante l'argumentation et l'arbitraire dans un même discours, ce qui en soi constitue une rupture d'engagement (transfigurant malheureusement le génie de leurs mentors, que ce soit Nietzsche ou Heidegger), toutes les formes de post-modernisme qui affirment ou supposent que la subjectivité n'est qu'une création linguistique ont l'énorme désavantage d'être fort peu pertinentes dans tout processus d'éducation de la jeunesse – et nous ne devons pas tenir cela pour peu étant donné la vocation pédagogique de la philosophie.

³⁶⁷ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, *op. cit.*, p. 117.

La thèse est subtile. D'un côté, Jacques est sensible aux rapports directs entre l'usage du langage et la définition du soi. Il prétend même que l'histoire de la subjectivité « pourrait être redécrite comme celle des *discours sur soi* »³⁶⁸. C'est dire que la teneur de l'ipséité et de l'identité de chacun est relative au discours qui la définit : elle prend forme dans et par ces discours. On comprend dès lors pourquoi l'inauthenticité est directement liée à un usage déviant du langage : « Il y a des illusions de la personne parce qu'il y a des illusions de l'identification personnelle lors de la communication »³⁶⁹.

Toutefois, d'un autre côté, Jacques affirme : « Si liée que soit l'expérience philosophique de la subjectivité aux formes langagières qui la déterminent, elle n'est pas entièrement réductible à ces formes à titre de pure catégorie linguistique »³⁷⁰. Si la subjectivité ne peut se réduire à une catégorie – voire une création linguistique – c'est qu'il existe une forme *a priori* de la subjectivité. Or, lorsque la personne fait usage du langage conformément à cette forme *a priori*, elle actualise sa potentialité la plus propre, conformément à l'être qui la constitue. Cette forme *a priori*, c'est la relation. Voyons ce qu'il en est.

En fait, la stratégie méthodologique de Jacques est d'aborder le problème du sujet là où il se laisse le mieux saisir, c'est-à-dire dans ses actes de langage. Pour élaborer sa philosophie du sujet, Jacques nous renvoie donc sur le terrain pragmatique de l'exercice du langage. Or, « sur ce nouveau terrain, insiste-t-il, la question s'énonce en termes pratiques et non plus spéculatifs : la personne d'autrui, exactement comme la mienne propre, fait comme on dit acte de présence en prenant à son tour la parole, par l'exécution d'un acte de parole »³⁷¹. La thèse de Jacques à ce propos est que « c'est l'acte d'appropriation de la langue qui, en manifestant le dire dans le dit, marque rétroactivement son auteur »³⁷². Déjà, dans *Dialogiques*, Jacques montre que la subjectivité se détermine rétro-référentiellement « par les conditions d'usage effectif des indicateurs de personne »³⁷³. Ces indicateurs de la personne sont les pronoms personnels *je*, *tu* et *il*. C'est selon ces trois expressions de la personne dans l'exercice du langage que se définit

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 42

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

³⁷¹ F. Jacques, *Dialogiques*, op. cit., p. 13.

³⁷² *Ibid.*, p. 114.

³⁷³ *Ibid.*, p. 120.

rétro-référentiellement l'identité personnelle des interlocuteurs³⁷⁴.

Cela nous permet de comprendre pourquoi Jacques affirme que la personne se laisse comprendre analogiquement selon le paradigme théologique de la Trinité. Cette conception ontologique du sujet qui émerge de l'analyse pragmatique de l'usage du langage reçoit chez Jacques le titre de trinitarité³⁷⁵. Avec son concept de *trinitarité* de la personne, Jacques montre que l'identité personnelle est relative à trois places distinctes dans l'usage du langage : le locuteur (*je*), l'allocutaire (*tu*) et le délocuté (*il*). La personne se laisse saisir rétro-référentiellement dans le processus d'interlocution non seulement en tant que *je* mais aussi en tant que *tu* et *il*.³⁷⁶ Or, c'est relativement à ce dispositif énonciatif que Jacques définit la forme *a priori* de la subjectivité à laquelle l'usage du langage peut faire plus ou moins honneur.

Celui qui peut assumer, dans son usage du langage, la forme *a priori* de la subjectivité, c'est-à-dire la trinitarité de la personne, réalise sa potentialité la plus haute : il s'accomplit comme personne. Assumer la trinitarité de la personne en tant que condition transcendante de l'usage satisfaisant du langage est alors, dans la perspective de l'authenticité, essentiel :

Le mode d'assentiment que nous réservons à la catégorie linguistique de la personne est apparenté à celui que l'on réserve à une catégorie transcendante. Admettre une telle catégorie, c'est consentir l'exercice de la parole canonique qu'elle enveloppe. La refuser, au contraire, c'est rompre avec certaines conditions essentielles de la parole [...] C'est régresser en situation prédialogale, par un usage pervers et falsifiant de la parole. L'adoption de ces prémisses se situe au niveau proprement transcendantal de la reconnaissance des règles constitutives qui régissent la conversion de la langue en discours³⁷⁷.

Comme on le voit, la personne apparaît selon Jacques dans l'exercice d'une parole

³⁷⁴ Il ne faut pas ici obnubiler la condition relationnelle de l'énonciation. Ce serait nourrir l'illusion de subjectivité qui fait du moi un centre de possession. Au contraire, insiste déjà Jacques dans *Dialogiques*, « la subjectivité ainsi constituée dans l'acte de parole est aussi l'intersubjectivité d'une allocution » (*Ibid.*, p. 52).

³⁷⁵ Notons immédiatement la teneur théologique de ce concept, intimement lié à la trinité chrétienne : « on peut être tenté de trouver dans la doctrine des relations trinitaires en Dieu le paradigme éminent [...] de l'identité personnelle » (Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 86). Néanmoins, on peut facilement apprécier la richesse heuristique de la notion pragmatique de *trinitarité* sans s'encombrer de la notion théologique de *Trinité*.

³⁷⁶ Cette thèse est affirmée avec force dans *Différence et Subjectivité* où Jacques développe la notion de trinitarité de la personne. D'ailleurs, l'importance de la délocution (*il*) est justifiée non pas dans *Dialogiques* mais dans *Différence et Subjectivité*.

³⁷⁷ Jacques, *Dialogiques*, op. cit., 1979, p. 54.

pleine, canoniquement définie par des règles constitutives. C'est même cet exercice qui atteste de la réalité ontologique de la personne et qui marque l'acceptation de notre réalité personnelle³⁷⁸.

Finalement, l'identité des personnes et la possibilité d'une parole pleine se rapportent directement aux trois positions de la personne dans l'appareil énonciatif et donc à la capacité d'user des pronoms personnels :

L'homme n'est pas placé parmi les autres étants comme une pomme parmi les autres pommes du panier : il est relié allocutivement et délocutivement à eux. Je dois être capable d'accueillir l'adresse ou l'interpellation d'autrui qui me dit *tu*, sous peine de ne pas être *je*. [...] Pendant le même temps, je dois être capable de me reconnaître comme l'objet d'un discours à la troisième personne ; ce *il* alors c'est moi. Entre les trois instances – *je*, *tu*, *il* – le lien est indissoluble. Le résultat est une unité structurelle d'une énorme complexité logique : la personne³⁷⁹.

Ainsi est-ce à partir des conditions de l'usage satisfaisant du langage que se détermine la teneur ontologique de la subjectivité. Aussi est-ce toujours déjà à partir de cette condition transcendante que l'identité des personnes se détermine.

La différence ontologique de la personne et de l'individu

L'ontologie est un discours qui s'attache à déterminer les distinctions les plus fondamentales qui définissent la nature de l'étant en tant que tel³⁸⁰. Ce type de discours est général lorsqu'il s'applique à l'étant dans son ensemble. Mais il est aussi possible qu'une ontologie s'attache à un étant particulier, par exemple à l'ipséité : il s'agit alors d'une ontologie locale. Cette ontologie locale – qui normalement se fonde dans une ontologie générale – tente de définir la distinction la plus fondamentale qui nous permet de cerner l'être de l'ipséité. Chez Jacques, la distinction fondamentale qui constitue l'ontologie de l'ipséité est celle qui sépare l'individu de la personne.

Ainsi, pour saisir ce qu'est la réalité personnelle chez Jacques, il nous faut

³⁷⁸ C'est pourquoi Jacques peut définir ainsi son projet philosophique : « établir une bonne fois la solidarité qui existe entre le spectre des formes possibles de la subjectivité et le registre de ses formes discursives avec l'espoir de trouver la critériologie du discours légitime, rendant au subjectif la seule consistance acceptable d'être liée à une fonction : la plus responsable et la moins tronquée dans la communication » (Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 348-349).

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁸⁰ « Monde intelligible – monde sensible » ; « acte - puissance, forme-matière » ; « Dieu –monde », « substance pensante – substance étendue » constituent des exemples de distinctions ontologiques bien connues.

présenter cette distinction entre la personne et l'individu. Cette distinction paraît essentielle à Jacques. Il croit même que le projet de *Différence et Subjectivité* peut se résumer ainsi : « J'ai tenu à présenter cette démarche comme une tentative pour distinguer principalement la *personne* et l'*individu* »³⁸¹. La différence entre ces deux modes d'identité est ontologique. Jacques l'associe même à la différence ontologique entre *être* et *étant* : « Par *étant*, j'entendrai les individualités concrètes, qu'elles soient ou non pourvues d'une vocation au statut personnel. Par *être*, j'entendrai la relation primordiale de chaque étant avec les autres et avec lui-même »³⁸². Cette différence s'explique du fait que la personne est le fruit de la relation, ce qui n'est pas le cas de l'individu : « les individus préexistent à la relation qui s'instaure entre eux. Seulement, il n'en va pas de même de l'identité personnelle »³⁸³. L'individu ne possède donc pas l'être, privilège qui revient uniquement à la personne.

Mais que faut-il entendre par *individu* ? Pour Jacques, l'individualité se rapporte essentiellement au corps comme centre égologique et à la place que chacun occupe dans le système social. Chaque individu possède une profession, une race, un statut, un âge, des traits physiques et certaines qualités qui le distinguent. Pour simplifier, l'individualité coïncide avec la sphère de la possession que Jacques associe (1) à la dimension sociale de l'identité, et (2) au solipsisme d'une subjectivité égologique qui se perçoit en tant que support de certaines qualités. Or, selon Jacques, le domaine d'appartenance de l'individu n'offre rien de valable en matière d'identification authentique. Aussitôt que l'homme envisage de s'identifier par la sphère du possessif, il se fige sur son individu et fait ainsi obstacle à l'acte générateur qui instaure la réalité personnelle. De même, la sphère identitaire individuelle est à l'origine de plusieurs asymétries relationnelles, sources d'un usage insatisfaisant du langage.

Pour que l'usage du langage soit satisfaisant, il faut que la relation en soit effectivement la source : ainsi, elle engendre les personnes. Mais ce processus exige un certain dépassement de l'individu puisque ce dernier « tend à acquérir asymétriquement

³⁸¹ *Ibid.*, p. 357. L'éthique est bien sûr concernée par cette distinction. Tandis que la personne est associée à la réalisation plénière de l'homme, l'individu est associé au mal, à la tentation identificatoire.

³⁸² *Ibid.*, p. 152. Nous reviendrons plus loin, à l'occasion d'une critique de l'ontologie relationnelle de Jacques, sur cette réinterprétation à tout le moins douteuse de la différence ontologique. Voir à ce propos *infra*, p. 200-201.

³⁸³ *Ibid.*, p. 144.

une supériorité sur les autres»³⁸⁴. Or, comme on l'a vu, l'usage satisfaisant du langage n'advient que dans le contexte d'une relation symétrique. Ainsi, dans la mesure où le penchant égotiste de l'individu fait obstacle à la relation de réciprocité, de participation et de mutualité, il fait aussi obstacle à la réalisation authentique de la personne. Pour ces raisons, l'individu est associé au mal et la réalisation de la condition relationnelle doit s'effectuer envers et contre son penchant égotiste. Voyons ceci plus en détail.

La dimension sociale de l'identité individuelle et l'usage du langage.

La distinction entre la personne et l'individu implique d'abord une distinction entre les rapports sociaux et les relations interpersonnelles. Pour Jacques, il est essentiel de distinguer la personne du rôle social auquel on pourrait l'identifier. La société comme « système de places »³⁸⁵ engendre certes des rapports d'appartenance qui modifient l'identité. Mais il existe une distinction entre le rapport d'appartenance qui caractérise la dimension sociale de l'identité et la relation de réciprocité qui s'applique aux personnes :

C'est grâce au système [de places] que les hommes sont avec leur communauté dans un rapport spécifique d'appartenance. En revanche, un homme ne saurait appartenir à un autre homme : il est avec lui dans un rapport de réciprocité, non de possessivité [...] c'est l'individu qu'on pourrait définir à partir de la localisation du moi dans l'espace social³⁸⁶.

Comme on le voit, l'identité sociale définit selon Jacques l'individu, mais non la personne. Or, Jacques remarque que la société comme « système de places » exerce son ordre institutionnel au plan de l'usage du langage. À ce propos, il croit que

le moindre acte de langage est à la croisée d'une double détermination. Sa valeur est commandée selon un double registre relationnel : par sa portée interactionnelle il s'ordonne selon la réciprocité interlocutive ; par son aspect institutionnel il procède de l'appartenance communautaire³⁸⁷.

Mais Jacques identifie par-là une source potentielle d'asymétries relationnelles anormales. Ce type d'asymétrie advient lorsque l'un des participants cherche à établir une communication interpersonnelle tandis que l'autre détermine uniquement ses interventions relativement aux statuts sociaux. Les interlocuteurs n'interviennent alors pas dans le

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 280.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 289.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 289

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 291.

même registre. Selon Jacques, lorsque l'un des deux participants ferme toute avenue à la relation interpersonnelle en se référant uniquement aux places dans le système social, l'usage du langage est tronqué. Il en est ainsi, par exemple, lorsque l'institution ne laisse pas à autrui le droit d'être écouté, d'être un locuteur, lorsque la personne ne devient qu'un délocuté, un « il ». Par exemple, lorsque le malade veut faire entendre sa voix mais qu'on refuse de l'écouter³⁸⁸.

Pour Jacques, l'authenticité consiste à préférer dans tous les cas l'identification personnelle, et la relation droite qu'elle implique, à l'identification individuelle avec les jeux de pouvoirs institués qu'elle reproduit (avoir une place, un statut). Dans son modèle, les relations inter-individus, d'ordre purement public, sont associées à la fermeture relationnelle : « la vie entre les personnes s'efface par malheur derrière le collectif dans la majorité des régimes connus : au lieu d'être tournés les uns vers les autres les individus membres du groupe sont tournés ensemble vers l'œuvre collective »³⁸⁹. Dans ce type de rapports, chacun reste fixé à son titre, rivé sur sa fonction dans un système institutionnel de places allouées relativement à des fins collectives. Mais si ce « système de places » n'est pas, en soi, condamnable, il est néanmoins à la source d'une certaine fermeture à la relation interpersonnelle. À l'opposé : « Dialoguer signifie pouvoir s'élever au-dessus des limites des individus et des groupes, et reconnaître, non pas ce qui vient à leur rencontre, mais ce qui naît de leur rencontre »³⁹⁰.

Jacques a certainement raison lorsqu'il affirme que la vie sociale ne doit pas étouffer complètement la dimension personnelle de l'humanité. Car même dans la vie institutionnelle, la relation interpersonnelle a pour fonction fondamentale d'ouvrir le système par la réciprocité de la relation. En effet, comme il le dit souvent, la relation interlocutive véritable a une fonction éminente dans les systèmes sociaux : « Celle-ci conserve toujours une fonction méta-communicationnelle qui lui permet de maintenir

³⁸⁸ Ce phénomène est particulièrement répandu (entre autres) dans les institutions hospitalières où on assiste à un phénomène de dépersonnalisation. Goffman parle à ce propos du phénomène des « institutions totalitaires » (p.45-45). Une des caractéristiques de ces institutions est que l'homme y est traité comme une chose, un « matériel » qui doit être « manié » (p. 121-127.). (E. Goffman, *Asiles, Études sur la condition des malades mentaux et autres reclus*, Traduction Liliane Lainé, Paris, Éditions de Minuit, 447 p.)

³⁸⁹ F. Jacques, *Dialogiques*, op. cit., p. 290.

³⁹⁰ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 584. Pour une critique de cette distinction entre la personne et l'individu, voir infra, p. 194-198.

l'ouverture des systèmes sociaux »³⁹¹. Or, l'ouverture des systèmes sociaux assure l'humanité de ceux-ci.

En contrepartie, conformément à la maxime P-2.1³⁹², nous croyons qu'il est aussi essentiel de pouvoir, en certains contextes, agir conformément au rôle social qui nous est alloué. Ainsi, dans une pragmatique de l'usage du langage et dans la théorie de l'authenticité qui lui sert d'appui, il faut accorder à l'usage institutionnel du langage une place plus importante que Jacques ne l'a fait. Nous reviendrons sur ce sujet à l'occasion d'une critique de l'ontologie proposée par Jacques.

La subjectivité comme support de qualités : l'illusion de subjectivité

L'individu ne se réduit pas à la dimension sociale de l'identité. Au cours du processus communicationnel, l'usage du langage peut effectivement accréditer une autre illusion à propos de soi. L'*illusion de subjectivité* est « une illusion qui, sous ses formes les plus philosophiques, veut transformer l'individu en sujet de la connaissance ou de l'action, ou constituer le moi-sujet comme une *forme d'être* »³⁹³. Lorsqu'il est atteint de l'illusion de subjectivité, le soi se représente lui-même non plus d'après ses relations aux autres, mais selon le registre du possessif : mon corps, mon image, mes avoirs, mes qualités, mes projets, mon passé, etc. Or, selon Jacques, s'identifier ainsi constitue une erreur ontologique qui n'est possible que par une manipulation du dispositif énonciatif.

L'explication que propose Jacques pour rendre compte de cette erreur est plutôt simple : « C'est que le langage exprime avec le même signe la possessivité et la relation, encourageant l'erreur catégoriale »³⁹⁴. En conséquence, dans *Différence et Subjectivité*, Jacques met beaucoup de soins à analyser la logique de surface des possessifs employés dans des expressions telles « mes croyances, mes actions, mes projets, mon passé, ma mémoire... »³⁹⁵. Ces façons de parler au possessif perpétueraient l'illusion de subjectivité dans la mesure où elles permettent « d'accréditer la fiction d'un moi source de ses activités, sous-jacent à ses démarches, propriétaire de ses souvenirs et de ses états

³⁹¹ *Ibid.*, p. 44.

³⁹² Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

³⁹³ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p.192

³⁹⁴ *Ibid.*, p.114.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 112-115.

d'âme, sujet en somme »³⁹⁶.

Selon Jacques, l'histoire personnelle, la croyance, la mémoire témoignent de l'engagement des personnes dans les relations qui le déterminent leur identité. L'identité véritable ne serait en fait que l'effet de ces relations³⁹⁷. Ainsi, l'illusion de subjectivité masquerait la dimension relationnelle de la croyance, de l'action, du projet et de la mémoire. Pour Jacques – qui fait sans doute ici usage de l'hyperbole pour mettre sa thèse en relief – l'illusion de subjectivité ne donnerait de soi qu'une image : « à supposer que le corps, l'action, la croyance, soient rapportés au moi, dans le meilleur des cas, ils ne donnent du moi qu'une image »³⁹⁸.

La gravité de l'illusion de subjectivité réside pour Jacques surtout dans la conséquence pragmatique qu'elle entraîne. Selon Jacques, cette illusion va de pair avec une utilisation monologique et irrelationnelle du langage où le Même veut se faire possesseur du sens et de la pertinence. En fait, ce type d'identification individuelle relèverait simplement d'un gonflement du *je* égotiste et possessif dans le dispositif énonciatif : « il manque déjà à la parole de Narcisse d'être adressée à quelqu'un, virtuellement ou actuellement »³⁹⁹. Il s'agit là du paradoxe de Narcisse que Jacques associe volontiers à l'amour-propre, tentation identitaire ultime chez Rousseau : « Narcisse est en chacun de nous celui qui veut voir, pour qui lui-même et le monde sont *représentation*. Celui qui aime ce reflet de sa forme, de ses gestes, de ses moindres pensées, en se penchant sur soi, par une réflexion sur soi »⁴⁰⁰. La cause et l'effet s'entretiennent ici, engendrant le cycle qui va de la défaillance à la défection : en plus d'être une illusion essentiellement linguistique, la dépravation de l'amour-propre dérègle aussi l'usage du langage jusqu'à l'isolement⁴⁰¹.

Car toute égotiste hyperbole du *je* aux dépens du *tu* et du *il* produit dans le

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

³⁹⁷ À partir de ces relations, toutefois, la personne peut se ressaisir en solitude où elle effectue une réappropriation seconde.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 116.

³⁹⁹ F. Jacques, « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse » dans *op. cit.*, p. 360.

⁴⁰⁰ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁰¹ Labarrière exprime bien le gain non négligeable qu'apporte une fréquentation soutenue des œuvres de Jacques lorsqu'il affirme à son propos : « À le suivre avec attention, on gagne l'habitude et le goût de repérer, en soi aussi bien qu'en l'autre, les inconséquences qui procèdent d'une résurgence de tentations dominatrices et monologisantes » (Labarrière, *op. cit.*, p. 436).

discours une asymétrie inacceptable qui ruine la réciprocité relationnelle. Lorsqu'il brise ainsi la relation, l'individu est associé au mal. Jacques décrit en effet l'avènement du mal comme une rupture de la relation qui va de la défaillance relationnelle à la défection au statut personnel. L'humain fait défection aussitôt que, s'identifiant à son individu, il renonce à la relation⁴⁰². Cela est concrètement vécu comme un désinvestissement des relations interpersonnelles desquelles notre être authentique dépend d'emblée. Ainsi, l'égotisme individuel et le type de discours qui lui est propre empêchent l'œuvre de la relation et nuisent à l'authentique avènement de la personne.

L'avènement de la personne : les trois expériences de l'esprit

Contrairement à l'individu, la personne est l'œuvre de l'esprit qui, selon un processus dialectique à trois temps, engendre la réalité personnelle. Il s'agit là, bien sûr, d'un processus existentiel. Mais comment la personne en vient-elle à être ?

Trois *expériences de l'esprit* jalonnent le parcours de la réalisation personnelle. La *troisième expérience de l'esprit* constitue la finalité d'un processus spirituel qui culmine dans l'accueil de la relation constitutive de l'être : « l'exercice plein de la compétence implique une mise en œuvre de la relation qui est conforme à mon être »⁴⁰³. L'accueil de la compétence pragmatique constitue la finalité de l'humanité sur terre. En cet accueil se réalise authentiquement le potentiel le plus élevé de l'humain. La première et la deuxième expériences sont pour leur part des conditions existentielles de cette réalisation plénière. L'examen de ces trois expériences de l'esprit nous permettra de déterminer des conditions tant pragmatiques qu'existentielles de l'usage satisfaisant du langage.

La première expérience de l'esprit : premier contact avec la relation

L'activité de l'esprit commence à dresser l'enfant en personne aussitôt qu'une parole l'identifie au délocutif (en il). Même l'infans possède ainsi le statut de personne dans la mesure où en parlant de lui, on se tient dans l'attente de sa parole. Cette attitude se manifeste dans l'interpellation (en tu) qui est une invitation à participer aux jeux de la communication. Finalement, l'enfant se réalise comme personne en apprenant à assumer chacune des positions de la personne : *je, tu, il*.

⁴⁰² Pour Jacques, une des fonctions essentielles de la pratique philosophique est de déjouer les ruses égoïstes de l'individu afin de laisser-être chaque relation particulière selon sa forme canonique.

⁴⁰³ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 271.

Au plan identitaire, cette expérience de l'esprit consiste dans « le travail d'identification à l'intérieur du jeu communicationnel »⁴⁰⁴. L'identité personnelle se détermine d'abord par un processus de rétro-référence. Conformément à sa trinitarité, la personne apprend à se positionner dans la relation de communication (*je*), à répondre à l'interpellation (se reconnaître comme *tu*), et à se reconnaître comme objet possible de discours (*il*). La personne est alors engendrée selon *l'espace logique de l'interlocution*. L'acquisition de ces compétences prépare la seconde expérience de l'esprit.

La seconde expérience de l'esprit : le dépouillement en solitude.

La *deuxième expérience de l'esprit* est l'occasion d'une réflexion solitaire. Un tel retour sur soi est nécessaire pour que les convictions profondes puissent se déterminer par appropriation seconde. Mais, pour être efficace, cette réflexion solitaire doit s'effectuer selon les canons de l'espace logique de l'interlocution. Il s'agit là d'une condition pragmatique : la solitude entraîne un véritable gain si et seulement si « l'espace logique de l'interlocution [...] devient mon milieu intérieur »⁴⁰⁵. On a vu que selon Jacques, le domaine de la signifiante coïncide avec celui de la communicabilité. En conséquence, la pensée solitaire qui se veut signifiante doit nécessairement avoir la forme de l'interlocution : « La pensée est de l'ordre de la signification. Elle est ce que quelqu'un se *dit* à lui-même »⁴⁰⁶. Pour Jacques, cette dialogicité interne du solitaire est loin d'être superflue : c'est dans cet espace intériorisé de discussion que les convictions vont prendre une tournure personnelle.

En effet, ce n'est qu'avec la seconde expérience de l'esprit qu'on peut véritablement parler d'identité personnelle : de ce moment de réflexion solitaire vont émerger la voix et l'identité propres à la personne : « un acte, une idée, un sentiment, seront avoués et réputés personnels par le discours qui les commente seulement s'ils ont reçu leur qualification propre par [...] un commentaire qui procède de la communication de soi à soi »⁴⁰⁷. La personne détermine ses convictions personnelles par cette communication de soi à soi où elle recycle le matériel sémantique des communications antérieures. Cette activité est nécessaire dans la destinée personnelle puisque « l'esprit

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

[...] ne devient quelque chose de défini que par son refus d'être quoi que ce soit »⁴⁰⁸. Bref, le moment de solitude permet l'émergence de la voix propre et, par elle, de l'identité propre de la personne.

Mais la solitude permet aussi à la personne de se ressaisir. C'est que la personne y acquiert la capacité essentielle de refuser un régime de communication tronqué et aliénant, et ce, « au profit d'un autre régime, [...] où la communication serait libérée, intégrale, droite. Pour accéder à ce régime canonique, il faut une rupture pratique »⁴⁰⁹. En fait, en se ressaisissant dans la solitude, la personne se purifie de son individualité et acquiert ainsi la capacité de refuser les cadres de pertinence qui se fondent sur l'individu et qui, de ce fait, ne s'accordent pas avec la relation essentielle.

Mais s'il en est ainsi, c'est que la vraie solitude – celle qui dépouille et purifie de l'individuel – est animée de silence : « sans doute ce dernier [le silence] est-il par excellence le langage de la solitude »⁴¹⁰. En fait, Jacques précise que le silence qui « écoute, accueille, nourrit »⁴¹¹ est « l'élément privilégié qui mérite d'être entendu »⁴¹². Il en est ainsi puisque c'est du silence que nous émergeons à nous-mêmes en tant que co-locuteur possible et finalement, en tant que personne. Car les interlocuteurs ne sont que dans la mesure où ils s'écoutent mutuellement. Le silence comme fond de la relation véritable marque la disponibilité à la parole de l'autre et ainsi, l'entrée dans la vie personnelle.

Pour appuyer son propos, Jacques donne l'exemple du névrosé et de la figure du méchant dans le récit biblique. Dans les deux cas, ce qui manque à la parole, c'est un auditeur interne qui se tient dans le silence. Dans le cas du méchant du récit biblique comme du névrosé, c'est l'écoute de soi – impliquant toujours une véritable altérité intériorisée – qui fait défaut. Sans cette altérité constitutive du milieu intérieur, la parole n'est adressée à personne et est ainsi privée de son essence communicative. Elle se pervertit alors dans un monologue stérile au niveau sémantique et contribue de cette façon à l'illusion de subjectivité. L'apprivoisement du silence est donc une condition essentielle pour qu'un locuteur fasse un usage satisfaisant du langage.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 229.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 229.

⁴¹² *Ibid.*, p. 229.

Mais en plus de faire émerger les co-locuteurs internes, le silence possède une force illocutoire qui favorise l'établissement d'un régime de communication canonique. La valeur communicative du silence est effectivement essentielle dans l'établissement d'une relation saine, et ce, dans la mesure où « le silence désavoue et récuse un énoncé ou une séquence discursive inacceptable. Il prend alors une valeur méta-communicationnelle insigne »⁴¹³. Cette valeur méta-communicationnelle insigne vient de la force illocutoire la plus remarquable du silence : le silence peut agir comme un négateur de pertinence.

Nous avons montré en quoi la pertinence est une règle essentielle qui définit l'usage satisfaisant du langage. Le modèle d'authenticité de Jacques met ici en lumière une condition existentielle de la pertinence pragmatique réelle : l'appivoisement du silence dans la solitude. La capacité de gérer ses silences est essentielle dans la visée d'un usage satisfaisant du langage puisqu'en tant que négateur de pertinence, le silence permet de refuser les régimes de communication où l'individualité recouvre la personne. Ainsi le dépouillement en solitude est-il une condition existentielle de l'accueil de la compétence fondamentale⁴¹⁴.

Des conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage

Relativement à l'actualisation de la compétence pragmatique essentielle, les deux premières expériences de l'esprit sont préparatoires. Ainsi peuvent-elles mettre au clair certaines conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage. Il nous faut aussi constater ici la convergence signifiante entre ces deux expériences de l'esprit et les maximes de clarté préalables à la véridicité et à la pertinence⁴¹⁵.

En plus de former par rétro-référence la trinitarité de la personne, la première expérience de l'esprit est le temps d'apprentissage des conventions qui régissent le code

⁴¹³ *Ibid.*, p. 227-228.

⁴¹⁴ Cette compétence, on le verra bientôt, consiste dans le pouvoir de maintenir les relations interpersonnelles selon une forme canonique ou même de les changer afin qu'elles s'y conforment. « L'aptitude méta-communicationnelle des personnes ne consiste pas seulement à parler *sur* la relation interpersonnelle [...] mais aussi à la changer » (*ibid.*, p. 292). Quelle est la visée de ces changements ? Ils visent « à atteindre l'authenticité préservée d'un lien primordial » (*ibid.*). Ce lien primordial n'est autre chose que la relation de réciprocité dont l'essence, rappelons-le, est l'amour. Il faut croire que cette capacité méta-communicationnelle a tout à voir avec la « valeur méta-communicationnelle insigne » du silence. Le silence peut récuser tout énoncé inspiré de l'individu et à la défaveur de la relation. Le pouvoir de refus du silence s'avère donc fondamental pour préserver une relation réciproque envers et contre le penchant égotiste de l'individu.

⁴¹⁵ Il s'agit des maximes C-1 (Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utiliser) et C-2 (Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire).

linguistique. Aussi est-ce dans ce jeu de la communication que la personne trouve ses premiers repères identificatoires et les premières compétences nécessaires pour faire usage du langage. Nous pourrions aussi rajouter que cette expérience de l'esprit est l'occasion d'un premier contact avec les règles constitutives de l'emploi de la langue : l'enfant apprend de ceux qui l'entourent le caractère normatif des exigences de véracité et de pertinence.

Le modèle de Jacques nous avise ici que même à ce moment, l'authenticité peut être mise en danger. Si, par exemple, on n'interpelle jamais l'enfant ; si on ne lui parle pas suffisamment, si on ne parle pas de lui, s'il est mis en marge de la parole, des troubles identificatoires risquent de survenir. En laissant l'individu hors de la relation, on lui bloque l'accès à la réalité personnelle.

Ici apparaît une condition essentielle à l'avènement de la personne : l'amour. L'amour est cette relation qui dresse les personnes par delà leur individualité : « il n'y a pas d'autre contact avec l'Être que la vie et l'amour. Que l'individu succombe à sa loi universelle, elle s'empare de lui, commence à le modeler, à le pétrir en un être personnel »⁴¹⁶. Sans amour, point d'usage satisfaisant du langage, point d'identité personnelle, point d'authenticité. La première expérience de l'esprit est en ce sens le lieu des premières rencontres où l'amour et l'interlocution font naître la personne par delà l'individu. Si l'amour n'a point fait son œuvre, l'humain ne saurait comprendre la contrainte normative des exigences de pertinence et de véracité.

Lors de l'élaboration de notre modèle des maximes, nous avons aussi remarqué la nécessité de la réflexion solitaire pour clarifier notre pensée (C-2). Cela se vérifie aussi chez Jacques qui fait de la communication avec soi le moment de détermination de notre voix propre. En effet, c'est uniquement suite à ce processus que la communication véritable avec autrui peut générer une parole pleinement signifiante où les personnes peuvent s'affirmer différenciellement. En ce sens, celui qui n'a pas déterminé ses convictions propres dans un dialogue interne ne peut faire un usage satisfaisant du langage.

Jacques a montré que la pertinence pragmatique implique un certain apprivoisement du silence dans la réflexion solitaire. Nous croyons que la véracité de l'agent exige tout autant ce moment de purification en solitude. D'abord, la sincérité exige

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

(1) que soient épurés et clarifiés les sentiments, (2) que soient définies les convictions propres et (3) que la volonté soit résolue conformément à des intentions réfléchies. Or, cela n'est possible que par l'entremise d'une réflexion solitaire. De plus, il est absolument impossible de pouvoir justifier et pondérer nos interventions sans s'être investi dans un dialogue avec soi. La réflexion en solitude est donc une autre condition existentielle de l'usage satisfaisant du langage. Sans elle, on tombe dans un usage irréfléchi du langage, usage qui ne saurait être ni véridique, ni pertinent.

Jacques surajoute aussi une dimension pragmatique à la maxime C-2 : il montre que la clarification de la pensée s'opère dans un dialogue avec soi et que ce dialogue exige l'émergence de co-locuteurs internes. Ainsi nous prévient-il des dangers d'une réflexion solitaire dans laquelle il n'y pas de dialogue interne, dans laquelle la parole n'est pas adressée mais travestie dans un monologue stérile, dans laquelle le silence est enseveli par des phrases qui toujours se répètent, faute d'être entendues. Cette réflexion, qui marque le retour en force de l'individu, ne saurait rendre l'humain authentique, mais bien misérable.

La troisième expérience de l'esprit : l'accueil d'une compétence

La troisième expérience de l'esprit consiste dans la mise en œuvre de la compétence pragmatique dans nos rapports avec autrui. Elle s'appuie sur le dépouillement de la seconde expérience de l'esprit pour réaliser les canons de la relation essentielle dans de véritables communications avec autrui. Par l'accueil de cette compétence, l'homme vit des relations interpersonnelles droites. Entièrement généré selon la relation, le sens n'est plus dès lors obscurci par la tendance égotiste de l'individu.

Selon Jacques, cette expérience « touche à l'essence de l'humain »⁴¹⁷ et est « ontologiquement originaire »⁴¹⁸. Son statut se justifie en ce que l'actualisation spirituelle de la personne trouve sa finalité en cette expérience ultime. L'examen de la troisième expérience de l'esprit ne nous révèle donc pas tant les conditions préalables que les conditions de réalisation de l'usage satisfaisant du langage. En d'autres termes : comment décrire ce qui se passe lorsqu'un locuteur assume pleinement la réalité personnelle dans ses relations effectives avec les autres ?

D'abord, précisons que pour Jacques, cette expérience « concerne l'accueil en

⁴¹⁷*Ibid.*, p. 263.

⁴¹⁸*Ibid.*, p. 263.

nous de la compétence communicative »⁴¹⁹. Ainsi la troisième expérience de l'esprit est décrite par Jacques à l'aide du vocabulaire du don, voire de la grâce, et ce, pour marquer la dimension de passivité qui précède la mise en œuvre de la compétence essentielle.

Aux yeux de Jacques, le caractère métaphysique de cet accueil ne fait aucun doute. En effet, l'accueil de la compétence coïncide avec l'accueil en soi de la relation primordiale que Jacques associe à la Trinité : « La personne humaine paraît appelée à partager la vie même de la Trinité [...] un tel accueil de la part de l'individu [...] revient justement à ratifier une réalité personnelle qu'il ne saurait tenir de lui-même »⁴²⁰. Ainsi, par cette ultime expérience de l'esprit, l'humain participe pleinement à l'Esprit puisque la compétence qu'il accueille instaure un authentique rapport de similitude entre lui et Dieu : la « *relation inscrite dans l'Être*, au cœur de l'absolu, [est] susceptible d'être étendue aux hommes [...] comme compétence fondamentale »⁴²¹.

Nous sommes ici renvoyés vers un fond d'agir et de p  tir où l'être se révèle. L'être, ici, est la relation essentielle par laquelle la personne s'actualise. La troisième expérience de l'esprit comme *accueil* se situe d'abord au plan de l'affection : le don précède toujours l'accueil. L'humain doit donc simplement se disposer à recevoir la relation essentielle qui vient d'ailleurs. Mais la mise en œuvre effective de la compétence se situe au plan de l'agir : il s'agit bien d'un exercice volontaire. Malgré le caractère métaphysique, voire religieux, du don et de l'accueil, la compétence pragmatique n'échappe pas à l'analyse.

L'analyse de la compétence pragmatique essentielle

Ayant bénéficié de l'apport de la théorie du sujet et de l'authenticité développée dans *Différence et Subjectivité* qui décrit l'avènement de la compétence pragmatique, c'est essentiellement dans *L'espace logique de l'interlocution* que Jacques analyse et développe systématiquement cette notion sous la forme de trois stratégies qui conditionnent l'usage satisfaisant du langage⁴²².

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 266.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 268. Nous mettrons plus loin en doute cette ontologie. Néanmoins, remarquons qu'il n'est pas nécessaire d'associer la relation à la Trinité pour en apprécier l'efficacité. Dire que l'être est relation et dire que cette relation est le Dieu trinitaire sont deux affirmations différentes. Nous préférons ici considérer la seconde comme un complément pédagogique qui nous permet de comprendre la première. Mais il n'est pas évident que Jacques l'entende ainsi.

⁴²² Avec Labarrière, il faut reconnaître que l'exploration de cette compétence constitue un lieu d'articulation entre le théorique et le pratique, c'est-à-dire entre « une théorie, établie sur le plan

De façon générale, la compétence pragmatique consiste dans l'aptitude à entrer et à se maintenir en relation. Mais après analyse, on se rend compte de la complexité de la notion qui se divise en trois *stratégies* distinctes. On peut supposer que Jacques emploie le terme de *stratégie* plutôt que celui de *condition*⁴²³ afin de mettre en évidence qu'il s'agit ici de normes compétentielles. Précisons toutefois que ces stratégies ne doivent pas être associées aux stratagèmes ou à la ruse dans la lutte en vue d'une victoire : dans l'usage satisfaisant du langage, l'aspect coopératif prédomine sur l'aspect compétitif. Jacques précise ainsi le sens de ce terme : « Une stratégie fixe un grand nombre d'actes qui permettent de parvenir à un objectif réel [...] nous dirons qu'une stratégie en général est un ensemble d'interactions coordonnées et soumises à un contrôle mutuel »⁴²⁴.

Par ailleurs, les stratégies qui définissent la compétence pragmatique sont certes perméables. Elles se supportent et se recoupent l'une l'autre. Ensemble, elles assurent un usage satisfaisant du langage. En fait, chacune des stratégies s'associe à un attribut de la relation symétrique :

De telles stratégies pragmatiques prises ensemble correspondent aux catégories de la communication en général. [...] Le premier groupe correspond à la catégorie de *réciprocité*, le second à la catégorie de *participation*, le troisième à la catégorie de *mutualité*. Toutes ensemble, elles caractérisent une communication droite⁴²⁵.

À ces catégories de la relation communicative, Jacques oppose certaines asymétries anormales qui rendent compte de certains usages non satisfaisants du langage.

Les trois stratégies en question s'énoncent de la façon suivante :

*I/ Les interlocuteurs doivent être aptes à assurer et préserver leur identité personnelle dans toutes les positions de l'acte de communication : investir la parole, la céder, la reprendre ; se relayer à son écoute pour contrôler sa forme linguistique. Sans cette aptitude à user des pronoms personnels je, tu, il et des déictiques associés aucune énonciation ne pourrait contracter une force communicative*⁴²⁶.

transcendental, et le pouvoir de détermination qu'elle assume à l'égard du cours des choses » (op. cit., p. 439).

⁴²³ Les stratégies sont aussi des conditions (F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 336.).

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 337-338.

2/ Les interlocuteurs *doivent être capables de faire des conjectures* sur ce que profère leur partenaire en contexte interlocutif [...] en quoi les interlocuteurs font figure de participants⁴²⁷.

3/ [...] les interlocuteurs *doivent êtres (sic) capables d'intérioriser un tiers médiateur i.e. admettre une loi initiale d'échange*⁴²⁸.

Examinons maintenant chacune de ces stratégies dans l'ordre.

La première stratégie : « La capacité trans-instancielle de la personne »⁴²⁹

La première stratégie renvoie explicitement au rapport entre l'usage du langage et l'identité⁴³⁰. Nous savons maintenant que selon Jacques, « la mise en fonctionnement de la langue par le locuteur a lieu canoniquement en situation dialogique »⁴³¹. Cette situation dialogique est définie par l'espace logique de l'interlocution (relation entre je, tu et il). Ainsi, l'usage satisfaisant du langage a pour condition la capacité des interlocuteurs à assumer l'identité trinitaire de leur personne dans l'acte de communication.

Nous avons également vu que, pour Jacques, « ce n'est pas l'occurrence du « je » dans le discours enfantin, qui d'ailleurs marquera l'accès à l'identité personnelle, mais plutôt l'aptitude à faire jouer les instances « je », « tu » et « il » »⁴³². La personne n'est pas seulement un *je* capable de prendre la parole, elle se définit aussi par sa capacité à être interpellée et à se reconnaître dans le discours des autres. En vertu de sa *trinitarité*, la personne doit donc être apte à occuper de façon symétrique chacune de ces places dans l'acte de communication, sans privilège d'une des instances par rapport aux autres. Il s'agit là d'une capacité essentielle, première stratégie d'une *compétence pragmatique* fondamentale dont l'actualisation définit la réalisation personnelle.

L'usage satisfaisant du langage dépend donc de la capacité des interlocuteurs à investir symétriquement chacune des places énonciatives dans l'acte de communication. Lorsqu'une disproportion dans l'investissement d'une des positions porte une asymétrie anormale, l'usage du langage en souffre inévitablement. Plus précisément, Jacques note trois abus dans l'usage du langage – le péremptoire, le timide et le susceptible – qu'il

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 338.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 341

⁴²⁹ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 51.

⁴³⁰ En ce sens, cette stratégie fut entre autres l'objet des analyses de *Différence et Subjectivité*.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 26.

⁴³² *Ibid.*, p. 70.

explique relativement à l'incapacité d'assumer son identité dans l'acte de communication. Voyons ce qu'il en est.

Le péremptoire

La capacité d'être locuteur, à travers le pronom *je*, est certes déterminante au plan de l'usage satisfaisant du langage. Pour qu'il y ait un usage satisfaisant du langage, les interlocuteurs doivent être en mesure d'affirmer différenciellement leur voix propre, c'est-à-dire de s'exprimer à la première personne. Comme nous l'avons vu, cela suppose la seconde expérience de l'esprit où les convictions profondes se déterminent. Il est tout à fait normal que chacun se fasse ainsi reconnaître différenciellement dans la relation interlocutive : « Les asymétries sont normales dans tout entretien qui évite la conversation fade, telle qu'on peut transporter d'une bouche à l'autre les paroles échangées »⁴³³. Mais l'asymétrie normale dont il est ici question n'est pas relationnelle, mais bien différencielle. L'asymétrie devient relationnelle et anormale lorsqu'en plus de prendre la parole, l'ego s'approprie toute l'initiative sémantique⁴³⁴.

Telle est la nature du *péremptoire* : il accapare la parole et abuse ainsi du langage en se faisant maître du sens et de la pertinence. Il va sans dire qu'un tel gonflement du *je* au détriment des autres places énonciatrices n'est pas compatible avec un usage satisfaisant du langage. Car l'ego qui prend trop de place ne sait plus écouter, sa parole n'est plus nouée à celle de l'autre, il ne laisse point d'expression à la réplique :

Il arrive donc que l'inscription de l'allocutaire dans l'énoncé s'exténue. Le locuteur accapare jusqu'à l'absurde l'initiative discursive. Il revendique le « droit » de ne pas se soucier de l'existence de l'autre. La sanction est immédiate : la parole y est tronquée⁴³⁵.

La véritable relation interlocutive est brisée par l'asymétrie relationnelle qui suit l'hyperbole du *je*. Ainsi, l'usage satisfaisant du langage exige, selon Jacques, que la prise de parole ne devienne pas un accaparement de l'initiative sémantique. Car si la parole se prend, l'initiative sémantique, elle, se partage. Mais il reconnaît la difficulté d'une telle

⁴³³ *Ibid.*, p. 305.

⁴³⁴ Comme illustration de ce type d'accaparement, Jacques renvoie le lecteur aux faux dialogues que Lewis Carroll met en scène dans *Alice aux pays des merveilles*. (F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 302-303. Voir aussi « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse » dans op. cit., p. 358-359.)

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 334. Dans de telles conditions, plusieurs des maximes élaborées précédemment risquent d'être transgressées, en particulier, toutes les maximes qui se subsument sous l'exigence de pertinence.

attitude interpersonnelle : « sans doute faut-il une âme de diamant pour résister à la tentation d'accaparer, avec la parole qui se prend, l'initiative sémantique qui ne se prend pas »⁴³⁶. Pour éviter l'hyperbole du *je*, la personne doit pouvoir se faire allocutaire. Le silence et l'écoute remplacent alors la parole, ce qui permet à la relation essentielle de s'instaurer entre les personnes. On est encore ici reconduit à la nécessité existentielle du recueillement : chacun doit se faire l'allocutaire pour que l'usage du langage soit conforme à sa vocation relationnelle.

La timidité

Mais la position d'allocutaire dans l'acte de communication ne doit pas non plus être majorée. Répondre à l'interpellation est essentiel. *Timide* est celui qui ne veut prendre part à la parole, qui se préfère cloîtré dans son rôle d'auditeur. Celui-ci n'assume pas son identité personnelle dans la mesure où il refuse de participer à l'action discursive dans laquelle il est pourtant impliqué, ce qui contrevient à la règle de pertinence (P)⁴³⁷. Il ne coopère ainsi nullement à l'avènement d'un usage du langage qui puisse être qualifié de sémantiquement fertile et, plus généralement, de satisfaisant.

Refuser de prendre la parole et de partager ainsi l'initiative sémantique pour se mettre simplement à l'écoute, c'est selon Jacques renoncer à la responsabilité essentielle de devenir une personne. Car pour assumer cette responsabilité, chacun doit prendre en charge les paroles échangées au cours de l'entretien. Mais comment prendre en charge les paroles échangées si on renonce à intervenir dans la relation ? Nous retrouvons ici nos réflexions du chapitre précédent : l'usage satisfaisant du langage exige un engagement concret dans l'exercice du langage, une expression ouverte de ses convictions, un esprit critique et une capacité à justifier devant autrui ses actes de langage. La démission de celui qui, par souci d'une pertinence tronquée, se garde dans un silence lâche ne mérite nullement nos éloges : celui-là ne fait pas un usage satisfaisant du langage et ne devrait pas être réputé authentique.

La susceptibilité

L'usage satisfaisant du langage exige donc une certaine symétrie entre les positions de locuteur et d'allocutaire. Mais ce n'est pas tout. Faire un usage satisfaisant du

⁴³⁶ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 588. Jacques explique cette défaillance par la tendance égotiste de l'individu.

⁴³⁷ P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit (*uniquement si cette action globale s'accorde avec les fins légitimes de l'humanité*).

langage exige aussi la capacité de se reconnaître dans le discours des autres : celui dont on parle, c'est bien moi. Jacques note que le *susceptible* est justement incapable de recevoir la critique et n'aime pas être l'objet des discours. Même s'il n'est pas tout à fait clair à ce propos, on comprend facilement en quoi cette capacité est essentielle tant pour faire un usage satisfaisant du langage que pour viser la vie bonne.

C'est que la *réussite* de certains actes de langage essentiels dans l'optique d'une vie bonne exige que le locuteur se soit d'abord reconnu dans un discours délocutif à son égard. À ce propos, notons immédiatement que le récit joue à cet égard un rôle fondamental⁴³⁸. Nul ne saurait demander pardon, s'excuser ou se convertir s'il ne peut accepter d'être aussi objet de discours, personne dans le récit des autres. La capacité de se reconnaître comme objet de discours va de pair avec celle de se reconnaître comme un parmi d'autres, sans privilège⁴³⁹. Sans cette capacité, on est contraint à croire que nul ne peut nous connaître mieux que nous-mêmes, attitude qui a partie liée avec un subjectivisme débile qui ne reconnaît aucunement la dimension d'extériorité du sens. Mais comment viser authentiquement la vie bonne avec une telle attitude ?

Ayons recours à la fiction pour illustrer notre propos. Jean-Philippe et François sont de très bons amis. Mais Jean-Philippe est très orgueilleux. Chacun pourrait en convenir et faire la narration d'un événement qui le confirme. C'est dans ce contexte qu'intervient le dialogue suivant :

« F : Ne crois-tu pas que l'orgueil exagéré est une forme de vice ?

J-P – Sans doute.

F – Plusieurs personnes le remarquent chez toi et en sont quelque peu agacées.

J-P – Mais comment peuvent-ils le savoir ? Vous ne pouvez pas le savoir.

F – Nous le remarquons dans certains de tes comportements... Peux-tu convenir que tu n'acceptes que très difficilement, voire jamais, tes torts ? Par exemple (récit)... Qu'en penses-tu ? Ne prétends-tu pas parfois savoir quand tu n'y connais rien ? Par exemple (récit)... Qu'en penses-tu ? Peux-tu accepter par ailleurs ce que l'on dit de toi : que tu caches honteusement tes faiblesses avec tout l'artifice possible, quitte à rabaisser ceux qui te sont supérieurs ? Par exemple (récit)... Qu'en penses-tu ?

J-P – Tous ces exemples ne veulent rien dire ! C'est moi qui sais si je suis orgueilleux, pas vous..., c'est moi qui le sens... Or, je me sens humble. »

⁴³⁸ Nous reviendrons sur ce point fondamental à l'occasion d'une réflexion sur le rôle de la mise en récit de l'identité dans la phénoménologie herméneutique de Ricoeur. Supra, p. 256-258.

⁴³⁹ Or nous verrons avec Ricoeur que cette capacité est essentielle dans la visée d'une vie bonne. Ricoeur en fait un principe de son herméneutique de l'ipséité.

Dans ce « dialogue », Jean-Philippe veut s'accaparer l'initiative sémantique en refusant sans appel le discours au délocutif inscrit dans l'interpellation de son ami. S'il ne change pas, il risque de briser à l'usure la relation qui le lie à ses amis.

Jean-Philippe saura-t-il se reconnaître dans le discours de l'autre ? On peut le souhaiter afin qu'il change d'attitude au profit d'une relation davantage réciproque avec ses pairs. Dans une conception relationnelle de l'authenticité comme celle de Jacques, le discours délocutif à propos de soi peut être le point de départ d'une transformation identitaire bénéfique. « Ne crois-tu pas que ton attitude est quelque peu superficielle, mon ami ? ». Personne n'aime se voir adresser de telles interrogations, bien qu'il soit parfois salutaire de se mettre ainsi mutuellement en question.

Mais, ici comme ailleurs, la pondération est de mise. Les imputations descriptives doivent toujours être ouvertes au dialogue avec la personne concernée : elles doivent encore être soumises à la logique de l'espace interlocutif. Comme l'a bien vu Jacques, « ces imputations descriptives sont en droit assujetties [...] à recevoir l'aval ou la reconnaissance de la personne concernée »⁴⁴⁰. Car, en fait, la réalisation personnelle est sérieusement mise en danger lorsque de telles imputations sont imposées à certains individus membres d'un groupe par la force des armes ou des traditions. Ici la manipulation, le contrôle et la domination consistent à substituer à la trinitarité de la personne un discours délocutif imposé qui conditionne et confine ces individus dans une identité sociale rigide. La réciprocité est toujours exigée pour qu'il y ait usage satisfaisant du langage.

En résumé, la première stratégie consiste à être en mesure d'occuper les trois positions de l'acte de communication de façon symétrique, sans privilège de l'une sur l'autre, ce qui assure la réciprocité relationnelle et un usage satisfaisant du langage⁴⁴¹. Il est intéressant ici de mettre en rapport les éléments de compétence propres à cette

⁴⁴⁰ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 177.

⁴⁴¹ D'ailleurs, ceux à qui l'on n'adresse jamais la parole, ceux à qui on ne parle jamais en « tu » en finissent par se perdre eux-mêmes. Ce phénomène s'apparente à celui de la mort sociale, étudié dans Sweeting, Helen N. et Gilhooly, Mary L., « Doctor, am I dead? A review of Social Death in Modern Societies », *Omega*, 1991, Vol. 24, no 4, p. 251-269. Il est à noter que cette attitude peut dégénérer en troubles de santé mentale tels que la dépression. (À ce sujet, Valérie Bourgeois-Guérin, *La dépression en contexte de cancer en lien avec le statut de la mort et de la maladie grave dans la société québécoise actuelle*, Montréal, Mémoire présenté dans le cadre de la maîtrise en intervention sociale à l'UQAM, 2004. 137 p.). On rencontre souvent ce problème dans les institutions de santé où le patient est uniquement délocuté (n° ou nom de maladie dans certains cas) : on parle de lui mais on ne lui parle pas. La sanction est alors sévère : on prive le patient de sa dignité personnelle.

stratégie et le modèle des maximes que nous avons présenté au chapitre précédent.

D'abord, cette stratégie met en lumière une condition de légitimation de la prétention de *pertinence*. Rappelons que la pertinence d'un acte de langage se justifie entre autres relativement à son accord à des fins communes et légitimes (règle P). Or, le maintien de la réciprocité relationnelle est une fin essentielle, et ce, dans un double sens. D'abord, la réalisation de la personne dans la réciprocité relationnelle est en soi une fin. Ensuite, la réciprocité relationnelle doit être favorisée dans la mesure où elle constitue la condition de définition des autres fins légitimes de l'humanité⁴⁴². La définition des cadres de pertinence doit donc toujours se faire dans l'espace de la réciprocité relationnelle : on doit reconnaître à chaque personne concernée par l'action globale en cause la dignité qu'elle mérite en vertu de sa capacité et de son droit à occuper les trois instances personnelles.

Par ailleurs, la première stratégie donne à l'exigence de *justification*⁴⁴³ d'un acte de langage une tournure relationnelle. Nous ne pouvons plus maintenant nous y méprendre : la justification de l'agir est un acte relationnel qui doit assumer l'essence trans-instancielle des personnes. Cela signifie que la justification de l'agir n'a de signification que dans le cadre d'une relation interlocutive où chacun est reconnu dans sa qualité de personne et où les trois positions personnelles (je-tu-il) sont mobiles et sans privilège. Ainsi, une justification satisfaisante exige que l'initiative sémantique soit véritablement partagée.

Par ailleurs, on trouve ici une autre confirmation de la thèse selon laquelle ce n'est pas seulement lorsque *je* prends la parole que l'exigence de justification impose sa règle, tel que le stipulerait une interprétation simpliste et non relationnelle de la maxime V-2. Le silence de l'allocutaire se doit également d'être raisonnable, pondéré et justifié. Ainsi, conformément à la maxime V-2.1 (que vos omissions soient justifiées), l'exigence de justification s'applique aussi à la position d'allocutaire. En conséquence, on pourrait la reformuler en ces termes : « Sache pouvoir rendre compte de tes silences devant autrui ».

Finalement, lorsque vient la question d'accepter ou non les discours sur soi au mode délocutif, la question de la justification est d'une importance majeure. On ne doit pas

⁴⁴² Dans une optique similaire, Jacques demande : « Quel critère permet de faire le départ entre un consensus légitime et un consensus illégitime ? » À quoi il répond aussitôt : « un consensus désirable et légitime est obtenu conjointement par construction, conformément à un *a priori* communicationnel » (F. Jacques, « De la signifiante » dans *op. cit.*, p. 200.).

⁴⁴³ Nous faisons ici bien sûr référence à la règle V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés.

imputer quoi que ce soit à autrui ou à soi-même sans justification. Aussi, doit-on considérer la justification des discours sur soi au délocutif avant de leur donner suite (de les reprendre à la première personne). La pondération (V-3) est particulièrement importante à cet égard, et ce, dans la mesure où l'acceptation du discours des autres à propos de soi peut impliquer une transformation de l'identité. La personne qui accepte la valeur de ces discours peut en effet s'engager à une transformation en disant par exemple « c'est vrai, je suis peut-être orgueilleux, j'y prendrai garde » ou « je te demande pardon, tu as raison, mon action n'était pas bonne ».

Par rapport au modèle des maximes, les analyses de Jacques ont l'avantage de se fonder explicitement dans un modèle d'authenticité. Ce n'est plus ici simplement la définition d'un usage satisfaisant du langage qui est en jeu, mais la quête d'authenticité. Il nous faut même voir ici que c'est essentiellement en vertu de cette quête que l'usage du langage peut ou non s'avérer satisfaisant.

Il en est de même pour la deuxième stratégie que nous examinerons à l'instant. Celle-ci nous enjoint à faire des conjectures sur ce que signifie notre partenaire et à devenir ainsi participant dans une relation complémentaire.

La seconde stratégie : la capacité participative

Rappelons d'abord la formulation de la deuxième stratégie : « 2/ Les interlocuteurs doivent être capables de faire des conjectures sur ce que profère leur partenaire en contexte interlocutif [...] en quoi les interlocuteurs font figure de participants »⁴⁴⁴.

À la lecture de cette stratégie, on peut penser qu'il est essentiellement question ici de la capacité d'un allocutaire à prendre les actes de langage pour ce qu'ils sont — condition de réussite essentielle chez Austin — ou de la capacité plus générale à en comprendre la signification par un mouvement interprétatif (Ricoeur). Mais en fait, la portée de la deuxième stratégie est bien plus vaste que ce que son énonciation laisse entendre. Jacques ramasse en effet plusieurs éléments épars dans cette catégorie dont l'unité se fonde néanmoins dans l'exigence de participation⁴⁴⁵.

Si la première stratégie vise à assurer la *réciprocité*, la seconde vise bel et bien à assurer la *participation*. Pour que cela soit possible, la relation doit être *complémentaire*.

⁴⁴⁴ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 338.

⁴⁴⁵ A ce propos, il est notable que cette stratégie condense les éléments 2 et 3 de la compétence dans les œuvres antérieures de Jacques.

Dans une telle relation, la signification est conjointement déterminée puisque chacun des participants coopère à la genèse du sens. La relation participative est en ce sens une relation de coopération. Puisque le système des maximes élaboré au chapitre précédent se rattache clairement au principe de coopération, l'examen de cette stratégie s'y associe de près. Plus précisément, une réflexion sur la participation relationnelle se rapporte à la question de l'application du principe de coopération et de la règle de pertinence que nous lui avons déjà associée.

Quelles sont donc, selon Jacques, les conditions d'une relation de participation ? Plusieurs conditions sont à considérer. La première recoupe la critique du péremptoire vue plus haut. Car, pour qu'il y ait participation, chacun des locuteurs doit renoncer à sa souveraineté dans la détermination du sens et de la pertinence : « on ne peut prendre la parole de manière à l'*avoir* comme d'autres veulent « avoir droit » ou « avoir raison ». Avoir la parole à eux, la prendre pour épouse dont ils sont jaloux. S'en rendre maître et possesseur, instaurer le sens en toute souveraineté »⁴⁴⁶. L'autre avec lequel je suis dans une relation complémentaire est plutôt mon partenaire dans l'élaboration du sens.

Or, cette élaboration conjointe du sens passe inévitablement par la définition conjointe du cadre sémantique et des déterminants de pertinence qui le constituent. Pour Jacques, les cadres de pertinence doivent être soumis à l'interlocution :

Pour que je prenne la parole, il faut qu'elle me soit simultanément donnée par autrui, marquant ainsi que quelque chose pourra *se dire* entre nous. Dès lors, le locuteur ne saurait décider seul du dire. Même s'il est par définition le porteur de la *voix* au seuil des lèvres, même s'il apparaît responsable de l'*assertion*, et plus généralement de l'exercice de la force illocutoire, le locuteur n'est pas seul maître de la *pertinence* pragmatique des énoncés dans la situation discursive, pas plus qu'il ne constitue seul le *cadre sémantique* où ils se déploient⁴⁴⁷.

Ainsi, pour être de véritables participants, les interlocuteurs doivent renoncer à leur souveraineté absolue au profit de la relation. D'aucuns ne peuvent imposer à l'autre son cadre sémantique propre et le paradigme de pertinence qui s'y associe sans générer une asymétrie anormale et une parole tronquée.

Outre le péremptoire, l'indiscrétion et la demande indue d'aveu sont deux exemples de tels usages insatisfaisants du langage. En effet, dans l'indiscrétion de

⁴⁴⁶ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 334.

⁴⁴⁷ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 51.

confiance comme dans la sollicitation induite d'aveux, un des participants s'approprie unilatéralement l'initiative sémantique et impose à l'autre son propre cadre de pertinence. Voyons ce qu'il en est.

L'analyse de l'indiscrétion que propose Jacques confirme et rend compte de la maxime p-2.2⁴⁴⁸ par rapport au *primum relationis*. L'indiscret dit tout ce qu'il a sur le cœur et fait ainsi des confidences à ceux qui ne sont pas disposés à les entendre. Il introduit alors une asymétrie anormale dans la relation : l'allocutaire n'est plus partenaire. À l'opposé, Jacques insiste sur le fait que « si ce qu'il y a à dire *me* concerne en mon individualité propre, il faut, pour que je *te* le confie, que cela *nous* concerne d'une certaine manière »⁴⁴⁹. De même, si le secret n'est caché à certains que pour être révélé à d'autres⁴⁵⁰, c'est que la relation et plus spécifiquement la dimension de participation qui la définit fonde le dicible et l'indisible.

En ce sens, rien n'est indicible en soi : le dicible comme l'indisible ne l'est que relativement à une certaine relation interlocutive et à proximité des personnes qui y participent. Or, l'indiscret oublie qu'il s'adresse à une autre personne avec laquelle il devrait être dans une relation complémentaire. Pour éviter de telles asymétries, l'essentiel est l'ouverture à la relation qui doit toujours être aussi une participation de plusieurs voix dans l'*eau mêlée du discours*. Cela nous permet de tracer un tant soit peu la limite de l'exigence de sincérité. Celle-ci implique toujours qu'une relation participative soit nouée.

La dimension participative de la relation interlocutive permet aussi de condamner les formes perverses de l'aveu que l'on retrouve, par exemple, dans l'interrogatoire. Dans la demande induite d'aveux, on établit un simulacre de participation. La parole que l'on exige de l'accusé est à la fois un acte de domination. Pour sa part, l'accusé est soumis à un cadre de pertinence qui n'est point le sien et la constitution du sens n'est de ce fait plus un acte commun : « Il s'agit d'abord de désapproprier l'accusé de sa part à la constitution conjointe du sens, en lui suggérant de l'investir dans un régime de communication établie et réservée »⁴⁵¹. Dans la demande d'aveu, un faux dialogue est ainsi construit « pour faire

⁴⁴⁸ P-2.2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

⁴⁴⁹ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 309.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 133. Il est remarquable que la psychiatrie moderne exige aussi des aveux des « fous ». Mais comme le note Goffman, le « comportement anormal » est souvent « attribué » au malade et « résulte pour une grande part, non de sa maladie mais de la distance sociale qui sépare ce malade de ceux qui le déclare tel » (Goffman, op. cit., p.183).

entrer l'accusé dans la grille d'interrogatoire »⁴⁵². L'usage du langage est alors nécessairement tronqué en raison de « tout l'appareil que les maîtres de la pertinence construisent autour de lui pour l'inciter à produire « sa » vérité selon la leur »⁴⁵³.

Ce sont les individus qui entrent dans un rapport de force, tandis que les personnes, pour leur part, sont issues des relations interlocutives. Ainsi, si l'exigence de coopération et la maxime de pertinence (P) qui l'articule ne sont pas absolues, c'est que la participation exige d'abord que soit nouée une relation complémentaire où chacun des interlocuteurs participe à l'élaboration du cadre de pertinence.

Bref, s'il est vrai que nul n'est maître de la pertinence sinon la relation, la définition du cadre sémantique doit être un acte participatif. Or, tant l'indiscrétion que la demande induite d'aveux portent atteinte à cette condition, ce qui entraîne un usage non satisfaisant du langage. Mais il va sans dire que des asymétries relationnelles risquent de se produire lorsque les cadres de pertinence des participants sont radicalement dissemblables, voire incompatibles. Comment alors sauver la complémentarité relationnelle ? C'est par l'analyse de la stratégie participative en divers éléments de compétence que Jacques clarifie sa pensée sur ces sujets.

Les éléments stratégiques de la compétence participative

La compétence participative est essentielle lorsque se rencontrent deux interlocuteurs qui ne partagent pas les mêmes critères de pertinence. C'est que des asymétries relationnelles risquent d'apparaître aussitôt que « les protagonistes ne partagent pas les mêmes critères de pertinence »⁴⁵⁴. Dans de pareils cas, la complémentarité relationnelle risque d'être sacrifiée. Ainsi, la stratégie participative se déploie selon plusieurs éléments de compétence qui permettent de préserver et de rétablir la complémentarité.

D'abord, conformément à ce que stipule la maxime P-2.2.1⁴⁵⁵, Jacques note que la participation exige une adaptation de l'expression des partenaires : dans une relation de participation, « chaque partenaire est attentif à produire ses énoncés eu égard à la

⁴⁵² F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 134-135.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.134-5.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁵⁵ P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire.

manière dont l'autre va comprendre leur sens »⁴⁵⁶. Mais le problème est que, dans un grand nombre de situations, l'asymétrie s'explique du fait que « les interlocuteurs relèvent de régimes de communication institués ou établis différents, avec des jeux de langage hétéromorphes »⁴⁵⁷. La collision des cadres sémantiques et des communautés de sens rend alors difficile l'établissement d'une véritable relation de participation.

Pour pallier cet état de fait, la compétence pragmatique « comprend la capacité pratique d'acquérir de manière réglée cet arrière-plan de présuppositions communes, indispensable pour rétablir un contexte adéquat d'interprétation et de validation *locale* des énoncés »⁴⁵⁸. Il faut donc être capable de s'enquérir de l'état de croyance et de désir ainsi que des compétences de notre interlocuteur pour faire un usage satisfaisant du langage. Cela permet d'établir un arrière-fond commun dans lequel la relation participative peut se nouer. La compétence pragmatique implique donc la capacité d'établir les conditions d'une rencontre d'horizons différents.

Mais cette rencontre d'horizons différents est souvent ardue. La divergence dans les croyances de base ou les projets des interlocuteurs est sans doute un des obstacles les plus importants à l'établissement de relations symétriques⁴⁵⁹. Car chaque paradigme de pertinence – formé de l'assemblage plus ou moins systématique des critères de pertinence qu'assume une personne – implique une nébuleuse de croyances, d'idéaux et de finalités qui doivent être plus ou moins partagés pour que la communication soit fertile. Ainsi, si chacun reste cramponné à son propre cadre sémantique, la relation et l'usage satisfaisant du langage en souffriront inévitablement.

En conséquence, Jacques croit que la compétence pragmatique implique aussi une capacité de mettre à distance nos propres croyances. Dans le discours, cela se manifeste par un souci de suspendre toute affirmation dogmatique (faible prétention). On assiste alors à une espèce de suspension provisoire (ou de réserve) du cadre sémantique de chaque interlocuteur. Cela signifie que pour entrer dans une relation complémentaire,

⁴⁵⁶ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p.362.

⁴⁵⁷ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 303.

⁴⁵⁸ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 339.

⁴⁵⁹ À ce propos, dans « La « réciprocité interlocutive » ou « la canonique du dialogue » » (*op. cit.*), Labarrière félicite à juste titre Jacques d'avoir su replacer la question de la pluralité des discours dans le cadre d'une relation où chacun détermine sa valeur différenciellement, c'est-à-dire « de les remettre, chacun d'eux et tous ensemble, au *mouvement* de leur engendrement, à la fois relativisant et relationnant » (p. 437).

les interlocuteurs doivent pouvoir mettre à distance leurs croyances propres et entre parenthèses les dogmes de leur cadre sémantique⁴⁶⁰. Dans la controverse, les interlocuteurs doivent en effet être aptes à mettre en cause, « par une sorte de contrat moral, le caractère absolu et suffisant de leur code conceptuel »⁴⁶¹. Cette dimension de la compétence pragmatique se rapporte certes à l'exigence de pertinence en ce qu'elle assure la coopération des interlocuteurs. Toutefois, elle s'accorde aussi avec la règle de véridicité.

La capacité de suspendre le caractère absolu et dogmatique de notre code sémantique constitue en effet une condition de la véridicité qui exige, tel que vu précédemment, le respect de la maxime V-3 (Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification). Or, ce n'est que dans la rencontre avec l'autre que la valeur relative de notre cadre sémantique peut se déterminer. Jacques a d'ailleurs remarqué le rapport logique entre la capacité participative et l'avènement d'un esprit pondéré. Il note en effet que la suspension provisoire du cadre sémantique rend possible la transformation que l'autre peut y opérer ainsi que l'esprit critique : dans des circonstances d'une collision de cadres sémantiques divergents, « l'idée consiste à distinguer entre modalités d'énoncés qui déterminent à chaque étape du dialogue comment ce qui est dit est situé par rapport à la vérité et à la certitude [...] (possible, nécessaire, attitude propositionnelle telle que croire, ou savoir) »⁴⁶². La relation interlocutive est en fait le lieu d'émergence d'un véritable esprit qui sait peser ses mots⁴⁶³.

Ainsi nous faut-il mettre entre parenthèses notre propre cadre sémantique pour entrer dans une relation communicative. Mais ce cadre définit aussi les règles de la communication supposées par chaque interlocuteur. En conséquence, un autre élément stratégique de la compétence participative est l'aptitude à méta-communiquer. En effet, une « aptitude à méta-communiquer à propos des règles mêmes de la communication

⁴⁶⁰ Nous reviendrons sur les conditions d'une telle ouverture, ainsi que sur l'écueil qui la guette, à l'aide du modèle herméneutique de Paul Ricoeur.

⁴⁶¹ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 361. Dans cette attitude, le dialogue référentiel porte davantage sur le monde des possibles.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 340

⁴⁶³ Aussi convient-il de rappeler que l'exigence de pondération dans nos actes de langage ne concerne pas uniquement les constatatifs comme le laisse supposer la dernière citation. Cette pondération dans l'acte dont l'interlocution est le terreau s'applique à la grande majorité des actes de langage. À ce propos, voir infra p. 89-90.

[est] indispensable pour compenser la distorsion ou bruit de code »⁴⁶⁴. Jacques croit effectivement que la capacité de communiquer à propos de la communication est un élément de compétence indispensable pour faire un usage satisfaisant du langage. Cette capacité permet à la communication interindividuelle de se transformer, au gré des interlocuteurs, en communication interpersonnelle. Il s'agit ici de l'assomption des libertés dans l'usage du langage :

Le discours méta-communicationnel introduit une dimension de *liberté* dans le contrat social. Une démarche essentielle de l'acte libre consiste à débrayer de sa place dans une communauté de communication instituée pour embrayer en position de locuteur-auditeur idéal dans un régime de communication canonique⁴⁶⁵.

Il est important de communiquer à propos de la communication afin d'en changer les règles. Cette possibilité de discuter des règles de la communication et de les changer au besoin afin de rétablir la symétrie relationnelle est une dimension essentielle de la compétence pragmatique dont l'accueil définit la finalité humaine. À l'opposé, Jacques remarque que « les systèmes pathologiques semblent privés de méta-règles utilisables, i.e. donnant *inter alia* le moyen de changer leurs règles. [...] Les systèmes humains sont des systèmes vivants et *ouverts*, pour autant du moins que les relations s'y transforment »⁴⁶⁶. Nous aimerions ici préciser cette idée en la liant au système des maximes que nous avons élaboré au chapitre précédent.

Est-ce que l'on doit considérer que les règles et maximes sont sujettes au dialogue ? Nous ne croyons pas tant que ce soit les règles et maximes qui doivent être sujet de discussion puisque cela reviendrait à mettre en cause leur caractère *a priori*. Toutefois, c'est la limite de leur application qui doit rester ouverte au dialogue. Par exemple, il est impossible de mettre en cause l'exigence de pertinence comme telle, sans risquer de sombrer dans une insignifiance totale. Toutefois, les paradigmes de pertinence doivent toujours être possiblement métamorphosables, non sédimentés et souples. De même, dans tout usage normal du langage⁴⁶⁷, l'exigence de véracité ne peut pas, en soi, être remise en question. Toutefois, on peut interroger ses limites d'application. Or, c'est dans le cadre d'une relation interlocutive symétrique que les partenaires déterminent, par

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 338.

⁴⁶⁵ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 292.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁴⁶⁷ Ce qui exclut les jeux de rôles, le théâtre, le cinéma, etc.

exemple, les limites de l'exigence de sincérité.

En résumé, pour Jacques, les éléments de la compétence participative sont la capacité (1) d'établir un cadre sémantique commun, (2) de mettre sous réserve notre propre cadre sémantique et (3) de communiquer à propos des règles de la communication. Ces trois éléments de compétence visent l'édification d'une véritable relation de complémentarité entre les participants.

Mais les canons de la relation essentielle suffisent-ils pour encadrer l'exigence de participation ? Lorsqu'un régime de communication ne nous paraît pas satisfaisant, le silence permet certes, comme l'a remarqué Jacques, de nier la pertinence d'une séquence discursive. Mais à quelles conditions est-il légitime de faire usage du silence ou d'autres moyens pour marquer la non-pertinence d'une séquence discursive ? La finalité que constitue l'établissement d'une relation véritable entre les partenaires est-elle une visée suffisante pour définir la valeur et les limites de l'exigence de participation ? Comment peut se justifier la décision de ne pas participer ou de participer autrement ?

Nous pouvons déjà concevoir en quoi la question de la collision de cadres de pertinence hétérogènes pose des difficultés considérables au plan de la définition des conditions d'un usage satisfaisant du langage. Mais nous devons maintenant voir en quoi cette problématique redouble de difficulté aussitôt que nous considérons les rapports directs entre cadres de pertinence et identité. Pour voir plus clair dans tout cela, il faut pousser plus loin l'examen des conflits de paradigmes de pertinence. À cette fin, les recherches d'Armengaud à propos du phénomène de l'impertinence au plan conversationnel nous seront fort profitables.

La compétence participative et la pertinence pragmatique : l'analyse d'Armengaud

Dans l'article « L'impertinence ex-communicative ou comment annuler la parole d'autrui », ⁴⁶⁸ Armengaud pousse plus loin les analyses de Jacques à propos de l'impertinence. En effet, son analyse établit une distinction entre deux types d'impertinence

⁴⁶⁸ Françoise Armengaud, « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui » dans *Degrés*, vols. 26-27, février 1981, p. a1 – a32. Cet article fut écrit avant « De H.P. Grice à F. Jacques: remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, 1984. Les deux articles se complètent, mais Armengaud opère de l'un à l'autre un changement terminologique qui peut parfois dérouter l'interprète. Dans « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui », elle examine essentiellement la pertinence telle qu'elle se manifeste dans la communication. Pour l'essentiel, le terme de *pertinence communicative* sera remplacé par celui de *pertinence pragmatique* dans « De H.P. Grice à F. Jacques : remarques sur la maxime pragmatique de pertinence ».

communicative qui n'ont pas la même fonction dans la communication – l'impertinence ex-communicative et l'impertinence para-communicative. Avant d'examiner ces deux types, voyons plus généralement ce qu'est l'impertinence communicative.

L'impertinence communicative

L'impertinence communicative concerne « la rupture sémantique entre question et réponse [qui] déjoue l'anticipation et déroute le questionneur »⁴⁶⁹. En fait, l'impertinence communicative est une réponse communicationnelle qui tient sa signification d'un autre paradigme de pertinence que celui proposé par le locuteur. Ainsi, l'impertinence communicative transforme l'horizon d'attentes qui fonde la communication. D'après ce qui s'est dit plus haut, on peut présumer que cet horizon d'attentes est lui-même relatif à une (ou des) fin supposée et plus généralement à un ensemble de croyances.

L'impertinence communicative d'un propos peut donc être comprise comme un déplacement de l'horizon de sens : le propos impertinent rompt le fil du signifiant que l'on tente normalement d'établir dans la conversation. Mais puisque le locuteur s'identifie naturellement aux propos qu'il tient, la rupture sémantique rebondit aussitôt sur les personnes : « s'il s'est solidarisé avec le contenu de son interrogation, le questionneur vit et subit comme une exclusion personnelle le fait que la réplique qui lui revient ne tienne nul compte de sa proposition »⁴⁷⁰.

En fait, l'impertinence communicative touche de près la question de l'identité, car rompre le lien de pertinence, c'est soit refuser le paradigme d'intelligibilité du locuteur et lui proposer (voire lui imposer) de nouvelles catégories de pertinence, soit signifier au locuteur la superficialité de sa compréhension selon les catégories de pertinence admises dans la communauté de parole à laquelle il participe. Or, dans les deux cas, l'identité du locuteur est en cause : car d'un côté, accepter de nouvelles catégories de pertinence, revient, pour une personne, à accepter un nouveau rapport à soi, au monde et à autrui. D'un autre côté, reconnaître la superficialité de notre compréhension, c'est accepter le jeu de rôle et l'autorité relatifs à certains paradigmes d'intelligibilité.

L'impertinence communicative se manifeste donc lorsqu'un locuteur cherche à changer les catégories de pertinence de son allocataire. Mais pour bien comprendre le

⁴⁶⁹ Armengaud, « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui », *op. cit.*, 1981, p. a 2.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. a 2.

phénomène de l'impertinence communicative, il convient avec Armengaud d'en distinguer deux types, soit l'impertinence ex-communicative et l'impertinence para-communicative.

L'impertinence ex-communicative

L'impertinence ex-communicative est « le choix par un locuteur B d'une réponse non pertinente à l'égard d'une question proposée par le locuteur A, lorsque ce choix est effectué à des fins de rejet et d'exclusion de la personne même de A »⁴⁷¹. L'exclusion est « l'effet pragmatique » de l'impertinence ex-communicative. L'étude de ce type d'impertinence rend effectivement compte de la micro-excommunication conversationnelle : à certains locuteurs est ainsi refusé le droit d'entrer dans une communauté de communication⁴⁷². Les figures de ce refus peuvent être multiples. Armengaud en note quelques-unes. Ce peut être « soit le refus indirectement signifié par un individu d'entrer en conversation avec un autre, soit, [...] le refus d'admettre un tiers à titre de nouveau participant, soit enfin la mise hors jeu de l'un des participants »⁴⁷³. Il est clair que de tels actes de langage qui, finalement, font obstacle à l'établissement d'une relation symétrique entre les personnes, sont incompatibles avec ce que Jacques considère comme un usage satisfaisant du langage⁴⁷⁴.

Mais il faut bien voir qu'il est impossible de comprendre la signification de ces exclusions et de porter un jugement éclairé sur elles sans faire référence aux contextes discursifs dans lesquels elles se manifestent et, plus particulièrement, aux paradigmes de pertinence en conflit. Car, normalement, on rejette un locuteur parce qu'on rejette plus essentiellement l'horizon de sens dont il se fait porteur. Aussi n'est-ce que d'après une conception de la vie bonne que nous pouvons juger de la valeur pragmatique de telles impertinences ex-communicatives. Imaginons par exemple qu'à la suite d'une conférence savante, le professeur A affirme devant plusieurs confrères : « Ce conférencier est décidément un vase vide ». Serein, un collègue B répond, adressant surtout son regard aux autres — « Que pensez-vous du concept X dont le conférencier traita en deuxième

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. a 2

⁴⁷² Par exemple, dans la société actuelle, on assiste à une sorte de conspiration du silence face au mourant. Cette *conspiration du silence* s'explique peut-être en ce que le mourant révèle l'horizon de notre propre mortalité. Sur ce phénomène, voir Valérie Bourgeois-Guérin, *op. cit.*, p. 33-34.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. a 4, La détermination sémantique de la pertinence nous permet de comprendre plusieurs phénomènes psychosociaux tels la *mort sociale* et certains troubles de santé mentale.

⁴⁷⁴ En effet, Jacques y voit une imposition unilatérale d'un cadre sémantique doctrinal. La réponse à cette imposition est selon lui un retour aux règles canoniques de la communication. (F. Jacques, « La parole tronquée. Pour une pragmatique du processus excommunicatoire », *op. cit.*, p.34-40.)

partie ? ». Ce qui est frappant dans la réponse de B, c'est qu'elle change le thème (et le niveau) de la discussion. Ce faisant, elle propose de nouvelles catégories de pertinence et oppose une fin de non-recevoir à l'acte de langage de A.

La négation de pertinence est alors évidente. En fin de compte, c'est aux participants de décider de quoi il convient de discuter suite à une conférence. Si dans l'histoire de cette communauté savante, il devient convention de juger davantage les idées que les individus qui s'en font porteurs, on trouvera généralement impertinentes les marques de reconnaissance purement individuelle. Si par ailleurs on jugeait au contraire que l'expression « vase vide », qualifiée à un individu, peut être suffisamment signifiante dans ce contexte, elle prendrait aussi une certaine valeur conventionnelle. Il faudra s'entendre sur ce que signifie être un « vase vide » dans le cadre d'une communication savante. Dans une communauté *x*, ce pourrait être par exemple le lot de ceux qui, derrière un discours pompeux chargé de langage technique, camouflent un « vide ». Ce « vide » désignerait alors ce qui paraît essentiel dans la communauté de discours « ex-communicant » le conférencier⁴⁷⁵. Selon Jacques, pour que l'usage du langage soit satisfaisant, il serait préférable de parler non seulement *du* conférencier, mais plutôt *avec* lui, et ce, afin de laisser la relation engendrer les discours.

Mais il ne faut pas considérer uniquement la dimension négative des cas d'impertinence ex-communicative. En effet, à notre avis, l'impertinence ex-communicative peut-être une stratégie qui s'accorde avec un usage satisfaisant du langage. La raison est que si, généralement, la pertinence « relève d'un consensus plus large appuyé sur les paradigmes culturels communs aux interlocuteurs »⁴⁷⁶, il n'en demeure pas moins (1) qu'elle peut parfois avoir une teneur idéologique, au sens négatif de ce terme et (2) qu'elle

⁴⁷⁵ La conséquence pragmatique ne sera certes pas la même dans les deux cas. Dans le premier cas, c'est un collègue A qui se trouve exclu de la communauté de discours ; dans l'autre, c'est le conférencier. Cet exemple nous permet aussi de constater comment le contexte importe pour saisir le sens d'un acte de langage. Dans une autre communauté de discours, on aurait pu s'entendre avec le conférencier sur le fait qu'il était à l'image d'un vase vide sans que cela ne soit entendu péjorativement. Par exemple, chez les bouddhistes, être à l'image un vase vide peut être une marque d'élévation. Il va sans dire que le sens convenu de l'analogie du « vase vide » n'est certes pas le même qu'en Occident. Dans un premier cas, le « vide » est l'ensemble vide : le discours ne parle de rien qui ne vaille, il est à l'image d'un contenant sans contenu de valeur. Chez les bouddhistes le vide représente la vacuité, expression qui désigne au mieux l'être et qui permet de le distinguer de l'étant. Le vase ne représentant pas alors le discours mais l'être individuel qui a su faire de la vacuité son essence. Les deux conventions d'entente de l'analogie sont irréconciliables.

⁴⁷⁶ Armengaud, « De H.P. Grice à F. Jacques: remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *op. cit.*, p. 403.

reste généralement « transactionnelle et instable »⁴⁷⁷. La prudence nous le conseille donc : prends garde au cadre de pertinence qui te gouverne, toi et les tiens (toi, ceux qui te ressemblent et les générations qui te suivront). À chacun, donc, de faire un effort de pertinence, c'est-à-dire de chercher ce qui mérite nos interventions et ce qui devrait se taire dans un contexte déterminé. Ici se révèle encore une fois un point de jonction substantiel entre pertinence et véracité : l'effort de véracité se révèle aussi être un effort de pertinence. Ces deux tâches se résument dans l'optatif du *maintien de soi*, formule que nous définirons plus loin avec Ricoeur.

Ainsi disons-nous que celui qui sait porter le langage vers sa plus haute fonction doit parfois être en mesure d'élever la conversation. Or cela peut impliquer (1) le rejet de certains cadres de pertinence et des locuteurs qui s'en font inlassablement porteurs et (2) le risque d'être soi-même victime d'ex-communication⁴⁷⁸. Faire un usage satisfaisant du langage exige sans doute une certaine dose de courage, mais certainement pas cette attitude médiocre qui consiste à participer (souvent dans l'unique but de plaire) à n'importe quel paradigme de pertinence.

Comme le dit si bien Jacques, c'est *nous* qui, ensemble, signifions. Ainsi, chacun doit pouvoir endosser les paroles échangées. En ce sens, l'exigence de participation à l'élaboration du sens peut prescrire la non-participation au cadre sémantique de nos interlocuteurs et une forme d'impertinence. Imaginons par exemple un philosophe qui se trouve dans une situation où durant de nombreuses heures, on discute d'argent, de profit et d'achat de biens matériels, affirmant que l'avoir constitue la finalité ultime de l'humain. Certes, la sagesse recommande alors de mettre en application les éléments de la deuxième stratégie, de faire usage de l'interrogation socratique et de profiter pleinement de la valeur illocutoire du silence. Mais si ces tentatives échouent ?

Notre devoir n'est-il pas alors d'affirmer nos convictions avec courage au risque de paraître rustre, voire suffisant ? Certes, une telle attitude implique nécessairement la possibilité de l'ex-communication. Mais cette possibilité est sans doute préférable à la timidité et à l'acceptation niaise⁴⁷⁹. Il s'agit alors de ne pas sombrer dans l'indignité

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 403

⁴⁷⁸ Comme l'ont bien vu certains penseurs grecs comme Platon et les Stoïciens, la justice et la vérité sont des fins plus nobles que l'honneur et la réputation.

⁴⁷⁹ Certains pourraient nous reprocher ici d'être fort peu charitable. Mais loin de nous détourner de l'impertinence ex-communicative, le principe de charité nous y enjoint plutôt. Car la charité nous porte à vouloir le bien d'autrui. Or, l'impertinence ex-communicative cherche à détourner nos

d'accepter tacitement et de participer ainsi à un discours qui nous répugne. Ainsi nous faut-il faire œuvre d'impertinence lorsque nous ne voulons pas que ceux qui nous suivent (les générations à venir) habitent un monde où l'on parle ainsi.

Ici se montre encore toute la polémique entourant la prétention de pertinence (et par le fait même d'impertinence) et sa légitimation. C'est pour notre part dans le cadre d'une conception de l'authenticité que nous tenterons d'élucider ce qui peut de façon légitime justifier l'ex-communication. Quel projet général, quelles finalités peuvent légitimer les prétentions de pertinence ? Il apparaît que c'est la réponse à cette dernière question qui permet de déterminer si l'impertinence communicative doit être de fait reconnue comme pragmatiquement pertinente.

L'impertinence para-communicative

Mais pour voir plus clairement en quoi l'impertinence communicative s'accorde avec un usage satisfaisant du langage lorsqu'elle sert un projet éthico-ontologique, nous pouvons encore suivre Armengaud qui montre bien que l'impertinence communicative n'a pas pour seul effet l'ex-communication. À cet égard, elle distingue l'impertinence ex-communicative de l'impertinence para-communicative.

L'impertinence para-communicative ressemble en plusieurs points à l'impertinence ex-communicative. Néanmoins, la visée de l'impertinence para-communicative et la reconnaissance qu'elle implique la distinguent de la précédente. L'impertinence para-communicative vise en effet explicitement une transformation de l'interlocuteur. À ce propos, Armengaud note qu'il nous faut considérer l'impertinence para-communicative « comme favorisant une nouvelle mise en place des locuteurs et une communication d'un type différent et préférable au type antérieur. Celui qui affronte l'impertinence s'en trouve obligé à un détour qui lui permet de renouer la communication autrement et mieux »⁴⁸⁰. Mais, en fait, comme en témoignent les exemples du zen, de la Thora et de la psychanalyse où ce type d'impertinence est selon Armengaud pratiqué, c'est bien plus qu'un nouveau type de communication que vise l'impertinence para-communicative. En

interlocuteurs de certaines illusions nocives et à assurer aux générations à venir un monde où l'humanité authentique est encore une possibilité. C'est là la responsabilité essentielle de l'homme charitable. D'ailleurs, lorsqu'on s'interroge sur la provenance chrétienne de la charité, force est de constater que Jésus lui-même, modèle de charité pour les chrétiens, faisait souvent usage d'impertinence ex-communicative, particulièrement envers les scribes et les pharisiens. (Par exemple, Mt 23-24 et Lc 11.52-54.).

⁴⁸⁰ Armengaud, « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui », *op. cit.*, 1981, p. a 4

fait, l'impertinence para-communicative, en transformant les catégories de pertinence, cherche à faire advenir dans l'identité du locuteur une transformation ontique radicale, c'est-à-dire une conversion. Or, cette visée ontique suppose certaines conditions qu'il nous faut spécifier.

Premièrement, comme le fait remarquer Armengaud, l'impertinence para-communicative suppose un enracinement dans des contextes culturels particuliers. Ces contextes doivent aussi proposer un idéal de l'être humain incarné par un guide dont l'autorité est reconnue par un apprenti. Or, l'impertinence du guide est un moyen de déstabiliser l'apprenti afin de déconstruire ses critères de pertinences, et ce, pour en établir d'autres qui lui permettront de s'approcher de l'idéal recherché.

Malgré la multiplicité des buts possibles, et ce, conformément à la multiplicité des traditions, Armengaud indique trois conditions que l'on retrouve chaque fois :

1. La relation entre les interlocuteurs est dissymétrique : A maître/ B disciple, A père/ B enfant, A thérapeute/ B patient. 2. B a vocation de conquérir, avec l'aide de A, un degré de sagesse, – plutôt que de savoir – un degré d'autonomie, en même temps que d'initiation. Que dis-je, un degré ? Nulle continuité : il s'agit de conversion. 3. A et B sont tous deux pris dans une relation instituée, celle de leur irrémédiable et irréversible commune appartenance [...]. L'ex-communication n'est pas à l'horizon [...] B ne pourra donc se sentir exclu à proprement parler par les propos de A. Mais il se sentira peut-être déplacé, décentré, défait de son équilibre initial⁴⁸¹.

Il est évident que l'impertinence para-communicative ne peut prétendre à une pertinence plus élevée qu'en se fondant dans une conception de la vie bonne. Car, outre le fait qu'une conversion constitue l'horizon de justification de l'impertinence para-communicative, la réussite de telles impertinences exige encore la reconnaissance d'une certaine dissymétrie qui marque la relation entre les locuteurs. Cette dissymétrie s'explique par l'avancement réel ou supposé d'un des locuteurs par rapport à l'autre dans la voie de réalisation d'un certain idéal.

Pour comprendre le rapport de telles impertinences avec la quête d'authenticité, il convient de remarquer ceci : Armengaud insiste sur l'appartenance commune des deux interlocuteurs à un horizon culturel partagé. Mais qu'en est-il alors du contexte culturel moderne ? La modernité comme rejet des traditions et fragmentation des horizons de sens impose peut-être quelques réaménagements pour saisir toute la portée de l'impertinence

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. a 22.

para-communicative.

Une différence notable d'avec le monde traditionnel est que l'homme moderne en quête d'authenticité n'est plus soumis à un monolithisme de la vie bonne. Conséquemment, avec la modernité est advenu un certain éclatement des catégories de pertinence et, avec lui, des horizons de sens. Parallèlement, la « tradition » n'est plus aussi rigide qu'autrefois dans la détermination des positions sociales et de l'autorité. Par exemple, il est désormais acceptable que le fils critique ouvertement son père. Il n'y a plus de consensus possible relativement à l'autorité absolue d'une tradition particulière : les figures d'autorité s'en trouvent nécessairement relativisées puisque chacun peut désormais puiser à diverses sources pour se forger une identité particulière et originale⁴⁸². Cette situation a pour effet de rendre plus souple, mais aussi plus difficile, l'usage de l'impertinence para-communicative. Qui sont les maîtres et les disciples aujourd'hui ? Lorsque l'institution ne le décrète pas, c'est relationnellement que les positions s'aménagent.

C'est pourquoi nous dirons que la reconnaissance est une condition absolument nécessaire pour celui qui cherche l'authenticité : cet idéal exige que l'on reconnaisse le sens, la valeur et l'autorité de certains discours et des personnalités qui les portent. En fait, cette mise au point montre clairement l'importance moderne de la reconnaissance dans la visée d'un usage satisfaisant du langage : sans reconnaissance de ce qui, dans les diverses traditions, est porteur de sagesse, comment l'évolution personnelle pourrait-elle être possible ? Et comment, finalement, notre usage du langage pourrait-il témoigner d'une sagesse supérieure au relativisme superficiel sans cette reconnaissance ?

Mais pour que la reconnaissance ait une chance d'être plus qu'une question de goût, il faut qu'une dimension objective s'insère dans la relation entre les personnes. À ce propos, Jacques a bien vu que la compétence essentielle incluait la capacité d'admettre un tiers médiateur. Ce tiers médiateur est, en quelque sorte, gardien de l'objectivité comme l'était jadis la tradition.

La troisième stratégie : La capacité d'admettre un tiers médiateur entre nous

La troisième stratégie assure la mutualité dans l'échange. Est mutuel un échange soumis à des règles qui s'appliquent de la même manière à tous les participants : la

⁴⁸² À ce propos, voir Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité* et *Les sources du moi*, op., cit.

mutualité désigne ici la réversibilité des règles d'échange. Or, cette mutualité exige un tiers médiateur, gardien d'une communication droite. Rappelons la formulation de la troisième stratégie :

« 3/ [...] les interlocuteurs *doivent êtres (sic) capables d'intérioriser un tiers médiateur i.e. admettre une loi initiale d'échange* »⁴⁸³.

Selon Jacques, le tiers médiateur peut prendre la forme (1) du code symbolique (2) de règles générales de l'usage de ce code et (3) d'une tierce personne.

Le code symbolique

Le code de la langue apparaît comme un élément objectif qui rend possible une relation mutuelle entre les personnes. Dans la relation mutuelle, nul ne peut faire dire à la langue ce qu'il veut : chacun est d'une certaine façon soumis à l'ordre des significations sédimentées dans les ouvrages de référence (dictionnaires, encyclopédies) et, plus généralement, les textes. De faux dialogues surgissent nécessairement lorsque chacun croit qu'il peut décider seul du sens des mots ou faire dire aux textes ce qu'il veut. La tradition et la convention ne se réinventent pas avec la naissance de chaque individu. La personne doit pour sa part agir à l'intérieur de traditions et de conventions instituées⁴⁸⁴.

Néanmoins, précise Jacques, il n'y a par rapport au code ni de liberté absolue du sujet, ni d'asservissement total au sens déjà inscrit en lui. C'est que le code a lui-même été institué dans une communauté parlante. Or, ce processus d'institution du code n'est jamais un processus achevé : « Le code n'a pas surgi par un coup de baguette magique, il est *devenu* ; grâce à l'activité instituante des membres du groupe, le code a la réalité d'un *construit* »⁴⁸⁵. Mais comment alors juger de la validité de ce *construit* ? Pour Jacques, cette validité se rapporte bien sûr à son accord avec l'espace logique de l'interlocution. Le code n'est valide que s'il a pour origine la relation interlocutive et c'est encore dans la relation que le destin du code se détermine.

Mais le code symbolique dont font usage les humains possède aussi chez Jacques une puissance ontologique. C'est que faire usage du langage définit essentiellement l'humain. Ainsi, le code interpelle l'humain et l'enjoint à réaliser sa fin ultime : devenir

⁴⁸³ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 341.

⁴⁸⁴ Cet élément de la troisième stratégie s'acquiert avec la première expérience de l'esprit et assure le respect de la maxime C-1 (Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez).

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 347.

pleinement une personne, assumer cette destinée avec résolution. L'homme comme être parlant reçoit sa possibilité la plus haute, sous la forme d'une interpellation, par la langue elle-même : « Il y a bien une *interpellation des hommes par la langue* elle-même, selon une sorte d'altérité du sens. Le code symbolique désignerait alors l'Autre par quoi le moi et l'autrui seraient institués et assignés à leur place comme sujet parlant séparé »⁴⁸⁶. La langue elle-même possède dans sa structure tri-personnelle ce pouvoir d'instituer les personnes dans leur structure trinitaire⁴⁸⁷. Or, c'est dans cette institution même de la personne que réside, en tant que processus, le destin du code qui n'est autre que le destin de l'être, c'est-à-dire, pour Jacques, de la relation.

Des règles générales de l'usage de ce code

Jacques est plutôt discret à propos des règles d'usage du code. Que dit-il exactement à propos de ces règles ? D'abord qu'elles sont d'ordre compétentiel. On sait qu'elles se rapportent d'une certaine façon aux trois stratégies dont l'exercice assure la réciprocité, la complémentarité et la mutualité relationnelle. Mais on ne sait de quelle manière elles s'y rapportent. On sait aussi qu'un des éléments de la compétence pragmatique consiste à pouvoir soumettre ces règles au dialogue. Vu l'importance d'une détermination des règles de l'usage du code dans la définition de l'usage satisfaisant du langage, on peut à ce propos reprocher à Jacques d'être trop imprécis. Car, dans son modèle, les règles de l'usage du code ne sont pas véritablement explicitées.

Nous croyons en ce sens que le système des maximes élaboré au chapitre précédent enrichit nettement le modèle de Jacques. La complémentarité est ici manifeste : les règles générales de l'usage du code ne sont autres que les maximes présentées au chapitre précédent. Comme on l'a vu, le sens de ces règles et leur application dans divers contextes restent ouvert et nourrit même le dialogue. Pourtant, il n'en demeure pas moins que l'acceptation par les locuteurs des exigences de pertinence et de véracité constitue l'horizon et la condition de tout dialogue juste, de tout usage du langage qui soit significatif, authentique et satisfaisant.

D'un autre côté, la mutualité relationnelle et la réversibilité des règles d'échange

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁸⁷ Il est intéressant de mettre en relation cette thèse avec l'herméneutique de l'ipséité de Ricoeur. Selon Ricoeur, ce sont davantage les discours que le code qui possèdent une puissance d'interpellation. Il s'agit de l'interpellation du sens. La chose du texte est tel un chemin qui s'ouvre pour le lecteur. Les possibles qui y sont tracés deviennent alors aussi les possibilités propres du lecteur qui s'engage dans la compréhension.

qu'elle implique permettent de rendre compte de la maxime de sincérité et même, d'une certaine façon, de ses limites. La réversibilité des règles d'échange implique en effet des normes que l'on associe plus directement à la sincérité : « Le rapport non moral apparaît avant tout comme une relation sans réciprocité. Ainsi le menteur, qui est le trompeur, brise la réciprocité, dans le moment même qu'il semble l'instituer [...] le menteur se sert du langage contre le langage, contre sa vocation normale de communication »⁴⁸⁸. Comme on le voit, l'idéal de sincérité est ici repris au niveau relationnel. Pourquoi être sincère ? À cette question, Jacques répondrait sans doute : « Interrogez-vous sur la relation. Lorsqu'elle est droite, elle est mutuelle : les règles d'échanges y sont applicables à l'un comme à l'autre. Or, cette mutualité est démentie dans l'insincérité ».

C'est ainsi selon le *primum relationis* que Jacques rend compte de l'exigence de sincérité. L'insincérité est une atteinte à la symétrie relationnelle dans la mesure où elle affecte la confiance qui rend possible la relation mutuelle :

Je suis avec toi dans un rapport de réciprocité symétrique lorsque j'entends entrer avec toi dans le même rapport de confiance où je te veux avec moi. Dès lors, la condition de sincérité n'est pas purement subjective. C'est une vertu de la personne dans ses transactions avec les autres, transactions qu'elle veut équitables. Mentir c'est briser une réciprocité de type symétrique. Ce qui me bouleverse, ce n'est pas tant que tu m'aies menti, mais que je ne pourrai plus te croire tout à fait⁴⁸⁹.

Ce qui ressort ici, c'est que l'insincérité n'est pas acceptable dans la mesure où elle met en cause la relation de mutualité. Dans cette optique, l'insincérité serait acceptable lorsque aucune relation mutuelle ne lie de fait les personnes, par la faute d'un individu qui abuse de sa force. Si, par exemple, nul n'est tenu d'être sincère avec le meurtrier qui demande où se trouve sa victime, comme le croyait Kant, c'est que dans un cas semblable, il n'y a pas de relation mutuelle à préserver.

Mais plus généralement, dans les rapports entre les individus, l'exigence de sincérité n'est pas toujours nécessairement de mise. Un correcteur peut bien féliciter par convention un étudiant qui vient d'être reçu docteur même s'il croit que l'étudiant ne mérite

⁴⁸⁸ F. Jacques, *Dialogiques*, op. cit., p. 57. Il est à noter que la différence entre réciprocité et mutualité est surtout développée dans *L'espace logique de l'interlocution* (1985). Ainsi, lorsqu'il examine la question de la sincérité dans *Dialogiques* (1979), Jacques ne distingue pas aussi bien la réciprocité et la mutualité. Néanmoins, il est facile de déduire que c'est essentiellement la mutualité qui est affectée dans l'insincérité puisque c'est la troisième stratégie qui traite de la question du respect des règles de l'échange et de la réversibilité de ces règles.

⁴⁸⁹ Jacques, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », op. cit., 1999, p. 252.

pas cette promotion. Il n'y a pas lieu de voir dans pareils actes de langage insincères un abus condamnable. Car, dans les rapports régis par l'institution, il n'y a pas nécessairement de mutualité, mais plutôt des places dans un système et une certaine inégalité liée à la responsabilité et au pouvoir.

Dans pareils contextes, l'exigence de sincérité s'efface souvent devant celle de pertinence. Le juge, le procureur, l'avocat de la défense et l'accusé ne sont pas dans une relation mutuelle. Ainsi, même s'il a la conviction que l'accusé est coupable, le juge qui le déclare innocent par faute de preuves ou parce que les enquêteurs ont abusé de leur pouvoir au cours de l'enquête ne fait pas un usage insatisfaisant du langage. La tâche qu'il a à accomplir est, d'une certaine façon, indépendante de ses dispositions personnelles.

Une tierce personne

Ni le code, ni l'ensemble des règles qui en déterminent l'usage ne suffisent pour assurer la mutualité dans l'échange. Les personnes doivent aussi avoir intériorisé le *il*, instance personnelle qui assure une surveillance sur le déroulement de la relation interlocutive. Cette troisième personne « intervient pour remédier à la mémoire défaillante, à l'amphibologie, en faisant remarquer à l'un des interlocuteurs, par exemple, « tu l'as dit », pour le rappeler à la non-contradiction, à la cohérence lexicale »⁴⁹⁰. La troisième personne agit ici comme un auditeur objectif et externe, intériorisé par les locuteurs, qui veille à ce que chacun assure la droiture de la relation dans ses actes de langage. Ainsi, l'ouverture à l'autre n'est pas simplement une ouverture à l'allocutaire, mais aussi à la tierce personne intériorisée qui, dans l'espace canonique de la trinitarité, purifiée de la mémoire et des intérêts individuels par l'expérience du dépouillement silencieux, se fait gardienne de la mutualité relationnelle.

Les trois vertus dialogales

Notre présentation de la compétence pragmatique essentielle serait incomplète si nous n'abordions pas les vertus dites « dialogales » qui s'y rapportent. La compétence pragmatique et les trois stratégies qui la constituent se lient effectivement à trois vertus « dialogales » qui définissent le savoir-faire de ceux qui ont accueilli la compétence essentielle : « Ferment de novation sémantique, principe de non violence dans le discours, pouvoir de susciter des instances personnelles, vont de pair »⁴⁹¹. Comme elles se

⁴⁹⁰ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 341.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 573.

rapportent à la personne pleinement accomplie, ces vertus permettent aussi de clarifier l'idéal d'authenticité que propose Jacques.

La première vertu dialogale est la *novation*. Elle soutient l'instauration du sens. Celui qui s'est réalisé comme personne et qui a accueilli la compétence essentielle est capable de susciter un discours signifiant entre les partenaires. Il sait innover au plan de la signification : « Dire que les significations sont communicables, c'est rappeler qu'elles sont à *instaurer*, et pas seulement à *échanger* »⁴⁹². À l'opposé, l'échange chronique de stéréotypes, de préjugés, de discours remâchés, etc. est incompatible avec l'usage satisfaisant du langage. L'idéal d'authenticité implique donc cette capacité de générer du sens lorsque l'on fait usage du langage.

La deuxième vertu est appelée *irénique*. Elle assure la paix et la non-violence dans les discours⁴⁹³. C'est que l'accueil de la relation ne va pas sans un mouvement de bienveillance pour autrui. L'usage satisfaisant du langage est ainsi une forme de réalisation concrète de l'estime et du respect pour autrui. Car, dans la relation nouée, l'initiative sémantique est véritablement partagée, chacun a droit d'être entendu. Ainsi, la dignité de la personne y est fondamentalement reconnue.

Le développement de la vertu irénique chez une personne implique que soit assumée pragmatiquement la préséance de la personne sur l'individu. L'usage satisfaisant du langage, chez Jacques, coïncide en effet avec l'idéal d'un dialogue extrait du champ des jeux de forces et des pouvoirs : « On n'entre pas dans le dialogue sans une attitude d'estime, de sympathie, et cette courtoisie royale qui est l'équivalent discursif du respect. Sans purifier notre mémoire individuelle et communautaire du souvenir de tous les heurts, haines et violences du passé »⁴⁹⁴. Comme on le voit, la purification mémorielle de la haine et des traumatismes passés assure l'irénisme dans l'usage du langage. Cette purification ouvre un espace dans lequel l'esprit peut faire son œuvre relationnelle.

La dernière vertu dialogale se rapporte directement à la première stratégie et peut

⁴⁹² *Ibid.*, p. 571.

⁴⁹³ Labarrière (*op. cit.*, p. 437-438) a peut-être raison de mettre un bémol à ce vœu de non-violence dans l'usage du langage, d'autant que dans « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse » (*op. cit.*), Jacques admet l'aliénation qui peut advenir lorsque « les significations trop publiques ou trop communes « des autres » prennent empire sur nous jusqu'à nous assujettir » (p. 370). Selon Labarrière, Jacques fait peu de cas de « la violence bénéfique » qui permet de refuser cette « mise en disposition » du discours de l'autre.

⁴⁹⁴ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, *op. cit.*, p. 572.

être qualifiée d'*onto-poétique*. Elle consiste effectivement en la « capacité onto-poétique de susciter des instances énonciatives comme pôles de la relation interlocutive »⁴⁹⁵. Celui qui a accueilli la compétence essentielle sait embrayer d'une position à l'autre (je, tu, il) dans l'acte de communication. Il sait se faire locuteur ou allocutaire et peut entendre les discours des autres à son égard. Or, cette vertu est « onto-poétique » dans la mesure où elle permet à la relation de se réaliser et aux autres personnes de s'accomplir. Car celui qui s'adresse explicitement à l'autre fait de lui un allocutaire ; en lui donnant la parole, il fait de lui un locuteur. Plus généralement, en embrayant d'une position à l'autre de façon réglée, il établit une relation symétrique qui engendre les personnes.

Finalement, les trois stratégies et les vertus dialogales qui s'y rapportent permettent à Jacques de définir à la fois l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Car l'être humain accomplit sa potentialité la plus élevée lorsqu'il se réalise pleinement en tant que personne. Or, la réalisation de la personne suit un processus spirituel à trois temps qui culmine dans l'accueil de la compétence pragmatique. Cette compétence permet à la personne d'entrer et de se maintenir dans une relation symétrique. Plus spécifiquement, les conditions d'un usage satisfaisant du langage sont présentées par Jacques sous la forme de trois stratégies qui, ensemble, constituent la compétence essentielle.

De plus, celui qui a accueilli la compétence essentielle fait preuve des trois vertus qui caractérisent la personne pleinement réalisée : novation sémantique, irénisme et capacité de susciter les instances énonciatives comme pôle de la relation permettent à la personne de faire un usage satisfaisant du langage.

La dimension téléologique de la notion de compétence pragmatique ne fait ainsi aucun doute. D'abord, l'exercice effectif de cette compétence coïncide avec la finalité de l'homme en tant qu'homme : devenir une personne. Or, cette réalisation de la personne est selon Jacques la finalité de l'humain, conformément à l'être qui le définit en propre, c'est-à-dire à la relation. C'est à partir de l'identité qu'il établit entre l'être et la relation que Jacques définit l'ontologie de l'ipséité (la distinction entre la personne et l'individu) qui rend compte de son modèle d'authenticité. Les deux thèses ontologiques – la radicale distinction entre la personne et l'individu et l'identité entre l'être et la relation – se rapportent effectivement l'une à l'autre. Pourtant, si on doit convenir de la valeur logique et heuristique du *primum relationis* dans la visée d'une définition de l'usage satisfaisant du

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 571.

langage, il nous faut aussi critiquer le caractère réducteur de l'ontologie que propose Jacques.

Conclusion : Une ontologie de l'ipséité à interroger

Nous croyons effectivement (1) que la scission entre l'individu et la personne est trop radicale et (2) que l'identification de l'être à la relation simplifie à outrance l'ontologie. Ce n'est pas la possibilité d'un discours ontologique qui est ici en question, mais simplement la validité d'une ontologie mise au service de la pragmatique.

Selon Jacques, l'individu n'est que le support qui rend possible l'avènement de la personne : si la personne est terme d'une relation, l'individu en est le support⁴⁹⁶. Mais quel est le lien entre le support, le terme et la relation ? C'est dans son chapitre intitulé *Primum relationis* que Jacques met au clair le rapport existant selon lui entre terme et support de la relation. On y apprend que « le support n'est autre chose que le point d'ancrage ou d'amarrage, le point d'attache et d'appui dans le monde de la vie relationnelle »⁴⁹⁷. Toutefois, ce « minimum ontique et vital » n'est qu'une espèce de « permission négative »⁴⁹⁸ sur laquelle la relation peut engendrer la personne.

Mais entendu que l'individu se rapporte aux rôles sociaux et à la subjectivité incarnée dans le corps propre, ne doit-on pas établir des ponts entre l'identité individuelle et personnelle ? Dans la vie de l'humain, l'individu et la personne sont-ils réellement distincts ? Cette liaison entre personne et individu a-t-elle quelque chose à voir avec l'authenticité et l'usage satisfaisant du langage ? Quelques réflexions critiques s'imposent ici à propos de cette distinction radicale entre la personne engendrée par la relation et l'individu comme support à la fois social et corporel de cet engendrement.

⁴⁹⁶ Jacques distingue par ailleurs radicalement la personne du moi, du caractère et de la figure qui ne sont pas générés par la relation: « Plutôt qu'une collection de qualités à l'instar du *moi*, qu'une configuration de traits, à l'instar du caractère, la personne est définie traditionnellement par sa capacité d'assumer une responsabilité, et j'ajouterai, de pouvoir répondre, d'être un interlocuteur possible. [...] Ce n'est précisément pas ce que l'on attend des *figures* exemplaires [...] Elles apparaissent déterminées par leur place à l'intérieur d'un drame » (F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 39). C'est surtout de l'individu que Jacques distingue la personne. Il traite moins du rapport de la personne avec les autres catégories de l'identité. Toutefois, contrairement à Ricœur, il croit qu'elles ne sont nullement contiguës.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 150. À cette occasion, Jacques compare l'ipséité à un puzzle. L'individu serait la matière du puzzle (les différents morceaux) tandis que la personne serait le dessin permettant l'assemblage. Comme on le voit dans cette analogie, le rapport est très ténu entre ces deux modes identificatoires du soi.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 150.

Les rôles sociaux et l'authenticité

D'une part, au plan de la dimension sociale de l'identité, on peut se demander s'il est convenable de distinguer radicalement l'individu et la personne. Nous avons déjà dit que notre rôle dans la grande pièce de théâtre sociale ne détermine qu'en partie notre identité. Celui qui s'identifie uniquement à ce rôle ne saurait donc être réputé authentique.

Mais la distinction entre le rôle social (qui s'associe à l'individu) et la réalisation authentique de soi (qui s'associe à la personne) que propose Jacques semble un peu trop tranchée. En établissant une scission entre l'usage satisfaisant du langage de la personne et l'usage institutionnel du langage de l'individu, il restreint la question de l'usage satisfaisant du langage aux relations interpersonnelles. Pourtant, au plan de l'usage satisfaisant du langage, il nous faut parfois, comme le stipule la maxime P-2.¹⁴⁹⁹, savoir définir nos interventions selon le rôle et l'autorité qui nous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée. De plus, dans la visée de l'authenticité, l'engagement dans un projet collectif nous paraît essentiel.

Comme nous l'avons vu, plusieurs circonstances imposent un cadre de pertinence précis. Dans la plupart des actes conventionnels, le cadre est en effet déjà donné et relatif à une série d'objectifs à atteindre. En pareilles circonstances, le détenteur de l'autorité devient essentiellement un personnage public associé à une fonction précise (professeur, administrateur, avocat, juge, etc.). La règle de pertinence impose alors d'agir en fonction de cadres bien déterminés, ce qui peut parfois impliquer l'effacement de l'identité personnelle au profit du rôle social.

Soucieux de préserver sa radicale distinction entre la personne et l'individu, Jacques ne considère pas suffisamment à ce propos l'influence du contexte dans la détermination de l'usage satisfaisant du langage. Pourtant, l'exigence de pertinence va souvent de pair avec la mise entre parenthèses de l'identité personnelle au profit d'actes de langage purement institutionnels. Ni le médecin qui prescrit, ni le professeur qui évalue ne doit nécessairement être sous le mode de l'interpersonnel. Ils ont une tâche à accomplir et celle-ci peut impliquer d'imposer à un mineur un traitement contre sa volonté ou d'infliger un échec à l'étudiant qui n'en veut point. Mais, dans pareils cas, il n'y a aucun usage insatisfaisant du langage. Ce qu'il faut bien voir ici, c'est que la coopération dans l'accomplissement d'actions longues et complexes nécessite parfois une mise entre

⁴⁹⁹ Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

parenthèses de la relation interpersonnelle au profit d'un usage du langage presque exclusivement défini par le rôle social.

Certes, dans la vie institutionnelle, nous devons en toutes circonstances considérer les participants comme des personnes. L'humanisme devrait toujours modeler la vie des institutions. Pour que les institutions soient justes, il faut reconnaître une humanité commune digne de respect. Ainsi nous accordons-nous avec Jacques pour dire que la capacité de maintenir les systèmes sociaux ouverts est un élément de la compétence communicative essentielle qui définit la personne⁵⁰⁰.

Néanmoins, l'usage du langage n'est pas uniquement soumis à la finalité légitime que constitue l'avènement de la personne. Nous avons déjà vu, par exemple, que la justice constituait une autre de ces fins légitimes. Or, dans le processus judiciaire comme dans bien d'autres cas, la fin n'est nullement d'établir une relation interpersonnelle entre le juge et l'accusé.

Il n'est pas inutile de rappeler qu'en tant qu'être social, l'être humain est souvent appelé à assumer certains rôles sociaux dans lesquels son identité personnelle risque parfois d'être plus ou moins effacée. Il ne faut pas oublier que la vie éthique acquiert souvent un sens réel et une réalité significative dans le cadre d'institutions sociales. Cela ne veut pas dire que notre identité se réduit à l'ensemble de nos rôles sociaux, mais simplement que nous devons reconnaître, avec Aristote et Hegel entre autres, que l'homme peut se réaliser pleinement et concrètement dans le cadre d'institutions sociales et communautaires⁵⁰¹.

Ainsi, il semble que Jacques ait sous-estimé cette dimension de l'existence humaine dans son modèle d'authenticité. C'est en effet toute la dimension vocationnelle liée au choix des rôles sociaux et à la volonté de bien les accomplir qui n'a pas été

⁵⁰⁰ En conséquence, un locuteur qui, en tout contexte, se limiterait à un usage quasi-juridique du langage ne saurait être réputé authentique, ce qui s'accorde avec notre réflexion précédente à propos de l'identité : l'identité sociale détermine certes en partie notre identité, mais pas dans ce qu'elle a d'essentiel.

⁵⁰¹ Jacques n'a pas tenté d'établir des ponts entre le rôle social et l'identité personnelle, sinon pour marquer la préséance de la personne sur l'individu. Toutefois, la vie publique se rapporte à la réalité personnelle et, particulièrement, à la première stratégie en ce qu'elle exige que l'on se reconnaisse comme troisième personne, objectivée par le discours. Car comme l'a vu Ricoeur, la recherche d'excellence, dans toute action longue et dans toute œuvre en général, est soumise aux étalons d'excellence qui définissent les biens immanents aux différentes pratiques. Ces étalons existent précisément pour empêcher que la connaissance des qualités ne soit pas soumise à l'absence de consistance de tout ce qui ne se prétend *que subjectif*...

suffisamment soulignée par Jacques.

L'affectivité et l'authenticité

D'autre part, le rapport clair que Jacques établit entre l'individu et le corps rend fort douteuse toute distinction radicale entre l'individuel et le personnel. Pour nous en convaincre, il suffit de considérer le traitement réservé à la notion phénoménologique de *corps propre* dans *Différence et Subjectivité*. Le corps propre y est simplement associé à l'image et à l'amour-propre. Cette association hyperbolique permet à Jacques de critiquer l'attention contemporaine donnée au corps propre dans la problématique de l'identité personnelle et de mettre en relief ses propres thèses : le corps propre « n'est plus ressenti comme une masse opaque ou hostile, mais comme le siège d'une attention intime, d'un travail sur soi, d'un culte du mieux-être. On fait fructifier son patrimoine physique, inquiet de son image »⁵⁰². Ce dénigrement du corps propre dans la question de l'identité permet à Jacques d'affirmer haut et fort que c'est la réalisation personnelle qui compte dans la visée de l'authenticité.

Il faut attendre *L'espace logique de l'interlocution* pour voir Jacques admettre une certaine forme d'association entre personne et individu :

L'individu est condamné à l'ouverture. Pour autant l'association d'un individu et d'une personne (qui coïncident *numero*) n'a rien d'une rencontre hasardeuse. La moindre douleur un peu continue [...] consacre aussitôt l'union de l'individu et de la personne. [...] Je souffre, donc ma personne est individuée. Inversement, l'individu est en moi *appelé* à la personne. [...] Néanmoins il y aurait une faute intellectuelle à ne pas réputer réelle la distinction précédente⁵⁰³.

Jacques se voit ainsi obligé d'admettre un rapport entre personne et individu. Mais il n'explore nullement ce rapport⁵⁰⁴.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰³ F. Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, op. cit., p. 46.

⁵⁰⁴ Dans son article « Dynamique de la personne et vicariance des identités personnelles », Jean Guichard établit des rapports entre la notion de personne, telle que la conçoit Jacques, et diverses conceptions du soi héritées de la psychologie de Freud, Lacan, Winnicott et Dubar. Il trace ainsi des rapport entre l'individu et la personne en montrant que la personne « se définit par cette capacité d'être toujours au-delà de chacune des figures déterminées du moi » (p. 98). Or, plusieurs figures du moi sont des éléments de l'individu tels que le conçoit Jacques – statut social, sexe, origine ethnique, disposition émotive, etc. La personne puise donc dans une multitude de cadres identitaires pour forger son identité de façon relationnelle. Le problème serait moins celui de l'identification de soi par des cadres identitaires relevant de l'*individuel* que celui de la cristallisation d'un cadre identitaire unique à propension totalisante : « Si le sujet se cristallise dans certaines

Jacques admet que la souffrance établit un certain rapport entre l'individu et la personne, ce qui confirme plusieurs recherches de la phénoménologie qui font du corps propre et de l'affectivité le pôle d'appartenance primaire. Mais pour préciser davantage, nous devrions dire que tout le domaine des affects établit un pont entre la personne et l'individu.

Mais s'il en est ainsi, l'attention portée au corps propre ne peut se réduire comme le laisse entendre Jacques à un souci de l'image : le corps propre n'est pas le corps objet, mais bien le corps vécu. En conséquence, il faut admettre que l'attention portée aux expériences de la chair doit plutôt être saisie sous le concept d'attestation comme le soutient Ricoeur. Les dispositions de l'affectivité peuvent attester de certaines dimensions fondamentales de l'existence, telles notre contingence. La chair peut aussi être le lieu d'expériences ayant une valeur indiscutable, telles l'expérience esthétique ou la sollicitude. D'ailleurs, l'amour, si cher à Jacques, ne doit-il pas nécessairement être senti ? N'est-il pas en cela une disposition de l'affectivité par la relation essentielle ?⁵⁰⁵ Devrions-nous alors croire que l'amour est la seule affection qui puisse nous apprendre quelque chose de notre condition ?

Dans le même ordre d'idées, le « travail sur soi » que vilipende Jacques peut sans doute être positif lorsqu'il vise à établir une relation entre le domaine de l'esprit et celui de la chair. Dans cette perspective, il ne faut pas dénigrer la dimension proprement spirituelle des disciplines impliquant un aspect physique comme la musique, la danse, le yoga, les arts martiaux, les sports, etc. Ces pratiques favorisent et développent la maîtrise de soi, qualité fort utile dans la visée de l'authenticité⁵⁰⁶.

Les réflexions de Jacques sur le visage semblent d'ailleurs impliquer qu'une

formes identitaires et tend alors à se perdre en tant que personne, il ne coïncide généralement pas alors avec l'identité individuelle dans laquelle il pense s'être trouvé » (p. 104). Guichard d'en conclure que « le primat de la relation empêche que la personne puisse s'arrêter à un ou quelques « soi » déterminé(s) » (p.104). (Jean Guichard, « Dynamique de la personne et vicariance des identités personnelles » dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p. 91-106.)

⁵⁰⁵ Mais encore, pour Jacques, l'amour est primordialement relation. Le sentiment amoureux n'est que l'effet senti de la relation, effet qui peut d'ailleurs s'avérer destructeur de la relation aussitôt qu'il se fige sur l'un des pôles et devient complaisance. Mais cette complaisance « psychologiquement inévitable » n'est qu'un « phénomène parasitaire » (F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 105.). Car l'amour est d'abord relation, il n'est que sentiment par la suite. Or, cette suite sentimentale peut détruire la relation qui l'a d'abord engendrée, lorsque le désir se pervertit dans l'irrelationnel. Il faut donc, selon Jacques, toujours prendre garde aux sentiments qui peuvent marquer le retour en force de l'individu complaisant et égotiste.

⁵⁰⁶ À propos de la place du règne de la volonté sur la chair, voir infra, p. 268-272.

certaine disposition de la chair soit nécessaire dans la perspective de la réalisation personnelle. Cette nécessité s'atteste en ce qu'un homme peut être ou ne pas être présent dans son visage. Or, Jacques d'ajouter qu'un homme est présent dans son visage « pour autant qu'il le gouverne »⁵⁰⁷. Certes, chez Jacques la personne gouverne son visage lorsqu'elle le dispose selon la relation⁵⁰⁸. Mais cette disponibilité du visage à la relation ne témoigne-t-elle pas d'une disposition préalable de la chair comme telle, disposition qui s'associe à des sentiments comme la sollicitude, la sympathie et même l'expérience esthétique ? Et s'il en est ainsi, la disponibilité du visage ne suppose-t-elle pas une certaine relation entre la chair et l'esprit, relation qu'une pragmatique autre pourrait spécifiquement viser à élucider ?

Bref, Jacques a bien vu qu'une affectivité anarchique pouvait nuire à l'actualisation de la personne. Lorsque l'affect s'exprime dans une totale indépendance de l'ordre imposé par la relation, il va sans dire que des asymétries relationnelles incompatibles avec un usage satisfaisant du langage et l'authenticité risquent de surgir. Mais s'il en est ainsi, l'affectivité ne doit pas être considérée comme une simple « permission négative » sur laquelle peut s'élever l'être authentique. Car nous portons attention à notre chair afin de faire relation avec elle et d'entendre ce dont elle témoigne, dans le but de faire d'elle un foyer ouvert au domaine de l'esprit. La chair peut donc être, sous certaines réserves, une disposition positive qui témoigne d'une identité authentique. L'usage satisfaisant du langage exige le fond d'une affectivité travaillée, sereine et ouverte sur sa nature fondamentale.

Sans doute, Jacques passe-t-il sous silence ce rapport entre l'affectivité et l'authenticité pour mieux mettre en lumière l'essence relationnelle de notre condition personnelle, ce qu'il réussit d'ailleurs avec brio. Mais nous ne devons pas pour autant mettre de côté l'affectivité dans la détermination de l'idéal d'authenticité. Le recours à la phénoménologie herméneutique de Ricoeur nous permettra de rétablir un certain équilibre entre les dimensions relationnelles et affectives de l'existence.

Le débat de Jacques avec la phénoménologie

Pour l'étude du langage, du rapport à l'autre et de l'authenticité, Jacques propose

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.175.

⁵⁰⁸ Voilà pourquoi Jacques peut dire que « notre visage est bien cette partie de notre chair que modèle et remodèle, anime et réchauffe sans cesse, la relation avec nos semblables » (*Ibid.*, p. 176).

aux phénoménologues *un changement de paradigme*⁵⁰⁹. Dans le traitement philosophique de ces thématiques, Jacques se met en compétition avec la phénoménologie, école de pensée de laquelle sont pourtant issus quelques-uns de ses plus illustres maîtres⁵¹⁰. À ce propos, nous croyons que Jacques offre une alternative intéressante pour l'interprétation des phénomènes intersubjectifs, comme l'usage du langage, qui peuvent désormais être conçus en fonction du *primum relationis*.

Jacques reproche d'ailleurs judicieusement à la méthode phénoménologique de ne pas permettre de saisir la primauté de la relation. En ce qui concerne les rapports à autrui et à la définition de l'usage satisfaisant du langage, il faut reconnaître la valeur heuristique de l'approche relationnelle. Ainsi, Jacques a raison d'affirmer qu'« il faut sortir du champ de conscience et situer ailleurs le domaine où se constitue l'intersubjectivité transcendantale, par exemple dans la *praxis* interdiscursive elle-même »⁵¹¹. Comme l'a bien vu Jacques, dans l'approche phénoménologique, « il y a [...] un sens (fort) où le solipsisme n'est pas dépassé, car la sphère transcendantale en cause reste précisément *mon* champ monadique »⁵¹². C'est que la méthode phénoménologique peut éprouver des difficultés, par son point de départ même, à rejoindre véritablement autrui. Plus précisément, cette méthode, centrée sur l'expérience de l'ego, a pour désavantage d'éluder le phénomène *relationnel* de la rencontre. On le verra, dans l'approche phénoménologique, l'autre est moins rencontré qu'il ne devient signification pour le Même⁵¹³.

À l'opposé, dans la rencontre véritable, nul ne peut revendiquer de privilèges par rapport à la relation. Cette thèse est fort instructive lorsque vient le temps de définir les conditions d'un usage satisfaisant du langage. La pratique interdiscursive est toujours relationnelle et c'est sans doute à partir de la relation qu'il faut penser le rapport à autrui et même l'usage du langage d'un point de vue pragmatique. Néanmoins, la perspective relationnelle de Jacques voile du coup la composante affective de l'authenticité.

⁵⁰⁹ À ce sujet, voir le texte adressé à Paul Ricoeur « De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme ? » dans *Archivio di filosofia*, 1986, p. 195-218.

⁵¹⁰ Entre autres, Ricoeur et Lévinas.

⁵¹¹ F. Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 162.

⁵¹² *Ibid.*, 160

⁵¹³ Ce reproche est aussi formulé par Jacques dans, « De la signifiante », op. cit. p. 197-198.

L'être est-il « relation » ?

Quant à la détermination de l'idéal d'authenticité, la perspective relationnelle de Jacques est à l'image de son ontologie : à la fois inspirante et réductrice. Sa force fait aussi sa limite, car son insistance sur la relation permet de mettre en lumière certains phénomènes, mais voile d'autres aspects fondamentaux qui sont aussi constitutifs de l'ipséité. À cet égard, l'avantage épistémique de la phénoménologie herméneutique de Ricoeur est qu'elle atteste justement de la diversité des pôles d'altérité constitutifs de l'ipséité. En ce qu'elle endosse la polysémie de l'être telle que l'avait déjà pensée Aristote, elle nous apparaît plus riche pour saisir l'ipséité dans sa complexité constitutive.

Mais pour aller au fond de l'affaire, il nous faut critiquer l'identité quelque peu réductrice qu'établit Jacques entre l'être et la relation : pour lui « la relation est constitutive de l'être des étants »⁵¹⁴. Le fait d'identifier la relation à l'être n'est pas en soi condamnable ; ce qui est toutefois inacceptable, c'est de réduire l'être à la relation⁵¹⁵. À ce propos, nous suivons Jean Greisch dans sa critique de la réinterprétation de la différence ontologique chez Jacques⁵¹⁶. Selon lui, « l'accès de la compréhension de l'être est barré par la catégorie formelle et simplement formelle de la relation »⁵¹⁷. Or, s'il en est ainsi, c'est que, comme l'a vu Heidegger, le dévoilement de l'être de l'étant est toujours à la fois un voilement. Sans entrer dans les détails de l'ontologie fondamentale de Heidegger sur laquelle s'appuie Greisch, il nous faut retenir ceci : on ne peut réduire l'être à une catégorie ou à une Idée. En ce qu'il admet, à la suite d'Aristote, la polysémie de l'être, Ricoeur ne tombe pas dans ce réductionnisme ontologique. C'est donc vers lui que nous allons nous tourner pour mettre au jour un modèle d'authenticité qui se fonde sur une ontologie moins restrictive que celle de Jacques.

La phénoménologie herméneutique de Ricoeur entrevoit l'homme comme un être agissant et souffrant. Or, les expériences affectives de souffrance attestent que l'être du soi se constitue dans le temps, selon la passivité vécue dans les existentiels de la chair,

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.153

⁵¹⁵ Il faut dire qu'il est ici uniquement question de l'ontologie fondamentale déployée dans *Différence et Subjectivité*. D'après Mattéi, il semble que dans *Le Visible, l'invisible, l'autre visible*, qu'il a co-écrit avec Jean-Louis Leurat, Jacques fait référence à un « « invisible absolu » qui excède toute catégorisation de la pensée » (Mattéi, *op. cit.*, p. 34.).

⁵¹⁶ Voir à ce propos la critique de J. Greisch « Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1990, p. 75-93.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 92.

d'autrui et de la conscience. Ricoeur considère ainsi l'affectivité comme une dimension incontournable de la condition humaine. Il fait ainsi une place importante à cette dimension de l'existence dans son modèle d'authenticité, ce que le modèle d'identité de Jacques a plus de difficulté à faire. De plus, sur le plan de l'agir, l'herméneutique atteste que dans une certaine mesure, il est sensé de dire d'un être imputable et doué d'initiative qu'il est maître d'œuvre de sa croyance, de son passé et, plus généralement, de son action. On ne doit nullement ici voir dans l'emploi du possessif une simple illusion issue de la manipulation du dispositif énonciatif comme l'affirme Jacques, qui insiste encore peut-être trop alors sur l'aspect relationnel de notre condition⁵¹⁸.

En effet, si on se questionne sur l'origine de ce type d'identification, on peut supposer qu'il réside dans la nature même de l'être humain. À ce propos, la phénoménologie herméneutique ricœurienne se situe aux antipodes de l'analyse relationnelle de Jacques. Dans le dernier chapitre, nous examinerons la contribution de cette herméneutique relativement au sujet qui nous intéresse, c'est-à-dire le rapport entre l'usage du langage et l'authenticité.

⁵¹⁸ Voir infra, p. 156. L'emploi de telles formules favoriserait en effet l'illusion de subjectivité, et ce, dans la mesure où elles permettent « d'accréditer la fiction d'un moi source de ses activités, sous-jacent à ses démarches, propriétaire de ses souvenirs et de ses états d'âme, sujet en somme » (Jacques, *Différence et subjectivité*, op. cit., p. 203.).

Chapitre IV : Paul Ricœur : l'apport de l'herméneutique.

C'est dans le langage, en effet, que se nouent la finitude et la créativité, la singularité charnelle des sujets et l'ouverture à l'autre et au monde. Soutenir ce lien, originaire et essentiel, entre le faire et le dire, c'est le premier bénéfice d'une herméneutique de la praxis ; ce n'est pas seulement la découverte que nos discours sont eux-mêmes des actions, mais aussi que nos actions peuvent être lues comme un texte qu'il faut déchiffrer et interpréter⁵¹⁹.

Le passage de la pragmatique à l'herméneutique

Le propos de cette thèse est de tirer au clair les relations, qui jusqu'alors étaient restées dans l'ombre, entre deux thématiques : celle de l'usage satisfaisant du langage et celle de l'authenticité. Il va sans dire que nos chapitres précédents, d'inspiration résolument pragmatique, ont grandement fait avancer la recherche en ce sens. Le présent chapitre arrime les résultats de ces recherches à la philosophie herméneutique de Paul Ricœur. Avant d'examiner l'apport de cette philosophie relativement à la détermination des rapports entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité, rappelons brièvement les conclusions de nos trois chapitres précédents.

Le premier chapitre a été consacré à l'examen de la philosophie du langage ordinaire d'Austin. Malgré la sous-détermination de l'idéal d'authenticité implicite à son fondement, le modèle pragmatique d'Austin nous prémunit contre une conception étroite de l'usage du langage. En effet, l'analyse « de l'acte de discours intégral dans la situation intégrale de discours »⁵²⁰ a clairement montré que le langage ne nous permet pas simplement d'affirmer ou de décrire, mais de faire de multiples actions. Ainsi, la « vérité » ne peut être tenue pour seul critère d'évaluation des actes de langage. Pour déterminer si un acte de langage est « heureux », de multiples critères doivent plutôt être considérés. L'acte de langage doit effectivement (1) être effectué conformément à ce que prescrit la convention, (2) dans des circonstances appropriées et par les bonnes personnes. Il doit aussi (3) être sincère et (4) entraîner certaines conséquences.

Les analyses d'Austin seront d'un grand secours pour clarifier et, au besoin,

⁵¹⁹ D.Jervolino, « Herméneutique de la praxis » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J.Greisch et Richard Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 225-226.

⁵²⁰ J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 151.

critiquer la conception ricœurienne du langage et de l'authenticité. Au rebours, le modèle d'authenticité de Ricoeur permet de pallier certaines insuffisances théoriques quant à la justification de la philosophie pragmatique que l'on trouve chez Austin. Il permet en plus de situer cette philosophie dans l'horizon plus vaste qui lui convient, c'est-à-dire celui de la visée éthique.

Au deuxième chapitre, nous avons défini plus rigoureusement le concept d'usage satisfaisant du langage sous la forme d'un système de maximes. Nous avons alors entrevu des rapports essentiels entre, d'une part, les règles de clarté, de véracité et de pertinence et, d'autre part, l'idéal d'authenticité. La rencontre de la pragmatique avec l'herméneutique permettra de confirmer et de clarifier ces rapports.

Notre enquête sur les conditions d'un usage satisfaisant du langage trouve effectivement un renfort inestimable dans l'herméneutique de Ricoeur. Grâce aux liens logiques forts qui unissent la véracité et l'attestation, nous pourrions ouvrir un passage éclairé entre l'idéal d'authenticité et l'usage satisfaisant du langage, deux notions qui apparaîtront encore plus clairement dans leur interdépendance foncière.

Du coup, la conception de la vie bonne de Ricoeur gagnera en cohérence tandis que le système des maximes trouvera sa portée philosophique entière. D'abord, le système des maximes acquerra la justification éthique qu'il mérite. Ensuite, puisque les exigences de pertinence et de véracité s'appliquent à l'agir dans son ensemble, il sera montré qu'elles constituent aussi deux idéaux capables de définir le champ de la praxis.

Au troisième chapitre, nous avons présenté le modèle relationnel de Francis Jacques afin de rendre compte du rapport intime entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité, et ce, conformément au *primum relationis*, c'est-à-dire à la primauté à la fois logique, transcendantale et ontologique de la relation. Nous avons alors parcouru la distance qui relie nos deux thématiques (usage satisfaisant du langage et authenticité) par la détermination d'une compétence pragmatique fondamentale.

Cette compétence sera à nouveau mise de l'avant afin d'enrichir pragmatiquement l'herméneutique de l'ipséité de Ricoeur. En effet, mis en conjonction avec l'idéal de la vie bonne, le modèle pragmatique de Jacques donnera une cohérence et un éclat nouveau à l'idéal d'authenticité que propose Ricoeur. En retour, la conjonction entre attestation et ontologie de l'ipséité va mettre un bémol à la visée totalisante de l'ontologie relationnelle. Le mariage des deux modèles théoriques ne se fera donc pas sans certains compromis de part et d'autre.

Par rapport aux auteurs examinés jusqu'ici, dont l'approche philosophique peut aisément être qualifiée de pragmatique, Ricoeur se démarque par son modèle herméneutique. Or, ce modèle offre des ressources inédites pour faire avancer nos recherches. En vertu de la connotation ontologique de la notion d'attestation, nous donnerons une teneur nouvelle, ontologiquement plus satisfaisante, à nos réflexions sur l'usage du langage. De plus, en vertu de la destination éthique de l'attestation, nous pourrons fonder explicitement la notion d'usage satisfaisant du langage dans la conception éthique qu'elle appelle, exige et détermine. Nous verrons que l'attestation de l'ipséité permet d'articuler un idéal d'authenticité fort intéressant, dans l'interstice entre l'ontologie de l'ipséité et l'éthique téléologique. C'est surtout à propos de ces deux thèmes que l'apport de Ricoeur est le plus appréciable.

Mais l'herméneutique du soi que propose Ricoeur sera aussi enrichie par les considérations plus pragmatiques des auteurs précédents. Car le modèle d'authenticité issu de l'herméneutique de Ricoeur élude précisément la question de l'usage du langage comme pratique essentielle. S'il est une pragmatique liée à l'anthropologie philosophique et à l'usage du langage chez Ricoeur, c'est uniquement celle de l'interprétation. Cet intérêt pour la pratique de l'interprétation traverse l'œuvre de Ricoeur en entier et oriente largement ses réflexions et ses analyses sur le thème du langage⁵²¹.

Chez Ricoeur, l'interprétation est même promue au rang de pratique essentielle, et ce, puisque l'interprétation se rapporte clairement à l'investissement du soi dans la visée éthique et à l'essence de l'humain en tant qu'être qui doit d'abord comprendre afin de bien agir. Nous ne manquerons pas de profiter de la richesse de cette perspective pour nos recherches. Mais il nous faudra aussi remarquer que cet intérêt pour l'interprétation conduit Ricoeur assez loin d'une véritable pragmatique de l'usage satisfaisant du langage. Bien qu'elles soient toujours supposées, cette pratique et la définition des conditions de satisfaction de l'usage du langage qui s'y rapportent restent toujours plus ou moins implicites.

Ainsi voulons-nous d'une part fournir aux approches pragmatiques le modèle d'authenticité capable de fonder les prétentions de leur philosophie relativement à la

⁵²¹ Dans « Du bon usage de la pensée de Paul Ricoeur », D. Jervolino se questionne à propos de l'unité et de la continuité dans l'œuvre de Ricoeur. Aussi résume-t-il bien cette continuité : « La recherche du sens et le sens comme recherche pourraient être une formule résumant la pensée de Ricoeur » (Domenico Jervolino, « Du bon usage de la pensée de Ricoeur » dans *Agone*, no 2 –3, Hiver – printemps 1991, p. 73). Évidemment, cette constante recherche de sens oriente les analyses de Ricoeur sur le langage.

définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage et, d'autre part, à l'aide des acquis des chapitres précédents, mettre en évidence un pan de non-dit inscrit au cœur du modèle d'authenticité que propose Ricoeur. Ce non-dit n'est autre que la compétence à faire un usage satisfaisant du langage en tant que pratique essentielle à l'homme.

L'explicitation de ce non-dit rendra plus cohérent, plus systématique et donc, finalement, plus éclatant le modèle d'authenticité mis en lumière par l'herméneutique du soi. Il sera alors d'autant plus évident que pour définir l'idéal d'authenticité dans la plénitude de son sens, il est nécessaire de faire référence aux conditions de satisfaction de l'usage du langage. Sans la pragmatique, l'idéal d'authenticité reste sous-déterminé. Car les ressources d'une philosophie pragmatique permettent de mettre de l'avant une éthique concrète qui prend en compte autant qu'il le faut la dimension pratique rattachée à notre condition d'être langagier.

Ce chapitre se divise en deux grandes sections conformément aux deux thèmes de notre thèse. La première section traite essentiellement de la conception du langage dans la philosophie herméneutique de Ricoeur. Les valeurs et les limites de cette conception sont mises en relief par une confrontation de l'herméneutique avec la pragmatique. La deuxième section est essentiellement consacrée à l'herméneutique du soi et aborde de front la question de l'authenticité. Ces deux sections sont donc fortement liées par un même projet : celui d'établir une fois pour toutes les rapports nécessaires qui unissent la détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage à un modèle d'authenticité.

Le paradigme de la distanciation confronté à la pragmatique

La fonction herméneutique du langage

Contrairement aux auteurs vus précédemment, Ricoeur n'a pas examiné systématiquement les conditions d'un usage satisfaisant du langage. En revanche, la perspective qu'il adopte sur les phénomènes langagiers mérite d'être examinée. En particulier, Ricoeur s'attache à définir une certaine vertu référentielle, plus précisément « véritative », propre aux discours. Le « véritatif » est pour Ricoeur cette vertu du langage qui, par la médiation du texte⁵²², structure, ordonne, et même crée un monde où le soi

⁵²² Déjà, on peut remarquer un changement de registre par rapport aux pragmaticiens précédents. Ce sont désormais les discours et, plus particulièrement, les textes et les œuvres qui constituent la porte d'entrée pour l'examen de l'usage du langage. Naturellement, dans un tel espace de réflexion, la dimension de satisfaction que constitue la « vérité » occupe une place de choix.

peut réaliser ses potentialités les plus propres, d'où la connexion logique entre cette vertu et la visée éthique. Par cette vertu des discours, et plus précisément des textes, le langage assumerait selon Ricœur sa fonction essentielle, à savoir celle de révéler un monde où l'homme peut habiter en toute véracité et actualiser ainsi ses possibilités les plus propres.

Cette vertu véritative associée à l'usage du langage dans les œuvres antérieures à *Soi-même comme un autre* anticipe la notion d'attestation, centrale dans cette œuvre et qui, selon les mots de Ricœur, dit l'être-vrai du soi. De l'attestation, Ricœur affirme en effet que « ce dont elle dit l'être-vrai, c'est le soi ; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l'action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l'action »⁵²³. À l'usage du langage s'attachent donc encore une fonction de médiation et une visée ontologique fondamentale.

Ainsi, plutôt que d'insister sur le faire dans le dit, sur la pragmatique dans l'usage, Ricœur souligne avec force la fonction de médiation propre au langage. Sur ce point, il se dit essentiellement en accord avec Heidegger et Humboldt chez qui « la justification majeure du langage était d'établir la relation entre l'homme et le monde »⁵²⁴. Plus précisément, il s'agit d'une triple médiation : « Il appartient à une philosophie du langage de discerner dans ses fonctions coordonnées trois médiations majeures qui font que le langage n'est pas sa propre fin : médiation entre l'homme et le monde, médiation entre l'homme et l'autre homme, médiation entre l'homme et lui-même »⁵²⁵.

Tout au long de son parcours philosophique, Ricœur a mis en évidence cette fonction de médiation propre au langage et au discours. Toutefois, il a davantage mis l'accent sur la fonction de structuration de l'expérience par le langage que sur sa fonction communicative et dialogique. Bref, il a davantage examiné les médiations langagières entre *l'homme et le monde* et *l'homme et lui-même* qu'entre *l'homme et l'autre homme*⁵²⁶.

⁵²³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du seuil, p. 350.

⁵²⁴ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte » dans *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Collection points, Paris, Éditions du Seuil, 1986, [1971], p.212.

⁵²⁵ Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique » dans *Lecture 2*, Paris, Seuil, 1992, [1990], p. 479 - 480. Il est remarquable que cette triple médiation s'apparente aux trois existentiels de l'Altérité que Ricœur présente dans *Soi-même comme un autre* : la chair, autrui et la conscience.

⁵²⁶ Cela s'expliquerait selon Jacques par la méthode phénoménologique que pratique encore Ricœur. Cette méthode serait inapte pour traiter du rapport à l'autre. Nous donnerons sur ce point partiellement raison à Jacques. Voir infra, p. 276-277.

Ricœur met ainsi en évidence que la compréhension du monde, d'autrui et de soi-même est rendue possible par l'usage du langage. Ricœur refuse donc clairement la transparence, l'adéquation et l'apodicité d'un sujet immédiatement présent à lui-même⁵²⁷. En ce sens, il montre clairement que la compréhension de soi s'opère à travers le langage et qu'ainsi, le plus court chemin de soi à soi est celui des signes et des symboles culturels qui assurent la médiation du soi à lui-même : « Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes ; la compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs »⁵²⁸. Cela explique l'importance que Ricœur confère à l'analyse du langage dans le processus de réflexion : « Médiation par les *signes* : par là est affirmée la condition originellement *langagière* de toute expérience humaine. La perception est dite, le désir est dit »⁵²⁹. Pour comprendre authentiquement notre expérience humaine, pour se connaître, pour agir avec conscience et pour acquérir l'estime de soi, le détour par la médiation du langage est nécessaire. Ce détour prend chez Ricœur la forme d'un processus d'interprétation dans lequel l'explication est le passage obligé de la compréhension.

Mais aussitôt que nous insistons sur la fonction de structuration du monde et de l'existence humaine propre aux discours, la question de la référence resurgit. Notre monde ne serait-il qu'une création langagière ? À ce propos, Ricœur est clair : le langage ne doit pas être considéré comme une pure création qui serait indépendante de l'être à dire : « L'expérience peut être dite, elle demande à être dite. La porter au langage, ce n'est pas la changer en autre chose, mais, en l'articulant et en la développant la faire devenir elle-même »⁵³⁰. Le langage doit ainsi s'aligner sur l'être à dire, d'où la possibilité d'une phénoménologie herméneutique : « L'herméneutique partage encore avec la phénoménologie la thèse du *caractère dérivé des significations de l'ordre linguistique* »⁵³¹.

Pour Ricœur, le langage ne produit donc pas simplement de l'illusion, ce qui est aussi vrai lorsqu'il est question du soi. Un discours doté d'une valeur véridative est possible

⁵²⁷ Dans son *Autobiographie intellectuelle*, Ricœur présente cette résistance comme une constance dans sa philosophie. Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 12, p.30, p. 60.

⁵²⁸ Paul Ricœur, « De l'interprétation » dans *Du texte à l'action*, op. cit., 1986, p. 33.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁵³⁰ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl » dans *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Collection points, Paris, Éditions du Seuil, 1986, [1975], p.62. Il s'entend ainsi avec Jacques pour qui la référence est une condition de la signifiante.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 65.

à propos du soi⁵³². Ainsi Ricoeur critique-t-il l'indistinction hyperbolique entre mensonge et vérité chez Nietzsche qui, appliquée au soi, est à la source d'un cogito brisé et rabaissé au rang de pure illusion linguistique⁵³³. À cette option, Ricoeur oppose la sienne selon laquelle la vérité à propos du soi ne peut être qu'attestée.

Ainsi, Ricoeur s'oppose à une conception auto-référentielle et purement « constructiviste » du langage selon laquelle la configuration du monde par le langage obéirait uniquement à la contrainte de forces indépendantes de la visée véritative qu'il associe à l'usage du langage :

Même dans les usages en apparence les moins référentiels du langage, comme c'est le cas avec la métaphore et la fiction narrative, le langage dit encore l'être, même si cette visée ontologique se trouve comme ajournée, différée par le déni préalable de la référentialité littérale du langage ordinaire⁵³⁴.

La visée ontologique du langage, qui dit l'être en configurant l'expérience humaine, lui donne une valeur véritative⁵³⁵. Plus précisément, le propre des discours est de dévoiler des possibilités d'être-au-monde qui définissent l'existence humaine : « Le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais il veut dans tous ses usages porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite »⁵³⁶.

Il ne faut donc pas s'y méprendre : l'interprétation n'est pas chez Ricoeur une

⁵³² Ce discours est celui de l'attestation. Dans « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », Ricoeur affirme que l'attestation est, dans l'optique d'une herméneutique du soi, le vecteur de cette « véhémence ontologique ». Paul Ricoeur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie » dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 282.

⁵³³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p.22-26. Ricoeur et Jacques s'accordent sur ce point : bien que ce soit à travers l'usage du langage que se constitue la subjectivité, celle-ci n'est pas une pure création linguistique. Selon H. J. Adriaanse, l'herméneutique du soi peut même être interprétée comme une « bataille » contre une « conception impersonnelle de l'identité personnelle », position que défendrait par exemple Parfit, mais aussi Chisholm, pour qui « l'identité personnelle n'existe que dans le langage, et non dans la réalité. [...] L'existence des personnes est purement nominale » (H. J. Adriaanse, « La mienneté et le moment de dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit » dans *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p. 7).

⁵³⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 350.

⁵³⁵ C'est cette conviction que l'usage du langage vise une réalité extra-linguistique qui demande à être dite que Ricoeur nomme la « véhémence ontologique ». Voir à ce propos Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 46, 60-61.

⁵³⁶ Paul Ricoeur, « De l'interprétation », dans op. cit., p. 38.

activité exclusivement réservée aux savants. Elle tient plutôt sa nécessité de notre condition d'être de langage. Comme être de langage, l'humain se tient toujours déjà dans une (pré) compréhension du monde et de lui-même structurée par le langage. Il en est ainsi puisque, comme l'affirme Ricoeur, « la première fonction du comprendre, c'est de nous orienter dans une situation. Le comprendre ne s'adresse donc pas à la saisie d'un fait, mais à l'appréhension d'une possibilité d'être »⁵³⁷. Or, l'articulation de la compréhension par le langage porte en elle la possibilité à la fois de l'authenticité et de l'inauthenticité, et ce, en vertu de la connexion entre le « voir comme » et l'« être comme »⁵³⁸.

En conséquence, l'exigence d'interpréter l'existence recoupe la visée éthique en ce qu'elle conditionne l'actualisation des potentialités les plus propres de l'humain⁵³⁹. Nous aurions donc tort de considérer les détours par l'analyse du langage et l'explication des textes auxquels nous convie Ricoeur simplement comme un principe méthodologique relevant exclusivement de l'épistémologie philosophique. Ces détours ont aussi une portée éthique. Car, dans la distanciation qu'opère le processus d'interprétation, la signification peut émerger. L'interprétation distancie en effet l'événement discursif, comme l'action en général, afin d'en extraire un sens qui interpelle l'humain. Cette interpellation par le sens enjoint l'humain à s'investir dans une voie d'accomplissement qui lui assure

⁵³⁷ Paul Ricoeur, « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey » dans *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, op. cit., 1986, [1975], p. 101.

⁵³⁸ Cette connexion, mise de l'avant dans *La métaphore vive*, est réaffirmée dans *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 47. En ce sens, D. Carr a raison de dire que Ricoeur assume « l'ontologisation heideggerienne de l'herméneutique ». Car comme chez Heidegger, pour Ricoeur, « la compréhension de soi égale à la constitution de soi ». (D. Carr, « Épistémologie et ontologie du récit » dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p.209). Toutefois, il faudrait aussi ajouter que contrairement à la voie courte de Heidegger, Ricoeur favorise la voie longue de l'herméneutique. À ce propos, voir O. Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 47-53. Mongin y explique bien que plutôt que de simplement prendre pour point de départ de l'analyse la question heideggerienne « Qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ? » (*Ibid.*, p. 48), Ricoeur préfère « partir des signes de la compréhension dérivée, du plan du langage [et ce] en vue d'accorder au langage toute l'attention herméneutique qu'il mérite » (*Ibid.*, p.50). Sur cette même question voir aussi J. Greisch, « Vers une herméneutique du soi : la voie courte et la voie longue », dans *Revue de Métaphysique et de morale*, juillet - septembre 1993, 98 (3), p.413-427.

⁵³⁹ L'existence humaine est ainsi d'emblée reliée aux discours qui configurent le monde et rendent ainsi possibles l'action sensée et la vie bonne. Nous n'envisagerons pas non plus l'interprétation comme une simple discipline épistémologique. Nous suivrons plutôt Ricoeur pour qui l'interprétation est aussi une pratique qui s'apparente à l'éthique.

son authenticité⁵⁴⁰.

Il est intéressant de noter ici l'écart entre la pragmatique et l'herméneutique. Dans tout modèle pragmatique, on fait d'abord usage du langage pour agir et communiquer. On peut alors examiner les raisons qui font que l'action ne fonctionne pas (Austin) ou que la communication est tronquée (Jacques). On peut aussi s'intéresser aux normes communicationnelles que doivent assumer les intervenants (Grice). Dans tous les cas, le contexte est essentiel et la relation à autrui déterminante lorsque vient le temps de définir l'usage satisfaisant du langage.

Mais lorsque la fonction essentielle du langage est associée à la compréhension et à la configuration de l'expérience (particulièrement de l'expérience temporelle), l'analyse des phénomènes langagiers se trouve décentrée par rapport à la pratique ordinaire du langage. L'insistance sur la pratique de l'interprétation et sur la fonction référentielle du langage a pour effet de voiler la pragmatique de l'usage ordinaire du langage, trop rapidement et facilement identifié à un ordre inférieur de référentialité. C'est alors le texte, et non la communication orale, qui fait figure de paradigme dans l'examen de la question du langage. Ce sont aussi les discours plus que la compétence dialogique qui trouvent une place explicite dans le modèle d'authenticité de Ricœur.

L'identification de la compréhension à la fonction essentielle du langage porte en effet des conséquences importantes au niveau de la valorisation du texte par rapport au langage ordinaire. Car c'est le texte qui, de la façon la plus évidente, propose un monde : « Ce qui est en effet à interpréter dans le texte, c'est une *proposition du monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres [...] Le monde du texte dont nous parlons n'est donc pas celui du langage quotidien »⁵⁴¹. Ricœur dote ainsi le texte d'une *spiritualité* toute particulière qui le place dans une position privilégiée par rapport au face à face dialogique. Le texte représente le paradigme de la distanciation qui devrait prévaloir dans la communication humaine.

En conséquence, ce n'est pas tant l'usage ordinaire du langage qui occupe Ricœur, mais bien l'écrit qui, selon lui, permet une authentique compréhension de soi :

⁵⁴⁰ Ainsi, la manipulation et l'abus dans l'usage du langage ont pour antidote sûr l'interprétation appliquée au discours dans lequel le langage configure le monde et le rend habitable. Pour cela, le citoyen doit être en mesure de distinguer les paradigmes de pertinence *qui font mode* mais qui sont source d'aliénation de ceux qui lui ouvrent la possibilité de l'authenticité.

⁵⁴¹ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation » dans *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, op. cit., 1986 [1975], p. 128.

« Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture »⁵⁴². Comparativement au moi, le soi est essentiellement l'œuvre de la lecture⁵⁴³. L'interprétation est d'abord interprétation du texte et la compréhension de soi semble exiger la lecture : « S'il reste vrai que l'herméneutique s'achève dans la compréhension de soi, il faut rectifier le subjectivisme de cette proposition en disant que se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* »⁵⁴⁴. Pour réaliser notre vœu d'une vie accomplie, la lecture est pour Ricoeur une activité insigne, et ce, dans la mesure où elle offre le paradigme de la compréhension de l'action et de soi-même.

Si Ricoeur propose une herméneutique où le texte fait œuvre de paradigme, c'est essentiellement parce que l'écriture distancie le sens de l'événement. Or, Ricoeur montre que la distanciation est la condition d'une juste interprétation. Ainsi affirme-t-il : « le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme de la distanciation dans la communication »⁵⁴⁵. Vu son organisation transphrastique et la fixité des significations linguistiques qu'on y trouve, le texte offre un intérêt insigne en herméneutique en ce qu'il témoigne de la nécessité de la distanciation dans une pratique de vie saine.

Toutefois, le choix du texte comme paradigme de l'usage du langage élude ce que l'examen de la pratique du langage ordinaire offre pour la détermination de l'idéal d'authenticité. Ainsi, l'élévation du texte au rang de paradigme serait plus acceptable s'il n'allait pas de pair avec l'élision de la place de l'usage satisfaisant du langage et des conditions normatives qui en règlent la pratique dans une conception de l'authenticité.

Dans la prochaine section, le paradigme de la distanciation qui opère dans l'interprétation textuelle sera examiné et mis en dialogue avec les acquis de la pragmatique. Cette confrontation dialogique ne vise pas à remettre en cause la valeur de ce paradigme dans un modèle herméneutique. Elle sera plutôt l'occasion d'arbitrer les points de vue divergents et de mettre en valeur la complémentarité d'une conception pragmatique de l'usage du langage et du paradigme de la distanciation issu de l'herméneutique.

⁵⁴² P. Ricoeur, « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 36.

⁵⁴³ P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁴⁴ P. Ricoeur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », *op. cit.*, p. 60.

⁵⁴⁵ P. Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, p. 102.

Examen critique du paradigme de la distanciation

Notre intention n'est pas ici d'entrer dans un trop vaste débat à propos de la méthode en herméneutique et de la valeur du paradigme de la distanciation dans cette discipline. Nous entendons simplement montrer que le paradigme de la distanciation et la conception du langage qu'il implique sont inadéquats pour l'élaboration d'une pragmatique de l'usage satisfaisant du langage. Si le fait de poser le texte comme paradigme dans l'usage du langage est une méthode favorable en herméneutique, il s'agit d'une stratégie inefficace pour la définition d'une pragmatique du discours. De plus, le paradigme de la distanciation dont il est l'archétype ne permet nullement au texte d'échapper aux critères pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage. Ainsi, le texte est un mode particulier de la communication humaine et, en ce sens, il est soumis (1) aux normes de clarté, de véracité et de pertinence et (2) à l'espace logique de l'interlocution.

Ici s'engage un dialogue fructueux entre les deux disciplines. D'un côté, la pragmatique enrichit l'herméneutique de ses analyses de l'usage satisfaisant du langage. De l'autre, le paradigme de la distanciation prépare l'élaboration du modèle d'authenticité qui rend compte des conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage. Car, en établissant le lien entre la configuration du monde par le langage et l'authenticité, le paradigme de la distanciation clarifie certaines conditions existentielles de l'usage satisfaisant du langage.

Pour Ricoeur, le propre du discours est de dépasser son événementialité dans la signification. Ce dépassement « atteste l'intentionnalité même du langage »⁵⁴⁶. Mais qu'en est-il de cet événement qui doit être dépassé ? Dans « *la fonction herméneutique de la distanciation* », Ricoeur énumère les quatre dimensions qui font du discours un événement.⁵⁴⁷

Premièrement, tout discours surgit dans le temps, dans une situation socio-historique.

Deuxièmement, le discours est l'œuvre d'un sujet, locuteur ou auteur.

Troisièmement, les discours réfèrent à un monde : « c'est la venue au langage d'un

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

monde »⁵⁴⁸.

Quatrièmement, le discours s'adresse à un auditoire.

Il nous faut examiner ces quatre dimensions qui constituent le caractère événementiel du discours et qui devraient, selon Ricœur, être dépassées dans la signification. En quoi ce dépassement est-il possible ou souhaitable ? La pragmatique ne nous enseigne-t-elle pas que le contexte définit en partie le bonheur, le sens et la pertinence d'un discours ?

On peut constater que Ricœur place sous le pôle « événement » toutes les circonstances particulières dans lesquelles le discours apparaît. Comparativement au discours oral, le texte aurait l'avantage de pouvoir faire apparaître une distance entre l'événement et le sens. Or, cette distanciation serait en accord avec ce que Ricœur considère comme la visée essentielle du langage : l'émergence de la signification. Mais Ricœur amplifie la différence entre le texte et le discours oral ainsi qu'entre l'événement et la signification, ce qui a pour effet de voiler la dimension résolument pragmatique qui s'attache à l'usage du langage.

En fait, pour Ricœur, l'événement du discours importe peu en herméneutique ; c'est plutôt la signification qui doit être saisie : « Ce n'est pas l'événement, dans la mesure où il est fugitif, que nous voulons comprendre, mais sa signification qui demeure »⁵⁴⁹. Il semble donc que l'on puisse détacher événement et signification du discours : « En entrant dans le procès de la compréhension, le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification. Ce dépassement du discours dans la signification est caractéristique du discours comme tel »⁵⁵⁰. Cette conception du discours, appréciable dans la détermination de certaines conditions de l'authenticité, mérite d'être examinée, mais aussi critiquée, dans la mesure où elle s'applique à moitié en herméneutique et très rarement dans la pratique discursive.

La dimension temporelle des discours

Tout événement discursif a lieu dans le temps. À cet égard, l'avantage du texte par rapport au discours oral viendrait de sa fixité. Effectivement, le texte se distingue favorablement du dialogue en ce que cette fixation des signes facilite la distanciation de la

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

signification. Ainsi, le sens n'est plus soudé à l'événement discursif, mais peut au contraire être réactualisé dans d'autres contextes. Plus précisément, Ricoeur affirme que, dans les textes, les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires sont inscrits, fixés, et donc réidentifiables. En conséquence, par l'explication, le sens du texte peut être réactualisé à travers l'histoire par divers lecteurs⁵⁵¹. La fixation du dit dans le texte favorise donc la distanciation du sens par rapport à la situation socio-historique de l'événement discursif et sa réactualisation dans d'autres contextes.

Une divergence importante apparaît ici entre les approches philosophiques d'Austin et de Ricoeur. Même si Ricoeur cite assez fréquemment Austin, il demeure plutôt étranger à une philosophie pragmatique comme la sienne. Certes, Ricoeur résume souvent les thèses principales d'Austin. Il présente alors le point de départ et d'arrivée des analyses de ce dernier, c'est-à-dire la distinction entre le descriptif et le performatif et la distinction entre les actes locutoire, illocutoire et perlocutoire. Mais plutôt que de définir à partir de là une pragmatique du discours, il récupère ces distinctions dans le cadre d'une herméneutique textuelle à laquelle il greffe une philosophie de l'action. Il se réapproprie ainsi ces acquis de la pragmatique, mais à ses propres fins, dans sa théorie de l'interprétation des textes.

Mais appliquée aux textes, cette théorie perd sa connotation résolument pragmatique pour devenir un principe d'explication dans une théorie de l'interprétation. Puisque l'usage du langage est réglé par des conventions qui déterminent le sens du dire, c'est par l'identification des actes codifiés que le sens du discours peut et doit être identifié puis réidentifié dans d'autres contextes :

Il faut entendre par la signification de l'acte de langage ou plus précisément le noème du dire, non seulement la phrase au sens étroit de l'acte propositionnel, mais encore la force illocutionnaire et l'acte perlocutionnaire, dans la mesure où ces trois aspects de l'acte de langage sont codifiés, élevés au rang de paradièmes et où, en conséquence, ils peuvent être identifiés et réidentifiés comme ayant la même signification⁵⁵².

Puisque ces trois actes codifient intrinsèquement le discours, leur analyse rend possible l'interprétation du texte. Ainsi, dans la fixité octroyée par le texte, le noème du

⁵⁵¹ Paradoxalement, le fait que cette thèse soit une réponse à un problème de l'époque jette sur cette thèse un éclairage intéressant. On peut comprendre ici la thèse de Ricoeur comme une réponse au problème de l'historicité des œuvres. Comment sauver le sens (d'un discours, de l'action...) de la relativité historique et de la multiplicité infinie des interprétations possibles ?

⁵⁵² Paul Ricoeur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 209.

dire, détaché de l'événement du dit, est objet d'explication et finalement de compréhension.

Cette réappropriation de la théorie des actes de langage par l'herméneutique a pour avantage d'étendre les distinctions mises de l'avant par Austin au champ plus global de l'agir et de favoriser ainsi la compréhension de l'action. C'est que « comme l'acte de langage, l'événement d'action [...] développe une dialectique semblable entre son statut temporel, en tant qu'événement apparaissant et disparaissant, et son statut logique, en tant qu'ayant telle ou telle signification identifiable, tel et tel « contenu de sens » »⁵⁵³.

C'est ainsi que la théorie des actes de langage peut-être mise au service de la compréhension de l'action et finalement de soi-même. Car pour comprendre le sens de l'action, il faut l'objectiver en la lisant comme un texte. Or, « cette objectivation est rendue *possible* par quelques traits internes de l'action, qui la rapprochent de la structure de l'acte de langage et qui transforme le faire en une sorte d'énonciation »⁵⁵⁴. En effet, l'action possède la structure de l'acte de langage. Elle a un contenu matériel que l'on peut décrire (locutoire) ; elle vise à produire certains effets déterminés (illocutoires) et elle entraîne des conséquences qui ne sont pas directement liées à l'intention qu'elle manifeste (perlocutoires). Ainsi, l'action peut devenir sensée si nous l'analysons à l'aide des outils que nous fournit la théorie des actes de langage. Une fois ainsi objectivé, le sens de l'action peut être saisi et réactualisé dans d'autres contextes.

Néanmoins, la dimension pragmatique qui fait la richesse de la philosophie d'Austin est mise de côté dans sa réappropriation ricœurienne. En effet, c'est la maxime de pertinence, qu'Austin avait déjà partiellement mise en lumière dans l'examen des malheurs des performatifs, qui est d'une certaine manière éludée ici. L'importance accordée à l'usage particulier du langage qu'est le texte et l'élévation de la distanciation au titre de paradigme de la communication humaine risquent ainsi de voiler l'importance du contexte temporel dans l'évaluation du caractère plus ou moins satisfaisant de l'usage du langage.

Or, l'analyse pragmatique l'a clairement montré : si on veut juger du caractère plus ou moins satisfaisant de l'usage du langage, les circonstances temporelles doivent être prises en compte. Tant le sens de l'acte de langage que son caractère satisfaisant

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 214.

dépendent (en partie) du temps de l'énonciation. En effet, le sens d'un acte de langage dépend de la situation temporelle : par exemple, si un professeur dit à un de ses étudiants : « vous risquez d'échouer ce cours » après que ce dernier eût donné sa copie à l'examen final, il s'agit sans doute d'une prévision et non d'un avertissement comme cela aurait sûrement été le cas une semaine avant l'examen. Par ailleurs, pour qu'une contribution puisse être qualifiée de satisfaisante, elle doit être faite en temps opportun et selon l'ordre des choses. Pour qu'un conseil soit sage, par exemple, le temps de son énonciation importe grandement. C'est la règle générale de pertinence qui est ici en jeu.

Or, dans le paradigme de la distanciation, la pertinence, qui qualifie l'événement discursif, devrait selon Ricœur s'effacer au profit de l'importance, relative cette fois à la signification : « Une action sensée est une action dont l'*importance* dépasse la *pertinence* quant à sa situation initiale »⁵⁵⁵. La pertinence, notion importée de la pragmatique du discours, est encore ici intégrée à une herméneutique de la distanciation. Or, si cette réappropriation est intéressante pour l'herméneutique, la notion de pertinence qu'elle implique est sémantiquement moins riche que celle mise en lumière par une analyse pragmatique de l'usage du langage. Voyons ce qu'il en est.

Dans le modèle herméneutique de Ricœur, certaines œuvres et certaines actions sont importantes puisqu'elles possèdent une *pertinence durable*. Elles sont ainsi des sources d'enseignement pour les générations à venir :

Une action importante [...] développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. [...] La signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle⁵⁵⁶.

La distanciation du sens permet alors de réactualiser le monde déployé dans ses œuvres dans le monde du lecteur, et ce, au bénéfice d'une vie plus authentique. En fait, une action et un texte ont une pertinence durable lorsqu'ils possèdent une force d'attestation, lorsqu'ils témoignent de la vérité du soi. Ainsi, leur signification peut inspirer les humains dans leur quête d'une vie sensée. Autrement dit, ces œuvres et ces actions permettent de déterminer des cadres de pertinence dans lesquels l'être agissant et

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 219.

souffrant peut se reconnaître et viser la vie bonne.

Cette conception de la pertinence et de l'importance, inspirante en herméneutique, peut enrichir la pragmatique dans la mesure où elle touche à la question de la détermination des cadres de pertinence. Par exemple, *La République* de Platon ou *L'Odyssée* d'Homère définissent des paradigmes de pertinence capables de structurer l'action des hommes⁵⁵⁷. En ce sens, la signification de ces œuvres majeures peut être réactualisée dans plusieurs contextes. Elles ont cette qualité insigne de toujours pouvoir enrichir l'horizon de sens du lecteur. C'est pourquoi l'humanité ne doit cesser de les réinterpréter. Sans doute peut-on conclure ici que celui qui a intégré authentiquement le sens (distancié) de ces œuvres importantes accroît ses chances d'agir et d'interagir pertinemment. Il en est ainsi puisque l'univers des possibilités qu'il peut entrevoir est plus riche.

Toutefois, il reste que pour être satisfaisante, cette réactualisation dans un nouveau contexte doit se faire dans l'espace ouvert par le dialogue. En ce sens, le temps dans lequel sera réactualisé le sens importe. Même si on admet que les *Évangiles* possèdent une forme de pertinence durable, pour en faire bon usage, il faut savoir quand réactualiser le sens d'une parabole par exemple. Finalement, dans l'espace dialogique où devraient se définir les paradigmes de pertinence, chacun peut s'inspirer de la littérature en se réappropriant certains éléments qui témoignent de la façon dont les humains peuvent authentiquement viser la vie bonne.

D'ailleurs, en deçà du débat à propos des paradigmes de pertinence, c'est-à-dire lorsque l'humain agit dans un paradigme déjà constitué, l'usage du langage se doit toujours d'être pertinent pour être satisfaisant. Cela signifie que la règle de pertinence est nécessairement à l'œuvre lorsque vient le temps d'écrire ou d'interpréter des textes. Comme l'a vu Jacques, le monde de la littérature est aussi soumis à l'espace logique de l'interlocution.

En effet, le discours écrit s'enracine lui aussi — tout comme le dialogue — dans une situation et dans une tradition qui pose ses critères et ses demandes, bref qui suppose un paradigme de pertinence. C'est selon ce paradigme que le texte peut être qualifié de pertinent. Un philosophe pourrait-il avoir le succès de Parménide en écrivant

⁵⁵⁷ Comme l'a montré Taylor, les cadres de références qui sont impliqués dans de pareilles œuvres révèlent à l'homme des sources morales et des hyperbiens qui devraient nourrir l'idéal moderne d'authenticité. Taylor, *Les sources du moi*, op. cit.

aujourd'hui le *De Natura* ? Poser la question, c'est y répondre.

Dans un ordre d'idées connexe, on doit reconnaître que l'interprétation, si elle se veut savante, doit prendre en considération la situation socio-historique de l'émergence du texte. Les textes philosophiques, littéraires et même poétiques s'inscrivent dans un milieu qui pose ses questions et possède ses propres problématiques. On risque de se méprendre sur le sens d'un texte si on ne le replace pas, au moins minimalement, dans les circonstances historiques qui l'ont vu naître.

Pouvons-nous comprendre savamment la mythologie grecque, par exemple, en ne connaissant aucunement la culture hellénique ? Cette lacune risque de biaiser notre compréhension de l'œuvre : certains éléments seront incompris ou mal interprétés, et ce, même si l'analyse structurale nous présente la logique interne du mythe⁵⁵⁸. Pourrait-on par ailleurs lire correctement l'œuvre de Descartes sans connaître les tensions historiques qui provoquèrent ses *Méditations* ? Comme l'a vu Jacques, il semble que l'espace logique de l'interlocution soit une condition transcendantale dans l'usage du langage. Mais s'il en est ainsi, on ne peut faire abstraction des conditions relationnelles (et donc socio-historiques), ni pour l'écriture, ni pour l'interprétation d'une œuvre⁵⁵⁹.

En fin de compte, une investigation philosophique qui examine le langage dans son usage doit prendre en considération le temps dans lequel l'acte de langage où le discours se produit. La situation temporelle détermine en grande partie le sens et le caractère satisfaisant des multiples usages du langage, dont les discours.

Le discours comme œuvre d'un sujet, locuteur ou auteur

Comme événement, tout discours est aussi nécessairement l'œuvre d'un sujet, locuteur ou auteur. Or, selon Ricœur, le texte se distingue favorablement du discours oral

⁵⁵⁸ Une interprétation savante de la mythologie grecque ne peut complètement ignorer les structures de parenté, la politique grecque, la relation des héros avec les guerres antiques (rapport entre, d'une part, Thésée et Héraclès et, d'autre part, Athènes et Sparte dans la guerre du Péloponnèse), et plus généralement de l'histoire hellénique. En effet, les hellénistes comprendront plus justement certains passages où il est question de mariages interfamiliaux, de meurtres, de royauté, etc.

⁵⁵⁹ Nous pouvons aussi ajouter ceci : connaître le contexte socio-historique dans lequel a été écrite une œuvre est essentiel pour identifier les implicites conversationnelles, par exemple ce que l'auteur ne dit pas explicitement, mais dit néanmoins effectivement par des moyens détournés, en dérogeant plus ou moins ouvertement à une maxime.

par la distance entre l'intention de l'auteur et le sens du texte⁵⁶⁰. Ainsi Ricœur affirme-t-il que, dans l'usage oral du langage, l'intention du locuteur et la signification du discours se « recouvrent mutuellement, de telle façon que c'est la même chose de comprendre ce que le locuteur veut dire et ce que son discours veut dire »⁵⁶¹. D'un autre côté, le texte pourrait être compris indépendamment de l'intention de l'auteur. Mais ces associations trop fermes ne valent de façon absolue ni pour le discours oral, ni pour les textes.

Certes, l'écrivain n'est pas présent au lecteur comme le locuteur à l'allocutaire dans une situation dialogique. Il ne peut répondre directement à ses questions. Il s'établit donc entre auteur et lecteur une distance que le texte remplit. La signification du texte se révèle alors à travers un processus qui implique l'explication de ce que l'écriture a fixé :

Expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendances qui constituent la statique du texte ; interpréter, c'est prendre le chemin ouvert par le texte. Nous sommes donc invités [...] à chercher [...] une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte du texte⁵⁶².

Pour Ricœur, l'acte du texte se découvre à travers la mise en lumière de la structure objective de l'œuvre. Or, celle-ci ne correspond nullement à l'intention subjective de l'auteur. Le principe transphrastique à l'œuvre dans le texte et découvert par l'explication achèverait ainsi la dépsychologisation de l'herméneutique⁵⁶³. L'herméneutique chercherait ce que le texte dit (le monde qu'il déploie) et non pas ce que l'auteur a voulu dire (lié à sa vie psychique subjective). Selon cette conception herméneutique, le style serait la seule marque de l'auteur dans son texte.

Or, selon Ricœur, le sens d'un texte, métaphoriquement comparé à une ouverture ou à un chemin, gagne à être dissocié de l'intention de l'auteur. Aussi nous faut-il reconnaître que cette conception de la distance entre le sens et l'auteur est digne d'intérêt dans un modèle herméneutique soucieux de mettre en lumière les conditions de

⁵⁶⁰ Paradoxalement, l'intention de Ricœur, qui est alors d'opérer une dépsychologisation de l'herméneutique, permet de comprendre sa thèse !

⁵⁶¹ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 209.

⁵⁶² Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte », *op. cit.*, p. 155.

⁵⁶³ À ce propos, Reagan (*op. cit.*) montre la valeur de ce paradigme lorsqu'il est reconduit dans le champ de l'activité scientifique. De la même manière que « comprendre un texte ne veut pas dire rejoindre l'auteur ou saisir ses intentions subjectives » (p.176), on ne peut établir dans le domaine des sciences une scission entre Nature (que l'on devrait expliquer objectivement) et Esprit (que l'on devrait comprendre par une sorte de connexion psychique avec l'auteur). Les sciences humaines peuvent ainsi assumer pleinement l'épistémologie herméneutique sans renoncer à l'objectivation.

l'authenticité. C'est que, en soi, l'action peut et, dans l'optique d'une vie authentique, doit aussi être mise en langage et lue. Pour interpréter correctement l'action, il faut en quelque sorte la lire comme un texte : « La sorte de distance que nous avons découverte entre l'intention du locuteur et la signification verbale d'un texte se produit également entre l'agent et son action »⁵⁶⁴.

Cela signifie que, dans l'optique d'une existence authentique, l'humain doit apprendre, dans le dépouillement, à se distancier de lui-même afin de lire l'action : « En argumentant au sujet de la signification d'une action, je mets mes désirs et mes croyances à distance et les soumetts à une dialectique concrète de confrontation avec des points de vue opposés »⁵⁶⁵. On peut toutefois se demander si la confrontation avec les points de vue opposés n'est pas essentiellement dialogique. La distanciation serait en ce sens une condition de la reprise dialogique dans laquelle le sens de l'action peut être co-déterminé.

Aussi, malgré l'intérêt indéniable du paradigme textuel, il nous faut remarquer que l'insistance de Ricoeur sur la distanciation entre le sens d'un acte et son auteur le porte à délaisser la dimension typiquement pragmatique de l'usage du langage, tout aussi instructive. De plus, Ricoeur exagère encore un peu ici la différence entre discours oral et écrit. D'une part, dans le discours oral, l'intention du locuteur et la signification ne se recouvrent pas simplement et d'autre part, dans un texte, la catégorie de l'auteur ne saurait se réduire au style.

Certes, l'intention du locuteur détermine en grande partie le sens du dire. Mais on ne peut réduire le sens d'une contribution à l'intention de son auteur, et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, ni les conventions, ni les règles constitutives, ni les règles normatives de l'usage du langage ne sont soumises à la subjectivité du locuteur. Or, on a vu qu'un locuteur peut faire un usage défectueux ou abusif du langage. Dans pareils cas, ce n'est pas tant l'intention du locuteur que la dérogation à une règle qui permet de rendre compte de la signification du dit. De même, nous ne devons pas oublier que la signification d'un acte de discours est plus relative au contexte relationnel (objet de co-référence dans un processus dialogique) qu'à l'intention subjective de l'auteur. Tous ces éléments s'appliquent tant aux textes qu'aux discours oraux.

Effectivement, on a vu que sur le plan de l'usage ordinaire du langage, l'identité de

⁵⁶⁴ Paul Ricoeur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 217.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 228.

l'auteur porte conséquence sur la réussite de l'acte. Il faut être dans une position particulière pour commander, demander en mariage, s'excuser, affirmer, etc. La pragmatique nous apprend en effet que la signification d'un acte de langage dépend souvent du locuteur et de son identité⁵⁶⁶ ou, de façon similaire, de la relation dans laquelle le dit s'insère. Cela vaut aussi, à un degré moindre, dans les textes.

Il est clair que par rapport au discours oral, il existe une distance toute particulière entre la catégorie d'auteur (son identité) et le sens du texte. Il est absurde de critiquer la théorie de l'éducation de Rousseau en invoquant la façon dont il traita lui-même sa progéniture. Plutôt que de dévoiler le sens de son discours, une telle « interprétation » bloque la voie à toute réappropriation authentique de ce sens. On peut toutefois rajouter que même dans l'interprétation d'un texte, connaître l'identité de l'auteur n'est pas toujours totalement inutile. Par exemple, savoir que Descartes était croyant et pratiquant, que Nietzsche était malade ou que Heidegger appuya le mouvement nazi peut être d'un certain intérêt (quoique limité vu la grandeur de leurs œuvres).

Mais connaître l'intention de l'auteur est souvent très utile – du moins en philosophie et dans la littérature engagée – puisque cette connaissance de l'intention de l'auteur oriente la lecture et l'interprétation. Comme la connaissance du contexte socio-historique, la connaissance de l'intention de l'auteur peut nous aider à déchiffrer certains textes, à percevoir les implications conversationnelles et à ne pas nous méprendre sur leur signification.

La dimension référentielle dans l'usage du langage

Il y a beaucoup à dire à propos du troisième trait de l'événementialité du discours – le fait que tout discours réfère au monde – puisque c'est la destination même des discours qui, selon Ricoeur, est alors en jeu. Pour lui, la littérature se distingue alors favorablement du dialogue, et ce, dans la mesure où le texte déploie une référence de second rang qui dévoile au lecteur de nouvelles possibilités d'être-au-monde⁵⁶⁷. La lecture peut ainsi

⁵⁶⁶ À ce propos, voir, *infra*, p. 31-35. Par ailleurs, on ne saurait passer sous silence l'ascendance de forces externes, comme la volonté de puissance, l'inconscient ou la lutte des classes, sur la signification du dit.

⁵⁶⁷ Rappelons que chez Heidegger, le « comprendre » est une structure de cet être que nous sommes d'emblée. Se comprendre pour le *Dasein*, ce n'est pas s'apercevoir en tant que "sujet", comme un "je" mais plutôt comme possibilités. Ces possibilités sont par ailleurs toujours relatives au monde du *Dasein*. (M. Heidegger, *Être et Temps*, Traduit par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1996, sections 14 et 25). Ainsi, en déployant un monde possible, un monde autre, le texte permet au

transformer en profondeur le monde du lecteur qui, au contact du texte, comprend et structure sa propre expérience. En effet, bien que l'interprétation implique une phase d'explication de la structure objective du texte, elle vise néanmoins la compréhension de la « chose du texte »⁵⁶⁸. Or, la « chose du texte » c'est l'ouverture sur le monde que le texte déploie et les possibilités d'être qu'il dévoile. Finalement, Ricoeur va jusqu'à affirmer que « le soi est constitué par la chose du texte »⁵⁶⁹.

Ricoeur montre bien que, lorsque le lecteur comprend le texte, c'est-à-dire lorsque la lecture réactive *la chose du texte* dans la situation du lecteur, un monde de possibles nouveaux et authentiques peut s'ouvrir à lui : « le moment du comprendre répond dialectiquement à l'être en situation, comme étant la projection des possibles les plus propres au cœur même des situations où nous nous trouvons »⁵⁷⁰. Ricoeur met ainsi en lumière la conjonction entre la fonction de la littérature et la constitution du soi. Il reconnaît aussi à la métaphore, à la poésie et à la fiction leur rôle fondamental dans la constitution de l'identité authentique.

Mais contrairement à Ricoeur et à l'instar de Jacques, nous croyons que l'ipséité est plus fondamentalement constituée par l'interlocution que par la littérature. Car avant d'être lecteur, le soi est formé dans et par ses relations aux autres. De plus, l'actualisation de soi est essentiellement l'actualisation d'une compétence dialogique. Le privilège du texte nous semble donc à ce propos intenable, d'autant plus qu'il va de pair avec un oubli de l'importance de la pratique qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage dans la quête d'authenticité.

L'examen critique des thèses de Ricoeur à ce sujet nous permet d'apercevoir à la fois la grandeur et la limite de l'herméneutique qui fait du texte le paradigme de la communication humaine. La grandeur : l'herméneutique textuelle met en évidence

lecteur de mieux se comprendre par comparaison à d'autres possibilités. Le texte ouvre ainsi de nouveaux horizons.

⁵⁶⁸ Comme le montre C. E. Reagan dans « L'herméneutique et les sciences humaines », le paradigme du texte est très fertile dans le domaine des sciences humaines. Ce paradigme fournit une alternative à la dichotomie ruineuse de Dilthey entre d'une part l'explication propre aux sciences de la nature et d'autre part la compréhension propre aux sciences de l'esprit. À cette dichotomie, Ricoeur propose une dialectique entre expliquer et comprendre qui permet de renouveler le lien entre l'herméneutique et les sciences humaines. À ce propos, C. E. Reagan, « L'herméneutique et les sciences humaines » dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 175-183.

⁵⁶⁹ Paul Ricoeur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*, P. 117.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

l'importance de la structuration langagière du monde dans le cadre d'une définition de l'idéal d'authenticité. La limite : l'herméneutique voile la pragmatique de l'usage satisfaisant du langage qui constitue pourtant le cœur de la réalisation de cet idéal.

Nous avons dit qu'un des avantages considérables du point de vue que Ricoeur nous offre de la dimension référentielle du langage est son interprétation de la métaphore et de la poésie. En effet, Ricoeur considère fondamental le type de référence que déploient la métaphore, la poésie et la fiction narrative, ce qui constitue une avancée positive par rapport à la pragmatique, plus adaptée à la prose utilitaire. Comme le remarque Ricoeur, ces trois usages apparentés du langage ouvrent en fait un champ de référence plus fondamental que ne le fait la description : « La suspension de la référence, au sens défini par les normes du discours descriptif, est la condition négative pour que soit dégagé un mode plus fondamental de référence »⁵⁷¹. Ce mode de référence est plus fondamental dans la mesure où il concerne notre compréhension globale de l'être que nous sommes et notre façon d'habiter le monde⁵⁷².

Ricoeur croit en effet que métaphore, poésie et fiction re-décrivent le monde. D'abord, il est bien une « information » inscrite dans la métaphore : « la métaphore porte une information, parce qu'elle « re-décrit » »⁵⁷³. Or, cette re-description porte l'innovation au plan de la pertinence sémantique. La poésie permet aussi de redessiner le monde. Finalement, dans la fiction narrative, la mise en intrigue re-décrit l'action même dans sa structure temporelle : « La fiction a ce pouvoir de « refaire » la réalité et plus précisément, dans le cadre de la fiction narrative, la réalité praxique, dans la mesure où le texte vise intentionnellement un horizon de réalité nouvelle que nous avons pu appeler monde »⁵⁷⁴. Ainsi, tant la métaphore que la fiction narrative possèdent un pouvoir illocutoire très particulier : celui de re-décrire le monde et d'être ainsi source d'innovation sémantique.

⁵⁷¹ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 288.

⁵⁷² La métaphore et la poésie, loin de s'écarter d'un usage adéquat du langage, sont plutôt des manifestations d'une fonction essentielle du langage. Ainsi Ricoeur d'affirmer : « Finalement, si tout langage, si tout symbolisme consiste à « refaire la réalité », il n'est pas de lieu dans le langage où ce travail se montre avec plus d'évidence » (*Ibid.*, p. 298).

⁵⁷³ *Ibid.*, p.32. Notons qu'une métaphore ne peut opérer seule une transformation majeure dans le monde du lecteur. Toutefois, dans la littérature, un monde peut se déployer à travers des réseaux de métaphores. « On peut s'entendre que la fonction référentielle de la métaphore soit portée par un réseau métaphorique plutôt que par un énoncé métaphorique isolé » (*Ibid.*, p. 307).

⁵⁷⁴ Paul Ricoeur, « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 27. En particulier, le récit est un laboratoire pour l'éthique en ce qu'il constitue le milieu privilégié où se détermine la myriade d'idéaux qui vont définir la visée éthique.

La notion d'innovation sémantique mérite notre attention. À propos de l'innovation sémantique que l'on trouve dans la métaphore et le récit, Ricœur affirme : « Dans les deux cas, du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage : ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une *nouvelle* pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une *nouvelle* congruence dans la mise-en-intrigue »⁵⁷⁵. L'intérêt de l'herméneutique par rapport à nos analyses précédentes est ici l'accent mis sur la dimension créatrice inhérente au langage. Or, cette dimension créatrice est en lien direct avec l'authenticité de l'humain : elle préserve non seulement le langage de la répétition, dans la rigidité conventionnelle⁵⁷⁶, mais plus fondamentalement, elle ouvre à l'homme de nouvelles possibilités d'être soi. Le pouvoir de dévoilement et la capacité de la poésie à exprimer les paradoxes de l'humanité ne font en ce sens aucun doute. Dans l'exemple suivant, n'est-ce pas le mystère de la finitude de cet être libre mais soumis à une nature créatrice qui est mis en évidence ?

Non il n'est pas en ton pouvoir de faire éclore le bouton.
 Secoue-le, frappe-le : tu n'auras pas la puissance de l'ouvrir.
 Tes mains l'abîment ; tu en déchires les pétales et les jettes à la poussière.
 Mais aucune couleur n'apparaît et aucun parfum.
 Ah ! il ne t'appartient pas de le faire fleurir.

Celui qui fait éclore la fleur travaille si simplement.
 Il y jette un regard, et la sève de vie coule dans ses veines.
 À son haleine, la fleur déploie ses ailes et se balance au gré du vent.
 Comme un désir du cœur, sa couleur éclate, et son parfum trahit un doux secret.
 Celui qui fait éclore la fleur travaille si simplement⁵⁷⁷.

Ainsi, par rapport à l'usage ordinaire du langage, la poésie brise quelque chose pour le recréer autrement. L'imaginaire est affecté et transformé par la métaphore et le récit. Comme Ricœur le remarque judicieusement, « le poète, en effet, est cet artisan qui suscite et modèle l'imaginaire par le seul jeu du langage »⁵⁷⁸. Mais ce n'est pas que l'imaginaire en tant qu'« irréel » qui est affecté par la poésie. Les réseaux métaphoriques ont plutôt ce pouvoir de structurer l'expérience humaine en la redécrivant. C'est que la métaphore, le poème et le récit nous invitent à « voir comme ». Or, il est une intimité entre

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷⁶ La poésie se rapporte ainsi à une vertu dialogale examinée plus haut, la novation, qui empêche la *communicabilité* de sombrer dans la *communicativité*. À propos de la distinction entre ces termes voir infra, p.141 note 340.

⁵⁷⁷ Rabindranath Tagore, *L'offrande Lyrique* suivi de *La corbeille de fruits*, Paris, Gallimard, 1949, p.159.

⁵⁷⁸ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 268.

notre façon d'entrevoir le monde et notre être, entre le « voir comme » et l'« être comme »⁵⁷⁹. Ainsi, le soi découvre dans la littérature, où réseaux métaphoriques et récits sont engrangés, un monde autre qui correspond à des possibilités autres d'exister. Plus pragmatiquement, nous dirions que les cadres de pertinence sont aussi en jeu dans la re-description poétique⁵⁸⁰.

Il est intéressant, ici, de mettre en opposition la haute considération de Ricoeur et la suspicion désenchantée de Jacques à propos du rôle de la littérature dans la visée de l'authenticité. Comme Platon, Jacques voit dans la littérature un danger potentiel pour l'authenticité, surtout lorsqu'il est question de l'amour⁵⁸¹. Selon Jacques, la littérature nourrit plus souvent qu'autrement une conception égotiste de l'amour et favorise ainsi l'illusion de subjectivité. Loin de nous révéler nos possibilités les plus propres, la littérature perpétue bien des illusions, source de tentation identitaire, en ne présentant que l'image du soi⁵⁸². Sans doute faut-il ici couper la poire en deux et reconnaître que la littérature nous offre de tout : elle peut dans certains cas exercer une influence plus néfaste que bienfaisante sur le lecteur. C'est que les possibles qu'elle nous propose ne sont pas nécessairement souhaitables : il faut donc faire preuve de discernement à cet égard⁵⁸³. Mais repris par une interprétation critique, le sens des œuvres littéraires qui enrichissent le monde du lecteur contribue indéniablement à l'actualisation authentique de l'humanité.

Ce qui est toutefois moins recevable dans le modèle de Ricoeur, c'est la dévalorisation du face à face dialogique par rapport à la littérature. Dans son *autobiographie intellectuelle*, Ricoeur réduit même le langage ordinaire et le type de référence qu'il déploie à la manifestation du monde « comme ensemble d'objets manipulables »⁵⁸⁴. Si nous acceptons dans sa forme actuelle la dimension paradigmatique du texte et de la lecture dans l'usage du langage, il nous faudrait aussi admettre avec

⁵⁷⁹ Pour une explication du rapport entre le « voir comme » et « l'être comme » voir aussi Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 47.

⁵⁸⁰ D'ailleurs, lorsque Ricoeur se questionne à propos des « qualités poétiques » de la re-description, les termes qu'il emploie concernent ce que nous appelons la pertinence : « Les qualités poétiques, en tant que transférées, ajoutent à la configuration du monde ; elles sont « vraies », dans la mesure où elles sont « appropriées » c'est-à-dire dans la mesure où elles joignent la convenance à la nouveauté, l'évidence à la surprise » (Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 300).

⁵⁸¹ Voir à ce propos, Francis Jacques, *Différence et subjectivité*, op. cit., p.108 - 109.

⁵⁸² À ce propos, voir *Ibid.*, p.106-109 et 194-215.

⁵⁸³ Ce que reconnaît volontiers Ricoeur.

⁵⁸⁴ Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 57.

Ricœur que « dans le discours oral, le problème se résout finalement dans la fonction ostensive du discours ; autrement dit, la référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs »⁵⁸⁵. Le dialogue serait alors conçu comme une activité inférieure à la lecture étant donné sa pauvreté référentielle.

Contrairement à Ricœur, nous croyons qu'il est inconcevable que « seule l'écriture, en se libérant non seulement de son auteur mais de l'étroitesse de la situation dialogale, révèle la destination du discours qui est de projeter un monde »⁵⁸⁶. Premièrement, l'usage oral du langage peut aussi se libérer d'une référentialité de premier degré. Deuxièmement, la situation dialogale n'a rien d'étroit. Au contraire, comme l'a montré Jacques, elle est logiquement et généalogiquement à l'origine de la personne, finalité propre à l'humanité. Troisièmement, la destination du discours n'est pas seulement de projeter un monde, mais bien d'accomplir en ce monde la vérité de l'être à travers l'exercice d'une compétence pragmatique et dialogique essentielle.

Pour que cela devienne clair, il faut considérer de façon critique l'idée de Ricœur selon laquelle le monde « est présentifié par l'écrit, au lieu même où le monde était présenté par la parole »⁵⁸⁷. Certes, l'accès au monde littéraire enrichit l'imaginaire et offre plusieurs ouvertures sur le sens. Par contre, il serait naïf de croire que les sociétés sans tradition écrite ne possèdent pour cela aucun univers symbolique qui présentifie le monde⁵⁸⁸ et qu'en de telles sociétés, le dialogue se réduit à la référence ostensive. Lorsque Ricœur affirme que seul le texte « libère sa référence des limites de la référence ostensive »⁵⁸⁹, ou « qu'une écriture doit précéder la parole, si la parole ne veut pas rester un cri »⁵⁹⁰, ou encore que « la chaîne parole-écriture-parole, ou bien écriture-parole-écriture [...] est la condition de possibilité d'une tradition »⁵⁹¹, il semble oublier l'existence des traditions purement orales qui présentifièrent longtemps le monde à travers un univers

⁵⁸⁵ Paul Ricœur, «La fonction herméneutique de la distanciation», *op. cit.*, p. 127.

⁵⁸⁶ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 212.

⁵⁸⁷ Paul Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte», *op. cit.*, p. 141.

⁵⁸⁸ L'étude des traditions chamaniques peut convaincre à cet égard. À ce sujet, voir Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1995.

⁵⁸⁹ Paul Ricœur, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme texte», *op. cit.*, p. 188.

⁵⁹⁰ Paul Ricœur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», *op. cit.*, p. 124.

⁵⁹¹ Paul Ricœur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», *op. cit.*, p. 125.

de symboles, de mythes et de légendes⁵⁹². La première inhumation remonte bien au-delà de l'écriture, à environ 60 000 ans avant l'ère chrétienne⁵⁹³.

Par ailleurs, il est évident que la signification d'un dialogue s'enracine dans les circonstances qui l'ont vu naître. Toutefois, le discours oral ne se limite pas aux descriptions banales de la pluie et du beau temps. Au contraire, la relation dialogique est le lieu où se réalise la personne en acte. Ricoeur a tort lorsqu'il affirme que « ce à quoi le dialogue réfère à titre ultime est la situation commune aux interlocuteurs »⁵⁹⁴. Car si la rencontre de l'autre s'enracine dans une situation commune, elle ne s'y réduit pas nécessairement. Le dialogue peut tendre vers un partage de vues différentes qui transcendent de loin la contingence de la situation. Tout comme le texte, l'usage oral du langage peut présentifier le monde et cette présentification est nécessaire à l'orientation de l'homme dans le cosmos. C'est au fil de nos rencontres et de nos dialogues que la plupart de nos convictions rationnelles se déterminent. De plus, lorsque la relation fait son œuvre, la personne se reconnaît par rétro-référence. Qui plus est, le texte n'a lui-même véritablement de sens que s'il peut être restitué en parole vive, ce qu'admet volontiers Ricoeur⁵⁹⁵.

Certes, les textes sont des véhicules plus stables que la parole. En eux sont conservés les concepts, symboles et métaphores qui présentifient le monde et qui nous permettent de donner un sens à l'expérience. Un monde sans littérature risque d'être bien pauvre. Mais le philosophe ne doit-il pas toujours se rappeler que l'érudition n'est pas sagesse ? La sagesse se manifeste essentiellement en acte et en parole. En ce sens, l'usage satisfaisant du langage est à la sagesse ce que la culture littéraire est à l'érudition. La parole vive intelligente, juste, sincère, créatrice, claire, droite et pertinente accomplit la sagesse en acte plus que n'importe quelle « lecture ». La finalité de la littérature n'est finalement pas simplement d'ouvrir un nouvel horizon de sens, mais de rendre les humains plus lucides, plus sages, plus accomplis et plus heureux. Or, ce bonheur recherché exige que soit actualisée la compétence essentielle qui définit l'humanité.

⁵⁹² Pourtant, dans *Soi-même comme un autre*, Ricoeur concède à Benjamin l'« enracinement du récit littéraire dans le sol du récit oral » (*op. cit.*, p.193). Il admet aussi que « Le récit fait partie de la vie avant de s'exiler de la vie dans l'écriture ». *Ibid.*, p. 193. Peut-être faut-il y voir une transformation positive de sa pensée.

⁵⁹³ Joseph Campbell, *Les mythes à travers les âges*, Louiseville, Le jour, 1993, p. 16.

⁵⁹⁴ Paul Ricoeur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 188.

⁵⁹⁵ La compréhension s'achève en effet par une forme de restitution du sens dans la parole vive. Voir à ce propos *infra*, p. 231-232.

De plus, comme l'a vu Austin, dire c'est faire bien des choses, ce n'est pas que décrire ou redécrire, ce n'est pas que référer. L'amplitude des actions que nous accomplissons avec le langage interdit que la sagesse soit associée trop étroitement à l'unique capacité de projeter un monde de possibles authentiques. C'est plutôt dans cette compétence à faire un usage satisfaisant du langage que s'accomplit avec le plus d'éclat l'idéal d'authenticité dont la littérature peut nous ouvrir l'accès.

Le discours comme acte de communication

Finalement, le quatrième trait de l'événement discursif peut se résumer ainsi : un discours est toujours adressé à quelqu'un. Par rapport au dialogue qui s'adresse toujours à un allocataire précis, le texte s'adresserait selon Ricœur à quiconque sait lire. Or, pour lui, « ceci encore marque la spiritualité de l'écriture »⁵⁹⁶. Ricœur s'oppose ici à l'herméneutique romantique qui faisait de l'interprétation une forme de dialogue et de la compréhension une communication d'âme à âme. À l'opposé, Ricœur affirme que « le rapport écrire-lire n'est pas un cas particulier du rapport parler-répondre. Ce n'est pas un rapport d'interlocution ; ce n'est pas un cas de dialogue »⁵⁹⁷.

La possibilité prétendue d'une distanciation à l'égard de l'interlocution met radicalement en jeu la règle de pertinence ainsi que le *primum relationis*. Ici, Ricœur s'oppose directement à Jacques, pour qui l'espace logique de l'interlocution est l'*a priori* dans l'usage du langage et pour qui tout discours qui se veut signifiant doit être adressé. Or, sur ce point, nous donnons raison à Jacques : l'usage du langage est d'emblée un acte de communication.

Sans vouloir nier la distinction entre l'écriture et le dialogue, nous croyons que ces deux modes d'usage du langage sont fondamentalement soumis à l'espace logique de l'interlocution. Certes, le texte peut s'adresser à une réception plus large. Toutefois, le processus de composition prend en compte le lecteur, il s'adresse à lui d'une façon différente, mais toujours en tâchant de respecter ou de déplacer les règles de pertinence⁵⁹⁸.

Du point de vue normatif, le texte doit nécessairement prendre en considération les

⁵⁹⁶ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme texte », *op. cit.*, p. 212.

⁵⁹⁷ Paul Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte », *op. cit.*, p. 155.

⁵⁹⁸ Dans *Différence et Subjectivité*, Jacques montre que même *Les méditations métaphysiques* de Descartes, texte ayant l'apparence d'un monologue s'il en est un, possède la structure de l'interlocution (*op. cit.*, p. 220-223 et 230-244).

lecteurs potentiels : il y a des romans pour enfants, des romans pour lettrés, des essais populaires et des essais pour les érudits, etc. Un texte sur la philosophie de Platon destiné à des étudiants de niveau collégial sera différent de celui qui traite du même sujet, mais qui est destiné au professeur d'un séminaire de doctorat sur Platon ! Lorsqu'il est question de l'usage du langage, l'espace relationnel est indépassable. Ainsi, même lorsqu'un texte peut être considéré comme une réponse à des interrogations profondes et universelles ; même s'il possède ce que Ricoeur appelle une pertinence omnitemporelle, sa signification reste transcendalement soumise à l'espace logique de l'interlocution. La grande différence qui sépare ici le texte du dialogue oral est que ce dernier est évanescent. Mais d'une certaine façon, le sens de celui-ci n'est pas moins ouvert à quiconque *a des oreilles pour entendre...*

Ici encore, le paradigme de la distanciation voile les ressources de la pragmatique dans la définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage et de l'idéal d'authenticité. Ricoeur reconnaît que tout discours est adressé⁵⁹⁹, mais il n'explore pas toutes les conséquences pragmatiques qui s'attachent à cette vérité. Il ne fait ainsi nulle part mention de ce fait pourtant simple : celui qui fait un usage du langage sans égard à l'auditoire fait un usage irrationnel et impertinent du langage. Pourtant, s'il est vrai que la vie bonne implique la capacité d'entretenir des relations symétriques avec les autres, il est alors absolument essentiel de savoir laisser être la relation, ce qui implique que la parole soit adressée.

Ricoeur identifie tout de même une certaine dimension relationnelle dans l'usage du langage, et ce, particulièrement dans la rhétorique : le discours rhétorique tiendrait compte par principe de l'auditoire. Mais pour Ricoeur, étrangement, la dimension relationnelle qui définit la rhétorique semble presque être un défaut. Comme si le fait que l'auditeur soit pris en considération puisse nuire à l'argumentation :

La rhétorique ne peut être absorbée dans une discipline purement argumentative, parce qu'elle est tournée vers l'auditeur ; elle ne peut donc pas ne pas tenir compte du caractère du locuteur et de la disposition de l'audience ; bref, elle se tient dans la dimension intersubjective et dialogale de l'usage public du discours ; il en résulte que la considération des émotions, des passions, des habitudes, des croyances reste de la compétence de la rhétorique, même si elle ne doit pas supplanter la priorité de l'argument vraisemblable⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Par exemple dans Paul Ricoeur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *op. cit.*, p. 479.

⁶⁰⁰ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 43.

Ricœur parle ici comme s'il existait une option entre un discours argumentatif ayant un destinataire et un discours argumentatif pur, sans destinataire⁶⁰¹. Mais cette option n'existe pas. Tout discours argumentatif est destiné, que ce soit à des allocutaires ou à des lecteurs. Il s'agit là, comme l'a vu Jacques, d'une condition de la signifiante.

Un discours sans destinataire minimalement défini, c'est-à-dire un discours qui ne s'adresserait pas à une classe de personnes ayant des caractéristiques ou des potentialités communes (par exemple, celle de déchiffrer l'acte locutoire et illocutoire, celle de faire l'expérience d'un monde à travers certaines déterminations langagière plus ou moins imagées ou abstraites, celle d'être co-auteur d'un discours, celle d'exister et de pouvoir exister, etc.) serait à proprement parler insignifiant. Que cette relation interlocutive soit publique, privée, sociale ou même solitaire n'y change rien : le discours, pour être signifiant, doit être adressé. Ici, nous retrouvons la thèse de Jacques à propos de l'interlocution comme condition de la signifiante et de la pertinence⁶⁰².

La dimension pragmatique de l'usage du langage chez Ricœur

Nous avons pu constater jusqu'ici que le paradigme de la distanciation masque les ressources d'une conception pragmatique qui définit les conditions de l'usage satisfaisant du langage et trace ainsi les contours d'une pratique dialogique essentielle dans l'optique d'une vie authentique. Mais est-ce dire que Ricœur ne dit absolument rien de cette pratique essentielle ? Non point ! Mais quelle est au juste l'attitude de Ricœur à propos de la dimension pragmatique de l'usage du langage et, plus précisément, de la pratique essentielle dont nous nous tentons de tracer les contours ?

Des éléments de la pratique essentielle apparaissent dans l'œuvre de Ricœur, çà et là, disséminés mais bien présents. D'une part, l'interprétation comme pratique s'apparente, d'une façon qu'il nous faut préciser, au dialogue et à l'exigence de vérité.

⁶⁰¹ Ainsi, à partir de cette soi-disant option, il oppose la philosophie et la rhétorique, comme si la première pouvait être sans la seconde. Cela suppose une conception précise de la rhétorique que nous ne manquerons pas d'examiner plus loin. Remarquons néanmoins que le prétendu auditoire universel de la philosophie, si cela peut vouloir dire quelque chose, c'est encore un auditoire particulier possédant certaines caractéristiques. Dans le cas de la philosophie, il est suffisamment érudit et apte à la pensée abstraite. De plus, la philosophie n'est désintéressée que dans le sens où le philosophe entre dans le processus de réflexion rationnelle avec une certaine vérité. Mais il n'y a aucune contradiction entre ce désintéressement et la volonté de bien dire.

⁶⁰² Toutefois, nous ne manquerons pas de remarquer avec Alain Saudan que « L'œuvre de Ricœur est [...] essentiellement « dialogue » ». Ce dialogue, est-il besoin de le dire, a lieu non seulement avec les autres grands philosophes, mais aussi avec diverses sciences (A. Saudan, « Herméneutique et sémiotique : intelligence narrative et rationalité narratologique » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 159).

D'autre part, Ricoeur identifie la rhétorique à *l'art du discours agissant*. Mais il colle trop la rhétorique à une forme tronquée de pertinence, exigeant qu'il n'a par ailleurs pas examinée de façon rigoureuse. Ainsi, entre l'interprétation – pratique qui assure la véracité dans l'usage du langage – et l'art du discours agissant, le lien se perd. Or, c'est dans la pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage, clef de voûte de l'idéal d'authenticité, que réside ce lien.

L'interprétation et la véracité

L'interprétation est, dans l'œuvre de Ricoeur, l'unique pratique qui reçoit une analyse profonde. En effet, nous avons vu que s'il est une pratique essentielle chez Ricoeur, il s'agit de l'interprétation, et plus précisément, de l'interprétation textuelle. Or, il est remarquable que la destination même de l'acte d'interprétation s'accomplisse précisément lorsque la chose du texte retourne à la communication vivante : « Nous pouvons lever le suspens du texte, achever le texte en paroles, le restituant à la communication vivante ; alors nous l'interprétons »⁶⁰³. En effet, l'interprétation s'effectue lorsque le sens distancié du texte est réapproprié dans le monde du lecteur et peut s'accomplir dans l'acte communicatif. Alors, « ce caractère d'effectuation, propre à l'interprétation, révèle un aspect décisif de la lecture, à savoir qu'elle achève le discours du texte dans une dimension semblable à celle de la parole »⁶⁰⁴. Il est notable, ici, que la distanciation se rapporte comme un moyen à la fin que constitue l'usage satisfaisant du langage en contexte. Ainsi, la distanciation n'est pas en soi une fin, mais bien la méthode, un chemin de pensée dont la destination est l'acte de réappropriation et de réeffectuation du sens dans des contextes différents⁶⁰⁵.

Cette reprise dialogique n'est pas superfétatoire, mais essentielle dans l'acte global de l'interprétation. Ricoeur identifie même parfois à l'acte global d'interprétation cette étape finale où le sens revient au dialogisme et se réactive dans des nouveaux

⁶⁰³ Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte », *op. cit.*, p. 163.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.171.

⁶⁰⁵ L'importance accordée à cette appropriation du sens des œuvres est, selon Colin, une constante dans la philosophie de Ricoeur. Le type de réflexion qu'elle sous-tend serait d'ailleurs une condition de l'ouverture de la philosophie réflexive à l'herméneutique. Aussi Colin remarque-t-il que lorsque Ricoeur traite des conditions de cette ouverture, il défend toujours une conception assez précise de la réflexion. D'une part, la réflexion ne doit pas être tenue pour une simple intuition. D'autre part, la réflexion est « entendue comme « l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir » » (P. Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive » dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, *op. cit.*, p. 28).

contextes : « Le maniement des contextes, à son tour, met en jeu une activité de discernement qui s'exerce dans l'échange concret de messages entre les interlocuteurs et dont le modèle est le jeu de la question et de la réponse. Cette activité de discernement est proprement l'interprétation »⁶⁰⁶. Or, n'est-ce pas ici l'actualisation de la compétence dialogique essentielle qui est mise à l'avant scène ? Il semble bien que ce soit le cas.

Ricœur insiste sur le fait que, dans cette reprise dialogique, l'acte de langage doit être le fruit d'une réflexion et d'un travail d'analyse. En ce sens, il met en lumière une condition de la véracité. Mais il faut aussi ajouter que la réactivation du sens dans la communication vivante doit aussi être appropriée au nouveau contexte, c'est-à-dire pertinente.

Lorsqu'il aborde la question du dialogue, Ricœur met davantage d'accent sur la véracité que sur la pertinence de l'acte de communication. Ainsi a-t-il discerné certaines conditions de l'usage satisfaisant du langage qui s'accordent avec l'exigence de véracité. Par exemple, il a su clarifier la nécessité pour un locuteur d'entrer en relation à la suite du processus dans lequel ses convictions profondes se sont déterminées :

C'est bien plutôt du fond de ma conviction [...] que j'aperçois latéralement les autres convictions, croyances et non-croyances. [...] Dès lors, la pire manière de rencontrer l'autre, c'est d'annuler son intention de vérité en même temps que la mienne. Tout dialogue disparaît lorsqu'il n'y a plus de confrontation, et il n'y a plus de confrontation, là où il n'y a plus de conviction⁶⁰⁷.

Ricœur clarifie là une des conditions pour qu'il y ait un usage satisfaisant du langage. Il est essentiel que je me présente devant l'autre avec des convictions, mais que, en même temps, je reconnaisse le caractère fini et limité de toute conviction qui émerge de la pratique de l'interprétation⁶⁰⁸.

Avec Jacques, nous avons déjà vu que la rencontre véritable exige que s'anéantisse tout rapport possessif à la vérité. Ricœur partage cette vision :

Ce à quoi il faut d'abord renoncer, c'est un rapport possessif à la vérité ; dire : non pas j'ai la vérité, mais j'espère me tenir dans la vérité. Second

⁶⁰⁶ Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey », *op. cit.*, p. 85.

⁶⁰⁷ Paul Ricœur, « De l'Esprit », dans *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v.92, no 2-3, 1994, p. 253.

⁶⁰⁸ Il est remarquable que ces deux éléments convergent avec les résultats des analyses pragmatiques précédentes, en particulier avec les maximes V-2 et V-3.

pas : je ne puis espérer être moi-même dans la vérité sans espérer et sans croire que vous aussi qui ne croyez pas ce que je crois, vous êtes, d'une façon que je ne sais pas, dans la vérité et cette manière, je ne puis la savoir en vertu du caractère fini, limité de toute compréhension⁶⁰⁹.

La reconnaissance de la finitude de toute représentation du monde est ainsi clairement perçue en tant que condition de l'usage satisfaisant du langage. La véracité en dépend, et ce, dans la mesure où cette reconnaissance prévient tant le dogmatisme du fanatique qui ne peut accepter l'altérité, que l'arbitraire du nihiliste qui n'a ni conviction, ni engagement⁶¹⁰.

Ainsi, la pratique de l'interprétation n'est pas étrangère à l'art d'entrer en relation avec autrui puisqu'elle assure la véracité du locuteur. À partir de là, Ricoeur aurait pu développer une pragmatique de l'usage satisfaisant du langage, un art du discours agissant. Mais il aurait fallu pour cela qu'il se penche sur l'exigence de pertinence. Car pour faire un usage satisfaisant du langage, cette exigence est tout aussi essentielle que celle de véracité.

Mais ce n'est pas exactement le chemin qu'a suivi Ricoeur : à l'art du discours agissant, il a plutôt associé la rhétorique, type de discours qu'il a trop rapidement identifié à l'art de plaire et à la visée de convaincre. C'est en ce sens que la rhétorique comme « art du discours agissant » et « art du bien dire » est plus essentiellement définie en tant que « technique du discours persuasif »⁶¹¹. Nous croyons pour notre part que la rhétorique est plus essentiellement un art du bien-dire.

La rhétorique comme art du discours agissant et la pertinence

S'il est une réflexion chez Ricoeur à propos du discours en acte, pertinent dans un contexte particulier, c'est à l'occasion de sa réflexion sur la rhétorique. En effet, chez Ricoeur, « l'art rhétorique est un art du discours agissant »⁶¹². La rhétorique ainsi conçue se rapproche davantage de l'usage ordinaire du langage.

Ricoeur associe aussi la rhétorique à l'art de bien-dire et c'est sur cet élément de

⁶⁰⁹ Paul Ricoeur, « De l'Esprit », *op. cit.*, p. 252.

⁶¹⁰ Reagan remarque d'ailleurs que, en vertu de la triade texte-action-science, l'herméneutique permet aux sciences humaines de fonder leur validité propre tout en prévenant à la fois le dogmatisme et le scepticisme. Car, si le conflit des interprétations est inéluctable, il est toujours possible de plaider pour une interprétation, de les mettre en rapport, etc.

⁶¹¹ Paul Ricoeur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *op. cit.*, p. 480.

⁶¹² *Ibid.*, p. 481.

définition que nous concentrerons notre analyse. Pour comprendre l'essence de cet art de bien-dire, Ricœur admet qu'il faut prendre en considération le contexte. Mais le contexte d'application de la rhétorique est considérablement réduit par Ricœur qui affirme à ce propos que « ce qui définit la rhétorique, ce sont d'abord certaines situations typiques du discours »⁶¹³. Suivant sur ce point Aristote, il voit la rhétorique à l'œuvre aux plans judiciaires, délibératifs et épидictiques. Ces trois champs d'application de la rhétorique correspondent à trois lieux de discours où la rhétorique est à l'œuvre : l'assemblée, le tribunal et les rassemblements commémoratifs.

Mais un tel cloisonnement de la rhétorique dans ces trois situations est très limitatif : en tant qu'art du discours agissant, la rhétorique est à l'œuvre dans divers contextes, en non seulement dans le cadre des institutions sociales citées. Cela est évident dans la mesure où, comme l'admet Ricœur, la rhétorique est intimement liée à l'argumentation à propos du préférable. Elle a en effet cours dans le « raisonnement situé à mi-chemin entre la contrainte du nécessaire et l'arbitraire du contingent »⁶¹⁴. Puisque la rhétorique est un art du discours agissant et que cet art du bien-dire intervient dans les délibérations où il est essentiel de s'entendre à propos du préférable, elle mériterait davantage le titre de discours relationnel. Mais s'il en est ainsi, il faut repenser la finalité même de la rhétorique. Il serait en effet réducteur d'associer la rhétorique à la volonté de plaire et de persuader.

Comme le précise Ricœur, la rhétorique intervient lorsque se présentent des « rivalités entre des discours opposés entre lesquels il importe de choisir. Dans chaque cas, il s'agit de faire prévaloir un jugement sur un autre »⁶¹⁵. Mais n'est-ce pas le propre de la condition humaine que les options d'interprétation et d'action soient multiples ? Et, plus profondément, n'est-ce pas le propre de la condition humaine d'avoir constamment à choisir entre des cadres de pertinence qui constamment s'entrechoquent ? S'il en est ainsi, une forme de rhétorique est à l'œuvre aussitôt que l'humain fait usage du langage.

Et si l'art du « discours agissant » et « l'art de bien-dire » n'était rien d'autre qu'une dimension de la compétence fondamentale qui intervient dans tous les usages du langage ? Il ne faudrait pas abuser de la distinction entre le poétique, qui innove et exprime, et le rhétorique qui applique et convainc. Malgré les différences, il y a beaucoup

⁶¹³ *Ibid.*, p. 480.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 481.

⁶¹⁵ Paul Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », *op. cit.*, p. 480.

de poétique dans la rhétorique et vice-versa : plutôt qu'une distinction tranchée, nous y voyons un *continuum*. Plus précisément, le poétique peut-être tenu pour une forme à la fois particulière, marginale et essentielle de rhétorique. C'est que dans son sens le plus général et le plus universel, la rhétorique est essentiellement, (telle que définit dans les dictionnaires usuels, ici le *Petit Larousse*), l'« Ensemble de techniques et de procédés permettant de s'exprimer correctement et avec éloquence »⁶¹⁶.

Or, il nous faut remarquer ici que l'usage du langage dans son expression et sa forme ne peut être distingué du dit comme acte et contenu de sens. Le contenu de sens de l'acte de langage est tributaire de la capacité de dire bien et de dire pertinemment : au bon moment, au bon auditoire, avec les bons mots et suivant les bonnes fins⁶¹⁷.

C'est donc essentiellement par souci de pertinence que celui qui fait usage de rhétorique pour convaincre ou simplement exprimer adapte son discours à l'auditoire, ce qui n'est nullement un défaut. Ricœur avait remarqué que « l'orientation vers l'auditoire implique que l'orateur parte des idées admises qu'il partage avec lui »⁶¹⁸. Toutefois, cette orientation vers l'auditoire n'implique pas du tout, contrairement à ce que Ricœur laisse entendre, que les interlocuteurs aient les mêmes convictions. Simplement, pour entrer en relation, il faut nécessairement s'adapter à ceux à qui l'on s'adresse⁶¹⁹ ! Imaginons un locuteur qui ne tienne pas du tout compte de l'auditoire. L'enseignement fournit ici un bon exemple. On peut s'interroger à propos du comportement d'un professeur qui dit et pose des actes de langage emplis de profondeur et de véracité, mais que nul étudiant ne peut comprendre étant donné l'avancement de ceux-ci dans la connaissance. En tout cas, il ne fait preuve ni de ses qualités de rhéteur, ni de l'ouverture relationnelle que nous devons associer à l'authenticité !

Pour saisir avec plus de précision le rapport entre rhétorique et usage satisfaisant du langage, il est intéressant d'examiner les reproches légitimes dont la rhétorique peut

⁶¹⁶ *Le Petit Larousse* 1992, Grand format, p. 892. De façon similaire, *Le Petit Robert* (1993, p. 2221) donne pour sa part en première définition : « Art de bien parler ; technique de la mise en œuvre des moyens d'expression ».

⁶¹⁷ La persuasion ne saurait être la finalité propre de la rhétorique puisque la qualité qui définit une bonne rhétorique est fondamentalement la clarté et la pertinence. Or, nous avons vu que la pertinence suit elle-même le destin des finalités qu'elle dessert. En conséquence, les finalités qui doivent guider notre conception éthique devraient avoir affaire avec le jugement que nous portons sur la rhétorique.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 481.

⁶¹⁹ Voir à ce sujet, *infra* p. 275-276.

faire l'objet. Il est clair que la rhétorique peut avoir partie liée avec un usage abusif du langage. Comme le remarque Ricoeur, « il est toujours possible que l'art du « bien dire » s'affranchisse du souci de « dire vrai » »⁶²⁰. Comment interpréter cet affranchissement ? Nous dirons qu'il s'agit seulement d'un « surplus » de rhétorique qui relègue à l'arrière-plan l'exigence de véracité. L'absence de sincérité, de justification ou de pondération dans l'usage du langage est alors masquée par l'art du bien-dire.

Rien n'est plus banal et déconcertant que cet abus dans les discours politisés⁶²¹. Le surplus de rhétorique qui sert à masquer l'absence de véracité fait parfois violence non seulement au langage, mais aussi aux humains. Cela démontre une fois de plus que l'exigence de pertinence (que devrait normalement servir le souci de bien dire) ne doit pas se détacher des fins légitimes de l'agir.

Il est étonnant, par ailleurs, que l'on ne trouve nulle mention chez Ricoeur d'un autre type d'abus possible : celui d'un manque total de rhétorique. Est-il simplement possible d'imaginer un être parlant complètement dépourvu de cette compétence qui consiste à bien dire les choses ? Celui qui ne posséderait pas les premières règles de la rhétorique, qui sont assurément les règles de la syntaxe, serait-il simplement encore un être parlant. Le problème est qu'un tel être ne pourrait être compris de personne, pas même de lui-même ! Peut-on simplement bien comprendre si on n'a pas bien formulé ? En tout cas, celui qui manifeste ce défaut dans la capacité de bien-dire ne peut convaincre personne de quoi que ce soit, et sûrement pas de sa capacité à faire un usage satisfaisant du langage.

Finalement, la véracité souffre d'un surplus de rhétorique lorsque le bien-dire se substitue au dire vrai. Un surplus de rhétorique implique ainsi une forme de violence qui ne saurait s'accorder avec la définition de la règle de pertinence. Lorsque la rhétorique s'est détachée de ce qui devrait lui être le plus cher, c'est-à-dire les fins légitimes capables de définir l'exigence de pertinence, elle a perdu sa vertu, sa qualité essentielle, et a sombré dans la corruption. Mais le bien-dire, en soi, n'est pas un défaut : l'erreur serait de réduire l'usage satisfaisant du langage au bien-dire. Ainsi, les deux limites externes de la

⁶²⁰ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 15.

⁶²¹ Comme l'a noté Ricoeur, le discours politique est plutôt enclin à ce genre de perversion : « Le discours idéologique illustre le trajet décadent de l'art rhétorique : de la répétition de la première fondation aux rationalisations justificatrices, puis à la falsification mensongère » (P. Ricoeur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », op. cit., p. 482).

rhétorique ne sont pas exactement comme l'affirme Ricœur « la logique et la violence »⁶²², mais l'absence d'intelligibilité et la violence⁶²³.

Pour retrouver l'unité entre la véracité issue d'un acte d'interprétation et la pertinence du discours en situation dialogique, nous devons mettre au clair la thèse selon laquelle faire un usage satisfaisant du langage est une pratique essentielle et même, la clef de voûte de l'idéal d'authenticité.

Nous avons jusqu'ici confronté pragmatique et herméneutique sur la question de l'usage du langage. À ce propos, nous pouvons constater que l'herméneutique insiste davantage sur la fonction de médiation du langage à travers lequel le soi se comprend lui-même. Si le paradigme de la distanciation réduit l'importance de l'enracinement du discours dans un contexte, il a toutefois l'avantage de mettre en évidence l'importance de la distanciation dans l'interprétation, la compréhension de soi et, finalement, la quête d'une vie authentique. Ainsi ce paradigme montre-t-il sa fertilité épistémique lorsqu'il est appliqué à l'action. Découvrir le sens de l'action – phénomène comparé par Ricœur à la lecture – exige une certaine mise à distance du sens par rapport au caractère événementiel de l'acte.

L'insistance de Ricœur sur le texte montre aussi clairement la fonction de la littérature dans la quête d'authenticité. Dans leur fonction de configuration de la réalité, les textes importants (qui ont une pertinence omnitemporelle) ouvrent à l'humain des possibilités d'être authentiques. La métaphore, la poésie et la fiction littéraire peuvent alors être aperçues dans leur pouvoir fondamental de redescription, ce que la pragmatique parvient difficilement à cerner.

Mais l'absence de considération pour l'usage effectif du langage en situation dialogique qu'implique ce paradigme ne nous semble guère justifiée. Malgré sa valeur en herméneutique, le paradigme de la distanciation masque les ressources de la définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage dans la détermination de l'idéal d'authenticité.

Le temps est maintenant venu d'élaborer explicitement l'idéal d'authenticité issu de la rencontre de la pragmatique et de l'herméneutique. L'herméneutique du soi offre les

⁶²² Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 46.

⁶²³ D'ailleurs, un acte de langage parfaitement incompréhensible ne s'accorde ni avec la règle de véracité, ni avec celle de pertinence. La raison est qu'il enfreint à la règle préalable de clarté. Voir à ce propos infra, p. 120-129.

ressources les plus adaptées pour élaborer un modèle d'authenticité qui complète la définition déjà avancée des conditions de l'usage satisfaisant du langage.

Ce modèle permet entre autres de définir des fins valides capables de tracer les limites de l'exigence de pertinence. De plus, en établissant ce qu'il faut entendre par l'expression « l'être-vrai du soi », il définit les conditions existentielles de la véracité. En retour, le modèle d'authenticité issu de l'herméneutique du soi est transformé et amélioré par sa rencontre avec la pragmatique, c'est-à-dire par l'intégration, au cœur de l'idéal d'authenticité, de la pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage.

L'herméneutique de l'ipséité

L'herméneutique du soi que propose Ricœur dans *Soi-même comme un autre* est un mouvement interprétatif de l'ipséité qui cherche à définir l'être du soi. L'ontologie de l'ipséité qui découle de ce mouvement interprétatif se lie à une éthique téléologique. Dans l'herméneutique du soi, ontologie de l'ipséité et éthique téléologique sont indissociables et fondent un idéal d'authenticité qu'il nous faut examiner et améliorer à l'aide de considérations plus pragmatiques.

L'herméneutique du soi est aussi indissociable d'une anthropologie philosophique qui, conformément à la tradition aristotélicienne, s'appuie sur des « capacités » inhérentes à l'humain. Les capacités qui intéressent particulièrement Ricœur sont les suivantes : l'humain est capable de parler, d'agir, de se raconter et de se reconnaître imputable de ses actions. C'est par l'examen de ces « capacités » et de ce qu'elles attestent à propos du soi que Ricœur détermine le mode d'être de l'ipséité. C'est toujours en vue de déterminer ce mode d'être de l'ipséité que Ricœur pose les questions suivantes : « qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ? »⁶²⁴. Ce faisant, il renonce à l'illusion d'une connaissance de soi qui ferait l'économie de cette quadruple médiation.

Ces détours par la philosophie du langage ordinaire, la sémantique de l'action, la théorie narrative et la « petite éthique » visent néanmoins toujours à répondre à la question « qui ? »⁶²⁵. C'est la détermination de l'être du soi par l'interprétation qui constitue

⁶²⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 28. Par ailleurs, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur rajoute à cette liste la capacité de faire mémoire.

⁶²⁵ Toutefois, comme c'est souvent le cas dans la plupart des grandes œuvres, la richesse de *Soi-même comme un autre* réside dans ses détours, dans ses analyses et dans son argumentation tout autant que dans ses thèses.

l'objet central et unificateur des dix études de *Soi-même comme un autre*.

Mais pourquoi ce recours à l'herméneutique du soi est-il pour nous incontournable ? D'abord, ce qui jusqu'ici est resté dans l'ombre, c'est le fondement ontologique qui rend compte des conditions de l'usage satisfaisant du langage. Comme si chaque fois que la réflexion s'arrêtait uniquement à la dimension pragmatique de l'usage du langage, l'ontologie restait voilée.

Néanmoins, ni l'usage satisfaisant du langage, ni l'éthique téléologique dont il est l'axe central ne peuvent se concevoir indépendamment de l'ontologie de l'ipséité. Il faut à cet égard féliciter Jacques d'avoir su assumer l'exigence d'élucidation ontologique et d'avoir investi l'effort de réflexion nécessaire pour établir une liaison claire entre usage du langage, éthique téléologique et ontologie de l'ipséité.

En ce qu'elle implique l'idée d'une finalité intrinsèque à l'existence humaine, l'éthique téléologique ne peut faire l'économie d'une ontologie de l'ipséité qui détermine la nature de cet être qui existe et pour qui certaines fins sont valables.

Par ailleurs, les règles de véracité et de pertinence ne trouvent leur pleine détermination que si elles s'alimentent de l'ontologie. Effectivement, nous avons pu constater précédemment que les cadres de pertinence renvoient directement à la détermination de la nature essentielle de l'étant dans son ensemble, et impliquent donc inévitablement une forme d'ontologie de l'ipséité⁶²⁶. Or, le danger d'une pertinence tronquée suit inévitablement le refus d'une réflexion seconde où les présuppositions ontologiques peuvent être élucidées. Dans de semblables conditions, il ne serait pas étonnant qu'au plan pragmatique, des cadres de pertinence tacites fassent de l'humain un utilisable, un écrou dans la *conjointure de l'util*,⁶²⁷ ou d'autrui un barbare auquel le respect est par principe refusé.

Ensuite, en vertu de la règle de véracité, l'usage du langage doit s'aligner sur l'être⁶²⁸. Or, l'ontologie de l'ipséité permet finalement de définir les conditions pour être soi-

⁶²⁶ À ce propos, voir *infra*, p. 295-297.

⁶²⁷ Rappelons que dans *Être et Temps*, l'*util* représente « l'étant se rencontrant dans la préoccupation » L'*util* est par essence maniable et son genre d'être est l'*utilisabilité*. Mais le *Dasein* échappe par son mode d'être à la *conjointure* du l'*util*. (*Être et temps*, op. cit., p. 104 [p. 68]).

⁶²⁸ En vertu des exigences de sincérité, de justification et de pondération. Nous avons déjà vu que la véracité exige que les divers actes de langage s'accordent à la réalité dans son double versant, externe et interne. D'une part, au plan externe, un acte de langage satisfaisant implique une conception de la réalité qui soit probable et qui puisse être justifiée à autrui : cet acte doit, à tout le

même, c'est-à-dire pour s'accorder à l'être du soi. Or, l'herméneutique de Ricoeur permet de répondre à la question suivante : « À quelles conditions l'acte peut-il attester de l'être du soi ? ». Si on accorde à la « véracité » la connotation ontologique qu'elle mérite, on peut parler de véracité lorsque notre usage du langage comme notre agir atteste de cet être du soi.

Nous avons déjà examiné l'ontologie pragmatiste de Jacques qui distingue radicalement l'individu de la personne et qui identifie l'être à la relation. Bien qu'inspirante pour la détermination d'une compétence pragmatique essentielle, cette ontologie nous est apparue, à certains égards, insatisfaisante. En ce qu'elle admet la polysémie de l'être, la réflexion ontologique de Ricoeur nous semble plus convenable que celle mise de l'avant par Jacques. Cette ontologie indissociable de la notion d'attestation complète et améliore grandement l'ontologie de Jacques dont on conservera toutefois l'idée d'une irréductibilité de la relation interpersonnelle à une dimension de signification pour le Même. Nous intégrerons donc la relation et son principe, le *primum relationis*, à l'ontologie de Ricoeur qui, néanmoins, apparaîtra plus rigoureuse, complète et critique que celle de Jacques.

L'attestation

Par rapport à la pragmatique de Jacques, le modèle de Ricoeur a l'avantage d'avoir déterminé le statut épistémique particulier de l'ontologie du soi. Poussant dans ses conséquences ultimes la thèse selon laquelle le rapport à soi est toujours un rapport d'interprétation, Ricoeur affirme que l'ontologie de l'ipséité ne peut être qu'attestée. Dès la préface de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur avertit le lecteur de l'intime connexion entre l'herméneutique du soi et l'attestation : « l'attestation définit à nos yeux la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique »⁶²⁹. L'attestation est un mode de croyance intimement liée à l'interprétation : c'est en fait le type de vérité qui découle de

moins, s'enraciner dans un monde de co-référence possible, d'où la nécessité d'un travail d'interprétation. C'est dire que ce « monde possible » doit être ouvert à la conviction des autres êtres raisonnables et de bonne foi. La justification de nos actes de langage implique ainsi une conception globale de la « réalité » dans ses dimensions multiples – personnelle, éthique, sociale, physique et cosmique. Mais cette conception globale de la « réalité » doit aussi nécessairement inclure une ontologie de l'ipséité qui détermine ce que signifie « être soi-même » au sein même de cette « réalité ». Par ailleurs, au plan interne, la véracité de l'acte de langage implique que les dispositions du locuteur soient conformes à ce qu'il laisse entendre aux autres. La sincérité exige en effet une sorte de correspondance entre l'acte et ces dispositions. L'ontologie de l'ipséité nous permet ainsi de compléter le projet d'une définition des conditions de la véracité, qui sont fondamentalement les conditions à réunir pour être soi-même. Ce n'est plus simplement l'adéquation entre les dispositions du locuteur et son acte qui nous intéresse, mais plus profondément l'adéquation entre l'être du soi et l'action.

⁶²⁹Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 33.

l'acte d'interprétation⁶³⁰.

Pour comprendre la nature exacte de l'attestation, il faut la lier au témoignage : l'attestation « se rapproche du témoignage, comme l'étymologie le rappelle, dans la mesure où c'est *en* la parole du témoin que l'on croit »⁶³¹. Plus précisément, l'attestation est un témoignage de l'être du soi qui émerge de l'existence comme telle. Pour cette raison, l'attestation exige toujours une *créance* qui est également une *fiance*, c'est-à-dire un engagement dans un projet. Ainsi l'attestation est un discours qui assume pleinement le rapport entre engagement et ontologie de l'ipséité : ce qui est attesté, c'est l'être du soi, mais cet être dépend de l'engagement et de l'agir. Relativement au témoignage, la spécificité de l'attestation se détermine selon trois critères : (1) elle a pour objet l'être du soi, (2) elle implique un engagement de celui qui témoigne et (3) elle se manifeste d'abord dans l'intimité du for intérieur⁶³².

En ce qu'elle s'identifie à l'« assurance – la créance et la fiance – d'*exister* sous le mode de l'ipséité »⁶³³ et qu'elle implique un engagement conforme à cette croyance, l'attestation se rapporte à la véracité. Ricœur affirme en effet : « Je suggère ici de dire que la question de véracité, distincte de celle de vérité, relève d'une problématique plus

⁶³⁰ Pour être crédible, l'attestation exige une herméneutique de la voie longue, c'est-à-dire une interprétation qui ne fasse point l'économie du détour par l'analyse des témoignages inscrits dans les signes, les symboles, l'art et les discours. Car c'est précisément le passage de l'interprétation par le détour de l'analyse qui nous permet de lire et de certifier l'attestation. Pour cette raison, l'attestation doit aussi passer l'épreuve du soupçon. Le détour par l'analyse et l'épreuve du soupçon sont nécessaires pour éviter les multiples illusions qui peuvent affecter le soi. L'analyse assure ainsi la véracité de l'attestation, ce qui marque la distinction entre la voie courte et la voie longue en herméneutique. Nous examinerons plus loin le rapport entre la règle de véracité et l'attestation.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 33.

⁶³² Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur ne clarifie pas la différence entre témoignage et attestation, bien qu'il identifie attestation et conscience. C'est dans *De l'Esprit*, que la démarcation est clarifiée. Ricœur y affirme nettement que, contrairement au témoignage, l'attestation est d'abord marquée du sceau de l'intériorité : « L'attestation pointe vers l'extrême intériorité, le témoignage – il vaudrait mieux dire les témoignages – se déploie dans l'extériorité de l'histoire » (P. Ricœur, « De l'Esprit », *op. cit.*, p. 251.) On peut aussi dire que la notion d'attestation est chez Ricœur un concept technique qui définit certains témoignages : ceux qui impliquent une croyance relative à l'engagement de celui qui témoigne. Si je raconte le récit de mon existence, de façon à ce qu'une détermination de l'être du soi émerge, j'atteste. D'autre part, le témoignage intervient selon Greisch dans « la conjonction simultanée de la dimension de la Hauteur et de l'Extériorité » (p. 308). Il est par exemple des œuvres qui témoignent de l'élévation à laquelle l'humain peut parvenir. Si ces œuvres sont récupérées par la conscience et se réactualisent dans l'existence, leur sens peut devenir sujet d'attestation. Pour d'autres précisions sur les ressemblances et différences entre le témoignage et l'attestation, voir Jean Greisch, « Témoignage et attestation » dans *Paul Ricœur L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 305-326.

⁶³³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 351.

générale de l'attestation, elle-même appropriée à la question d'ipséité : mensonge, tromperie, méprise, illusion ressortiraient à ce registre »⁶³⁴. La question de la véracité est ainsi résolument reportée au niveau existentiel et identitaire. L'attestation est l'expression langagière de la véridicité de l'acte de langage, mais aussi plus essentiellement de la véracité de celui qui parle et agit. Ainsi, celui qui fait un usage satisfaisant du langage témoigne aussi de l'être du soi⁶³⁵. Car ce qui est l'objet de l'attestation, c'est bien l'être-vrai du soi.

Mais puisque cet être est largement défini par l'engagement, l'attestation ne doit pas être identifiée à la description : « L'attestation échappe à la vision, si la vision s'exprime dans des propositions susceptibles d'être tenues pour vraies ou fausses ; la véracité n'est pas la vérité, au sens d'adéquation de la connaissance à l'objet »⁶³⁶. La vérité n'est pas pour autant étrangère à l'attestation. Au contraire, au terme de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur affirme : « C'est sous le signe de l'être comme vrai que nous rassemblons toutes nos remarques antérieures sur l'attestation comme créance et comme fiance »⁶³⁷. L'être comme vrai est en fait une autre façon de dire le soi comme authentique. L'attestation est le signe discursif de l'authenticité dans la mesure où, en elle, le soi se présente tel qu'il est, c'est-à-dire en relation avec l'altérité qui le constitue et inassimilable au caractère qui le détermine.

Plus précisément, l'attestation se rapporte aux trois grandes dialectiques élaborées dans *Soi-même comme un autre* et qui permettent de cerner l'être du soi : le détour de la réflexion par l'analyse ; la dialectique de l'idem et de l'ipse et la dialectique de l'ipse et de l'altérité. En effet, l'attestation se rapporte à la « créance qui s'attache à la triple dialectique de la réflexion et de l'analyse, de l'ipséité et de la mêmeté, du soi-même et de l'autre que soi-même »⁶³⁸. Ces trois dialectiques résument en fait les trois grandes thèses de cette œuvre. Premièrement, le rapport réflexif de soi à soi exige le détour par l'analyse. Deuxièmement, l'identité-ipse, dont la figure emblématique est la parole donnée, se distingue de l'identité-idem du caractère ; troisièmement, l'ipséité comme telle est constituée par la dialectique qui la lie à l'altérité.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁶³⁵ Or, pour que cela soit possible, il faut aussi s'engager dans un projet qui soit de nature à réaliser cet être de façon authentique.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 92

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 348

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 33-34.

À chacune de ces dialectiques correspondent aussi des capacités de l'homme. La première dialectique s'associe à la capacité de faire usage du langage. Ricoeur met alors à profit certains éléments de la philosophie du langage ordinaire afin de définir le mode d'être du soi. À la seconde, se rapportent les capacités d'agir et de raconter. C'est alors la sémantique de l'action et la théorie narrative qui fournissent un cadre théorique à l'herméneutique du soi. La troisième dialectique, la plus fondamentale⁶³⁹, concerne la capacité de se reconnaître comme sujet imputable, enjoint par sa conscience à la vie bonne. La reconnaissance de ces trois dialectiques permet à l'humain d'actualiser les compétences fondamentales qui le constituent et de réaliser ainsi son potentiel propre.

Il faut bien voir ici qu'en vertu du rapport *engagement – attestation*, la quadruple médiation par laquelle se détermine l'être du soi (*qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation ?*) prend une tournure non pas simplement méthodologique, mais aussi ontologique : « C'est l'attestation de soi qui, à tous les niveaux – linguistique, praxique, narratif, prescriptif – préservera la question *qui ?* de se laisser remplacer par la question *quoi ?* ou la question *pourquoi ?* »⁶⁴⁰. Cette quadruple médiation détermine en fait l'ontologie de l'agir dont Ricoeur veut tracer les contours⁶⁴¹. Ricoeur affirme à ce propos :

En des sens différents, quoi qu'apparentés, parler, faire, raconter, se soumettre à l'imputation peuvent être tenus pour des modes distincts d'un agir fondamental. Mais celui-ci ne se donne nulle part ailleurs que dans les actes de parole, les initiatives et les interventions pratiques, la mise en intrigue des actions racontées et des protagonistes de ces actions, ou dans l'acte d'imputer à quelqu'un la responsabilité de la parole, de l'action ou du récit. C'est pourquoi je me risque à parler de l'agir en tant que trait commun à ces expressions phénoménologiques multiples, que sous le sigle de l'analogie de l'agir⁶⁴².

En tant qu'être d'initiative, c'est-à-dire comme être agissant, l'humain porte en lui le fardeau de son être : il a à décider de son être, ce qui veut dire : prendre charge de la responsabilité, faire soi-même récit, agir de son propre chef, prendre la parole. Entre ces

⁶³⁹ Dans son autobiographie intellectuelle, Ricoeur affirme même que le thème général de *Soi-même comme un autre* est « le soi considéré sous la dialectique du même et de l'autre » (Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 62).

⁶⁴⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 35.

⁶⁴¹ Paul Ricoeur, « De la métaphysique à la morale », dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, no 98, 1993, p. 462.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 462.

différentes actions, Ricoeur découvre une analogie, l'analogie de l'agir, qui renvoie à l'ontologie de l'être agissant capable d'actualiser ses potentialités essentielles.

Il n'est pas douteux que l'interprétation soit une condition nécessaire pour assumer correctement le fardeau de l'agir. Néanmoins, si la lecture de l'action est une condition de l'authenticité, c'est essentiellement dans l'usage satisfaisant du langage que la prise en charge de soi se réalise le plus parfaitement. Car c'est avec le langage que l'on reconnaît notre imputabilité, à travers des actes tels que la demande d'excuses et de pardon. C'est encore avec le langage que l'on peut promettre et faire l'ensemble des *promissifs*. La narration est pour sa part explicitement un usage du langage. Même l'agir non-langagier se rapporte à l'usage du langage dans la mesure où l'action suit la pensée et les convictions définies dans une interprétation qui procède à l'aide du langage. De plus, l'action n'a de signification, n'est lisible, que si elle est restituée au langage. Prendre la parole, finalement, qui est l'acte de base pour assumer sa liberté, est aussi, on s'en doute, nécessairement un acte de langage...

Ainsi, l'ontologie de l'agir et le modèle d'authenticité qui lui est associé trouvent peut-être la plénitude de leur signification dans la compétence pragmatique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage. Si tel est le cas, la pragmatique peut donner à l'herméneutique du soi plus de cohérence et d'unité. La rencontre des deux approches nous permet aussi d'élaborer un modèle d'authenticité plus riche et complet que celui que l'on trouve chez Ricoeur.

Il nous faut maintenant examiner plus en détail chacune des trois dialectiques constitutives de l'herméneutique du soi que propose Ricoeur. Cela va nous permettre d'élaborer un modèle d'authenticité qui prend acte et rend compte des résultats de nos chapitres précédents à propos de l'usage satisfaisant du langage. Les conditions existentielles et existentielles de l'usage satisfaisant du langage seront alors clarifiées, tout autant que sera affirmée la place centrale et essentielle de la compétence pragmatique à faire usage satisfaisant du langage dans l'idéal d'authenticité.

Ce faisant, nous poursuivrons le dialogue entre herméneutique et pragmatique à propos des relations qui unissent la définition de l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Pour relancer ce dialogue, nous examinerons d'abord la place de la philosophie anglo-saxonne et, plus précisément, de la pragmatique dans l'herméneutique du soi.

La dialectique de l'analyse et de la réflexion

Il va sans dire que dans une herméneutique de la voie longue, l'être du soi n'est pas simplement l'être du moi. Du moi au soi, le parcours est réflexif : le moi qui dit « je » est immédiat tandis que le soi marque le détour par la réflexion. Mais cette réflexion par laquelle le soi prend conscience de lui-même exige, on l'a vu, la médiation du langage, d'où le détour de la réflexion par l'analyse langagière. C'est pour mettre en œuvre cette dialectique de la réflexion et de l'analyse que Ricoeur récupère certains éléments de la philosophie du langage ordinaire.

Ainsi, les deux premières études de *Soi-même comme un autre* sont réservées à l'examen des analyses de la philosophie de type anglo-saxon. Ricoeur y examine deux approches : l'approche référentielle et l'approche pragmatique. Les questions qui organisent l'examen de ces approches sont les suivantes : « de *qui* parle-t-on ? » et « *qui* parle ? ». Ricoeur dégage ainsi ce que les analyses de la philosophie anglo-saxonne attestent à propos du soi.

Dans la première étude, l'accès au soi se fait par l'entremise d'une analyse de la notion de *référence identifiante* telle qu'on la retrouve chez Strawson. Les résultats de cette analyse se résument ainsi : la personne, matérialisée dans un corps, ne se laisse pas assimiler aux choses ; dans le langage ordinaire, la personne est un *particulier de base* distinct des objets et auquel on prédique des qualités, relations, etc. Selon Ricoeur, cela atteste d'un mode d'être particulier du soi qui, dans son indépassable condition corporelle, se distingue des objets du monde. Mais Ricoeur reproche à cette détermination de la personne comme *particulier de base* d'éluder la capacité d'auto-désignation des personnes. Déjà, cette critique ouvre la voie à une réflexion sur la distinction entre le corps objet de la référence identifiante et la chair comme non-localisable, comme passivité de premier ordre⁶⁴³.

C'est que, dans l'analyse référentielle de Strawson, la personne est conçue d'abord et avant tout comme celle dont on parle, comme une personne publique, un corps, un *il*. C'est avec la seconde étude, consacrée à la pragmatique, que le *je* et le *tu* de l'interlocution sont récupérés pour répondre à la question *qui parle ?* : « Pour l'enquête référentielle, la personne est d'abord la troisième personne, donc celle dont on parle. Pour

⁶⁴³ Rappelons que dans sa critique de l'identification individuelle, Jacques semblait n'avoir pas suffisamment distingué le corps objet et la chair. Voir infra, p. 196-197.

l'enquête réflexive, en revanche, la personne est d'abord un moi qui parle à un toi »⁶⁴⁴. Cela mène Ricœur à intégrer la théorie des actes de langage à son herméneutique. Décrivant l'apport de la pragmatique, il est amené aux notions de *conditions de possibilité de l'emploi du langage*, de *contexte* et plus généralement d'*interlocution*⁶⁴⁵. Mais il n'explore pas du tout ce champ d'analyse ouvert par la pragmatique. C'est que, dans l'économie globale de l'herméneutique de soi, le passage par la philosophie anglo-saxonne est associé au moment de description. Dans ce contexte, la pragmatique, qui est mise au service de l'herméneutique du soi, perd ce qui fait son essence et sa richesse : sa dimension pratique⁶⁴⁶.

La pragmatique dans l'herméneutique du soi

Récupéré au profit de l'herméneutique du soi, la pragmatique atteste ainsi de l'intersubjectivité constitutive de l'ipséité, et ce, puisqu'elle nous apprend que l'usage du langage est d'emblée interlocutif :

Pas d'illocution donc sans allocution et, par implication sans un allocutaire ou destinataire du message. L'énonciation qui se réfléchit dans le sens de l'énoncé est ainsi d'emblée un phénomène bipolaire : elle implique simultanément un « je » qui dit à un « tu » à qui le premier s'adresse [...] Bref, l'énonciation égale l'interlocution⁶⁴⁷.

Mais Ricœur ne prend pas la juste mesure de cette vérité et n'intègre pas véritablement la pragmatique au modèle d'authenticité dont il trace les contours. Comparativement à Jacques, Ricœur ne déduit pas de l'interlocution une ontologie du sujet qui s'appuierait sur le *primum relationis*. Cette interlocution atteste néanmoins de la dimension intersubjective de l'existence humaine et, finalement, de ce que Ricœur appelle

⁶⁴⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 56.

⁶⁴⁵ Il affirme alors : « Ce n'est pas en effet à une description empirique des faits de communication que la pragmatique entend procéder, mais à une recherche portant sur les conditions de possibilité qui règlent l'emploi effectif du langage, dans tous les cas où la référence attachée à certaines expressions ne peut être déterminée sans la connaissance de leur contexte d'usage, c'est-à-dire essentiellement en contexte d'*interlocution* » (*Ibid.*, p. 55).

⁶⁴⁶ La dimension résolument concrète qui fait la richesse de la philosophie pragmatique est ainsi perdue. Il est remarquable, à ce propos, que dans l'article « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », où il retrace l'itinéraire parcouru dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur affirme : « l'itinéraire suivi va du plus abstrait au plus concret. Par le plus abstrait, j'entends les déterminations de la personne et du soi relevant d'une philosophie linguistique, instruite par la philosophie analytique » (*op. cit.*, p. 383). Il est vrai que mis au service d'une détermination ontologique de l'ipséité, l'apport de la philosophie analytique peut parfois sembler « abstrait ». Néanmoins, il ne faut pas oublier que la richesse de la pragmatique est entre autres tributaire de ses analyses concrètes de l'usage du langage, analyses que Ricœur n'examine pas vraiment.

⁶⁴⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 59.

la dialectique de l'altérité et de l'ipséité : la constitution même du soi implique la présence d'autrui.

Aussi la réappropriation de Ricoeur implique-t-elle une critique. Il reproche en effet à la pragmatique d'inspiration austinienne sa fixation sur l'énonciation comme événement. Cette fixation de l'analyse sur l'énonciation escamote l'énonciateur et donc, la question qui intéresse Ricoeur dans cette étude : « *qui parle ?* »⁶⁴⁸. Or, à l'aide de l'analyse de l'usage des déictiques, tels « ceci », « ici », « maintenant », et de la notion « d'ancrage », il montre que même en contexte d'interlocution, celui qui dit « je » est insubstituable, il se tient dans une perspective sur le monde qui lui est propre : il est impossible de faire usage du langage sans être ancré dans un corps propre.

Mais dans cette réappropriation, la dimension pragmatique de l'analyse austinienne se trouve atténuée, voire dissimulée, au profit de la signification de ces analyses pour l'herméneutique du soi. Ricoeur se sert en fait de la philosophie anglo-saxonne pour appuyer ses propres thèses : il importe ainsi ces analyses sur son propre terrain, celui de l'herméneutique. L'herméneutique du soi fait un détour par l'analyse anglo-saxonne pour découvrir en elle ce qui est attesté à propos de l'ipséité : l'analyse référentielle atteste que le soi, en tant que personne, est un particulier de base qui ne peut être assimilé aux objets tandis que l'analyse pragmatique atteste que celui qui parle est toujours avec l'autre en contexte d'interlocution. La première analyse insiste sur la personne comme *il*, comme objet de référence identifiante, tandis que la seconde met en évidence la réalité interlocutive entre un *je* et un *tu* qui atteste de l'intersubjectivité constitutive du soi.

Ces résultats auraient pu mettre Ricoeur sur la voie d'une pragmatique du dialogue prenant acte de cette trinitarité de la personne. Mais il ne prend pas cette direction : il oriente plutôt son interprétation vers une réflexion à propos du corps. Selon Ricoeur, l'unité de la personne, en tant que celle qui à la fois peut être identifiée au délocutif (*il*) et entrer dans une relation interlocutive (*je-tu*), est assurée par le corps. L'analyse du langage renvoie ainsi Ricoeur à la condition corporelle du soi en ce que seule cette condition

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 64. À ce propos, on peut dire qu'il s'agit essentiellement d'une divergence dans les projets des deux philosophes. Toutefois, notre examen de la théorie des malheurs des performatifs montre que la question du locuteur, de son identité, de ses croyances, de ses sentiments, de ses intentions, etc. n'est pas totalement absente chez Austin. Mais il est vrai que la pragmatique est finalement enrichie d'une rencontre avec l'herméneutique de l'ipséité. Celle-ci rend explicite et fonde dans une ontologie de l'ipséité certains de ses présupposés éthiques et ontologiques.

assure la conjonction entre le *il*, le *tu* et le *je* dans un même être⁶⁴⁹.

Il va sans dire que l'appropriation de la pragmatique au profit de l'herméneutique l'éloigne en quelque sorte de sa signification originale⁶⁵⁰. S'il est vrai que la pragmatique d'Austin évite la question « qui parle ? », il est aussi vrai que l'herméneutique de Ricoeur évite la question « comment parle-t-on et doit-on parler ? ». Car, finalement, Ricoeur n'examine pas les résultats de ces analyses à propos des conditions de satisfaction dans l'usage du langage. L'analyse des malheurs des performatifs qui définit ces conditions n'y est même pas mentionnée, même si, comme nous le démontrerons, l'intégration de ce thème central donne plus de cohérence au modèle d'authenticité que porte l'herméneutique du soi. En effet, nous pouvons tirer de grands avantages pour la détermination éthique du soi d'une réelle attention à la pragmatique du discours.

Nous tenterons pour notre part d'intégrer au modèle d'authenticité de Ricoeur la pratique essentielle qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage. C'est ainsi que nous élaborerons un modèle d'authenticité qui, partant des résultats de Ricoeur, intègre une dimension résolument pragmatique, à savoir la compétence fondamentale à faire un usage satisfaisant du langage. Pour parvenir à cette fin, il nous faut maintenant présenter les deux dialectiques les plus fondamentales qui attestent de l'être du soi, tout en tâchant de compléter et de critiquer au besoin les résultats de l'herméneutique du soi à l'aide d'éléments plus pragmatiques. Ensuite, nous présenterons et rectifierons l'éthique téléologique ricoeurienne en y intégrant la compétence essentielle qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage.

Précisons d'abord que pour comprendre en quoi l'attestation se lie chez Ricoeur directement à l'idéal d'authenticité, il faut savoir que selon lui, « ce qui est attesté à titre ultime, c'est l'ipséité à la fois dans sa différence à l'égard de la mêmeté et dans son rapport dialectique avec l'altérité »⁶⁵¹. C'est à travers ces deux dialectiques que Ricoeur

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 69-72. Au plan de l'ontologie du soi, cette critique est néanmoins intéressante en ce qu'elle va permettre à Ricoeur d'intégrer la chair dans son modèle d'authenticité, prévenant ainsi le réductionnisme ontologique de Jacques qui identifie être et relation.

⁶⁵⁰ Malgré ces résultats plutôt éloignés de la pragmatique comme telle, le passage par la philosophie angle-saxonne rend compte d'une position méthodologique cruciale : la nécessité du détour de la réflexion par l'analyse du langage. Mais de l'analyse du langage, Ricoeur ne conserve que les éléments qui se rapportent à son herméneutique du soi, d'où l'hiatus entre la pragmatique d'Austin et son utilisation chez Ricoeur. On peut parfois utiliser un couteau comme tournevis, mais il ne faudrait pas oublier que le couteau a sa vertu propre...

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 351.

définit véritablement son idéal d'authenticité. De quoi atteste-t-on donc ? De l'être du soi, de sa vérité. Or, cette vérité du soi est la suivante. D'une part, la vérité de l'être – ou l'authenticité – du soi concerne d'abord, au plan identitaire, sa différence d'avec la mêmeté du caractère. D'autre part, l'ipséité comme telle, dans sa dimension la plus universelle, se forme dans un rapport dialectique avec l'altérité qui la constitue. Ainsi, le signe de l'authenticité du soi dans l'usage du langage comme dans l'action est directement lié à l'attestation : est authentique l'agent qui dégage et actualise la signification des expériences de passivité qui l'ont constitué dans son identité, qui tire leçon de ces expériences et qui atteste – dans son usage du langage et dans ses actes – de la différence entre son être et son caractère. Voyons plus en détail ce que tout cela signifie.

La dialectique de l'idem et de l'ipse

À la dialectique de l'idem et de l'ipse s'associe une capacité fondamentale de l'humain, celle de raconter. La question qui est posée est alors : « *Qui se raconte ?* ». Or, la mise en récit de l'identité atteste de deux modes de permanence dans le temps – celle de l'idem et celle de l'ipse. Mais pour Ricœur, la distinction entre ipséité et mêmeté relève plus fondamentalement de l'ontologie : « la distinction entre ipséité et mêmeté ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d'être »⁶⁵².

Dans le récit, l'identité idem et l'identité ipse ont respectivement pour figure emblématique le caractère et la fidélité à la parole donnée. Or, justement, chez Ricœur, « la tentation identitaire [...] consiste dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, ou [...] dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible du caractère »⁶⁵³. À l'encontre de cette tentation, il est essentiel que la dialectique de l'idem et de l'ipse maintienne son dynamisme et préserve ainsi l'ipse d'un recouvrement potentiel par l'idem. Car ce recouvrement, néfaste pour l'authenticité, étouffe l'attestation et « fait que la question *qui ?* se laisse remplacer par la question *quoi ?* »⁶⁵⁴. Pour voir clair en tout cela, il nous faut préciser ce qui distingue et caractérise respectivement l'ipse et l'idem.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 358. Dans « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », Ricœur précise qu'une ontologie de l'acte et de la puissance, associée à la notion d'existential, convient à l'ipséité tandis qu'à la mêmeté se rapporte une ontologie de la substance. (*op. cit.*, p. 381).

⁶⁵³ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 99.

⁶⁵⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p.35.

L'ipse et son mode d'identité : le maintien de soi

Le mode d'identité relatif à l'ipséité est le maintien de soi. Le maintien de soi représente l'identité proprement éthique de celui qui se reconnaît responsable de ses actions et qui se maintient, selon cette responsabilité, conformément à l'injonction de l'autre :

Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions plurielles devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur ..., être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une *réponse* à la question : « Où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » Réponse qui dit le maintien de soi⁶⁵⁵.

Deux éléments sont ici essentiels. Premièrement, le maintien de soi se rapporte à l'identité proprement éthique, résumée par le terme de responsabilité. L'être agissant est responsable dans la mesure où il est comptable de ses actes. Mais en vertu de la relation entre identité et action, cette responsabilité est aussi ontologique : le soi est responsable de ses actions et donc de son être. Deuxièmement, cette prise en charge de notre responsabilité fondamentale est conçue par Ricoeur en tant que *réponse* à l'appel de l'autre⁶⁵⁶.

La notion de « maintien de soi » est centrale dans l'herméneutique du soi : elle est une notion-pivot puisqu'elle assure la transition entre les deux dialectiques majeures de l'œuvre : celle de l'idem et de l'ipse et celle de l'ipse et de l'altérité. De plus, elle fait le pont entre l'ontologie de l'ipséité et l'éthique téléologique : c'est que le maintien de soi est fondamentalement maintien de soi dans la visée éthique.

Chez Ricoeur, l'authentique investissement dans la visée éthique est effectivement une réponse à l'attestation de l'altérité constitutive du soi. Le maintien de soi dans la visée éthique est lui-même la réponse « me voici » à l'ontologie qui s'atteste dans diverses expériences phénoménologiques de l'altérité. L'engagement dans la visée éthique – viser la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes – est donc la réponse du soi agissant à l'attestation de l'altérité.

C'est justement dans la mesure où la promesse manifeste concrètement cet

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁵⁶ L'autre, on le verra bientôt en détail, ne se réduit pas à l'altérité d'autrui mais implique aussi l'altérité du corps-propre et de la conscience.

engagement face à l'autre qu'elle est, dans le récit, la figure emblématique du maintien de soi⁶⁵⁷. Mais ce qu'il faut bien voir ici, c'est qu'apprendre à promettre n'est qu'une figure de notre responsabilité devant l'autre, c'est-à-dire de notre imputabilité. Or, la reconnaissance de notre responsabilité foncière est à la source de « la non-rupture d'engagement » nécessaire au bonheur de bien des actes de langage et autres actions.

Pour Ricoeur, la promesse est finalement la figure emblématique d'une résolution de la volonté dans un projet qui est une réponse à l'appel de l'autre... Ainsi, l'authenticité implique nécessairement la reconnaissance de « la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité ».⁶⁵⁸ Comme on le voit, Ricoeur est parvenu au seuil de l'expression explicite du rapport entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Dans l'horizon de la visée éthique, il a bien vu que l'acte de promettre est insigne. La capacité de promettre atteste même de l'authenticité de l'être responsable.

Pour compléter cette thèse d'un point de vue pragmatique, rajoutons que bien d'autres actes de langage exigent cette reconnaissance et manifestent ainsi le maintien de soi. Comme l'a remarqué Austin, le bonheur des actes de langage exige plus généralement la sincérité et la non-rupture d'engagement. Le non-respect de ces exigences posent problème parce qu'ils impliquent justement la non-reconnaissance de la responsabilité constitutive de l'humain.

En résumé, c'est l'engagement de l'être agissant conformément à l'appel de l'autre qui dit le maintien de soi :

« Me voici ! » par quoi la personne se reconnaît sujet d'imputation marque un coup d'arrêt à l'égard de l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme. Entre l'imagination qui dit : « je peux tout essayer », et la voix qui dit : « tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique [entendons : à autrui et à toi-même] », une sourde discorde s'installe. C'est cette discorde que l'acte de la promesse transforme en concorde fragile : « Je peux tout

⁶⁵⁷ Pourquoi la promesse est-elle, dans le récit, figure emblématique du maintien de soi ? Qu'il me soit permis ici de citer H.-J. Görtz : « Dans la promesse, le qui de la question « Qui suis-je ? » n'est plus médiatisé par le quoi, mais s'impose dans son immédiateté » (Heinz-Jürgen Görtz, « La narration comme acte fondamental et l'idée « d'identité narrative » », *op. cit.*, p. 111).

⁶⁵⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 149.

essayer », certes, mais : « ici je me tiens ! »⁶⁵⁹.

La permanence dans le temps qui se rapporte à l'ipse est donc celle qui découle de la résolution de soi dans un projet qui est la réponse à l'appel de l'autre. Or, dans la visée de l'authenticité, il est essentiel que ce mode de permanence ne soit pas recouvert par celui propre à l'idem : la permanence du caractère.

Le recouvrement du caractère ou l'identité inauthentique

L'idéal d'authenticité prend une forme plus concrète lorsqu'on examine le rapport entre inauthenticité et recouvrement du caractère. Selon Ricoeur, un tel recouvrement bâillonne l'attestation qui émerge de l'existence et enjoint l'humain à viser la vie bonne. Or, comme on l'a vu, cette attestation comme « créance est aussi fiancée »⁶⁶⁰, c'est-à-dire un engagement. C'est cet engagement éclairé que le recouvrement du caractère met en péril.

Comme l'ont remarqué la plupart des commentateurs, Ricoeur insiste beaucoup sur la fonction d'unification de la narration et sur l'unité d'une vie. Toutefois, dans son modèle d'authenticité, la nécessité de ruptures est tout aussi importante, bien que non explicitement formulée. C'est que le type de permanence dans le temps de l'idem appelle non au maintien mais à la rupture, source de renouvellement. Sans ruptures, le caractère risque de recouvrir l'ipse, ce qui débouche sur le conditionnement et l'inauthenticité.

Le caractère est l'emblème d'un mode d'identité de type numérique (2=2), l'identité idem. Or, ce type d'identité se distingue ontologiquement de l'identité *ipse*. Plus précisément, Ricoeur définit le caractère comme étant « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne »⁶⁶¹. La mêmeté du caractère résume le *quoi* et non le *qui* de l'identité, c'est l'avoir plutôt que l'être : « le caractère, [...] c'est la mêmeté dans la mienneté »⁶⁶². Deux types de dispositions durables forment le caractère : les habitudes et les identifications-à. Par une sorte de sédimentation, ces dispositions durables contractées au cours de l'histoire personnelle deviennent statiques. Or, le recouvrement total de l'ipséité par l'ensemble de ces dispositions statiques représente

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 197-198.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.34. Fiance: de l'ancien français, engagement. (*Petit Larousse illustré*)

⁶⁶¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 146.

⁶⁶² *Ibid.*, p.145. Ricoeur s'accorde avec Parfit pour dire qu'au niveau identitaire « la possession n'est pas ce qui importe » (*Ibid.*, p.198). Toutefois, il croit que distinction entre idem et ipse interdit de ramener la problématique de l'identité à celle de la mienneté. Ainsi peut-il s'opposer à ce dernier qui pour sa part croit que l'identité n'est pas ce qui importe.

pour l'être existant la possibilité de l'inauthenticité où son être même est perdu, d'où l'importance d'une rupture par laquelle les habitudes et les identifications-à sont toujours reconduites au mouvement de la dialectique. Examinons ceci avec plus de précision.

Les habitudes

Les habitudes sont des formes de conditionnements qui affectent l'agir. Or, lorsqu'elles recouvrent l'ipséité, les habitudes jettent un voile sur l'être du soi. Car, bien qu'il y ait de bonnes habitudes, il ne faudrait pas que leur emprise détermine l'ensemble de l'agir. Lorsque c'est le cas, l'agir n'est plus *une réponse* à l'appel de l'altérité qui dit le maintien de soi. En fait, l'habitude rend le soi indisponible à l'altérité qui le constitue et qui peut être source de l'appel⁶⁶³. Alors advient l'inauthenticité : au bénéfice de l'action irréfléchie, de l'insignifiance et de la chosification insidieuse de soi, l'être perd son mystère et l'humain son rapport à soi-même, et à l'être⁶⁶⁴.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur complète ces réflexions sur le rapport de l'habitude à l'inauthenticité par l'élaboration d'une phénoménologie de la mémoire. La juste mémoire est alors conçue comme une autre capacité essentielle dans la visée de la vie bonne. Mémoire apaisée de ceux qui se sont réconciliés avec leur temporalité, la notion de *mémoire heureuse* est chez Ricœur une des figures du bonheur. Or, Ricœur oppose à cette mémoire heureuse la mémoire-habitude. Dans la mémoire-habitude, le passé adhère au présent et cette adhérence entretient la répétition irréfléchie et laisse l'ensemble des possibles autres dans l'oubli : « c'est l'habitude qui résiste à l'invention »⁶⁶⁵. De l'autre côté du spectre, la mémoire heureuse ne s'acquiert qu'avec une « conquête de la distance temporelle »⁶⁶⁶.

Les identifications-à

En plus des habitudes, le caractère est aussi formé par les identifications-à. Effectivement, le caractère s'est historiquement constitué par l'intériorisation et la

⁶⁶³ Les trois pôles d'altérité sont : la chair, autrui et la conscience. Nous y reviendrons.

⁶⁶⁴ S'il en est ainsi, c'est que la sédimentation de l'habitude s'oppose à l'ouverture à ce qui s'atteste dans la chair, à l'accueil de l'étranger dans la sollicitude et à l'écoute de la conscience qui projette sa force d'attestation sur toutes les expériences de passivité, bref, à tous les modes d'appréhension du mystère ou de l'« étrangeté » de l'existence. Nous y reviendrons à l'occasion de l'examen de la dialectique de Même et de l'Autre.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁶⁶ La distanciation doit aussi affecter le passé, et ce, afin que l'événement passé ne se répète pas sans cesse, mais que son sens devienne disponible et source d'attestation. (Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 30).

sédimentation d'un ensemble d'« identifications-à des valeurs, des normes, des idéaux, des modèles, des héros »⁶⁶⁷. Ces identifications acquises constituent l'ensemble intériorisé des repères symboliques dans lesquels nous nous reconnaissons et par lesquels nous jugeons et évaluons⁶⁶⁸.

Ici encore, on voit bien que ce n'est pas en soi le caractère qui pose problème, mais le fait que sa sédimentation – son épaisseur – puisse recouvrir l'ipséité. Comme dans le cas des habitudes, une sédimentation trop épaisse des identifications-à marque une fermeture au mystère de l'existence dont les sphères d'appréhension sont la chair, autrui et le « for intérieur ». Le pouvoir de rupture est ici synonyme de souplesse : c'est la capacité de cheminer et d'être transformé qui est en jeu.

Car dans la mesure où elles sont sédimentées et statiques, ces identifications-à indiquent en effet une fermeture à l'accueil de l'altérité. Tout ce qui pourrait « mettre en question » ces identifications-à est ignoré. C'est l'incapacité de mettre son paradigme de pertinence en dialogue qui est ici en cause : celui qui n'a aucune distance est comme soumis à ce paradigme qui devrait, dans la visée de l'authenticité, être suffisamment souple pour s'ouvrir à la relation.

Finalement, celui dont la vie est entièrement conditionnée par le caractère renonce à sa liberté au profit d'automatismes et de dogmes qui ne sont pas en accord avec l'ouverture qu'implique l'investissement dans la visée éthique. En effet, la liberté trouve sa limite inférieure dans la fermeture au mystère qui découle d'une vie sédimentée dans la permanence d'un caractère rigide. La responsabilité ontologique que Ricoeur associe à l'ipséité implique ainsi un pouvoir de rupture d'avec les habitudes et les identifications-à statiques, et ce, à la faveur d'un mouvement dialectique entre l'idem et l'ipséité. C'est que le recouvrement de l'ipséité par le caractère (1) voile la dialectique de l'ipséité et de l'altérité qui forme l'être du soi et (2) masque le pouvoir d'attestation du passé dont la libération exige une distance temporelle.

Le recouvrement du caractère et l'usage satisfaisant du langage

Il est remarquable que le naufrage dans la rigidité du caractère implique

⁶⁶⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 146.

⁶⁶⁸ Il est remarquable que Ricoeur associe ce phénomène à l'intériorisation du surmoi freudien, séparant –voire opposant– ainsi surmoi et conscience-attestation. La conscience viendrait même assouplir le surmoi, lorsque le système d'identifications qui le constitue est trop statique et nous éloigne de la visée éthique.

indéniablement des conséquences au plan de l'usage du langage. D'abord, celui dont l'existence est entièrement définie par l'habitude ne peut faire un usage satisfaisant du langage. Comme l'a bien vu Jacques, l'usage satisfaisant du langage exige l'acquisition d'une vertu de novation⁶⁶⁹. Or, celui dont l'habitude recouvre l'ipséité risque de n'avoir plus rien à dire ! Au mieux, on l'entendra répéter toujours le même discours indépendamment des circonstances, répéter des préjugés, la parole des autres, une parole vide de conviction. Parler par habitude, c'est d'une façon ou d'une autre sombrer dans le « on » heideggerien⁶⁷⁰.

Au plan de l'usage du langage, l'habitude marque ainsi l'entrée dans l'insignifiance de l'aliénation que nous identifions au manque de véracité. Le manque de véracité dans l'existence du locuteur, c'est-à-dire le fait qu'il soit fermé à l'être qui le constitue, se transpose inexorablement au niveau de son usage du langage. Car ce sont nos expériences nouvelles, notre ouverture à la situation « externe » et à nos dispositions « internes » ainsi que nos engagements volontaires dans et pour une existence sensée qui inspirent et renouvellent nos actes de langage.

Qu'y a-t-il de plus ennuyeux qu'un discours qui n'atteste que de l'aliénation de celui dont l'existence n'est que morne routine – sans évolution, sans praxis, sans véritable rencontre d'autrui, sans conscience ? Dans de telles conditions, à peine envisageables, on voit mal comment le discours pourrait attester de l'être véritable. De plus, dire simplement par habitude implique une fermeture relationnelle qui empêche l'innovation, c'est-à-dire l'adaptation du discours à la situation et à la relation dans sa spécificité. La pertinence des actes de langage risque donc, par le fait même, de s'affaiblir, voire d'être quasiment nulle.

La sédimentation des identifications-à peut aussi avoir des effets pragmatiques notables : elle peut par exemple s'affirmer dans la répétition d'un même discours, la redondance et les anecdotes redites et redites encore. Mais plus profondément, c'est la possibilité d'une véritable relation à l'autre que des identifications-à statiques mettent en péril. La capacité d'entendre l'autre, de le rencontrer véritablement, de comprendre son récit, d'être transformé par sa présence et son discours est alors en péril. D'un point de vue phénoménologique, nous pouvons dire que la fixation du soi sur ses représentations

⁶⁶⁹ Voir infra, p. 191.

⁶⁷⁰ Plus précisément, on verra que cette sortie du « on » exige l'intervention de la conscience qui projette sa force d'attestation sur l'ensemble des expériences humaines. C'est précisément l'attestation de la conscience que l'habitude recouvre.

met en cause le procès même du langage qui, comme l'a vu Jacques, en est un de co-référence. La conviction est certes essentielle pour aborder autrui, mais non moins essentielle est la compétence qui consiste à suspendre par provision, c'est-à-dire à distancier, nos propres cadres sémantiques et les paradigmes de pertinence qui s'y rattachent⁶⁷¹. Ainsi, cette sédimentation nuit à l'avènement d'une parole qui puisse être véritablement pertinente avec l'étranger.

La narration et l'authenticité

L'identité narrative

La dialectique de l'idem et de l'ipse nous permet de comprendre la fonction de la narration de l'identité dans la perspective de l'authenticité⁶⁷². C'est que la question *qui ?* met en jeu l'identité du sujet. Or, l'identité se rapporte à permanence dans le temps. Ainsi, puisque c'est la narration qui articule l'expérience humaine du temps, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur, l'identité est intrinsèquement liée à sa mise en récit.

Par rapport au rôle du récit dans la définition de l'identité, Ricoeur, faisant référence à Heidegger et Foucault, affirme : « Le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection »⁶⁷³. Le souci dont il est ici question comporte un statut ontique : c'est le souci d'être soi-même. « Qui suis-je ? » ; pour répondre à cette question, il faut mettre en récit : raconter l'identité, dire d'où je viens, où j'en suis et où je vais⁶⁷⁴. Or, les multiples façons de raconter articulent divers horizons de signification dans lesquels la personne peut se situer. Chez Ricoeur, la notion d'identité narrative sert ainsi d'assise à l'éthique : la

⁶⁷¹ A ce propos, voir infra, la maxime P-2.2.1 (p. 114-116) ainsi que l'élément stratégique de la stratégie participative lié à la suspension provisoire du cadre sémantique (p. 176-178).

⁶⁷² Notons aussi que la notion d'identité narrative occupe une place centrale dans l'herméneutique du soi. En vertu du ternaire *décrire, raconter, prescrire*, la narration établit le passage entre description (philosophie analytique) et prescription (éthique téléologique).

⁶⁷³ *Ibid.*, p.193 Comme le remarque P. Colin, à l'instar de l'œuvre de Nabert, la philosophie de Ricoeur qui précède *Soi-même comme un autre* est déjà marquée par les « préoccupations » suivantes : d'abord, il est essentiel pour un sujet de se reconnaître dans son histoire. La personne doit donc fournir un effort qui tend finalement vers « l'adéquation de soi à soi ». Mais cette adéquation « reste un vœu, qui oriente l'effort, mais qui ne pourrait être comblé » (Pierre Colin, « L'héritage de Jean Nabert », dans *Esprit*, no 7-8, juillet-août 1988, p. 128).

⁶⁷⁴ Dans son texte « Épistémologie et ontologie du récit », D. Carr montre qu'en acceptant l'ontologisation heideggerienne de l'herméneutique qui fait de la compréhension l'acte clé de la constitution de soi, on est conduit à établir, comme le fait Ricoeur, un lien entre la narration et l'ontologie de l'ipséité. D. Carr, « Épistémologie et ontologie du récit » *op. cit.*, p. 209-210.

narration de l'identité implique la définition de projets, de croyances et de valeurs⁶⁷⁵.

Parallèlement à Charles Taylor, Ricœur met donc en évidence le rôle essentiel de la narration de l'identité dans la perspective de l'authenticité. Comme Taylor⁶⁷⁶, Ricœur croit que faire récit est une capacité nécessaire dans l'optique d'une vie authentique. Mais pour lui, la mise en récit ne vise pas spécialement à mettre l'homme en relation avec des sources morales d'où il tirerait ses valeurs comme c'est le cas chez Taylor. Même si pour les deux philosophes contemporains, la mise en récit de l'identité permet de « situer » l'humain dans un horizon de sens plus vaste, qui implique une définition du souhaitable ou du « bien », Ricœur insiste davantage sur la force d'attestation du récit et sur le fait que cette attestation est une condition de l'agir véritable.

Il en est ainsi puisque le récit atteste de la différence entre deux modes d'identité : celui de l'idem et l'ipse. Or, cette attestation dynamise la dialectique de l'idem et de l'ipse et empêche ainsi le recouvrement de l'ipse par l'idem, recouvrement qui fait perdre à l'humain le contact avec l'être qui le constitue. La narration de l'identité concerne ainsi directement la *praxis* du bien vivre⁶⁷⁷. Car l'activité véritable suppose un être qui se reconnaît comptable de ses actes et qui n'est pas complètement conditionné par son caractère. En ce sens, la mise en récit de l'identité favorise l'actualisation de soi et l'authenticité.

Parallèlement, une des grandes fonctions de la narration de l'identité est d'établir une certaine unité dans l'existence. Au temps qui disperse, la narration réplique en établissant une unité⁶⁷⁸. Plus précisément, l'identité narrative rassemble la vie en une

⁶⁷⁵ D'où la complémentarité des récits littéraires et des histoires de vie qui « loin de s'exclure, se complètent ». Dans les deux cas, il y a configuration de l'expérience temporelle, l'humain y est représenté comme agissant et souffrant. (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 193).

⁶⁷⁶ C. Taylor, *Les sources du moi*, op. cit., p. 70-77.

⁶⁷⁷ D. Carr met bien en évidence ces liens entre constitution du soi, narration et praxis lorsqu'il affirme : « Au niveau de la constitution des actions et des projets, le rôle ontologique de la narration se révèle comme une fonction pratique, l'organisation de la praxis. Mais au-delà des projets, ou plutôt à travers eux, [...] est constitué celui qui agit, le sujet des actions et des ensembles de projets » (David Carr, « Épistémologie et ontologie du récit », op. cit., p. 211).

⁶⁷⁸ Cette possibilité d'établir dans le sujet une unité par la narration est fortement remise en cause par Hent de Vries dans son article « Attestation du temps et de l'autre ». De mouvance post-nietzschéenne, il examine l'attestation issue de la narration afin de mettre en évidence les difficultés de l'établissement d'une réelle unité dans l'existence. C'est que la narration de l'identité est elle-même un moment de l'histoire du sujet, un événement. Or, en tant qu'événement, la narration peut bien donner à l'humain une consolation et faciliter ses deuils. Mais l'établissement d'une synthèse reste malgré tout un événement dans l'hétérogénéité des événements : « Toute synthèse de ce qui

totalité singulière qui rend possible son évaluation éthique : « si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie »⁶⁷⁹. Ainsi, la mise en récit instaure une unité dans l'existence, ce qui répond à un désir d'intégrité du soi et permet d'évaluer éthiquement une vie en tant que totalité⁶⁸⁰.

Jusqu'ici, nous avons été amenés à voir que la narration de l'identité a une fonction essentielle dans la visée de l'authenticité : en attestant de la dialectique de l'idem et de l'ipse, la narration de l'identité dynamise cette dialectique au cœur de l'existence du sujet. Or, le dynamisme de cette dialectique a pour conséquence heureuse d'empêcher que le *quoi* du caractère ne remplace le *qui* du maintien de soi. De plus, attestant et dynamisant ainsi de la dialectique de l'idem et de l'ipse, la narration de l'identité établit une unité dans la vie, ce qui la rend sujette à l'évaluation éthique. Enfin, les multiples façons de raconter mettent en scène plusieurs ensembles cohérents de croyances et de valeurs qui permettent de définir des horizons de signification capables d'articuler le champ de l'agir signifiant. Pour ces raisons, la narration de l'identité a une fonction essentielle dans la visée d'une vie authentique.

La narration sous l'œil de la pragmatique

Sans remettre en cause les résultats de l'herméneutique du soi, il est possible de

dans la vie demeure hétérogène serait à son tour et reconfirmerait donc ce qu'elle semblait suspendre » (p. 31). La possibilité de toujours raconter autrement rend l'« unité » du sujet issue de l'identité narrative extrêmement instable et n'est, selon l'auteur, aucunement une réponse à la « prétendue « humiliation » nietzschéenne du moi » (p. 32). Pour Hent de Vries, l'herméneutique du soi de Ricœur n'est donc pas si loin qu'elle ne le prétend d'une « dispersion irrévocable du moi ». Sans vouloir contester la valeur de l'interprétation de Hent de Vries, nous pourrions néanmoins modérer ses propos en affirmant que la narration prévient pragmatiquement un éclatement total de l'identité en orientant l'humain vers l'avenir. Ici, les considérations métaphysiques n'ont pas le dessus sur les considérations pragmatiques : la narration est une capacité essentielle pour assurer une continuité entre passé, présent et avenir. De plus, même s'il y a plusieurs façons de raconter, il n'en est pas une infinité qui s'accorde avec les conditions d'un usage satisfaisant du langage.

⁶⁷⁹Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Op. cit., p. 190.

⁶⁸⁰ Selon Görtz, la narration de l'identité ne peut pleinement remplir ce rôle, ne peut réaliser pleinement l'acte fondamental qu'elle doit être, si elle ne dit pas « ce pour quoi je vis et ce pour quoi je peux également mourir » (p.117). C'est donc, pour reprendre les mots de Tillich dans *La dynamique de la foi*, la préoccupation ultime de l'homme que la narration doit mettre en récit. Mais cela n'est possible que « pour autant que mes actions sont guidées par cette « option » (Blondel) et qu'elles la mettent en œuvre » (p.128). Dans ces conditions, la narration devient le « geste d'une vie », un acte fondamental par lequel se définit l'identité du sujet. Il faut remarquer ici que cette adéquation entre la préoccupation ultime, l'existence vécue et la narration de l'identité est une condition essentielle à la véracité de l'agent et porte conséquence sur l'ensemble de ses actes de langage. (Heinz-Jürgen Görtz, « La narration comme acte fondamental et l'idée « d'identité narrative » » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 103-137.)

compléter les réflexions de Ricoeur sur le rapport entre la narration et l'authenticité à l'aide de considérations plus pragmatiques.

Remarquons d'abord que Ricoeur admet que « le récit fait partie de la vie avant de s'exiler dans l'écriture » et qu' « il fait retour à la vie selon les voies multiples de l'appropriation »⁶⁸¹. Il s'accorde aussi avec W. Benjamin pour qui « l'art de raconter est l'art d'échanger des *expériences* ; par expériences, il entend non l'observation scientifique mais l'exercice populaire de la sagesse pratique »⁶⁸². Mais il faut rajouter que cet art de raconter et d'échanger des expériences est un élément d'une compétence plus vaste : celle de faire un usage satisfaisant du langage. Il apparaît encore une fois que l'authenticité exige l'accueil de cette compétence relationnelle, qui fait de la narration un échange qui se doit d'être à la fois véridique et pertinent.

Pour établir un dialogue entre pragmatique et herméneutique, comparons d'abord les thèses de Jacques et Ricoeur à propos de la narration de l'identité et de son rôle dans la perspective de l'authenticité. Jacques affiche des réserves par rapport à l'identité narrative, qu'il accuse même de souvent engendrer et contribuer à maintenir l'illusion de subjectivité. Certes, Ricoeur ne veut pas d'une narration du moi. L'identité narrative devrait plutôt attester de la différence entre l'ipséité et la mêmeité. Toutefois, Jacques a raison d'insister pour que les phénoménologues acceptent de considérer la narration sous l'éclairage du *primum relationis*. C'est que le récit peut être trafiqué au profit de la fondation d'une identité qui n'a rien d'authentique, ce que reconnaît volontiers Ricoeur.

C'est que la mise en récit implique un travail de configuration qui est aussi un travail de sélection, ce qu'admet Ricoeur : « le récit comporte par nécessité une dimension sélective [...] les stratégies de l'oubli se greffent directement sur le travail de configuration : on peut toujours raconter autrement »⁶⁸³. Il va sans dire que cette sélection ne peut être neutre. Nous dirons pour notre part que cette sélection détermine le destin des cadres de pertinence, puisque c'est essentiellement dans le récit que s'établissent les cadres de pertinence.

De même, Ricoeur remarque que le travail de sélection rend le récit susceptible

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 193.

⁶⁸³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 579.

d'être manipulé, empêché ou commandé⁶⁸⁴. Ce qui est en jeu, ici, c'est l'imposition à l'autre d'un paradigme de pertinence au fondement de la sélection qui guide la mise en récit. Un tel contrôle équivaut à une manipulation identitaire : l'imposition d'une narration de l'identité (et du cadre de pertinence qu'elle implique) peut mener à des troubles identitaires graves et à l'inauthenticité. Il s'agit ici du « trop de pertinence imposée » qui nuit à la véracité⁶⁸⁵.

Pour éviter des abus dans la mise en récit, Ricoeur réinterprète l'idéal de liberté des Lumières : « Ici la devise des Lumières *sapere aude !* sors de la minorité ! peut se réécrire : ose faire récit par toi-même »⁶⁸⁶. Mais il montre aussi que cette liberté a son prix : celui de l'interprétation de soi et celui de l'ouverture aux expériences de passivité qui sont constitutives de l'ipséité. Ricoeur propose ainsi des balises qui devraient régler l'authentique narration de l'identité. D'abord, la narration est mise en intrigue : plutôt que de donner des vérités absolues, elle met en présence du mystère de l'existence, du mystère de cet être agissant et souffrant. En conséquence, aucune narration ne peut prétendre être « l'unique » narration possible, ce qui devrait impliquer une ouverture aux récits des autres. En plus de prétendre à la vérité, l'authentique narration devrait aussi mettre l'homme en présence du mystère et c'est uniquement à cette condition qu'elle peut remplir sa mission fondamentale qui consiste à dynamiser la dialectique de l'idem et de l'ipse.

Mais il ne faudrait pas que cette invitation à faire récit par soi-même masque la dimension relationnelle de la compétence narrative. La question est d'une grande importance puisque les impertinences ex-communicatives et para-communicatives trouvent souvent leur fondement dans des récits qui établissent des cadres de pertinence qui s'entrechoquent⁶⁸⁷. Par exemple, la difficile entente entre certains peuples, par

⁶⁸⁴ Il affirme à ce propos : « La ressource du récit devient ainsi le piège lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou de séduction, de peur ou de flatterie. » Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 580.

⁶⁸⁵ Les exemples de ce type d'abus sont multiples. Par exemple, la narration de l'identité jadis prescrite aux homosexuels, que ce soit dans le paradigme religieux ou psychanalytique, leur imposait une interprétation de leur état en tant que péché ou maladie. Aujourd'hui, il se pourrait bien que la génétique prenne le relais.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 580.

⁶⁸⁷ Cela donne une nouvelle justification à la thèse de Ricoeur selon laquelle « la littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique » (P. Ricoeur, *Soi-même*

exemple les peuples israélien et palestinien, s'explique sans doute en partie par les divergences parfois irréconciliables dans la narration de leur conflit. Entendre le récit de l'autre, quelle tâche colossale pour l'humanité ! Tant au plan interpersonnel que politique, le choc des récits peut rapidement mener au mépris de l'autre, à la haine et à la guerre. Ainsi, s'il est toujours possible de raconter autrement, la meilleure façon de raconter, c'est encore, comme l'a vu Jacques, de façon relationnelle⁶⁸⁸.

Par ailleurs, là où Ricoeur affirme : « La théorie narrative trouve une de ses justifications majeures dans le rôle qu'elle exerce entre le point de vue descriptif sur l'action [...] et le point de vue prescriptif »⁶⁸⁹, nous renchérissons à l'aide d'éléments plus pragmatiques. Dans la pratique effective de l'usage du langage en contexte, la compétence narrative est essentielle dans la mesure où elle est nécessaire à la réussite de plusieurs autres actes de langage à connotation éthique. La capacité narrative rend ainsi possible l'accomplissement de processus plus vastes⁶⁹⁰. De façon globale, la narration elle-même ne peut avoir de signification que si elle s'allie à d'autres actes (interpréter, évaluer, juger, s'excuser, etc.) dans une série plus vaste.

Nous touchons ici à la question de la narration comme élément d'une série. L'usage satisfaisant du langage implique la capacité de faire un usage pertinent de la narration. Il en est ainsi puisque la narration est une activité nécessaire à la réalisation de processus spirituels amples et essentiels à la réalisation concrète de l'authenticité. La conversion, par exemple, doit pour être effective avoir d'abord admis une certaine narration de l'identité. Il en va de même pour l'acte de rendre justice ou de se réconcilier. Dans plusieurs contextes, un conseil, une excuse, un congédiement, une demande de pardon, une accusation, une condamnation ou une évaluation (pour ne nommer que ces

comme un autre, op. cit., p.139). Il en est ainsi puisque le récit met de l'avant des paradigmes de pertinence. S'ouvre alors une compétition entre divers programmes narratifs. Or, la vie bonne implique une délibération à propos de la valeur des programmes narratifs en compétition, délibération essentiellement dialogique qui implique la mise en œuvre d'une compétence pragmatique essentielle.

⁶⁸⁸ On peut même dire que la véritable rencontre de l'autre passe souvent par une ouverture à son récit. Par ailleurs, d'un point de vue pragmatique, la narration de l'identité ne doit jamais être indépendante du destinataire. Comme l'a reconnu Görtz, « L'autre n'est pas l'auditeur toujours interchangeable d'une histoire qui est déjà achevée [...] cette histoire est précisément la mienne parce que je la raconte à cet auditeur-ci et à nul autre » (Heinz-Jürgen Görtz, « La narration comme acte fondamental et l'idée « d'identité narrative » », op. cit., p. 130).

⁶⁸⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 139.

⁶⁹⁰ Pour exécuter avec succès certains actes de langage, un ordre précis est en effet exigé. Or, la narration joue souvent un rôle important dans cet ordre.

actes là) s'accordant avec la définition d'un usage satisfaisant du langage exige que les personnes concernées s'entendent au plan narratif, c'est-à-dire qu'ils acceptent une narration semblable de l'action en cause. Dans certains cas, la narration peut demeurer implicite sans affecter la réussite de l'acte. Dans d'autres, cela est tout à fait impossible.

Il est aussi remarquable que ce soit uniquement suite à une série semblable d'actes de langage qu'un engagement *politique* commun et une volonté sincère de vivre ensemble peut émerger de l'opacité des caractères et se perpétuer tout en innovant dans le temps. De l'existence interpersonnelle au système de droit, en passant par l'investissement de soi pour une multitude de causes, la compétence narrative est essentielle. Au plan interpersonnel, une saine vie commune (vie de couple, vie de famille, etc.) implique la capacité de raconter et, plus précisément, d'insérer la narration dans une multiplicité de séries, conformément à la diversité des contextes. Le système de droit est aussi un vaste plan d'organisation de séries d'actes de langage coordonnés à une fin – idéalement la justice – et dans lesquelles la narration joue un rôle central. Ce qui est remarquable, c'est que la narration intervient comme élément essentiel dans une suite d'actes illocutoires. Or, plusieurs de ces suites d'actes ont une fonction déterminante dans la perspective de l'authenticité⁶⁹¹.

De plus, rapportée au plan identitaire, la narration ouvre et ferme des possibilités, chacun étant soumis à ce que son histoire lui permet de narrer et à ce qu'il est prêt à admettre. Quelle est mon histoire ? Que m'est-il arrivé ? Qu'est-il arrivé ? Nul homme sincère ne peut simplement répondre ce qu'il veut à ces questions. C'est que l'histoire de chaque personne lui ouvre et lui ferme la possibilité de faire certains actes de langage réussis⁶⁹². Mais ce que la pragmatique ne saurait envisager et que nous lègue l'herméneutique du soi, c'est que dans la visée de l'authenticité, l'humain doit faire en sorte que cette histoire personnelle atteste et réalise dans l'action, d'une part de la dialectique de l'idem et de l'ipse, mais plus fondamentalement, celle de l'ipséité et de l'altérité.

Nous avons vu que l'inauthenticité s'explique chez Ricoeur par la sédimentation du caractère qui recouvre la dialectique de l'altérité et de l'ipséité. Cette dernière se rapporte pour sa part au mystère et à l'énigme qui fait l'intrigue du récit. L'ouverture à l'altérité

⁶⁹¹ Jacques l'avait déjà remarqué pour le pardon dans « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique » dans *Transversalités*, no 71, 1999, p. 229-256.

⁶⁹² À ce propos, voir *infra*, p.31-35.

semble être la condition la plus fondamentale de l'authenticité. Il nous faut maintenant l'examiner.

La dialectique du Même et de l'Autre

La dernière dialectique est, dans l'herméneutique du soi, la plus fondamentale. La question n'est plus celle de l'identité narrative, mais du soi dans sa constitution la plus essentielle. C'est effectivement l'existentialité du soi qui est alors sujet d'attestation. L'enjeu est ici l'authenticité qui découle de l'ouverture du soi à l'existentialité, c'est-à-dire à l'être qui le constitue⁶⁹³.

Aussi, bien qu'elle ne s'y réduise pas, l'ontologie de l'ipséité qui se rapporte à cette dialectique est en consonance avec la causalité téléologique de la visée éthique : il s'agit bien d'« une ontologie en consonance avec la phénoménologie de l'intention et avec l'épistémologie de la causalité téléologique. [...] Cette ontologie serait celle d'un être en projet »⁶⁹⁴. Aussi est-ce la question « qui est sujet moral d'imputation ? » que l'on peut associer à cette dialectique.

La consonance entre éthique et ontologie va comme suit : si la prise en charge de notre responsabilité fondamentale peut être tenue pour la *réponse* « me voici » qui dit le maintien de soi, le soi doit d'abord être appelé à cette responsabilisation dans son être même. Or, cet être s'atteste dans certaines expériences de passivité qui se laissent subjuguier sous la méta-catégorie d'altérité. Le maintien de soi dans la visée éthique est lui-même la réponse « me voici » à l'ontologie qui s'atteste dans diverses expériences phénoménologiques de l'altérité. L'autre de la volonté – la chair, autrui et la conscience (les trois existentiels de l'altérité) – fonde finalement l'authentique usage de celle-ci.

L'ontologie est un discours qui pose les distinctions les plus fondamentales qui sont essentielles pour saisir la teneur de la réalité. Aussi est-ce sur la distinction entre d'une part *le fond d'être à la fois puissant et effectif* et d'autre part *l'agir humain* que se définit l'ontologie de l'ipséité ricœurienne : « Si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est

⁶⁹³ Ricœur reprend la notion d'existential de Heidegger mais s'intéresse davantage que ce dernier à la dimension éthique de l'existence. Rappelons que dans *Être et Temps*, Heidegger définit les existentiels comme « des structures constituant l'existence. [...] L'ensemble de ces structures, nous l'appelons existentialité. [...] Nous entendons celle-ci [existentialité] comme constituant l'être de l'étant qui existe » (Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 12). Ricœur maintient le rapport entre l'ontologie et les existentiels, précisant néanmoins leur dimension éthique.

⁶⁹⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 107.

en conjonction avec un *fond* à partir duquel le soi peut être dit *agissant* »⁶⁹⁵. C'est d'ailleurs sur cette distinction que se greffe la réappropriation ricœurienne des grands genres du *Même* et de l'*Autre*.

L'ontologie de l'ipséité ricœurienne s'articule effectivement à travers les grands genres du *Même* et de l'*Autre*. Mais elle se présente aussi comme une réappropriation des méta-catégories aristotéliennes de l'acte et de la puissance. L'acte et la puissance se rapportent certes à l'agir humain. Néanmoins, Ricœur ajoute :

c'est plutôt dans la mesure où l'*energia-dunamis* irrigue d'autres champs d'application que l'agir humain, que sa fécondité se manifeste. [...] L'essentiel est le *décentrement* lui-même [...] à la faveur duquel l'*energeia-dunamis* fait signe vers un *fond d'être*, à la fois *puissant et effectif* sur lequel se *détache* l'agir humain⁶⁹⁶.

Comme nous le constatons, il y a d'une part un fond d'être qui est à la fois puissant et effectif. D'autre part, sur ce fond d'être, l'agir humain se détache : « Centralité de l'agir et décentrement en direction d'un *fond* d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance »⁶⁹⁷. On comprend que dans une telle perspective, Ricœur entend bien renouveler le concept de polysémie de l'être qu'il trouve chez Aristote.

D'un côté, le *Même* représente l'être agissant responsable de son action. Il s'agit ici de *l'homme capable* de dire, de faire, de se rappeler, de raconter, de promettre et de se reconnaître sujet d'imputation. De l'autre côté, le *fond d'être à la fois puissant et effectif* est l'horizon duquel l'agir est possible, l'autre de la volonté, ce qui affecte l'humain, c'est-à-dire, l'ensemble des expériences des passivités. C'est donc relativement à la définition de l'humain agissant et souffrant que Ricœur s'approprie les grands genres du *Même* et de l'*Autre*. Tandis que l'action a une fonction de rassemblement de l'ipséité, la méta-catégorie d'altérité, conformément à la multiplicité des expériences de passivité, préside à la dispersion de l'être du soi⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 357.

⁶⁹⁸ C'est effectivement ce que Ricœur affirme dans « De la métaphysique à la morale », *op. cit.*, p. 469. Malgré l'association de l'altérité à la dispersion, il faut rappeler à Ricœur que dans sa philosophie, l'altérité ne préside pas simplement à la dispersion mais est aussi parfois une condition de l'unité de l'être du soi. Par exemple, la sollicitude conditionne l'union de l'humanité dans l'estime et le respect mutuel. La conscience qui enjoint l'homme à la vie bonne est elle-même d'abord

La catégorie du *Même* doit être associée au soi agissant figuré dans le récit par le maintien de soi. L'ontologie de l'ipséité ricœurienne attribue donc à l'agir une connotation ontologique forte : c'est l'action qui définit l'être du soi et son identité. Mais l'ontologie de Ricœur n'est pas simplement une « ontologie de l'agir »⁶⁹⁹. Car l'appropriation des grands genres du *Même* et de l'*Autre* au profit d'une ontologie de l'ipséité n'est possible que par une réinterprétation phénoménologique où la méta-catégorie de l'*Autre* est identifiée à la passivité dans son sens phénoménologique le plus large : « le répondant *phénoménologique* de la méta-catégorie d'altérité, c'est la variété des expériences de passivité, entremêlées de façons multiples à l'agir humain »⁷⁰⁰. On comprend que dans un tel modèle « l'autre ne se réduise pas [...] à l'altérité d'un Autrui »⁷⁰¹. Ricœur rattache plutôt à cette méta-catégorie trois *existentiels* qui constituent des pôles d'Altérité et auxquels se rapporte une multitude d'expériences de passivité. Ces trois existentiels sont la chair, autrui et la conscience.

La thèse de Ricœur est que « l'altérité ne s'ajoute pas d'en dehors de l'ipséité, mais qu'elle [...] appartient à la teneur de son sens et à la constitution ontologique de l'ipséité »⁷⁰². C'est que l'action volontaire s'enracine d'emblée dans une condition ontologique qui n'est pas elle-même objet de volonté : c'est toujours à partir des existentiels de l'altérité que l'action se détache. Qui plus est, l'actualisation entière de notre pouvoir d'agir dépend selon Ricœur de la reconnaissance de la dépendance de l'agir à l'égard de ces existentiels : comprendre cette dépendance « signifie pour nous la

affection. Par ailleurs, il est aussi une expérience énigmatique des sources originelles qui assure parfois la réconciliation de l'humanité à travers l'accueil des conditions d'un pardon véritable, accueil de la grâce. (Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 639-640) Cette expérience ontologique fondamentale pose la question de la nature de réalité qui s'y exerce. Pour un examen de la place du pardon dans l'horizon de la visée éthique et des conditions d'un usage satisfaisant du pardon chez Ricœur, voir annexe VI.

⁶⁹⁹ Lorsqu'il traite de l'ontologie ricœurienne dans son excellent ouvrage, Mongin l'associe toujours à une « ontologie de l'agir », ce qui n'est certes pas sans fondement. (O. Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit.). Toutefois, l'insistance sur « l'ontologie de l'agir » ne devrait pas voiler l'autre versant de l'ontologie, tout aussi fondamental, à savoir « l'ontologie de la passivité ». Car l'être est pour Ricœur ce fond à la fois puissant et effectif duquel se détache l'agir : au plan de l'herméneutique du soi, la passivité possède un sens ontologique fort.

⁷⁰⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p.368. On voit ici l'héritage stoïcien de Ricœur : la distinction entre le *Même* et l'*Autre* pourrait aisément être interprétée en tant que réappropriation moderne de la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Ricœur nous invite lui-même à cette interprétation à la fin de « De la métaphysique à la morale » (op. cit., p. 477).

⁷⁰¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 368.

⁷⁰² Pour l'élégance de notre texte nous avons changé le mode du verbe *appartenir* du subjonctif à l'indicatif. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 367.

possibilité d'être véritablement *actifs* »⁷⁰³. Autrement dit, la réalisation de soi exige une reconnaissance de l'existentialité constitutive du soi.

Ainsi, les existentiels de l'altérité que sont la chair, autrui et la conscience se rapportent directement à l'idéal d'authenticité. C'est que pour agir authentiquement, l'homme doit entendre ce qui s'atteste dans les multiples expériences de passivité afin d'en saisir la signification, d'où l'importance de l'acte interprétatif dans la visée d'une vie accomplie. Car c'est finalement toujours relativement à l'appel de l'Autre que la réponse « « me voici » [...] dit le maintien de soi ».⁷⁰⁴ Éthique téléologique et ontologie de l'ipséité renvoient l'une à l'autre puisque l'investissement dans la visée éthique est une réponse à un appel de l'être constitutif de l'ipséité qui s'atteste dans diverses expériences de passivité. La vie bonne peut ainsi être envisagée comme la *réponse pertinente* dans le contexte le plus général qui soit pour l'agent humain : l'existence comme telle.

Si on compare l'ontologie de Ricoeur à celle de Jacques, il faut reconnaître que la première a l'avantage de l'amplitude, et ce, dans la mesure où elle accepte la polysémie de l'être. C'est que Ricoeur

veut prévenir une réduction non critiquée de la méta-catégorie de l'autre à l'altérité d'autrui, réduction qui masquerait les difficultés attendant au passage de la métaphysique à la morale ; c'est pourquoi il faut que soit préservée, au plan phénoménologique même, la variété des expériences de passivité et d'extériorité, entremêlées de façons multiples à l'agir humain⁷⁰⁵.

Dans la mesure où cette ontologie de l'ipséité permet de réintégrer le corps propre et plus généralement la gamme des expériences de la chair dans son domaine, elle évite le réductionnisme et le monisme ontologique qui identifie trop rapidement être et relation.

En ce sens, en matière d'ontologie de l'ipséité, la phénoménologie herméneutique semble marquer un gain sur l'ontologie d'inspiration pragmatique de Jacques, et ce, dans

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁰⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p.195. Ce chevauchement de l'éthique et de l'ontologie marque en profondeur l'herméneutique de Ricoeur. Si on en croit Colin cette association constitue un des héritages indélébiles de la philosophie réflexive dans l'herméneutique de Ricoeur. C'est que Ricoeur associe très tôt la tâche de l'éthique à « la réappropriation de notre effort pour exister » (Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive » op. cit., p. 28-29).

⁷⁰⁵ Ricoeur, « De la métaphysique à la morale », op. cit., p. 469.

la mesure où elle ne réduit pas l'ouverture à l'être à l'accueil de la relation⁷⁰⁶. L'être ne saurait se réduire ainsi à une catégorie. D'abord, l'être se laisse dire de plusieurs façons. Ensuite, il est pour ainsi dire dispersé et se laisse dévoiler à travers la méta-catégorie d'altérité où il s'atteste. L'expérience esthétique, la sollicitude, les sentiments profonds comme la joie, la sérénité, l'émerveillement, mais aussi la souffrance, l'angoisse, la culpabilité, le sentiment d'isolement, etc. peuvent attester de notre condition ontologique et éthique⁷⁰⁷.

Nous pouvons par ailleurs déjà remarquer quelques rapports entre cette ontologie et nos recherches à propos de l'usage satisfaisant du langage. D'abord, l'action éthique se dégage de ce fond d'être que l'interprétation s'approprie en tant qu'appel. Or, cette structure de l'appel et de la réponse qui détermine la possibilité pour le soi d'être authentique, renvoie à une compétence communicative de soi à soi.

Parallèlement, nous avons vu que l'usage satisfaisant du langage peut être considéré comme la réponse pertinente à un appel. L'acte de langage véridique et pertinent se détache lui-même d'un fond d'être à la fois puissant et effectif qui implique une multitude de dimensions. Aussi est-il remarquable à ce propos que de la même façon que dans l'ontologie ricœurienne la catégorie d'altérité renvoie à la dispersion de l'être, les conditions d'un usage satisfaisant du langage se rapportent à une pluralité de critères assurant le bonheur des performatifs⁷⁰⁸.

Mais tous ces critères renvoient finalement à un fond d'être à la fois puissant et effectif sur lequel l'agir se détache. Ainsi, l'examen de ce fond d'être devrait nous faire avancer (1) dans la détermination d'un idéal d'authenticité qui ne soit pas une simple

⁷⁰⁶ Pour une critique de l'identification de l'être à la relation et de la réinterprétation que Jacques fait de la différence ontologique (étant-être), voir Jean Greisch, « Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1990, p. 92-93.

⁷⁰⁷ L'expérience humaine donne ainsi à réfléchir. On voit ici encore l'influence de Nabert qui dans *Éléments pour une éthique* examine l'expérience de la faute, de la solitude et de l'échec en tant que donnée de la réflexion (Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, préf. P. Ricœur, Paris, Montaigne, 1962, 221 p.). Par ailleurs, dans le versant théologique de l'œuvre de Ricœur, certains sentiments religieux – qui prennent toujours forme dans le langage des traditions multiples – nourrissent la réflexion : par exemple, le sentiment de dépendance absolue, de confiance sans réserve, de préoccupation ultime, d'appartenance à une vaste économie du don, etc. Voir à ce propos Paul Ricœur, « Expérience et langage dans le discours religieux » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 160-179.

⁷⁰⁸ Ces conditions font référence au contexte, à l'identité des participants, aux conventions, à la suite des choses, à la croyance, à l'intention et à l'affect. Voir *infra*, ch 1.

création de l'esprit, mais qui soit fondé dans une ontologie de l'ipséité rigoureuse et (2) dans la définition des conditions d'un usage satisfaisant du langage par la détermination des conditions d'une véracité et d'une pertinence qui soient fondées dans l'être.

Examinons donc plus en détail cette ontologie de l'ipséité et les trois existentiels de l'altérité qui s'y rapportent – soit la chair, autrui et la conscience – tout en tâchant de lier cet examen à notre recherche sur les conditions de l'usage satisfaisant du langage.

Les trois existentiels de l'altérité

1- La chair

La chair est le premier existentiel de l'altérité à partir duquel l'ipséité se constitue. En ce que la condition humaine est d'emblée incarnée, l'agir se détache toujours de la chair, altérité première que Ricoeur considère comme centre de gravité de l'altérité : « l'ipséité implique une altérité « propre » [...] dont la chair est le support »⁷⁰⁹. La chair est en fait la sphère de passivité *intime* et même le centre de gravité de l'altérité, et ce, dans la mesure où les expériences affectives ont toujours le corps propre comme point d'ancrage⁷¹⁰. La chair est donc le lieu privilégié des expériences de passivité qui font que l'existence est, pour une large part, subie. En ce sens, la chair constitue, au regard de la volonté, l'altérité première. Paradoxalement, le corps propre est aussi le centre d'origine du « je peux » qui sert d'assise au vouloir.

Car si l'agir se détache toujours de la chair, la volonté peut aussi y exercer son règne : « altérité signifie ici primordialité au regard de tout *dessein*. À partir de cette altérité je peux *régner sur* »⁷¹¹. Dans la perspective d'une vie véritablement active, la volonté – qui pourtant s'enracine dans la chair – doit en retour exercer un *règne* sur celle-ci. Ainsi, la chair possède un double statut : elle affecte l'être agissant d'une part, mais peut aussi être sous sa gouverne... Cette situation paradoxale s'explique comme suit : les multiples expériences de passivité dont la chair est le centre de gravité ont une force d'attestation qui appelle l'homme à la vie bonne. Le règne de la volonté (qui relève bien sûr du Même) peut être interprété comme une réponse à l'injonction impliquée dans cette attestation. Ce

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 375.

⁷¹⁰ Ce point d'ancrage, que Ricoeur avait plus tôt identifié au principe d'individuation des personnes (les personnes sont toujours aussi des corps ; les prédicats psychiques et physiques se rapportent à une unité simple en vertu de la condition d'emblée corporelle des personnes) est en effet le principe qui unifie le « *il* » de l'approche de la référence identifiante et le « *je* »-« *tu* » de la pragmatique. Il est aussi à l'origine de l'insubstituabilité des personnes.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 375.

règne va des actions de base (tel se mouvoir) jusqu'aux plans de vie, en passant bien sûr par les actions longues et complexes que sont les pratiques.

Ainsi, la volonté trouve dans la chair son altérité première et la condition même de son exercice. Aussi le règne de la volonté doit-il être relatif à ce qui s'atteste dans les multiples expériences de passivité dont la chair est le centre de gravité, ce qui suppose d'abord une ouverture. Celui qui ne se tient pas dans l'ouverture de ce qui s'atteste dans sa chair risque de sombrer dans une forme de passivité que Ricœur associe à l'inauthenticité, celle du caractère, et de perdre ainsi la possibilité même du règne de la volonté. Ouverture à ce qui se donne dans la passivité de nos expériences charnelles d'une part et règne comme réponse à cette attestation d'autre part : telle est ici la dialectique du *Même* et de l'*Autre*.

Évidemment, Ricœur n'a lié cette dialectique ni à l'usage satisfaisant du langage comme pratique essentielle, ni aux règles de véracité et de pertinence qui constituent essentiellement cette pratique. Pourtant, cette dialectique permet de mettre en lumière la tension qui caractérise le rapport entre la sincérité et la pertinence. L'enjeu est ici la clarification des conditions tant de l'authenticité que de l'usage satisfaisant du langage. Ouverture aux affections et règne de la volonté sur l'action, ces deux conditions de l'authenticité peuvent générer des tensions qui se répercutent dans le système des maximes.

D'un côté, la sincérité implique une ouverture au corps propre, et plus particulièrement aux dispositions affectives qui devraient normalement inspirer certaines actions (et bien sûr certains actes de langage). On a vu précédemment que plusieurs actions – et actes de langage – laissent entendre que l'agent se tient dans des dispositions affectives particulières. Idéalement, la sincérité, que chacun est en droit d'attendre de l'autre, exige une certaine correspondance entre l'acte et ce qu'il laisse entendre. D'un autre côté, l'idée du règne de la volonté implique un contrôle qui empêche d'identifier simplement la spontanéité sincère et l'authenticité : c'est la pertinence de l'acte qui est ici mise de l'avant. Comme il faut parfois renoncer à certaines actions malgré nos sentiments ou nos émotions, il faut aussi parfois savoir se taire malgré nos dispositions affectives.

Ainsi, tant au plan plus vaste de l'agir qu'à celui plus restreint de l'usage satisfaisant du langage, l'idée d'un règne de la volonté sur la chair renvoie à la règle de pertinence. C'est que le règne de la volonté assure l'intégration des actions particulières à

l'ordre plus général d'un plan de vie⁷¹². Or, pour que cette intégration soit possible, l'agir ne doit pas être une *réponse* spontanée à l'affect, mais plutôt une *réponse* à la signification distanciée de l'affect. Sans cette distance salutaire, l'agir risque de tomber dans le domaine du concupiscible, du passionnel, de l'intempérance et, souvent, de l'irrelationnel. Dans l'adhérence à soi, nul ne saurait s'ouvrir à la relation, à l'espace logique de l'interlocution dans lequel l'usage du langage peut être dit satisfaisant⁷¹³.

Il est facile de voir qu'un usage du langage sans distance à l'égard du passionnel ne peut dans la plupart des cas être qualifié de satisfaisant⁷¹⁴, à moins que l'on ait affaire à une affectivité à la fois naturelle et cultivée. L'usage satisfaisant du langage exige ainsi un travail de la volonté qui cultive l'affectivité, purifie des expériences de souffrance et distancie le sens de ses affections de leur événement : c'est par rapport au sens de l'affection, et non relativement à son événement spontané, que la volonté doit exercer son règne.

Bref, l'usage satisfaisant du langage exige une réflexion dans laquelle l'affect est mis à distance et non la vulgarité brute de celui qui agit sous l'impulsion d'émotions, de sentiments ou d'affections qui peut-être n'ont pas lieu d'être. Il faut toujours, par un dialogue intérieur, se demander : « ai-je raison d'être en colère, jaloux, fâché, amoureux, etc. ? ». Conformément à la maxime V-2⁷¹⁵, le soupçon face aux affects et à leur rationalité est absolument nécessaire tant pour faire un usage satisfaisant du langage que pour être authentique. Lorsque l'émotion ou le sentiment n'est pas justifié ou justifiable, il faut régner sur soi à l'aide d'exercitifs qui en soi font autorité. Il faut parfois savoir se dire à soi-même : « Cesse de t'apitoyer, carcasse ! » ou « Oui, tu éprouves ce désir, mais tais-le ! ». L'âme est alors à l'image de la juste monarchie dans laquelle, comme le préconisait Platon, la raison est reine.

Mais pourquoi un tel règne ? Pourquoi ne pas simplement laisser l'affect spontané régler l'agir ? Ricœur répond bien : le règne de la volonté conformément à l'attestation de

⁷¹² On verra plus loin l'importance des plans de vie dans la visée éthique.

⁷¹³ Jacques a bien vu que la compétence communicative allait de pair avec une disposition relationnelle et un certain contrôle du visage selon la relation. Ce qu'il a moins mis en évidence, soucieux de préserver la distinction ontologique entre individu et personne, c'est le fond charnel de cette expérience : celle-ci implique, par rapport à l'affect, à la fois une ouverture et un règne. Le règne sur la chair doit avoir pour objet le souffle et, par son entremise, les passions de l'individu.

⁷¹⁴ L'expérience esthétique pure et désintéressée constitue peut-être un cas dans lequel la distanciation de l'affect n'est pas nécessairement souhaitable.

⁷¹⁵ V-2 : que vos actes de langage soient justifiés.

la chair s'avère nécessaire pour rester véritablement actif. Celui qui ne s'ouvre pas à l'attestation de la chair et n'agit pas en fonction de cette attestation s'expose à la souffrance issue du recouvrement de l'ipse par l'idem. Selon Ricoeur, dans son sens large, la souffrance se rapporte à la diminution du pouvoir d'agir : « Avec la diminution du pouvoir d'agir, ressentie comme une diminution de l'effort pour *exister*, commence le règne proprement dit de la souffrance »⁷¹⁶. La souffrance se définit ainsi « par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité de soi »⁷¹⁷. Or, celui qui renonce au règne sur sa chair renonce à l'agir véritable et sombre dans le conditionnement de la nature ou de l'habitude. À l'opposé, la vie active est celle où, conformément à ce qui s'atteste dans la chair, l'humain organise sa vie en une *praxis* capable de nourrir une estime de soi authentique.

Mais les réflexions de Ricoeur à propos de la souffrance se rapportent de façon encore plus précise à la question de l'usage du langage dans son rapport à l'authenticité. Car Ricoeur a bien vu que l'incapacité d'agir peut affecter certains actes de langage intimement liés à l'authenticité. Ricoeur voit en effet dans « l'incapacité de raconter, le refus de raconter et l'insistance sur l'inénarrable »⁷¹⁸ des formes de souffrance dont le lieu d'ancrage est la chair. Or, puisque la capacité de faire récit est une compétence essentielle au plan identitaire, l'incapacité de raconter par cause de traumatisme met en danger l'actualisation authentique de soi. C'est que l'incapacité de faire la paix avec son passé rend impossible l'avènement de la mémoire heureuse, mémoire apaisée, réconciliée avec le passé, figure temporelle de l'estime de soi.

Ricoeur examine ce type de souffrance dans son rapport à la visée éthique dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, à l'occasion d'une analyse des abus liée à la mémoire empêchée. La mémoire empêchée est une forme de mémoire « malade » qui, par cause d'une blessure traumatique, ne peut faire acte de mémoire. La psychanalyse freudienne met en lumière ce phénomène lorsqu'elle remarque que, même indisponible, le traumatisme demeure et sa présence se manifeste dans des actes compulsifs de répétition qui se substituent à l'impossible souvenir. Or, ces actes de compulsion répétitive vont sans doute affecter d'autres usages du langage. Notons que les actes de répétition font de la mémoire empêchée une figure extrême de la mémoire habituelle que Ricoeur associe au

⁷¹⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 371.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 370.

caractère et à l'inauthenticité.

Dans de pareils cas, Ricoeur insiste sur la nécessité d'un « travail actif » de rappel qui rend l'expérience traumatisante au passé. Aussi est-il remarquable que ce travail de rappel se fasse par l'usage du langage. Comme l'a vu Freud, il exige plus précisément une *perlaboration*, acte par lequel la mise en langage équivaut au travail de deuil « par lequel nous nous détachons des objets perdus de l'amour et de la haine »⁷¹⁹. Ce travail de mise en langage – souvent de mise en récit – rend possible la distanciation du passé qui caractérise la mémoire heureuse. Dans des cas semblables, le langage met à distance non seulement le passé, mais aussi, finalement, l'affect. L'usage du langage peut alors devenir plus relationnel et donc plus satisfaisant lorsque cette distanciation s'est opérée⁷²⁰.

Nous recoupons ici nos analyses précédentes sur le récit : la capacité de faire récit, de mettre en mots les souffrances et traumatismes est une condition de l'authenticité. Ainsi, cette capacité de dire, de distancier, de donner sens afin de transformer les blessures et, plus généralement, les affections en résolution pour l'avenir doit être considérée comme un élément de la compétence essentielle, clef de voûte de l'idéal d'authenticité.

2- Autrui

Évidemment, la chair n'est pas le seul pôle d'altérité duquel se détache l'agir. Car, si la condition humaine est nécessairement charnelle, elle est aussi d'emblée intersubjective. Autrui est donc le deuxième existentiel de la méta-catégorie d'altérité. L'affection du soi par autrui est inéluctable tant pour la constitution ontologique de l'ipsité que pour la détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage.

Relativement à l'usage du langage, on l'a vu, l'existence d'autrui est indépassable. Ainsi, la pragmatique d'Austin présuppose d'emblée l'intersubjectivité. L'examen des conditions qui assurent le bonheur des performatifs montre que celles-ci présupposent autrui comme une réalité donnée. En effet, le succès des performatifs exige le respect des conventions admises dans une *communauté* parlante ; la sincérité concerne la relation d'équivalence entre ce qu'un locuteur laisse entendre à son *allocataire* et ses dispositions

⁷¹⁹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 577. Il est à noter que lors de cette perlaboration, on ne trouve pas cette distance salutaire entre l'acte de langage et l'affect, comme s'il fallait d'abord plonger dans l'affect pour apprendre à nager.

⁷²⁰ On peut ici noter une convergence avec la thèse de Jacques selon laquelle une certaine purification de la mémoire individuelle est nécessaire pour s'investir authentiquement dans une relation interpersonnelle.

réelles ; la non-rupture d'engagement exige qu'un agent se comporte avec autrui conformément à ce que ses actes de langage antérieurs impliquent. Aussi, les exigences de pertinence et de véracité n'ont de signification que dans un monde intersubjectif. C'est en majeure partie parce qu'il est fait *avec autrui* que l'acte coopératif peut être pertinent⁷²¹ et c'est finalement parce que *chacun attend de l'autre* la véracité que cette règle peut être qualifiée de normative.

Tandis que Jacques insiste pour que la relation avec autrui soit abordée selon le *primum relationis*, c'est encore l'approche phénoménologique que Ricoeur privilégie là. Il aborde ainsi la relation à partir de l'analyse des expériences de passivité qu'implique notre condition intersubjective. La dialectique entre le *Même* et l'*Autre* est alors décrite selon deux modes d'affection du *Même* par l'*Autre* : gnoséologique et éthique. Ces deux modes d'affection se rapportent à deux mouvements complémentaires qui constituent cette dialectique. Ainsi de dire Ricoeur : « il n'y a nulle contradiction à tenir pour dialectiquement complémentaire le mouvement du *Même* vers l'*Autre* et celui de l'*Autre* vers le *Même* [...] l'un se déploie dans la dimension gnoséologique du sens, l'autre dans celle, éthique, de l'injonction »⁷²². Au plan gnoséologique, l'initiative revient au *Même* qui, en tant qu'être agissant, doit s'engager dans un processus actif d'interprétation ; au plan éthique, l'affection par l'*Autre* qui m'enjoint à vivre une vie bonne est premier.

Dans la dimension gnoséologique du sens, Ricoeur admet que « l'*Autre* n'est pas seulement la contrepartie du *Même*, mais il appartient à la constitution intime de son sens »⁷²³. Ainsi est réaffirmée la thèse selon laquelle la compréhension de soi par soi nécessite la médiation d'autrui dans le dialogue ou la littérature⁷²⁴. L'identité de ceux qui m'ont précédé atteste en effet de possibilités, de programmes narratifs à partir desquels la compréhension de soi s'opère.

Mais à propos de ce détour par l'autre, on sent encore dans *Soi-même comme un autre* la préférence de Ricoeur pour la littérature par rapport au dialogue. Ainsi affirme-t-il :

Il apparaît que l'affection du soi par l'autre que soi trouve dans la *fiction*

⁷²¹ Conformément aux maximes, P-2 (Que votre contribution s'accorde avec l'identité des participants), p-2.1 (Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés en vertu de la légitimité instituée) et p-2.2. (Que votre contribution soit compatible avec la situation relationnelle).

⁷²² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 393.

⁷²³ *Ibid.*, p. 380.

⁷²⁴ Ricoeur aime bien distinguer les *proches qui comptent* et les *autres lointains*.

un milieu privilégié pour des expériences de pensée que ne sauraient éclipser les relations « réelles » d'interlocution et d'interaction. Bien au contraire, la réception des œuvres de fiction contribue à la constitution imaginaire et symbolique des échanges effectifs de paroles et d'actions⁷²⁵.

La littérature semble encore jouir d'un privilège dans la mesure où elle forme d'abord le monde du sens que les interlocuteurs partagent ensuite. L'interlocution permet certes d'échanger des conceptions du monde et de la vie bonne, mais c'est encore tout comme si, sans littérature, le monde des interlocuteurs était réduit à un ensemble d'objets manipulables⁷²⁶ et soumis à la référence ostensive.

D'ailleurs, Ricoeur demeure plutôt discret quant à la place de la relation interlocutive dans la constitution de l'ipséité. Contrairement à Jacques, il ne voit pas dans l'interlocution un espace logique dans lequel se constitue l'ipséité authentique. Chez Ricoeur, le face-à-face de la rencontre est davantage appréhendé phénoménologiquement comme expérience privilégiée de reconnaissance d'autrui en tant que seconde chair propre : « Le sens ego est transféré à un autre corps qui, en tant que chair, revêt lui aussi le sens ego. De là l'expression parfaitement adéquate d'*alter ego* au sens de « seconde chair propre » »⁷²⁷.

Conformément à cette attestation, la relation entre le *Même* et l'*Autre* n'est plus ici de l'ordre du *règne*. Personne ne devrait régner sur autrui comme il le doit sur sa propre chair. Contrairement à la passivité impliquée dans l'expérience de la chair, l'affection par autrui implique une réversibilité des rôles : « En vertu de la réversibilité des rôles, chaque agent est le patient de l'autre »⁷²⁸. La prise de conscience de cette réversibilité atteste que l'autre compte pour et sur moi : l'ouverture éthique à l'autre est appel à la sollicitude et à la justice. Ainsi la reconnaissance d'Autrui en tant que seconde chair propre renvoie directement à l'éthique. Le mouvement de l'*Autre* vers le *Même* est un appel au maintien de soi.

La pragmatique d'Austin se trouve ici enrichie dans la mesure où les exigences de sincérité et de non-rupture d'engagement trouvent leur supposition ontologico-éthique. Austin se contente de constater que dans l'insincérité et la rupture d'engagement, quelque

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁷²⁶ Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p. 57.

⁷²⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 386.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 382.

chose ne tourne pas rond. Pour sa part, Ricoeur peut rendre compte de ces malheurs à l'aide d'une ontologie de l'ipséité. L'insincérité et la rupture d'engagement auraient pour origine la non-reconnaissance de la réversibilité des rôles qui s'atteste dans l'expérience d'autrui comme seconde chair propre.

C'est aussi, finalement, cette réversibilité qui rend compte, à partir de l'expérience d'affection par autrui, des finalités capables d'une détermination de la visée éthique : la sollicitude envers l'autre et la justice. Or, ces deux finalités relatives au rapport à autrui interviennent dans la détermination de l'usage satisfaisant du langage. Elles permettent de juger la validité des conventions qui règlent l'emploi des formules illocutoires (sont-elles discriminatoires, justes, réversibles) et de tracer les limites de la règle de pertinence qui, comme on l'a vu, se rapporte souvent à des fins qui exigent la coopération de plusieurs agents.

Malgré l'intérêt indéniable de l'approche phénoménologique en ce qui a trait à la signification de l'intersubjectivité et de la présence de l'autre dans mon monde, il est par ailleurs remarquable qu'en de tels sujets, Ricoeur ne tire pas parti des ressources d'une logique de la relation. Dans les deux mouvements de la dialectique, c'est moins autrui que la signification pour le *Même* de sa présence au monde qui est accueilli. Bien qu'à propos de la relation à autrui, Ricoeur fasse allusion à Jacques⁷²⁹, son modèle reste prisonnier du paradigme de l'intersubjectivité hérité de la phénoménologie husserlienne. Ainsi, les deux mouvements de la dialectique qui impliquent le *Même* et *Autrui* se rapportent spécifiquement au *Même* comme signification. Par le premier mouvement, autrui est réduit à une dimension gnoséologique du sens : dans le *Même* l'attestation de l'*Autre* fait sens. Par le second mouvement – qui cette fois part de l'*Autre* – l'expérience de passivité enjoint le *Même* à l'éthique. Malgré l'intérêt de cette dialectique au niveau de l'interprétation de soi, elle ne peut ni rendre compte véritablement de relations comme l'amour ou la parole heureuse, ni favoriser l'établissement et le maintien de relations interpersonnelles droites.

Ce sont précisément les dimensions relationnelles et pragmatiques de la rencontre qui se trouvent éludées dans ce modèle. Pourtant, si le sens peut être attesté et à la limite accueilli, c'est bien toujours l'autre qui est rencontré. Cela a certes des conséquences au

⁷²⁹ Ricoeur fait référence à Jacques pour critiquer Lévinas chez qui le mouvement intersubjectif ne procède que de l'Autre vers soi, ce qui ne rendrait pas justice à la réciprocité de nos relations. Ricoeur affirme alors : « ne faut-il pas que le langage apporte ses ressources de communication, comme l'atteste l'échange de pronoms personnels [...] ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendue ab-solue ». *Ibid.*, p. 391.

plan de l'ontologie du soi. Pour Jacques comme pour Ricœur, la constitution de l'identité exige la médiation d'autrui. Mais chez Jacques, c'est la relation qui est première. Irréductible aux rapports qui s'instaurent entre des réalités préexistantes, la relation fait naître les personnes. Chez Ricœur, il n'en va pas de même.

Pour la phénoménologie herméneutique, la subjectivité et sa visée intentionnelle restent somme toute au cœur de la réflexion à propos de l'autre. C'est ce postulat qui oblige Ricœur à traiter des relations interpersonnelles à partir des expériences phénoménologiques de passivité. En effet, l'altérité d'autrui est « attestée » par « la passivité impliquée par la relation de soi à l'étranger »⁷³⁰. Mais le langage de « l'affection », de « la passivité » et de « l'attestation » n'est peut-être pas le plus indiqué pour examiner la relation à l'autre. Car cette perspective sur les relations humaines fait précisément abstraction de la dimension relationnelle des relations humaines et la dimension pragmatique qui permet de comprendre comment s'établissent et se maintiennent, dans l'usage du langage, ces relations.

Pourtant, cette dimension relationnelle est celle qui se lie de plus près à l'authenticité. En ce sens, on doit reconnaître à la relation son irréductibilité ontologique. Ricœur admet que l'usage du langage est une pratique relationnelle : « Ce que le langage enseigne en tant précisément que pratique, toutes les pratiques le vérifient. Les agents et les patients sont pris dans des relations d'échange qui comme le langage conjuguent réversibilité des rôles et insubstituabilité des personnes »⁷³¹. Néanmoins, il n'examine pas cette pratique comme telle, ce qui explique sans doute sa préférence pour la littérature dans le mouvement gnoséologique de constitution de l'ipséité par l'altérité d'autrui.

Mais à bien y penser, c'est essentiellement selon l'espace logique de l'interlocution que se constitue l'identité des sujets⁷³². Nous nous accordons donc avec Jacques sur ce point. Pour étudier la relation à l'autre, Jacques propose aux phénoménologues de sortir de l'intentionnalité du *Même* : « il faut sortir du champ de conscience et situer ailleurs le domaine où se constitue l'intersubjectivité transcendantale, par exemple dans la *praxis* interdiscursive elle-même »⁷³³. C'est l'examen de l'usage du langage comme pratique qui nous offre cette nouvelle possibilité. Nous croyons en effet que la question de l'usage

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 369.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 226.

⁷³² À ce sujet, voir la section *Les trois expériences de l'esprit*, infra, p. 158-163.

⁷³³ Francis Jacques, *Différence et Subjectivité*, op. cit., p. 162.

satisfaisant du langage met en lumière la pratique même à travers laquelle le soi authentique peut se constituer. C'est précisément ce tour pragmatique qui manque à la phénoménologie herméneutique.

Ici, Ricœur passe en effet à côté des ressources que la pragmatique peut lui offrir. En plus d'être *intersubjective*, il faut affirmer avec Jacques que la condition humaine relationnelle et que la relation ne se réalise pleinement que dans l'usage satisfaisant du langage. Cela pose certainement de profondes questions au plan d'une ontologie de l'ipséité.

Doit-on finalement poser la relation en tant que sens ultime de l'être de l'étant ? Il faut à notre avis résister à une telle tentation et se replier sur une conception plus humble et polysémique de l'être : l'être se dit de plusieurs façons. La logique de la relation permet certes de dire une part de l'être du soi et montre comment le soi doit dire une part de son être. Mais ce qui semble de plus en plus clair, c'est que la définition de l'être du soi n'implique pas simplement un type de relation (la relation interpersonnelle) comme le soutient Jacques, mais plusieurs types de relations, et ce, conformément à la polysémie de l'être.

La phénoménologie herméneutique reste donc fort pertinente pour l'élaboration d'une ontologie de l'ipséité. D'abord, parce qu'elle admet la polysémie de l'être : l'être se dévoile selon de multiples modalités⁷³⁴. Ensuite, parce qu'elle met en évidence que le dévoilement de l'être est toujours relatif à l'engagement du soi agissant qui doit interpréter la multiplicité de ses affections, dispersées selon au moins trois pôles : la chair, autrui et la conscience. Ainsi, à la relation interpersonnelle, il faut *au moins* ajouter deux autres relations : la première, que nous avons déjà examinée, lie la chair et la volonté ; la seconde, qu'il nous reste à décrire, se rapporte à « l'être enjoint » dans son rapport à la conscience ou au « for intérieur » qui appelle à la vie bonne.

3- La conscience ou le for intérieur

La conscience est le dernier existentiel qui a trait à la dialectique de l'ipséité et de l'altérité⁷³⁵. L'altérité de la conscience s'atteste dans une expérience de passivité au cœur

⁷³⁴ Or, ce que Heidegger a bien mis en évidence, c'est qu'alors qu'il se dévoile, l'être de l'étant reste aussi en retrait.

⁷³⁵ Il est à noter que dans « De la métaphysique à la morale » Ricœur préfère au terme « conscience » celui de « for intérieur ». Cela permet d'éviter toute confusion entre la conscience-attestation et la conscience morale telle qu'on la retrouve dans la tradition philosophique. Cette

même de l'ipséité. C'est que l'existence humaine, en plus d'être toujours déjà charnelle et intersubjective, est aussi d'emblée *éthique*, si on donne à ce terme toute l'amplitude métaphysique qui lui revient, à savoir la capacité de *répondre* à l'appel de la *conscience* par une action volontaire et sensée.

Si, selon Ricoeur, le maintien de soi est une *réponse* à l'appel de l'altérité (dans la multiplicité de ses pôles), c'est plus particulièrement la conscience qui *enjoint* l'humain à la vie éthique. Or, s'il en est ainsi, c'est que dans l'ipséité se trouve inscrits, en tant que « structure », non seulement la capacité de répondre, mais encore un *for intérieur* où l'*Autre* enjoint le *Même* à l'accomplissement de ses plus hautes possibilités⁷³⁶. Face à cet appel, la vie éthique peut être envisagée comme une *réponse pertinente*. Tandis que la conscience est une dimension effective du fond duquel l'activité du *Même* se détache, l'expérience de passivité qui lui est associée « consiste dans la situation d'écoute dans laquelle le sujet éthique se trouve placé par rapport à la voix qui lui est adressée à la seconde personne »⁷³⁷. Dans cette situation d'écoute, l'être-enjoint est affecté par l'attestation de la conscience⁷³⁸.

C'est en ce sens que Ricoeur peut parler de « l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité »⁷³⁹. Être enjoint par la conscience est une expérience métaphysique insigne. Dans la visée de l'authenticité, cette affection de la conscience est essentielle puisque c'est finalement la conscience qui « projette après coup sur toutes les expériences de passivité placées devant elle sa force d'attestation, dans la mesure où la conscience est aussi de part en part attestation »⁷⁴⁰. Dans un sens non pas simplement perceptif, mais

dernière relèverait de l'existentiel tandis que la première serait un existentiel au sens heideggerien du terme : « l'être-enjoint » est effectivement une structure de l'ipséité.

⁷³⁶ Il est notable que cette capacité implique, à l'égard de soi-même, la compétence communicative que nous avons qualifiée de clef de voûte de l'authenticité.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 406.

⁷³⁸ Dans l'article théologique qui complète les *Gifford Lectures*, il est même question du *soi mandaté*... On ne peut nier l'inspiration religieuse de cette notion de *soi mandaté*. (Ricoeur, «Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique», dans *Revue de l'institut catholique de Paris*, octobre - décembre 1988, p. 83-99). Néanmoins, Ricoeur préserve la distinction théologie-philosophie en refusant d'identifier la provenance de la voix qui enjoint.

⁷³⁹ *Ibid.*, p.409.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 369. Il est à noter que Ricoeur refuse d'identifier la voix de la conscience au surmoi freudien, plutôt associé aux identifications-à qui forment le caractère, prévenant ainsi une interprétation fallacieuse qui verrait simplement dans la conscience l'héritage des interdits parentaux. Au contraire, dans la perspective de l'authenticité, la voix de la conscience-attestation intervient envers et contre la sédimentation d'un surmoi statique et « tyrannique » qui recouvrerait la dialectique de l'altérité et de l'ipséité.

métaphysique, être conscient de soi c'est donc entendre – pour reprendre la métaphore de la voix liée à l'appel – l'attestation de la conscience qui, affectant le Même, l'enjoint au maintien de soi.

En ce qu'elle est une injonction au maintien de soi, l'attestation de la conscience n'est point éthiquement neutre. Ricœur veut se démarquer de Heidegger chez qui on assiste, selon lui, à une dé-moralisation du phénomène de la conscience et, par voie de conséquence, à une ontologie sans éthique : « À cette dé-moralisation de la conscience, j'aimerais opposer une conception qui associe étroitement le phénomène de l'*injonction* à celui de l'*attestation* »⁷⁴¹. Car lorsque l'homme se reconnaît interpellé par la voix de la conscience, l'horizon de la vie bonne s'ouvre devant lui : « se trouver interpellé à la seconde personne, [...] c'est se reconnaître enjoint de *vivre-bien* avec et pour les autres dans des institutions justes et s'estimer comme porteur de ce vœu »⁷⁴². Ainsi, en attestant de l'ipséité, la voix de la conscience rappelle l'homme au souci ontico-éthique qui le constitue.

Mais en quoi l'usage du langage est-il impliqué, chez Ricœur, dans cette expérience insigne, gage d'authenticité ? En quoi cette expérience de passivité se lie-t-elle à l'usage satisfaisant du langage et à l'authenticité ? C'est la notion d'attestation qui permet à Ricœur de faire avancer notre enquête à propos de la relation entre l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. Reconduite au niveau du *for intérieur*, la notion d'attestation enrichit remarquablement nos résultats à propos de la nécessité de la réflexion dans la visée de l'usage satisfaisant du langage.

Les résultats des analyses de nos chapitres précédents à propos de la réflexion méritent d'être rappelés. C'est qu'entre ceux-ci et l'herméneutique du soi de Ricœur s'établit une relation de complémentarité digne d'intérêt. Nous avons vu précédemment que le bonheur des performatifs dépend de maintes conditions. Or, il nous est d'abord apparu que la réflexion est nécessaire à la maîtrise de ces conditions. Plus précisément,

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 404. Comme le fait remarquer Françoise Dastur, il n'est pas si certain que l'on assiste chez Heidegger à une totale dé-moralisation du phénomène de la conscience qui reste, chez le philosophe allemand, étroitement liée à la résolution. Selon elle, on ne doit voir chez Heidegger une telle dé-moralisation du phénomène de la conscience que si l'on entend, à la manière de Hegel, critiquer la « vision morale du monde ». À ce propos et pour une comparaison étayée entre le phénomène de la conscience attestation chez Ricœur et Heidegger, voir Françoise Dastur, « Paul Ricœur. Le soi et l'autre. L'altérité la plus intime » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 59-71.

⁷⁴² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 406.

en tant que condition de la clarification de la pensée, la réflexion est à la fois une condition existentielle préalable à la véracité et à la pertinence de nos actes de langage. Avec Jacques, nous avons examiné cette condition sous un angle résolument pragmatique, en tant que pouvoir spécifiquement humain. En effet, sous le titre de *la deuxième expérience de l'esprit*, Jacques a mis en évidence la nécessité de type de réflexion où la personne fait relation avec elle-même et détermine ses propres convictions, sous fond d'un silence dont la force illocutoire insigne est de faire émerger la personne en tant que co-locuteur idéal.

Cette dialogicité intérieure est aussi présente chez Ricoeur pour qui l'être-enjoint est interpellé par la voix de la conscience. La dialogicité impliquée dans les termes d'écoute et de voix adressée à la seconde personne montre qu'il s'agit là d'une expérience de réflexion semblable à ce que Jacques appelle *la seconde expérience de l'esprit*. Mais en fait, la dimension dialogique de cette expérience donne du poids à la primauté de la relation et au caractère originel du dialogue dans la détermination de l'usage satisfaisant du langage. Elle justifie aussi la thèse selon laquelle l'authenticité dépend de l'actualisation d'une compétence communicative fondamentale : sans l'actualisation de la capacité d'accueillir l'appel et de répondre de façon pertinente, il ne peut être question d'authenticité.

Il existe néanmoins entre Jacques et Ricoeur des divergences majeures dans l'interprétation de l'expérience de réflexion en cause. Car, si chez Jacques le moment de réflexion solitaire est l'occasion de l'établissement en soi d'une relation symétrique, chez Ricoeur, ce moment est plutôt marqué par une dissymétrie caractéristique entre le Même et l'autrui de la conscience qui l'affecte :

Dans cet intime colloque, le soi apparaît interpellé, en ce sens « affecté » de façon singulière. [...] cette affection par une voix autre présente une dissymétrie remarquable, qu'on peut dire verticale, entre l'instance qui appelle et le soi appelé. C'est la verticalité de l'appel égale à son intériorité qui fait l'énigme de la conscience⁷⁴³.

Comme on le voit, contrairement à Jacques, Ricoeur insiste sur la verticalité de l'appel – la voix vient d'en haut. Malgré cette divergence, il est possible de voir dans ces deux interprétations une complémentarité de sens. D'abord, il est remarquable que les deux auteurs s'entendent à propos de la « spiritualité » de l'authentique expérience de

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 394. Comme le fait remarquer F. Dastur, l'étrangeté de l'existence réside entre autres dans ceci que l'intimité la plus authentique du soi avec lui-même implique un « décalage », une « inadéquation » entre deux voix : celle de la conscience et celle de la vie quotidienne. Françoise Dastur, « Paul Ricoeur. Le soi et l'autre. L'autrui la plus intime » *op. cit.*, p. 69.

réflexion. Mais cette « spiritualité » est « déterminée » différemment.

Jacques entrevoit l'expérience de réflexion d'un point de vue pragmatique, comme une expérience qui mène à l'accueil de la compétence relationnelle fondamentale qui définit la personne. On trouve ainsi chez Jacques une espèce de pragmatique de l'authentique réflexion qui est une mise en relation dialogale avec soi. Dans cette perspective, l'esprit est appréhendé comme l'acte essentiel qui établit la relation conformément à la trinitarité des personnes. C'est ainsi que dans la solitude véritable, le soi s'égale à lui-même en tant qu'être relationnel et trinitaire. Il émerge alors à lui-même en tant que co-auditeur idéal ayant apprivoisé le silence.

La force de ce modèle est qu'il permet de distinguer la mauvaise de la bonne réflexion solitaire. Le gain de la réflexion est aussi posé clairement en termes pragmatiques : la bonne réflexion permet à la personne (1) de déterminer ses convictions profondes, ce qui constitue une condition de véracité, (2) d'apprivoiser une des forces illocutoires insignes du silence, ce qui est une condition de pertinence⁷⁴⁴ et (3) d'accueillir la compétence relationnelle, ce qui est une condition de l'authenticité de la personne. Selon ce modèle, l'esprit est cette puissance relationnelle qui dresse les personnes.

Dans une perspective phénoménologique comme celle de Ricœur, il en va autrement. À la voix qui interpelle, Ricœur associe une « hauteur » qui l'apparente à l'esprit. Pour lui, l'esprit est par contre non objectivable dans la mesure où il renvoie à l'énigme du don et du mystère de l'existence⁷⁴⁵. Conformément à ses principes, Ricœur refuse de mélanger théologie et philosophie, donnant ainsi à sa réflexion philosophique un « tour agnostique »⁷⁴⁶. Il admet effectivement qu'il ne peut « dire en tant que philosophe

⁷⁴⁴ Rappelons que le silence est un négateur de pertinence.

⁷⁴⁵ Mais si l'esprit ne peut être ainsi objectivé, il laisse néanmoins dans l'histoire des signes dispersés de sa présence. Il est en effet « des êtres qui rendent témoignage [...] au divin : sacrifice, sublime, pardon, autant de signes dispersés de la présence de l'esprit à l'histoire. » (Paul Ricœur, « De l'Esprit », *op. cit.*, p. 252). Mais l'esprit se manifeste aussi dans des sphères plus intimes, celle des sentiments, et particulièrement des sentiments pour autrui : « L'esprit n'est autre, du moins dans la dimension du sentiment où nous nous tenons maintenant, que cette puissance créatrice, généreuse, susceptible de se déployer dans les trois niveaux de l'érotique, de l'amitié et de l'amour, et de se rassembler sous la figure unitive du don, de la donation » (*Ibid.*, p. 250). Il se manifeste aussi dans la sphère du vouloir connaître, qui, récupérée par la conscience, atteste de la « vérité » du soi : « L'esprit qui anime le vouloir connaître, le vouloir savoir, le vouloir dire, se révèle comme non-objectivable, à la fois en termes d'origine et en termes de destination » (*Ibid.*, p. 247).

⁷⁴⁶ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 82.

d'où vient la voix de la conscience »⁷⁴⁷. Il n'en demeure pas moins que l'appel de la conscience se présente dans une certaine hauteur qui l'apparente à l'expérience religieuse⁷⁴⁸.

Quoi qu'il en soit de cette provenance mystérieuse de la voix de la conscience, Ricœur met en évidence l'expérience phénoménologique fondamentale dans laquelle la réflexion équivaut à l'écoute de l'attestation-injonction qui, émergeant du fond de l'intériorité, semble néanmoins dotée d'une autorité incontestable. Devant ce mystère, le philosophe n'a d'autre choix que le repli : il n'est pas nécessaire de connaître la provenance de l'attestation de la conscience pour lui reconnaître sa fonction essentielle, qui n'est autre que d'ouvrir l'horizon de la visée éthique.

Aussi, malgré la divergence quant à la description et à l'explication de l'expérience du retrait dans le for intérieur, les philosophies de Ricœur et de Jacques se complètent bien. Les deux philosophes français ont bien vu que cette réflexion est intimement liée à l'avènement de l'authenticité et à la possibilité de faire un usage satisfaisant du langage. Les deux auteurs croient effectivement que l'expérience de réflexion marque une reprise de soi et la sortie d'une parole impersonnelle et inauthentique. Tout comme Jacques, Ricœur fait référence au « on » heideggerien lorsqu'il affirme à propos de la conscience : « cette altérité, loin d'être étrangère à la constitution de l'ipséité est étroitement liée à son émergence, dans la mesure où, sous l'impulsion de la conscience, le soi est rendu capable de se reprendre sur l'anonymat du « on » »⁷⁴⁹.

Finalement, Ricœur ne s'y est pas trompé : si le retrait dans le for intérieur assure un usage satisfaisant du langage, c'est essentiellement parce que ce retrait est gage d'authenticité. Ce n'est que ce retrait qui permet au soi d'être authentique avec autrui : « Ce retrait dans le for intérieur offre à autrui le vis-à-vis qu'il est en droit d'attendre, à savoir précisément le soi-même »⁷⁵⁰. Ainsi, l'authenticité exige une forme de dépouillement qui est une mise en disponibilité à soi-même, c'est-à-dire à la conscience

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.82.

⁷⁴⁸ Ricœur fait lui-même ce rapprochement dans certains travaux théologiques. Par exemple dans Paul Ricœur, «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique », dans *Revue de l'institut catholique de Paris*, octobre - décembre 1988, p.83-99.

⁷⁴⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 394. Chez Heidegger, le « on » est précisément l'usage dépersonnifié et inauthentique du langage.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 394.

attestation qui témoigne de l'être de soi et ouvre ainsi l'horizon de la visée éthique⁷⁵¹.

Cette mise en disponibilité rend possible à la fois l'authenticité et l'usage satisfaisant du langage. Car effectivement, « l'usage satisfaisant du langage » est chez Ricœur entièrement lié à la vie, dans le langage, de l'attestation de l'existence. Ainsi, l'examen de l'ontologie de l'ipséité nous a permis de mettre en lumière certaines conditions de l'authenticité et de l'usage satisfaisant du langage. Résumons un peu.

La première distinction fondamentale de l'ontologie de l'ipséité est celle de l'idem et de l'ipse. La reconnaissance de cette distinction prévient le recouvrement de l'ipse par le caractère, tentation identitaire néfaste. C'est que les habitudes et les identifications-à statiques coupent le soi de l'altérité qui le constitue. Dans de semblables circonstances, l'agir ne peut plus être la réponse à l'appel de l'altérité, et l'identité n'est plus maintien de soi dans la visée éthique. Cela nous porte à la deuxième distinction, inclusive cette fois, entre ipséité et altérité. Il nous est à ce propos apparu que tant l'authenticité que l'usage satisfaisant du langage exigent l'ouverture à l'altérité constitutive du soi, altérité qui se répartit dans trois existentiels : la chair, autrui et la conscience.

C'est que, chez Ricœur, l'authentique investissement dans la visée éthique est effectivement une réponse à l'attestation de l'altérité constitutive du soi. En conséquence, nous pouvons dire que le maintien de l'ouverture face à l'altérité de la chair, d'autrui et de la conscience coïncide avec le maintien de soi dans la visée éthique.

Mis à part l'inclusion de la relation dans l'ontologie ricœurienne, nous ne nous sommes jusqu'ici pas trop éloignés des résultats de l'herméneutique du soi. Nous nous sommes simplement contentés de lier l'ontologie de l'ipséité aux acquis théoriques des chapitres précédents et à des éléments d'une pragmatique de l'usage satisfaisant du langage. Ces liens et considérations trouveront leur pleine signification dans la section suivante où l'on abordera de front la détermination de la visée éthique, et ce, afin d'élaborer un idéal d'authenticité qui met à profit à la fois la pragmatique et l'herméneutique.

La rencontre des approches pragmatique et herméneutique sera alors particulièrement fertile. L'éthique ricœurienne fournira à la pragmatique la détermination du bien qui lui faisait défaut pour justifier ses prétentions. Elle permettra en ce sens de

⁷⁵¹ Voir à ce propos, Simon Beaudoin, *Dépouillement et identité chez Jacques et Ricœur : étude comparative*, thèse de maîtrise déposée au Département de philosophie de l'Université d'Ottawa, septembre 1999, p. 111-119.

clarifier certaines conditions éthiques sans lesquelles notre détermination des conditions de l'usage satisfaisant du langage ne peut prétendre être complète. D'un autre côté, insérer la pratique essentielle au cœur de la visée éthique rendra celle-ci plus unifiée, complète, concrète – et, finalement, plus éclatante.

La définition de la visée éthique et de l'idéal d'authenticité qui émerge de l'herméneutique de *Soi-même comme un autre* gagne ainsi en rigueur et en cohérence si on l'enrichit d'une telle pragmatique du langage ordinaire. Car, si d'une part, Ricœur définit avec brio la notion même de pratique et situe l'investissement dans les pratiques particulières au cœur de la visée éthique, il refuse d'autre part de définir une pratique qui serait essentielle dans la visée de l'authenticité. Mais pourtant, tout invite Ricœur à voir dans la compétence pragmatique à faire un usage satisfaisant du langage la pratique essentielle qui définit l'être humain.

L'éthique téléologique de Paul Ricœur

Chez Ricœur, le passage par une sémantique de l'action a déjà montré que la description de l'action sensée exige le recours à l'explication de celle-ci par l'entremise d'une fin. L'explication téléologique advient effectivement lorsque « le fait pour un événement d'être requis pour une fin donnée est une condition de l'apparition de l'événement »⁷⁵². La description de l'action atteste ainsi d'un être d'initiative capable de diriger intentionnellement son action en fonction de finalités.

L'éthique que propose Ricœur est essentiellement de type téléologique puisque l'évaluation de l'action s'y rapporte essentiellement à une finalité intrinsèque à la nature humaine. Cette finalité porte plusieurs titres selon les œuvres et les perspectives d'examen : bonheur, estime de soi ou mémoire heureuse. Le bonheur, l'estime de soi et la mémoire heureuse sont des thèmes connexes dans l'œuvre de Ricœur. On pourrait dire que la mémoire heureuse est la figure temporelle de l'estime de soi, et que l'estime de soi est la notion appropriée à l'herméneutique pour désigner le bonheur véritable. Les trois notions définissent finalement le même phénomène sous des angles différents : la quête d'une vie heureuse et accomplie.

C'est dans *Soi-même comme un autre* que la détermination de l'éthique téléologique est abordée de front. *A priori*, la place de l'éthique dans l'économie de cette

⁷⁵² *Ibid.*, p. 98.

œuvre – dont l'attestation est, au dire de Ricœur, « le mot de passe »⁷⁵³ et le fil conducteur – n'est pas facile à cerner. Car Ricœur n'examine pas la multiplicité des mœurs dans l'histoire pour déterminer ce que cela atteste à propos de l'être du soi. Au contraire, l'éthique est la réponse pertinente – une forme de conséquence donc – à l'attestation de la conscience.

On comprend mieux la place qu'occupe la « petite éthique » lorsque l'on sait qu'elle a été écrite et insérée après coup dans l'ensemble que constituait les *Gifford Lectures*, conférences à l'origine de la rédaction de *Soi-même comme un autre*. D'une certaine façon, cette éthique constitue véritablement l'enjeu, ou autrement dit, la conséquence logique de la théorie du sujet élaborée dans cette œuvre. Ainsi, l'éthique peut être tenue pour le maillon qui lie les deux dialectiques majeures de l'œuvre⁷⁵⁴. C'est que l'attestation est aussi injonction et la réponse à cette injonction est l'investissement de soi dans la visée éthique : le maintien de soi est maintien dans la visée éthique. Or, le maintien de soi est à la fois le mode d'identité de l'ipse dans son rapport avec l'idem et la réponse du Même à l'appel de l'Altérité.

Le maintien de soi dans la visée éthique pourrait être associé à l'épreuve constitutive de l'existence en ce qu'il détermine la responsabilité fondamentale de l'humain. C'est donc toujours dans l'horizon de la visée éthique – dans l'investissement des existentiels qui la constituent – que le soi doit se maintenir, et ce, conformément à l'injonction de la conscience. Aussi ce maintien représente-t-il pour chacun la possibilité d'être véritablement et pleinement actif. C'est en fait l'actualisation plénière de soi qui est alors en jeu.

Pour recevoir des qualificatifs éthiques – c'est-à-dire pour être bien, souhaitable, estimable, etc. – l'agir doit se conformer à certains existentiels qui définissent la visée éthique : « la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes »⁷⁵⁵.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁵⁴ En ce sens nous ne croyons pas qu'il soit exact d'affirmer comme le fait François Marty que la dernière étude de *Soi-même comme un autre* – la dixième étude dans laquelle Ricœur présente les ligaments de son ontologie – doit être tenue pour « la conclusion de la « petite éthique » » (François Marty, « L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 85). Même si l'éthique arrive, dans l'ordre de lecture, avant l'ontologie, il n'en demeure pas moins que cette éthique est la réponse à l'attestation de la conscience.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.202. Comme l'a vu Mongin, les trois existentiels se rapportent respectivement au souci de soi, de l'autre et de l'institution. (O. Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit., p. 24)

Lorsque l'action est conforme à ces existentiels, sa qualification éthique est reportée par imputation à son auteur qui, alors, peut s'estimer authentiquement. C'est que selon l'approche herméneutique, le rapport réflexif de soi à soi est d'emblée un rapport d'interprétation. Or, « au plan éthique, l'interprétation de soi devient estime de soi. En retour, l'estime de soi suit le destin de l'interprétation »⁷⁵⁶. Comme le bonheur, l'estime de soi s'acquiert difficilement lorsque, tel que le lui recommande sa conscience, l'homme s'investit dans la visée éthique.

Pour être authentiquement digne d'estime, il est nécessaire de maintenir notre investissement dans chacun des existentiels de la visée éthique. C'est pourquoi Ricœur affirme « en vertu de ces universaux que sont les existentiels, nous disons précisément *en tant que quoi l'ipse* se distingue de l'*idem* ou, équivalentement, en tant que quoi le *qui*? est digne d'estime »⁷⁵⁷. Viser la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes est la réponse à l'appel de l'altérité qui prévient le recouvrement de l'ipse par l'idem : c'est précisément ce que Ricœur appelle le maintien de soi. Examinons donc en détail chacun des trois existentiels qui constituent la visée éthique.

1- Viser la vie bonne : la praxis comme ancrage de la visée éthique

Viser la vie bonne est le premier existentiel de l'ipséité. Il s'agit de la réponse du soi à l'injonction d'un certain règne de la volonté : l'organisation de l'existence en praxis constitue l'extension la plus large de ce règne du volontaire. Aussi cet investissement dans la praxis constitue-t-il le premier existentiel fondateur de l'identité éthique : viser la vie bonne s'ancre chaque fois dans la praxis⁷⁵⁸.

La praxis peut se définir comme une action longue constituée de plusieurs actions logiquement liées et soumises à une fin. Le choix de la praxis dans laquelle l'humain va s'investir est fondamental puisque, conformément à la connexion déjà aperçue entre engagement et identité, il y va, dans ce choix, de son être même. Cette décision

⁷⁵⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 211.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 239. En ce sens, l'estime de soi est aussi une « figure » de l'attestation. (*Ibid.*, p. 211).

⁷⁵⁸ C'est pourquoi Ricœur félicite Aristote d'avoir conçu la praxis en tant qu'ancrage fondamental de la vie bonne (*Ibid.*, p. 203). À ce sujet, Ricœur cite Aristote : « le but visé [telos] est une action [*praxis tis*], non une qualité ; or c'est d'après leur caractère que les hommes ont telle ou telle qualité, mais d'après leurs actions qu'ils sont heureux ou l'inverse » (Aristote, *La poétique*, VI, 1450 a 7, 15-19, cité dans *ibid.*, p. 181). Comme le fait par ailleurs remarquer Domenico Jervolino dans « Herméneutique de la praxis et éthique de la libération » (*op. cit.*, p. 223.), il est bien une herméneutique de la praxis chez Ricœur. C'est précisément cette herméneutique de la praxis qui permet de situer la pratique essentielle à faire usage du langage dans l'horizon vaste de l'agir.

fondamentale exige ainsi « un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même »⁷⁵⁹ qui s'allie à une délibération à propos des fins qui devraient guider notre existence. Cette délibération est nécessaire dans la mesure où « le choix entre plusieurs cours d'action [...] est [...] un choix sur les fins »⁷⁶⁰.

À ce sujet, Ricœur s'oppose à Aristote pour qui on ne délibère qu'à propos des moyens. Dans la délibération à propos des fins, le rôle de la raison pratique ne se réduit plus à expliquer le caractère de désirabilité d'un bien poursuivi, mais aussi à arbitrer entre plusieurs cours d'action possibles et désirables⁷⁶¹. Il est notable que cette délibération implique un usage du langage dans lequel les points de vue opposés s'expriment et mesurent mutuellement leur valeur réciproque, c'est-à-dire un usage dialogique du langage. Il semble déjà alors qu'une compétence dialogique soit à l'œuvre.

On peut s'interroger à propos des rapports entre cette compétence dialogique essentielle et la *praxis* comme ancrage de la vie bonne. Chez Ricœur, aucun rapport n'est explicitement formulé. Toutefois, ces rapports sont bien réels et nous voulons les mettre en lumière. Pour ce faire, nous partirons des thèses de Ricœur que nous tenterons de compléter et d'enrichir à l'aide des résultats de nos analyses précédentes.

Pour Ricœur, la *praxis* est formée de deux types d'unités d'actions que l'on peut hiérarchiser selon leur amplitude : les *pratiques* particulières, qui se rapportent à des dimensions spécifiques de l'agir et les *plans de vie*, qui concernent l'homme entier.

Le premier type d'unité d'action : Les pratiques dans la visée éthique

Il faut mettre au crédit de Ricœur d'avoir su élucider de façon exemplaire le concept de *pratique* et de l'avoir intégré à la visée éthique. Mais que sont les *pratiques particulières* et quelle est leur place dans la visée éthique ? Avant de situer les « pratiques » dans l'horizon plus vaste du champ de l'agir et de l'éthique, Ricœur définit et clarifie ce concept. Pour simplifier, disons qu'une pratique est une action longue qui implique plusieurs actions logiquement liées. L'agriculture constitue ici un exemple de

⁷⁵⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 210.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 204. À ce sujet, D. Jervolino met en évidence le rapport de dépendance entre ce mouvement herméneutique et la réalisation d'une véritable liberté dans le monde, c'est-à-dire la possibilité d'une véritable « libre auto-réalisation des sujets » (« Herméneutique de la praxis et éthique de la libération », op. cit., p. 229).

⁷⁶¹ Ricœur affirme effectivement que la raison pratique peut jouer le rôle de juge et arbitre dans la délibération à propos des fins. Paul Ricœur, « La raison pratique » dans *Du texte à l'action*, op. cit., [1979], p. 273.

choix. Par exemple, l'apiculteur cherche à produire du miel et de la cire d'une bonne qualité. Mais pour y arriver, l'exécution de plusieurs actions logiquement liées est nécessaire.

Ainsi, malgré leur enchevêtrement relatif, les multiples actions qui forment la pratique coopèrent à l'accomplissement d'une même fin. C'est pourquoi on peut dire qu'elles sont coordonnées les unes aux autres et qu'entre elles s'établissent des rapports d'enchâssement : chaque action de base (par exemple se mouvoir) est subordonnée à une action totale en vue de quoi l'ensemble des actions est accompli⁷⁶². L'action totale représente ici la finalité intrinsèque à la pratique, finalité que Ricoeur nomme aussi *bien immanent* à la pratique (dans l'exemple précédent, un miel et une cire de bonne qualité constituent le bien immanent).

En outre, la structuration de l'action n'est pas arbitraire dans les pratiques. En effet, toute pratique implique des règles constitutives⁷⁶³ :

L'unité de configuration constitutive d'une pratique repose sur une relation particulière de sens, celle qu'exprime la notion de règle constitutive, laquelle a été empruntée précisément à la théorie des jeux avant d'être étendue à la théorie des actes de discours, bientôt réintégrée, comme je le fais ici, à la théorie de la praxis⁷⁶⁴.

Même si l'investissement dans des pratiques est l'ancrage de la vie bonne, Ricoeur ne croit pas que les règles constitutives des pratiques aient un sens intrinsèquement éthique. Selon lui, les règles constitutives déterminent simplement ce qui doit d'abord être assumé par les agents s'ils veulent s'investir dans une pratique donnée. Toutefois, il est facile d'apercevoir que certaines règles constitutives impliquent l'éthique : il en est ainsi lorsqu'une règle constitutive a aussi une dimension normative. Comme le remarque Ricoeur, « la dimension significative apportée par la notion de règle constitutive [...] ouvre l'espace de sens dans lequel peuvent se déployer des appréciations de caractère évaluatif (et ultérieurement normatif) attachées aux préceptes du bien faire »⁷⁶⁵. C'est que les

⁷⁶² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 182. C'est toujours en vue de *biens immanents* que l'agir est organisé en pratique. Ainsi, toute pratique implique un ensemble d'actions organisées logiquement et soumises à une action totale qui se rapporte à un bien immanent à la pratique. Par exemple, jouer aux échecs est une pratique : le *bien immanent*, la victoire, rend compte et donne un sens à l'ensemble des autres actions qui visent cette fin.

⁷⁶³ Concept hérité de Searle, à ce sujet, voir infra p. 70-73

⁷⁶⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 183.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 207.

règles renvoient aux dimensions conventionnelles et intersubjectives qui définissent le sens « objectif » du bien faire dans un champ déterminé. Comme le remarque Ricoeur,

Les règles constitutives de telles pratiques viennent de beaucoup plus loin que l'exécutant solitaire ; c'est de quelqu'un d'autre que la pratique d'une habileté, d'un métier, d'un jeu, d'un art, est apprise ; et l'apprentissage et l'entraînement reposent sur des traditions qui peuvent être transgressées certes, mais qui doivent d'abord être assumées⁷⁶⁶.

Mais pour Ricoeur, ni le caractère évaluatif, ni la dimension intersubjective des règles constitutives ne suffisent à leur donner un sens intrinsèquement éthique. L'exemple le plus intéressant que donne Ricoeur pour justifier son propos est celui de la promesse. Contrairement à Searle, et plus généralement aux philosophes sensibles à la dimension plus spécifiquement pragmatique du langage, Ricoeur affirme qu'il ne « paraît pas exact de dire que la signification de la promesse, en tant qu'elle lie celui qui la prononce, implique en tant que telle l'obligation de la tenir »⁷⁶⁷. Mais comment alors expliquer qu'on ne puisse expliciter ce qu'est une promesse sans faire référence à cette obligation⁷⁶⁸ ? Apprendre à promettre, est-ce autre chose qu'apprendre à faire un acte qui implique une dimension éthique ? Certaines règles constitutives sont aussi normatives.

L'argument de Ricoeur se résume ainsi : pour que la promesse entre dans le champ de l'éthique « il faut [...] faire intervenir l'injonction qui combine le respect de soi, le respect de l'autre qui compte sur moi, enfin le respect de l'institution du langage, laquelle repose entièrement sur la présupposition que chacun « means what he (or she) says » »⁷⁶⁹. Mais est-il possible d'apprendre à quelqu'un à promettre sans faire référence à de telles valeurs ? Celui qui promet sans croire que sa promesse implique une obligation qui se fonde sur ces valeurs a-t-il véritablement promis ? La distinction fait-valeur ne tient plus ici puisque promettre, c'est s'engager et que s'engager est un acte qui relève de l'éthique.

En fait, nous pouvons nous mettre d'accord avec Ricoeur pour dire que ce sont souvent des principes éthiques qui rendent compte des conditions de satisfaction de l'usage du langage. Mais cela ne veut en rien dire que les règles constitutives, particulièrement celles qui déterminent l'usage du langage, n'ont pas une signification

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁶⁷ Paul Ricoeur, « De la métaphysique à la morale », *op. cit.*, p. 475.

⁷⁶⁸ Pour Searle, faire une promesse implique l'obligation morale de la suivre.

⁷⁶⁹ Paul Ricoeur, « De la métaphysique à la morale », *op. cit.*, p. 475-76.

intrinsèquement éthique.

Effectivement, il n'est pas évident que les règles constitutives de certaines pratiques soient dépourvues de sens moral. Ce qui est vrai pour la pratique d'un jeu – Ricœur donne le plus souvent en exemple le jeu d'échecs – ne l'est pas nécessairement pour toutes les pratiques. Certes, les règles qui organisent et donnent un sens à l'action n'ont pas toutes une signification morale. En fait, les règles constitutives d'une pratique possèdent cette signification éthique lorsque (1) leur dimension constitutive est aussi à la fois nécessairement normative ou (2) leur non respect implique des conséquences qui ne s'accordent pas avec la visée éthique. Par exemple, promettre implique de tenir parole. Or, celui qui sans raison valable ne tient pas parole commet un acte éthiquement répréhensible puisque, dans ce cas, il y a une sorte d'identité entre le non respect d'une règle constitutive et le non respect d'autrui. Lorsque ce sont des *normes éthiques* qui rendent compte d'une règle constitutive, cette dernière a une signification intrinsèquement éthique.

Chez Ricœur, la teneur résolument éthique des pratiques apparaît uniquement avec la notion d'*étalons d'excellence* qu'il emprunte à MacIntyre. Ces étalons d'excellence sont « des règles de comparaison appliquées à des aboutissements différents, en fonction d'idéaux de perfection communs à une certaine collectivité d'exécutants et intériorisés par les maîtres et virtuoses de la pratique considérée »⁷⁷⁰. Or, selon Ricœur, l'estime de soi est médiatisée objectivement par les étalons d'excellence dans la mesure où ceux-ci permettent de « qualifier bons un médecin, un architecte, un peintre, un joueur d'échecs »⁷⁷¹. Dans la mesure où l'atteinte de l'excellence est la source d'une estime de soi authentique, les étalons d'excellence renvoient directement à l'éthique.

Mais ce qu'il faut apercevoir ici, c'est que les notions de *règles constitutives* et d'*étalons d'excellence* renvoient clairement l'une à l'autre. Les deux se rapportent à l'évaluation de l'action dans la perspective de l'accomplissement du *bien immanent* à la pratique. Autrement dit, dans les deux cas, c'est le caractère *satisfaisant* de l'acte dans l'horizon d'une finalité définie qui est en jeu. Pour que le bien immanent soit conforme aux *étalons d'excellence* mis en lumière par les maîtres, le respect de certaines *règles constitutives* est exigé. Ces règles doivent être intégrées afin que le *bien immanent* à la pratique corresponde aux *étalons d'excellence* acceptés par la grande majorité des

⁷⁷⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 207.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 207.

maîtres de la pratique. Il n'appartient pas à l'individu seul de décider ce qu'est, par exemple, une bonne infirmière. Ce n'est que si l'agent assume les règles constitutives de sa pratique que son action pourra être reconnue comme satisfaisant aux *étalons d'excellence*. Ainsi, lorsque le bien immanent est essentiel, comme c'est le cas avec l'usage satisfaisant du langage, il va de soi que les règles constitutives possèdent une dimension normative et une teneur éthique fortes.

Faire un usage satisfaisant du langage : une pratique essentielle

Comme exemple de pratique, Ricœur cite les métiers, les jeux, les arts et les professions. Malgré la provenance de la notion même de règle constitutive, il est remarquable que Ricœur n'examine pas comme tel l'usage du langage en tant que pratique. Bien qu'il admette que l'usage du langage soit une pratique⁷⁷², il ne considère pas cette pratique comme exceptionnelle ou insigne et ne lui accorde aucun traitement particulier. À la différence de Jacques, Ricœur ne promeut pas cette pratique par rapport à d'autres. C'est que selon Ricœur, « les pratiques fragmentées »⁷⁷³ ne se rapportent guère à la vie de l'homme en entier. La véritable estime exige plus que ce que toute pratique ne saurait jamais donner. Mais contrairement à Ricœur et à l'instar de Jacques, nous croyons qu'il est une pratique qui concerne l'homme dans son essence et son intégralité : la vie bonne exige que l'homme fasse un usage satisfaisant du langage.

Depuis le début de ce travail, nous n'avons cessé de montrer les rapports essentiels qui lient l'authenticité et l'usage satisfaisant du langage. Que l'usage satisfaisant du langage soit la pratique la plus essentielle qui définit l'humain, cela devrait désormais être clair. Mais s'il en est bien ainsi, les résultats des chapitres précédents devraient pouvoir s'harmoniser avec la définition des pratiques que Ricœur propose.

Sous l'éclairage de cette définition, il semble maintenant évident que l'ensemble *des règles constitutives* de cette pratique essentielle ne sont autres que celles répertoriées dans le système des maximes que nous avons élaboré. Mais ces règles constitutives sont aussi normatives : le qualificatif « satisfaisant » insère effectivement une dimension évaluative et une normativité éthique dans le système des maximes. La distinction entre *fait* et *valeur* ne tient donc pas ici puisque le jugement de fait (par exemple, il n'a pas été sincère) n'a de signification que dans un horizon éthique. Aussi est-ce qu'en assumant

⁷⁷² *Ibid.*, p. 182.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 209.

pleinement les règles et maximes de clarté, de véracité et de pertinence que l'humain peut faire un usage satisfaisant du langage et viser l'authenticité.

Les *étalons d'excellence* renvoient bien sûr aussi aux règles et maximes ; toutefois, comme pour toute pratique, ils doivent se rapporter de façon plus claire au bien immanent à la pratique : ainsi convient-il de définir ces étalons d'excellence en tant qu'éléments d'une compétence pragmatique essentielle. Finalement, le *bien immanent* qui se rapporte à un usage satisfaisant du langage n'est autre que l'authenticité.

Mais selon Ricoeur, c'est sur l'autre versant de la *praxis* – au niveau plus général des plans de vie – que se trouve « la dimension appréciative, évaluative »⁷⁷⁴ de l'intégralité de l'homme. Toutefois, même ce « versant » de la *praxis* est déterminé par la pratique essentielle qui définit l'humain. Replacée dans l'horizon plus vaste de la visée éthique définie par Ricoeur, la pratique essentielle que nous tentons de déterminer tout au long de cet ouvrage constitue une part du non dit de l'éthique de Ricoeur. Restituer ce non dit équivaut à donner plus d'unité et de rigueur à cette éthique et à rendre plus satisfaisant son idéal d'authenticité.

Le second type d'unité d'action : Les plans de vie

Plutôt que d'insister sur le caractère essentiel d'une pratique fondamentale, Ricoeur examine le rapport entre authenticité et *praxis* sous l'angle de l'herméneutique, à partir du concept de « plan de vie ». Les plans de vie – que Ricoeur associe aux projets existentiels de Sartre – sont des unités d'actions plus vastes que toute pratique. Contrairement aux pratiques, ils concernent selon Ricoeur l'existence humaine comme totalité. Ricoeur affirme : « Pris comme terme singulier, le mot « vie » reçoit la dimension appréciative, évaluative, de l'*ergon* qui qualifie l'homme en tant que tel »⁷⁷⁵. Renvoyant le lecteur à Aristote, Ricoeur entend par *ergon* « une fonction, une tâche pour l'homme en tant que tel »⁷⁷⁶. Mais Ricoeur ne clarifie pas quelle est cette tâche.

Chaque plan de vie implique plutôt une définition générale de la « vie bonne », elle-même conçue à travers une « nébuleuse d'idéaux » : « la « vie bonne » est, pour chacun, la nébuleuse d'idéaux et de rêves d'accomplissement au regard de laquelle une vie est

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 209.

plus ou moins accomplie »⁷⁷⁷. Comme le remarque Ricoeur, la détermination des plans de vie exige un travail d'interprétation de soi qui préserve l'homme des multiples illusions qui le guettent. La véritable estime de soi exige en effet qu'une conception réfléchie de la « vie bonne » structure l'agir dans sa globalité et guide l'homme dans ses choix particuliers : « Entre notre visée de la « vie bonne » et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de « vie bonne » et les décisions les plus marquantes de notre existence »⁷⁷⁸.

Mais Ricoeur demeure imprécis quant aux idéaux qui devraient régir les plans de vie. Certes, cette complète indétermination des idéaux est partiellement levée par l'analyse des deux autres composantes de la visée éthique. La sollicitude et la justice y apparaissent alors comme deux valeurs constitutives de la visée éthique. Puisque le maintien de soi est une réponse à l'appel de l'autre, nul ne peut faire abstraction d'autrui dans la détermination de ses projets. Mais en tant qu'ancrage de la vie bonne, la praxis ne devrait-elle pas comprendre, en elle-même, certains idéaux structurels ?

Si on pouvait trouver *des règles constitutives* suffisamment globales pour déterminer l'ensemble du champ pratique, on dévoilerait aussi sans doute quelques idéaux intrinsèquement liés au concept même de plan de vie. Si ces idéaux sont indéterminés, c'est qu'entre les plans de vie et les pratiques, le mouvement est pour Ricoeur à sens unique : « nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux ; parfois nous les renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace au plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie »⁷⁷⁹. Sans doute a-t-il raison en ce qui concerne les métiers, les sports, les jeux, ou toute autre pratique qui n'est pas intrinsèquement liée à la nature humaine. Mais l'usage satisfaisant du langage est tout autre : dans la visée d'une vie authentique, cette pratique est essentielle. Ainsi, les règles constitutives de cette pratique devraient avoir un statut bien différent des règles constitutives du jeu d'échecs par exemple.

Ricoeur n'a pas vu à cet égard qu'une pratique essentielle détermine le champ de la praxis en entier et donc aussi les plans de vie. C'est pourquoi il n'a pu clarifier l'*ergon* qui qualifie l'existence humaine en tant que telle. Or, cette tâche essentielle propre à l'humain n'est autre que de développer sa compétence à faire un usage satisfaisant du

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 209.

langage. En conséquence, les règles constitutives qui définissent l'usage satisfaisant du langage doivent être assumées pour que l'humain puisse s'investir dans la pratique de laquelle dépend son authenticité. Ces règles ne sont autres que la véracité et la pertinence, règles essentielles de la pratique à faire un usage satisfaisant du langage⁷⁸⁰. Reconduites au niveau global de l'agir, ces règles prennent un sens quelque peu différent : elles deviennent des idéaux, et ce, dans la mesure où, dans l'optique de l'authenticité, véracité et pertinence devraient idéalement déterminer l'agir dans son ensemble. Comme tout idéal, leur réalisation concrète reste dans le domaine de l'optatif. Mais, ce qu'il faut apercevoir ici, c'est que ces idéaux conditionnent l'authenticité. La véracité et la pertinence fondent la possibilité pour un agent d'être authentique.

La véracité est une condition nécessaire pour que l'agent imputable de son plan de vie puisse être considéré authentique. Aucun plan de vie ne devrait être considéré comme estimable sans la véracité. La véracité prend ici le sens existentiel suivant : « se tenir dans la vérité ». Ce ne sont pas que nos actes de langage qui doivent se plier à l'exigence de véracité. L'ensemble de nos actions devrait aussi viser cet idéal. Chacun devrait effectivement chercher un plan de vie dans lequel l'action accomplie peut être sincère, c'est-à-dire en accord avec les sentiments, convictions et intentions de l'agent. L'action devrait aussi être justifiable, c'est-à-dire sensée, et manifester une ouverture à l'autre. Mais pour que cela soit possible, l'existence doit s'accorder à l'être-vrai du soi.

Il est d'ailleurs impensable que nos actes de langage soient empreints de véridicité, mais qu'en même temps, notre existence ne s'accorde pas avec l'être-vrai du soi. À ce propos, il faut saluer l'apport considérable de l'œuvre de Ricoeur. Déjà, nous avons entrevu la nécessité du travail d'interprétation qui assume le passage par la médiation du langage dans la perspective d'une vie accomplie, d'une vie sensée. Nous nous accordons aussi avec Ricoeur pour dire que la véracité exige que le caractère ne recouvre pas l'ipséité et que l'ipséité maintienne sa relation dialectique avec l'altérité qui la constitue. Dans ces conditions, l'existence peut en retour devenir l'attestation même de cet être-vrai du soi. Or, cette attestation s'accomplit dans l'usage du langage – lorsqu'un locuteur prend la parole, raconte, reconnaît son imputabilité.

Mais les plans de vie doivent aussi être déterminés par l'idéal de pertinence. Ce ne

⁷⁸⁰ Comme on l'a vu, la règle de clarté a un statut quelque peu différent des règles de pertinence et de véracité. En tant que *règle préalable*, elle détermine aussi différemment la praxis que ne le font la véracité et la pertinence. La façon dont cette exigence se rapporte à la praxis sera précisée en conclusion de cette thèse.

sont pas que nos actes de langage qui se doivent d'être pertinents, mais l'ensemble de notre agir. Nous avons vu que l'acte de langage pertinent est celui qui favorise la réussite d'une action plus vaste soumise à une fin légitime. Relativement à la praxis, l'action pertinente est celle qui est à propos dans un contexte donné, c'est-à-dire qui entre avec les autres actions dans une relation de coordination et de subordination, et qui favorise ainsi la réussite d'un plan de vie impliquant des fins légitimes. Ce n'est d'ailleurs qu'ainsi replacée dans l'horizon plus vaste de la praxis que la plénitude de la signification de l'exigence de pertinence est dévoilée⁷⁸¹.

D'un côté, c'est le plan de vie lui-même qui définit finalement l'acte pertinent. Le maintien de soi dans un plan de vie est, en grande partie, maintien de soi dans l'ordre du pertinent. Par exemple, il ne saurait être pertinent de boire bière et vin jusqu'aux petites heures du matin la veille d'un examen important lorsque notre plan de vie implique la réussite à cet examen, ou d'avouer à une collègue de travail nos désirs sexuels à son égard si on n'a nullement l'intention de donner suite à ces désirs dans notre plan de vie. Il y a ici une impertinence face au contexte particulier de l'action.

Le règne de la volonté doit essentiellement viser à maintenir l'action dans l'ordre du pertinent, et ce, afin d'assurer la réussite de nos projets. Dans la lutte des désirs contradictoires, la volonté doit, comme l'a bien vu Platon dans *La République*, ordonner conformément à la raison. Ainsi, l'agir peut devenir sensé. L'action sensée doit être inspirée d'une intention réfléchie et non pas simplement des désirs, dont le caractère multiple et éclaté empêche l'orientation véritable de l'humain.

Mais d'un autre côté, la détermination de la pertinence réelle de l'action s'inscrit dans un contexte bien plus large que le plan de vie particulier. Car tout plan de vie s'enracine dans une situation historique, sociale et ontique. On peut toujours mettre en question la pertinence d'un plan de vie comme tel. La pertinence, nous l'avons vu, implique l'idée de coopération mais aussi celle de fin visée par l'action. Ainsi, le plan de vie doit-il être la réponse rationnelle et adéquate dans un contexte d'une coopération orientée par des fins valides. Cela signifie entre autres que pour être véritablement pertinent, le plan de vie doit s'accorder aux autres existentiels de la visée éthique : il doit, comme le dit Ricœur, être fait avec et pour autrui, dans des institutions justes.

⁷⁸¹ Il s'agit là d'un élément essentiel de la *phronésis* que de pouvoir organiser l'ensemble de nos actions de façon cohérente. Car certaines actions, sans nécessairement être immorales, sont incompatibles dans l'optique de l'accomplissement, de la réussite d'un plan de vie.

Finalement, la pertinence et la véracité sont deux idéaux fondamentaux qui assurent à l'existence humaine un sens capable de fonder une estime de soi véritable. Plus précisément, véracité et pertinence sont des idéaux structurant la praxis en tant qu'ancrage de la vie bonne. Ainsi, le système des maximes qui définit les conditions de l'usage satisfaisant du langage nous permet de préciser le premier des existentiels de la visée éthique (viser la vie bonne). C'est que les règles essentielles de ce système normatif (pertinence et véracité) sont à la fois deux idéaux qui définissent intrinsèquement la praxis. Encore une fois, les rapports forts qui unissent l'usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité apparaissent ici dans la clarté de l'évidence.

Mais ce n'est pas tout. La compétence pragmatique qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage donne aussi plus d'unité à l'ensemble de la visée éthique, et ce, dans la mesure où elle est logiquement liée aux deux autres existentiels de l'ipséité : *avec et pour autrui et dans des institutions justes*.

2- Avec et pour autrui : la sollicitude

Le deuxième existentiel de la visée éthique se rapporte à autrui. Selon Ricoeur, l'authentique estime de soi exige plus que l'ancrage dans la praxis. L'investissement de soi dans un projet existentiel digne d'estime doit en effet toujours être *avec et pour autrui*. C'est la sollicitude en tant que « rapport originaire, au plan éthique, de soi à l'autre que soi »⁷⁸² qui fait du plan de vie un projet véritablement éthique. Comme on le voit, c'est la relation à l'autre dans la visée d'une vie accomplie qui est ici en jeu. La thèse de Ricoeur est à ce propos que « la médiation de l'autre [...] est [...] requise sur le trajet de la capacité à l'effectuation »⁷⁸³ d'une estime de soi authentique.

S'il en est ainsi, c'est que la bonté et l'agrément de la vie ne vont pas sans cette réciprocité que la sollicitude rend possible. La bonté comme telle se rapporte à « l'orientation de la personne vers autrui, comme si une action ne pourrait être estimée bonne, si elle n'était faite en faveur d'autrui, par *égard* pour lui »⁷⁸⁴. Puisque l'effectuation de la bonté de la vie nécessite chaque fois la sollicitude de laquelle la réciprocité émerge, la médiation de l'autre s'avère nécessaire dans l'effectuation d'une vie bonne : « la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais [...] en déplie la dimension

⁷⁸² *Ibid.*, p. 237.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 222.

dialogale [...] telle que l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre ».⁷⁸⁵ Mais qu'en est-il de cette dimension dialogale ? Ne réfère-t-elle pas nécessairement à l'usage du langage ? A-t-on simplement affaire ici à une analogie ?

Avec Jacques, nous croyons que nous ne pouvons penser la relation aux autres sans faire référence à la compétence dialogique essentielle. Faire un usage satisfaisant du langage est l'activité irremplaçable qui déploie la dimension dialogale de l'estime de soi. Ainsi, cette dimension dialogale se réalise pleinement dans l'espace logique et langagier de la rencontre d'autrui. La sollicitude comme rapport d'ouverture originaire à autrui est certes la disposition affective appropriée pour que la rencontre se produise, pour que la relation fasse son œuvre. Néanmoins, c'est dans l'amour et le dialogue que s'effectue (pour reprendre le terme de Ricoeur) l'œuvre de la relation.

Ricoeur a bien vu que le fait de vivre des relations interpersonnelles réciproques réalise une des potentialités propres de l'humain. C'est d'ailleurs parce que l'amitié est par principe réciproque que Ricoeur considère cette relation comme « le premier dépli du souhait du bien vivre »⁷⁸⁶. L'amitié répond ainsi à un besoin de vivre ensemble dans la mutualité et, finalement, au besoin de donner et de recevoir⁷⁸⁷. Plus précisément, l'amitié est cette relation dans laquelle le donner s'égale par principe au recevoir.

Deux remarques s'imposent ici. D'abord, une interprétation de l'amitié (et de la réciprocité qui la caractérise) à partir des notions de « donner » et de « recevoir » risque de faire oublier que l'amitié est avant tout une relation. Or, comme le montre Jacques, il existe un langage et une logique pour rendre compte des relations interpersonnelles. Avec Jacques, nous croyons que la relation conditionne la signification bien avant d'être un aspect du sens pour le Même. De plus, si on s'interroge à propos des conditions de l'amitié véritable, on retrouve la compétence fondamentale à faire un usage satisfaisant du langage⁷⁸⁸. Il faut ici remarquer la difficulté qu'implique le maintien d'authentiques rapports

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 212. La métaphore du dépli est surtout intéressante si on l'interprète à la lumière du phénomène naturel de l'éclosion. Par exemple, sortant de son bouton, la fleur se dépie et révèle sa splendeur.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 214. Comme Aristote, Ricoeur croit que l'amitié véritable permet à l'homme d'actualiser la sociabilité inhérente à sa nature.

⁷⁸⁷ Notons que Ricoeur ne distingue pas la réciprocité de la mutualité dans *Soi-même comme un autre*.

⁷⁸⁸ Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme que l'amitié véritable est réservée aux hommes vertueux. (*Éthique à Nicomaque*, livre VIII). Or, la vertu d'un homme se manifeste dans son action, et, ajoutons-nous, particulièrement dans ses actes de langage. Au fond, faire un usage satisfaisant

d'amitié. N'est-ce pas justement la compétence à entrer et à se maintenir en relation qui est exigée ? Par ailleurs, nos amis véritables ne sont-ils pas en droit d'attendre de nous véracité et pertinence comme témoignage de notre vertu la plus propre ? Qui doutera par ailleurs que l'amitié offre l'occasion insigne de mettre en œuvre la compétence dialogique fondamentale, puisque c'est dans l'usage satisfaisant du langage que se réalise pleinement, conformément aux canons de la relation, la réciprocité ?

De la sollicitude du Même à la relation entre les personnes

À l'instar de Jacques, on peut mettre en doute le choix d'un discours phénoménologique qui considère encore la perspective égologique comme première lorsque vient le temps d'interpréter les phénomènes relationnels. Ricœur met certes en évidence ceci : la réciprocité, exigée pour faire un usage satisfaisant du langage, trouve parfois un fondement dans certaines dispositions affectives : la sollicitude, la sympathie et la bienveillance rendent possible une authentique relation à autrui. Mais en privilégiant l'approche phénoménologique, on risque d'éluder les dimensions relationnelles et pragmatiques du rapport à l'autre au profit d'une analyse phénoménologique certes riche, mais moins adaptée pour saisir le phénomène relationnel comme tel.

Cela est particulièrement évident lorsque Ricœur examine le rôle de la sollicitude dans les relations où le donner ne s'égale pas par principe au recevoir. Il remarque alors que la sollicitude fait œuvre de réciprocité dans deux types de relations préalablement dissymétriques. Plutôt que d'interpréter ces phénomènes relationnels à l'aide d'une logique et d'un langage de la relation, il s'engage alors dans une description phénoménologique qui, bien que sémantiquement riche, escamote le phénomène de la rencontre et la dimension pragmatique de l'usage du langage qui s'y rapporte. Voyons ce qu'il en est.

Selon l'analyse phénoménologique proposée, lorsque sous la figure du maître, autrui m'instruit éthiquement et m'enjoint à la justice, le don initial de l'autre doit être compensé par une capacité réceptive du soi. La sollicitude reçoit alors le statut de *spontanéité bienveillante*⁷⁸⁹. Or, selon Ricœur, c'est « du fond de cette spontanéité

du langage est la vertu la plus essentielle de l'homme en ce qu'elle implique l'ensemble des autres vertus : pour y arriver, il faut de la *phronésis* : sagesse, tempérance, courage, etc.

⁷⁸⁹ Cette spontanéité bienveillante tient sa source des sentiments et non pas des devoirs. Car la sollicitude n'est pas du domaine de la morale dont le devoir est le concept central. Elle fait partie du domaine de l'éthique et est plutôt liée à l'estime de soi.

bienveillante que le recevoir s'égale au donner de l'assignation à la responsabilité »⁷⁹⁰. La reconnaissance de la supériorité de l'autorité qui enjoint à la responsabilité permet alors au soi de recevoir l'injonction et d'établir ainsi une égalité dans l'échange.

La sollicitude fait aussi œuvre de réciprocité lorsque, à l'opposé, la souffrance semble réduire l'autre à la passivité du recevoir. La réciprocité est alors établie par la *sympathie* véritable qui émerge avec la reconnaissance d'une condition précaire commune : « l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité »⁷⁹¹. Ainsi, *spontanéité bienveillante* et *sympathie* rétablissent l'égalité dans des relations dissymétriques.

Avec de telles analyses, Ricœur met en lumière les rapports logiques qui lient la conviction et certaines dispositions affectives qui facilitent l'établissement de relation réciproque. La reconnaissance (1) de l'autorité qui nous enjoint à la justice et (2) celle de notre condition de mortel, permettraient finalement l'établissement d'une certaine égalité dans l'échange. Nous pourrions traduire ainsi : cette double reconnaissance prévient les excès de l'égotisme et dispose l'humain à la relation véritable. Dans des relations à l'origine dissymétriques, certaines dispositions affectives sont exigées en ce qu'elles assurent l'établissement d'une relation droite. Or, ces dispositions se rapportent à la reconnaissance de certains éléments de notre condition : notre mortalité, symbole infaillible de notre finitude, et l'impératif de justice, emblème de l'égalité foncière des humains.

Malgré l'intérêt indéniable de cette description phénoménologique, on peut se demander si la phénoménologie est le discours le mieux adapté pour cerner la relation avec l'autre. À la lecture de ces passages, on a l'impression qu'il y est plutôt question du sens de l'existence humaine que de relations interpersonnelles. Mais qu'en est-il de la véritable rencontre ? À l'occasion de l'examen de la dialectique de l'ipséité et de l'altérité, nous avons déjà remarqué que dans la phénoménologie herméneutique, c'est davantage la signification d'autrui dans le monde que la relation concrète entre les personnes qui est objet d'interprétation. Comme on le voit, cette option méthodologique se répercute aussi en éthique.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 225. Avec des thèses pareilles, il n'est pas étonnant que Ricœur soit associé au mouvement humaniste, bien qu'il n'utilise pas vraiment ce terme. Sur cette question, voir Mongin, *Paul Ricœur*, op. cit., p. 17-18.

Ainsi, il nous faut reconnaître la supériorité d'une logique relationnelle pour comprendre le phénomène interpersonnel. D'abord, le modèle de Jacques nous semble mieux adapté non seulement pour comprendre les relations humaines, mais aussi pour les rendre plus authentiques. Effectivement, le *primum relationis*, la description des trois expériences de l'esprit et les trois stratégies qui constituent la compétence pragmatique élaborée par Jacques offrent une nomenclature théorique inégalée pour rendre compte et favoriser les relations interpersonnelles authentiques.

La compétence relationnelle comme clef de voûte unifiant la visée éthique

La dimension dialogale du rapport à l'autre opère selon Ricoeur non seulement au plan éthique de la sollicitude, mais aussi au plan plus spécifiquement gnoséologique de la connaissance de soi. Au plan gnoséologique, Ricoeur remarque que c'est à travers nos relations aux autres, proches et lointains, que l'interprétation de soi doit s'articuler. Mais comme nous l'avons vu précédemment, Ricoeur favorise à ce propos davantage le texte que le dialogue. Nous croyons pour notre part que la relation à autrui trouve son archétype dans le dialogue puisque c'est l'espace logique de l'interlocution qui conditionne la possibilité même du sens⁷⁹². La définition d'un plan de vie qui s'accorde avec l'authenticité exige la mise en œuvre d'une compétence pragmatique par laquelle chacun peut s'assurer, dans un véritable dialogue avec autrui et avec soi-même, que sa praxis est effectivement avec et pour autrui.

La compétence dialogique fondamentale permet de mettre en lumière l'intime connexion qui lie les deux premiers existentiels de la visée éthique. Ricoeur n'établit pas explicitement de passage entre le souci de soi impliqué dans la visée de la vie bonne et le souci de l'autre, sinon celui-ci : pour être effectivement éthiques, les plans de vie doivent être faits *avec et pour autrui*. Le second existentiel de la visée éthique précise ainsi le premier. Toutefois, il est un rapport de cohésion plus intime entre la praxis et le rapport éthique à autrui. Ce qu'il y a de commun entre les deux moments de la visée éthique, c'est la pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage, clef de voûte de l'idéal d'authenticité. C'est en cette pratique essentielle que converge l'ensemble du champ pratique et c'est aussi en elle que la dimension dialogale de la visée éthique se réalise pleinement.

Ricoeur reconnaît que même au niveau des pratiques, nul ne peut faire abstraction

⁷⁹² Rappelons aussi que la lecture a pour fin la compréhension de *la chose du texte*. À ce moment, le sens du texte est restitué à la parole vive et repris dans un mouvement dialogique.

des autres : « Se rapporter à, tenir compte de la conduite des autres agents, c'est là l'expression la plus générale et la plus neutre qui puisse couvrir la multitude des relations d'interaction que l'on rencontre au niveau des unités d'action que sont les pratiques »⁷⁹³. C'est que les règles constitutives des pratiques sont toujours intersubjectives. De plus, dans l'exercice des pratiques, la coopération est normalement exigée. Certes, cela est d'autant plus vrai lorsque nous faisons usage du langage. La réciprocité dans le rapport à l'autre y trouve en effet un lieu d'expression insigne, voire même originaire, dans la mesure où faire un usage satisfaisant du langage rend possible à la fois les relations interpersonnelles droites et la coopération dans la réalisation de projets communs.

Ricœur reconnaît aussi que les étalons d'excellence qui définissent les biens immanents aux pratiques particulières marquent nécessairement un dépassement du relativisme en matière d'évaluation : « on voit combien est précieux ce recours aux étalons d'excellence de la pratique pour réfuter ultérieurement toute interprétation solipsiste de l'estime de soi, sur le trajet de laquelle nous plaçons les pratiques »⁷⁹⁴. Ce qu'il faut rajouter, c'est que la condition d'une estime de soi qui assume véritablement le détour par autrui est précisément la mise en pratique de la compétence relationnelle fondamentale. La compétence pragmatique essentielle et ses étalons d'excellence – c'est-à-dire les trois stratégies qui la définissent – conditionnent ainsi l'édification d'une estime de soi qui soit véritablement dialogale. Car, d'une part, c'est toujours dans l'espace logique de l'interlocution que les personnes doivent s'entendre à propos des étalons d'excellence relatifs aux diverses pratiques. D'autre part, la réciprocité n'est pas simplement une fin en soi mais le lieu dans lequel doivent être déterminées les autres fins valides qui vont structurer les plans de vie.

En fin de compte, si la pratique dialogique essentielle unifie les deux premiers existentiels de la visée éthique, c'est qu'elle conditionne les rapports interpersonnels authentiques qui sont au cœur de la visée éthique. Mais cette pratique essentielle se répercute aussi au plan institutionnel où la justice doit être promue.

3- Dans des institutions justes

Tandis que le second existentiel de la visée éthique déplie la dimension dialogale de l'estime de soi, le troisième se rapporte à l'engagement institutionnel et au sens de la

⁷⁹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 184.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 207.

justice qu'il exige. Le moment de la justice équivaut plus précisément à l'inclusion du *il* dans la dyade relationnelle *je - tu*. Ricœur parle à ce propos du tiers inclus⁷⁹⁵. Ainsi, selon Ricœur, « le bien-vivre ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie des institutions »⁷⁹⁶. L'institution en tant que « structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. – structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable »⁷⁹⁷ est ainsi prise en considération dans l'ordre éthique.

Mais étant donné la distinction généralement admise entre le bon et le juste, on peut se questionner à propos de la place de la justice dans l'éthique téléologique : une caractérisation formelle et déontologique de la justice n'est-elle pas suffisante ? Cette question en amène une autre : la vie en institution, c'est-à-dire la dimension sociétale de l'existence humaine, a-t-elle une place dans la définition de l'authenticité ? Quelle est exactement la signification de la justice dans le contexte d'une éthique téléologique ? Comme Ricœur, nous croyons que « la prise en considération de l'institution appartient à la visée éthique prise dans son amplitude entière »⁷⁹⁸. Cette thèse sera étayée par l'inclusion dans la visée éthique de la compétence fondamentale à faire un usage satisfaisant du langage.

Pour situer la justice dans l'éthique téléologique, Ricœur fait référence à Aristote. Pour Ricœur, la justice se trouve au croisement entre le bon et le légal⁷⁹⁹. Au plan téléologique, cette « vertu des institutions » se rapporte à l'humain, et plus précisément au *sens de la justice* en vertu duquel une authentique estime de soi est possible⁸⁰⁰. Autrement dit, si la justice est la vertu essentielle des institutions, sa réalisation concrète implique néanmoins des dispositions particulières chez ceux qui œuvrent dans les institutions.

Selon Ricœur, la recherche de l'égalité dans l'échange ne doit pas se limiter aux relations interpersonnelles. Elle doit plutôt s'élargir à l'ensemble des humains par

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 227. Ce sont ces structures qui assurent au vouloir-vivre ensemble « durée, cohésion et distinction » *Ibid.*, p. 264.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 230.

l'entremise de la justice des institutions : « L'institution comme point d'application de la justice et l'égalité comme contenu éthique du sens de la justice, tels sont les deux enjeux de l'investigation portant sur la troisième composante de la visée éthique »⁸⁰¹. Ainsi, l'authentique estime de soi exige que le souci de l'autre et la recherche de l'égalité dans l'échange qui s'y associe s'étendent au souci de la justice des institutions⁸⁰². Viser la vie bonne implique la justice dans la mesure où nul ne pourrait s'estimer authentiquement sans coopérer à l'avènement de la justice des institutions auxquelles il participe.

L'authenticité et la vie institutionnelle

Comme l'a vu Jacques, l'institution peut néanmoins aliéner la personne des relations interpersonnelles qui la font être au profit des rapports interindividuels, et ce, dans la mesure où la parole propre tend à s'y effacer au profit du rôle institutionnel. Les relations interpersonnelles peuvent ainsi se pervertir lorsque l'institution gère complètement les rapports de ses membres selon le cadre strict qu'elle impose. Ainsi, Jacques en est-il venu à dénigrer la place du rôle social dans la question de l'authenticité⁸⁰³. L'individu, pôle d'identité incluant le statut de l'humain dans l'institution, représente pour la personne la tentation identitaire qui l'éloigne de l'authenticité relationnelle. L'argumentation de Jacques peut se traduire ainsi : dans la mesure où l'institution impose des rôles et des cadres de pertinence aux intervenants, elle ne laisse pas la relation agir et la personne se réaliser par delà l'individu. Dans cette perspective, l'authenticité ne s'accomplit que dans les relations interpersonnelles, ce qui marque un appauvrissement de l'idéal d'authenticité.

Il est clair que celui qui s'identifie exclusivement à son rôle social sombre dans l'illusion et l'inauthenticité. Mais, contrairement à Jacques, nous croyons que l'idéal d'authenticité déborde du cadre des relations interpersonnelles et implique aussi une action dans la vie institutionnelle. Nous ne pouvons donc distinguer radicalement comme il le fait l'individu de la personne. Dans la mesure où l'homme est un animal politique, il n'est pas séparé de la société qui l'a formé et au sein de laquelle il agit. Or, la dimension sociale

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 227. L'universalité de la justice établit le passage de l'éthique à la morale. En effet, pour s'assurer qu'une action est véritablement bonne, il faut lui faire passer un test d'universalisation qui prévient deux figures du mal : la violence et l'injustice. C'est par cette médiation de la loi morale que peut émerger la conviction de l'action juste et ainsi de l'estime de soi authentique.

⁸⁰² En fait, c'est sans doute en ce domaine que l'idée d'une recherche d'égalité dans l'échange inspirée par la sollicitude se montre la plus fertile.

⁸⁰³ À ce propos, voir *infra*, p. 194-196.

de l'existence s'organise dans des institutions qui aménagent une large part de la vie humaine⁸⁰⁴. Il ne faut pas oublier que viser la vie bonne implique l'actualisation de nos potentialités les plus propres. Or, l'institution est la médiation objective nécessaire ouvrant les voies de l'actualisation de plusieurs potentialités qui seraient restées inexploitées sans elle. C'est ainsi dans l'institution que l'humain apprend les règles constitutives des pratiques particulières comme les métiers et les professions. Comment devenir un bon philosophe si aucune institution ne m'ouvre cette possibilité ?

Le modèle d'authenticité de Ricoeur nous semble à ce propos plus complet que celui de Jacques. À la suite de Rawls, Ricoeur a bien vu que la vie en institution met à l'avant-scène l'idée de coopération. En raison de sa structure objective et de l'esprit de coopération qu'elle exige, c'est en grande partie dans la vie institutionnelle que l'humain apprend à coordonner ses interventions à celles des autres et, plus généralement, à agir de façon pertinente. C'est que dans les institutions, les interventions des participants sont structurées par des cadres de pertinence plus fixes qu'à l'ordinaire. Chaque institution se définit par un projet, un plan ou une fonction sociale. La vie institutionnelle est ainsi soumise à des fins qui définissent la pertinence des actions des intervenants. Qu'il s'agisse d'un tribunal, d'une école ou d'un hôpital, les acteurs doivent remplir une tâche qui assure le fonctionnement de l'institution et la réussite de l'action globale qui en justifie l'existence. Or, puisque l'institution impose des cadres de pertinence assez fermes et déterminés par un projet collectif, elle permet à l'homme de sortir de son subjectivisme abstrait et l'ouvre, comme l'a vu Hegel, à la vie éthique concrète⁸⁰⁵.

Certes, la vie institutionnelle peut se corrompre, ce qui, avouons-le, est assez fréquent. Cela se produit lorsque l'identité de chacun se réduit à son rôle institutionnel : dans de telles conditions, l'élan de sollicitude à la base du sens de la justice s'efface. Mais il n'y a là aucune fatalité : la vie institutionnelle peut se fonder sur des cadres de pertinence qui s'accordent avec les fins valides de l'humanité. Il est effectivement faux de dire que les cadres de pertinence sont, en institution, absolument contraignants. D'une part, si les cadres de pertinence sont, sur le plan institutionnel, déterminés selon certaines

⁸⁰⁴ C'est d'ailleurs dans les institutions que les pratiques s'organisent et que se décident tant les règles constitutives que les étalons d'excellence qui les constituent. Les institutions appliquent aussi des cadres de pertinence qui permettent la réussite de certaines actions longues : former de bons médecins, philosophes, architectes, etc. pour l'université ; faire adopter certaines réformes pour un parti politique, rendre justice pour la Cour de justice... etc.

⁸⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduit par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, troisième partie : la moralité objective, p. 189 sq.

fins définies, il n'en demeure pas moins que l'institution est aussi le lieu privilégié pour discuter de la teneur de ces fins, de leur utilité publique et des meilleurs moyens pour les atteindre. Ainsi appartient-il à chacun des participants de faire évoluer la vie institutionnelle.

Pour ce faire, l'humain doit posséder la compétence pragmatique essentielle qui lui permet de délibérer à propos des fins que doit poursuivre l'institution et des meilleurs moyens pour y arriver. À cet égard, une réflexion sur la pertinence comme celle présentée dans cette thèse est certainement profitable. Nous l'avons déjà dit : la pertinence véritable doit servir des fins valides. Or, s'il est une fin valide qui réfléchit sa teneur de sens sur l'ensemble des institutions, et même sur chacun des éléments de la visée l'éthique, c'est bien la justice. Prise dans son sens le plus global, la justice est une valeur qui conditionne partiellement l'usage satisfaisant du langage par l'entremise de la détermination de la pertinence véritable. De plus, en ce qu'il se rapporte fondamentalement à la reconnaissance, le sens de la justice est tout aussi essentiel à l'investissement authentique de soi dans la praxis qu'à l'établissement de relations réciproques avec autrui.

La justice et la reconnaissance

Qu'en est-il exactement de la justice ? Au plan institutionnel, Ricœur a raison d'affirmer que la justice est affaire de distribution et de proportion. S'inspirant parfois d'Aristote, parfois de Rawls, il conçoit la société et les institutions sociales comme un système de partage de charges et d'avantages⁸⁰⁶. C'est par les institutions que sont en effet distribués les revenus, bénéfices, droits, rôles, statuts, devoirs, responsabilités, etc. Les institutions renvoient donc à l'idée d'une certaine distribution, d'un certain partage. Or, ce partage devrait être juste, ce qui implique que chacun ait sa juste part, selon son mérite et la tâche qu'il assume, d'où l'idée de proportionnalité impliquée dans la conception aristotélicienne de la justice. Il est essentiel de souligner ici qu'une condition fondamentale détermine la possibilité même de la justice : la reconnaissance. Conformément à la position de la justice au croisement du bon et du légal, cette reconnaissance est double.

Le sens de la justice exige d'abord que l'humain reconnaisse en tout autre, même anonyme, un égal. Comme le recommande le second impératif catégorique kantien, la personne est toujours en même temps une fin en soi, jamais simplement un moyen. Derrière cette croyance, qui relève selon Ricœur plus de la conviction que d'une contrainte

⁸⁰⁶ Cette conception de l'institution sociale nous semble cerner davantage le caractère commun et essentiel des institutions que celle proposée par Jacques, à savoir un système de places.

de la raison, se cache l'élan de sollicitude qui imprègne l'ensemble de la visée éthique. Ainsi, la justice des institutions ne se laisse pas réduire au formalisme déontologique, mais se fonde dans l'élan de sollicitude à la source de la conviction que l'humanité ne peut se réduire à un simple moyen⁸⁰⁷. La reconnaissance de l'humanité comme essentiellement digne de respect devrait idéalement infuser l'ensemble des rapports institutionnels. Lorsqu'elle se fonde véritablement dans la sollicitude, cette reconnaissance prévient la dérive de l'usage institutionnel du langage et établit dans les rapports une égalité plus fondamentale que l'inégalité impliquée par la diversité des rôles et statuts et, plus généralement, par le jeu de l'autorité. Cette authentique reconnaissance prévient aussi la violence de la rhétorique qui, nourrie par le respect, refuse d'affranchir le bien-dire du dire vrai, de la véracité.

Nous ne pouvons manquer ici de remarquer la complémentarité des modèles de Ricoeur et de Jacques. Jacques s'accorde avec Ricoeur pour reconnaître à la personne une dignité fondamentale qui appelle le respect. Néanmoins, cette reconnaissance et ce respect prennent dans son modèle une forme résolument pragmatique. Elle se résume dans la première stratégie de la compétence essentielle, c'est-à-dire dans le pouvoir onto-poétique à susciter des personnes par le dialogue. Pragmatiquement, ce respect consiste à faire preuve de reconnaissance, dans nos actes, de la trinitarité de la personne : c'est-à-dire à la considérer toujours à la fois comme locuteur (je), allocutaire (tu) et objet de délocution (il) dans le cadre d'une relation interlocutive symétrique, la symétrie relationnelle étant considérée non seulement possible, mais encore souhaitable. Or, le danger de toute institution est de réduire la personne à une de ses positions, ce qui marque la fin de la relation, de la sollicitude et, bientôt, du respect.

Les considérations précédentes ne sont pas sans conséquences sur la détermination de la règle de pertinence et donc sur la définition d'un usage satisfaisant du langage. Les actes de langage qui ne s'accordent pas avec la reconnaissance de l'humanité et de la personne comme fin en soi ne sauraient prétendre à une pertinence réelle. La pertinence réelle exige plutôt alors une opposition, c'est-à-dire, selon les contextes, une impertinence para ou ex-communicative. Ainsi, la pertinence réelle doit toujours s'enraciner dans la sollicitude et s'accorder avec la reconnaissance du respect dû à l'humanité. Ces deux valeurs en tracent ainsi les limites véritables. L'authentique estime de soi ne peut se penser sans ce sens de la justice qui se fonde dans la sollicitude et dans

⁸⁰⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 264.

la reconnaissance de la personne en tant que finalité.

Mais la justice n'est pas seulement liée à la reconnaissance de ce qui est universel dans l'humain et qui commande notre respect, elle est aussi logiquement liée à la reconnaissance de la spécificité de l'autre et qui appelle notre estime. Comment en effet rendre à chacun sa juste part, selon son mérite, sans être capable de reconnaître ce qui, justement, est digne d'estime et de mérite ? Le sens de la justice est donc une espèce de sens de la répartition dans la reconnaissance. Être reconnaissant, c'est en ce sens rendre justice. Or, ce sens de la reconnaissance est essentiel tant pour cheminer vers l'excellence dans l'exercice de toute pratique que pour maintenir de justes rapports avec les autres⁸⁰⁸.

C'est en vertu de cette intime connexion entre le sens de la justice et la reconnaissance que Ricœur donne au souci du juste une extension sémantique considérable dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La justice intervient alors dans le travail de mise en récit que Ricœur juge essentiel pour parvenir à la mémoire heureuse, figure temporelle de l'estime de soi. Le devoir de mémoire, qui intervient lorsque l'adhérence du présent au passé fait obstacle à l'authenticité, est un devoir de rendre justice, un devoir de reconnaître dans le passé les torts et les mérites, c'est-à-dire ce qui appelle notre estime et notre blâme : « Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi »⁸⁰⁹. Rendre justice à l'autre que soi permet de conquérir une distance face au passé qui, ainsi, peut libérer sa force d'attestation. Or, cette attestation ouvre le futur en donnant à la volonté sa résolution. L'être agissant peut alors s'investir dans un projet authentique, c'est-à-dire pertinent dans le contexte global de la temporalité : « La justice, qui extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet : et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif »⁸¹⁰. Bref, la capacité de rendre justice permet d'extraire du passé sa force d'attestation afin de viser, selon cette attestation, la vie bonne.

Il est notable ici que le fait de rendre ainsi justice exige un usage relationnel et dialogique du langage. Nul ne naît sachant ce qui doit être estimé et méprisé : comme toutes les vertus, le sens de la justice est une disposition acquise. Ainsi est-ce par un

⁸⁰⁸ Pour devenir *maître* dans une pratique, il faut d'abord reconnaître la valeur des étalons d'excellence et le mérite de ceux qui les incarnent. Par ailleurs, comme l'a vu Aristote, la justice est nécessaire au maintien de l'amitié.

⁸⁰⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 108.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

processus relationnel et réflexif que nos convictions relatives aux mérites et aux torts se déterminent et peuvent devenir justifiées d'abord, puis pondérées ensuite⁸¹¹.

De plus, ce sens de la justice n'intervient pas seulement dans la mise en récit, mais dans plusieurs verdictifs (par exemple, acquitter, condamner, estimer, etc.), exercitifs (par exemple, nommer, renvoyer, pardonner, excommunier, etc.), promissifs (par exemple, faire vœu, se déclarer en faveur de... , se ranger du côté de... , etc.), et comportatifs (par exemple, s'excuser, remercier, déplorer, bénir, etc.). Bref, la capacité de rendre justice est une des dimensions essentielles d'un usage satisfaisant du langage.

Finalement, le sens de la justice, permet de préciser les conditions d'un usage satisfaisant du langage. En retour, c'est essentiellement dans cet usage que le sens de la justice peut se manifester.

Le bilan de la rencontre de l'herméneutique et de la pragmatique

Comme cela se voit, notre réappropriation de la visée éthique permet d'arrimer les résultats de l'herméneutique du soi avec ceux de la pragmatique, et ce, au profit de chacune des disciplines. D'abord, la pragmatique fournit à l'herméneutique la pratique essentielle qui lui fait défaut, ce qui a pour effet de rendre la visée éthique plus complète et unifiée. En retour, l'éthique de Ricoeur confère un fondement théorique à la pragmatique, en la situant dans l'horizon plus vaste de l'agir éthique, ce qui nous permet de compléter notre définition des conditions d'un usage satisfaisant du langage.

L'éthique téléologique nous donne effectivement des outils théoriques pour rendre compte et préciser notre système des maximes. D'abord, c'est en situant les maximes dans le champ plus large de la visée éthique qu'il est possible de déterminer dialogiquement si une dérogation est, dans des circonstances particulières, justifiable, acceptable, souhaitable, etc. Ainsi, le recours à la visée éthique est tout à fait indiqué pour arbitrer certains conflits de maximes.

Les ressources de la pragmatique permettent pour leur part de préciser les règles constitutives qui déterminent le champ de la praxis en tant que telle. Il n'y a pas lieu de parler d'investissement dans une praxis du bien-vivre lorsqu'un agent n'assume pas les exigences de pertinence et de véracité. C'est l'usage satisfaisant du langage qui manifeste le plus expressément l'authenticité de soi. Qui plus est, la pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage est si fondamentale qu'elle détermine le champ entier de la

⁸¹¹ Conformément aux maximes V-2 et V-3.

praxis. C'est d'ailleurs pourquoi elle unifie chacun des existentiels de la visée éthique.

En retour, l'éthique de Ricoeur donne une légitimation éthique supplémentaire à notre système des maximes. Si les règles de pertinence et de véracité représentent des exigences normatives sur le plan de l'usage du langage, c'est finalement parce que l'estime de soi véritable – qui découle de la réalisation de nos potentialités les plus propres – dépend de l'investissement dans la *praxis* du bien-vivre et que cet investissement implique que les agents assument les exigences de véracité et de pertinence.

L'apport de Ricoeur est en outre appréciable pour déterminer les conditions d'une existence authentique et, par voie de conséquence, d'un usage satisfaisant du langage. L'attestation (1) de la distinction ontologique entre l'idem et l'ipse et (2) de la constitution de l'ipse par l'autre permet effectivement de définir des conditions existentielles de la véracité. Car au plan global de l'existence, celui qui est authentique atteste – par son usage du langage, et plus généralement par l'ensemble de son action – de l'être du soi, de cet être (1) capable de ruptures avec la même de son caractère et (2) qui peut se maintenir dans la visée éthique en répondant activement à l'attestation-injonction de l'altérité. L'attestation est ainsi une marque importante de l'authenticité dans l'usage du langage et plus généralement dans l'action. Ainsi, la sédimentation des habitudes et des identifications – à représenter des obstacles tant à l'authenticité qu'à l'usage satisfaisant du langage. L'usage satisfaisant du langage exige plutôt une ouverture à ce qui s'atteste dans la multiplicité des expériences de passivité et une réponse pertinente qui dit le maintien de soi.

À ce propos, il est remarquable que les notions d'*appel* et de *réponse* indiquent déjà qu'une certaine compétence communicative est à l'œuvre. Cette compétence se manifeste d'abord dans la capacité d'être interpellé par la conscience. Elle se manifeste ensuite comme capacité d'entrer et de maintenir des relations réciproques avec autrui. Finalement, elle est impliquée dans l'acte d'interprétation des affections inscrites dans la chair et dans le règne de la volonté qui en découle.

Il est aussi évident que cette réponse qui dit le maintien de soi exige à son tour certains usages du langage – que ce soit pour se commander à soi-même, pour refaire l'unité dans son histoire ou pour reconnaître son imputabilité. Nous avons vu que l'interprétation, la narration et la promesse sont à cet égard des usages du langage qu'il

nous faut, avec Ricoeur, directement lier au souhait de bien vivre⁸¹².

Mais, de même que les exigences de véracité et de pertinence trouvent la plénitude de leur sens et se réalisent essentiellement dans la relation à l'autre, c'est au plan dialogal de la relation à autrui que s'accomplit réellement le vœu d'une vie bonne, cela dans et par la mise en œuvre de la compétence fondamentale et des trois stratégies qui la constituent. Situer cette compétence au cœur de l'éthique enrichit le modèle d'authenticité issu de l'herméneutique de considérations plus pragmatiques et unifie le champ de la visée éthique.

Avec Jacques, nous avons déjà affirmé que la réciprocité relationnelle de laquelle émerge la personne est une fin légitime de l'humanité qui permet de définir avec plus de précision la règle de pertinence⁸¹³. Mais la réciprocité relationnelle n'est pas la seule fin légitime : la justice est tout aussi importante dans la visée éthique. Par ricochet, la mise en œuvre de la compétence essentielle exige un sens développé de la justice.

Ricoeur n'a pas abordé l'usage du langage sous un angle résolument pragmatique, d'où l'espèce de dévalorisation du face à face dialogique par rapport au texte que nous avons relevée dans son œuvre. Pourtant, comme il a été démontré, intégrer la compétence dialogique au cœur de l'idéal d'authenticité est bénéfique à la fois au plan théorique, en restituant un non-dit de l'herméneutique du soi, et au plan pratique, en donnant à l'idéal d'authenticité une dimension concrète et pragmatique. La pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage est la clef de voûte qui permet l'élaboration d'un idéal d'authenticité qui est à la fois riche au plan théorique et concret au plan pragmatique.

⁸¹² Il en va de même du pardon. Voir à ce propos l'annexe VI.

⁸¹³ Qui, rappelons-le, stipule que la coopération n'est exigée que si l'action sert une finalité légitime.

Conclusion

Le chemin réflexif parcouru d'Austin à Ricoeur nous permet d'apprécier l'interdépendance de deux projets philosophiques : celui d'une définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage et celui de l'élaboration d'un idéal d'authenticité novateur. Pour établir cette interdépendance, nous avons mis à contribution les fines analyses de la philosophie du langage ordinaire et la richesse théorique de conceptions éthiques et ontologiques issues de la tradition française.

Ainsi avons-nous pu montrer que, d'une part, les conditions de l'usage satisfaisant du langage sont aussi des conditions de l'authenticité et que, d'autre part, les conditions de l'authenticité sont également des conditions d'un usage satisfaisant du langage. Si nous croyons qu'aux plans théoriques et pédagogiques, il est sage de conserver une distinction *formelle* entre les conditions pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage et celles éthico-ontologiques de l'authenticité, nous ne saurions néanmoins réputer cette distinction *réelle*. Car au plan pratique, faire un usage satisfaisant du langage est la réalisation concrète de l'authenticité. Toutefois, cette réalisation concrète est elle-même dépendante de conditions dont seul un discours qui lie l'éthique téléologique et l'ontologie peut rendre compte.

Ainsi, une définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage solidement fondée et l'élaboration d'un modèle d'authenticité pragmatiquement défini sont deux projets inséparables. Pour conclure, nous voulons à la fois récapituler et préciser nos résultats.

La tâche d'un modèle d'authenticité est double. Tout modèle d'authenticité doit déterminer (1) quelles sont les potentialités les plus propres à l'humain et (2) comment réaliser ces potentialités. La première tâche relève d'une philosophie théorique, la seconde d'une philosophie pratique. Un modèle d'authenticité doit donc être un lieu d'articulation entre le théorique et le pratique. Au plan théorique, c'est de la rencontre de l'ontologie de l'ipséité et de l'éthique qu'émerge une définition de l'authenticité. L'ontologie a pour fonction de définir la nature essentielle de cet être qui existe et pour qui des fins sont valides. L'éthique a pour fonction de spécifier ces fins et d'en clarifier la teneur sémantique, ce qui ouvre le passage vers le domaine pratique.

Dans ce domaine, la tâche d'un modèle d'authenticité est de déterminer comment

réaliser pratiquement les finalités qui s'attachent à la nature humaine. Or, puisque l'humain est essentiellement un être de langage, c'est surtout la pratique consistant à faire un usage satisfaisant du langage qui nous instruit à ce propos.

Certes, l'élaboration d'un modèle d'authenticité est un projet plus général et plus vaste que celui de définir les conditions de l'usage satisfaisant du langage. Cela n'a rien d'étonnant puisque ce modèle vise précisément à fonder et à situer la pratique essentielle qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage dans un contexte plus large, soit celui de notre condition d'être agissant et souffrant. À l'inverse, la pragmatique vient déterminer concrètement l'idéal d'authenticité.

En fait, les conditions pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage doivent être considérées comme des conditions de réalisation de l'authenticité. Elles déterminent comment l'authenticité se réalise concrètement. Pour leur part, les conditions existentielles de l'authenticité sont de nature à la fois éthique et ontologique. Ce sont elles, plus fondamentales, qui permettent de définir pleinement ce qu'est l'usage satisfaisant du langage en déterminant des fins valides pour l'être que nous sommes d'emblée. Finalement, entre les conditions pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage et celles existentielles de l'authenticité, plusieurs éléments d'une compétence essentielle font le pont : ces éléments de la compétence doivent être considérés comme des conditions existentielles et plus précisément compétentielles de l'authenticité.

On peut préciser les rapports entre les conditions de l'usage satisfaisant du langage et celles de l'authenticité par les deux mises en scène pédagogiques suivantes. Imaginons d'abord que dans un cours de pragmatique, le professeur expose les conditions de l'usage satisfaisant du langage. Un étudiant ouvert aux autres types de discours philosophique demande alors : « Comment, moi, pourrais-je mettre en application ces règles ? Autrement dit, à quelles conditions peut-on ainsi faire un usage satisfaisant du langage ? ». Et le professeur de pragmatique de lui répondre : « Vous devez être authentique, c'est-à-dire satisfaire certaines conditions existentielles. Vous pourrez alors mettre en œuvre une compétence pragmatique essentielle et faire un usage satisfaisant du langage ». Le professeur aurait aussi pu rajouter ceci : « Si nous sommes résolus à aller au fond des choses, il nous faut reconnaître que nous ne pouvons définir pleinement les conditions de l'usage satisfaisant du langage sans faire référence à ces conditions de l'authenticité ».

Imaginons maintenant que dans un autre cours, un professeur d'herméneutique et de philosophie existentielle élabore les conditions ontologiques et éthiques de l'authenticité. Un étudiant qui trouve ces considérations théoriques quelque peu abstraites demande alors : « Mais comment se comporte concrètement celui qui est authentique ? Comment dans ce domaine peut-on séparer le bon grain de l'ivraie ? ». Et le maître d'herméneutique de lui répondre : « Celui qui est authentique fait un usage satisfaisant du langage. Il sait mettre en œuvre une compétence pragmatique essentielle. Cette dernière est d'ailleurs ce qu'il y a de plus essentiel dans l'idéal d'authenticité ».

Dans les cas précédents, les deux professeurs montrent une ouverture relativement à un domaine de philosophie qui n'est pas spécifiquement le leur, comme si c'était l'autre discipline qui pouvait essentiellement répondre aux interrogations de l'étudiant⁸¹⁴. En réalité, les deux disciplines se complètent et se rejoignent dans l'élaboration conjointe d'une troisième forme de conditionnalité que nous qualifierons de compétentielle. Les conditions compétentielles sont à la fois pragmatiques et existentielles. Ce type de conditionnalité regroupe l'ensemble des éléments de compétence qu'un agent qui se veut authentique doit mettre en œuvre dans son existence. Ensemble, ils constituent la pratique essentielle à faire un usage satisfaisant du langage, clef de voûte de l'idéal d'authenticité.

Il nous faut maintenant à la fois rappeler et préciser comment les conditions de l'usage satisfaisant du langage et celles de l'authenticité entrent en rapport et déterminent conjointement cette compétence pragmatique essentielle.

Les analyses du langage ordinaire : un point de départ

Pour établir les rapports entre les conditions de l'usage satisfaisant du langage et celles de l'authenticité, les analyses pragmatiques de l'usage du langage ont constitué notre point de départ.

D'abord, les analyses d'Austin nous ont fourni une conception pragmatique et concrète de l'usage du langage. L'empirisme d'Austin a ainsi l'avantage non négligeable de nourrir la réflexion de constatations pragmatiques. Partant d'exemples concrets où quelque chose ne tourne pas rond, Austin se demande « pourquoi ? ». Il peut alors répondre : « dans pareils cas, c'est la sincérité qui fait défaut », « dans cet autre cas, la

⁸¹⁴ Si la philosophie était toujours ainsi dialogique, peut-être pourrait-elle cheminer encore davantage vers le type de rationalité qui lui est propre.

convention n'a pas été respectée », « ici, il s'agit d'une rupture d'engagement », etc. Cela nous a permis de constater que la vérité n'est pas le seul critère d'évaluation des actes de langage. Ainsi, les analyses d'Austin nous ont plutôt permis de dégager deux grandes exigences desquelles dépend le « bonheur des performatifs » : la pertinence et la véridicité.

Mais ces analyses restent néanmoins insuffisantes pour définir les conditions de l'usage satisfaisant du langage. Car Austin ne peut ni justifier, ni circonscrire à l'aide de son modèle pragmatique le caractère normatif de certaines exigences qu'il a pourtant mises en lumière : par exemple, l'exigence d'une non-rupture d'engagement, l'exigence de faire usage du langage conformément à ce que prescrit la convention, l'exigence de sincérité, etc.

En ce sens, Grice marque une avancée par rapport à Austin. D'abord, il faut féliciter Grice d'avoir élaboré un ensemble de maximes normatives supposé constituer la pratique conversationnelle comme telle. Néanmoins, le modèle des maximes que nous avons élaboré est considérablement différent de celui de Grice puisqu'il ne s'applique pas uniquement à l'échange d'informations, mais à l'ensemble des actes de langage. De plus, bien que cela soit nécessaire pour définir les conditions de l'usage satisfaisant du langage, Grice n'a pas élaboré le contenu sémantique de la règle de pertinence.

Aussi faut-il mettre au crédit de Grice d'avoir tenté de déduire et de fonder son modèle sur un principe rationnel : le principe de coopération. Mais bien que ce principe soit essentiel pour rendre compte des conditions de l'usage satisfaisant du langage, il ne nous est pas apparu suffisant.

Ce n'est effectivement qu'en replaçant la question de l'usage du langage dans l'horizon plus vaste d'une ontologie de l'ipséité et d'une éthique téléologique que nous sommes parvenus à (1) définir et rendre compte des exigences fondamentales qui règlent notre usage du langage, (2) étendre le modèle des maximes à l'ensemble des actes de langage et (3) reconnaître les limites d'applicabilité des maximes. Mais en retour, les maximes qui règlent notre usage du langage doivent aussi être considérées comme des conditions de l'authenticité.

Ainsi, peaufinant le programme de Grice, nous avons dressé des ponts entre les maximes qui constituent la pratique à faire un usage satisfaisant du langage et l'idéal d'authenticité. Établir ces ponts était nécessaire non seulement pour justifier, mais encore pour définir pleinement les conditions de l'usage satisfaisant du langage. Ce n'est

finalement qu'en conjonction avec un modèle d'authenticité ayant pour clef de voûte une compétence pragmatique essentielle que nous pouvons apprécier notre définition des règles à la fois constitutives et normatives de l'usage du langage.

Les conditions de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité

Il est sans doute utile de reproduire ici le système des maximes que nous avons élaboré. Dans ce système sont répertoriées les règles à la fois constitutives et normatives de la pratique essentielle qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage. Trois exigences y sont affirmées et précisées par l'élaboration de règles et de maximes qui en définissent la teneur sémantique : 1- l'exigence préalable de clarté, 2- l'exigence de véracité et 3- l'exigence de pertinence. Rappelons leur formulation :

Exigence préalable à la véracité et à la pertinence – la clarté de l'énonciation :

C : Que votre expression soit claire.

C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez.

C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.

L'exigence de véracité.

V : Que vos actes de langage soient véridiques.

V-1 : Que vos actes de langage soient sincères.

V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés.

V-2.1 Que vos omissions soient justifiées.

V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification.

L'exigence de pertinence.

P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit (uniquement si cette action globale s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité).

P-1: Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez.

P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

p-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

P-2.2 Que votre contribution soit relative aux circonstances relationnelles.

P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire.

P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité.

Pour bien comprendre la signification de ces maximes, il convient de montrer qu'elles se situent dans l'horizon plus vaste de l'idéal d'authenticité, idéal qu'elles déterminent au rebours pragmatiquement.

Les conditions préalables relatives à la clarté

Nous avons vu que la règle et les maximes de clarté définissent les conditions pragmatiques d'une expression claire : tant l'acte exécuté que son contenu sémantique doivent être suffisamment clairs pour être signifiants. Nous pouvons qualifier ces conditions de préalables puisqu'elles doivent d'abord être satisfaites pour que toute prétention à la véridicité et à la pertinence puisse être fondée : elles sont en ce sens des conditions nécessaires mais non suffisantes à la véridicité et à la pertinence d'un acte de langage. La clarté de l'expression exige (1) que l'expression soit minimalement conforme aux conventions et (2) que la pensée du locuteur (de laquelle découle son intention) soit suffisamment claire.

De façon similaire, la clarté est aussi une condition préalable à l'authenticité. Car, malgré l'ambiguïté indépassable qui s'attache à notre condition, malgré la diversité des interprétations possibles du réel, malgré aussi la multiplicité des programmes narratifs possibles, l'humain doit répondre par un engagement relativement clair. En effet, c'est une condition préalable à une vie estimable que le sens de l'agir soit suffisamment clair pour être lisible. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que l'action soit le témoignage d'un engagement qui fut d'abord clarifié. En ce sens, la volonté de voir clair est l'engagement qui précède les autres engagements. Or, cela suppose la mise en œuvre de deux compétences fondamentales.

Les conditions pragmatiques que sont les maximes C-1 et C-2 renvoient ainsi à des conditions compétentielles. C'est que le terme *préalable* n'a pas simplement le sens logico-pragmatique que nous lui donnons dans notre modèle des maximes, il a aussi une signification existentielle. Du point de vue existentiel, le terme *préalable* renvoie à des compétences qui s'acquièrent selon un ordre dans le temps : cela signifie qu'un locuteur doit d'*abord* maîtriser les conventions linguistiques et avoir clarifié sa pensée dans un acte réflexif fondamental pour pouvoir (1) faire un usage satisfaisant du langage et (2) s'accomplir authentiquement.

Comme cela s'est vérifié avec Jacques, nous pouvons établir un rapprochement entre les maximes C-1 et C-2 et deux expériences de l'esprit préalables à la réalisation personnelle. C'est que pour réaliser pleinement ses potentialités les plus propres, la personne doit d'abord avoir actualisé les compétences (1) à faire usage du code de la langue et (2) à communiquer avec soi dans un acte réflexif fondamental. Ces deux compétences renvoient respectivement à la première et à la seconde expérience de l'esprit, conditions préalables à l'accueil de la compétence essentielle qui fait de l'individu une personne réalisée (troisième expérience de l'esprit).

La compétence à faire usage du code de la langue

La compétence à faire usage du code de la langue est effectivement essentielle pour viser l'authenticité. Comme l'a vu Ricœur, il est impossible pour l'humain d'actualiser ses potentialités les plus propres s'il est incapable de se comprendre lui-même par la médiation du langage. Mais, Jacques l'a bien mis en évidence, c'est dans l'acte de communication que la personne trouve ses premiers repères identificatoires et apprend à faire usage du code de la langue. Ici, la pragmatique enrichit l'anthropologie philosophique de l'homme capable de Ricœur en donnant des justifications supplémentaires et en précisant la thèse selon laquelle la capacité de parler est fondamentale.

La capacité de faire usage du code de la langue est effectivement fondamentale dans la visée d'une vie authentique. En effet, savoir parler permet à l'humain de faire, à l'aide de formules illocutoires, plusieurs actes qu'il ne saurait faire sans elles et qui sont nécessaires dans la visée de l'authenticité. Finalement, la personne se réalise pleinement lorsqu'elle entre et se maintient dans des relations droites, ce qui suppose qu'elle soit apte à communiquer à l'aide du langage. Pour ces raisons, l'apprentissage des conventions d'usage de la langue est un point de départ nécessaire, mais une condition non suffisante pour faire un usage satisfaisant du langage et pour viser l'authenticité.

La compétence réflexive

La mise en œuvre d'une compétence réflexive fondamentale est aussi une condition compétentielle préalable nécessaire tant pour faire un usage satisfaisant du langage que pour viser l'authenticité. Deux versions de cette expérience réflexive fondamentale se sont côtoyées dans cette thèse : la première est issue du modèle pragmatique de Jacques, la seconde, de la phénoménologie herméneutique ricœurienne. On a vu que toutes deux renvoient à une ontologie de l'ipséité et dévoilent ainsi des conditions existentielles de l'authenticité.

Ces deux approches ont par ailleurs montré que la réflexion n'a pas pour unique fonction de clarifier la pensée : plus fondamentalement, elle est l'occasion d'entrer en relation avec soi-même et elle assure par conséquent l'authenticité de nos relations avec les autres. Il est en effet remarquable que tant pour Jacques que pour Ricœur, l'expérience fondamentale de réflexion permet à la personne de définir ses convictions propres, ce qui est une condition préalable à la véridicité. C'est que l'expérience de réflexion sort la parole de l'anonymat du « on ». Or, il est essentiel d'avoir d'abord clarifié ses convictions propres pour faire un usage dialogique du langage.

Armé de sa logique de la relation et du *primum relationis*, nous avons vu que Jacques insiste surtout sur la dimension pragmatique et dialogique de la réflexion. Il peut ainsi définir les conditions d'une solitude pragmatiquement efficace. Celui qui veut faire relation avec soi doit, sur fond d'un silence attentif, se mettre à l'écoute de soi, s'adresser à soi-même, se répondre à soi-même, intégrer le « *il* » de la délocution dans la dyade « *je* »-« *tu* » et se disposer, par ce processus dialogique, selon les canons de la relation, émergeant à soi-même comme auditeur-locuteur idéal. Ce faisant, Jacques a mis en évidence la fonction pragmatique insigne du silence dans la réflexion authentique et dans l'usage satisfaisant du langage : le silence précède la parole relationnelle, il est le langage par excellence de la relation en ce qu'il permet l'écoute véritable et la négation d'une pertinence tronquée car incompatible avec la réalité personnelle. De plus, cette analyse pragmatique de l'expérience fondamentale atteste de la trinitarité de la personne dont l'avènement dépend de la relation entre le *je*, le *tu* et le *il*.

Pour sa part, Ricœur a d'abord fait ressortir l'importance de l'analyse des discours et des textes dans le processus réflexif. Insistant sur la vocation de médiation du langage, sur le fait que le monde et les possibilités authentiques d'être du soi sont révélés dans et par de multiples médiations linguistiques, Ricœur prévient ainsi une forme de compréhension illusoire de soi, celle précisément qui émerge d'une réflexion sans médiation linguistique où le soi croit à tort se saisir dans l'immédiateté d'une intuition. De ce fait, Ricœur nous a mis en garde contre les dangers d'une réflexion qui fait l'économie du détour par l'analyse des signes, symboles, récits, discours et textes hérités de la tradition. La nécessité de ce détour atteste du soi en tant qu'être de langage. Mais cette condition existentielle renvoie à une condition existentielle : nous ne pouvons ni nous connaître, ni nous réaliser pleinement si nous n'assumons d'abord la nécessité d'interpréter l'existence.

Nous sommes en parfait accord avec cette conception de l'ipséité. Néanmoins, nous croyons que Ricoeur a donné une place trop importante à la lecture dans la formation d'une identité authentique, et ce, au détriment d'une compétence dialogique plus universelle.

Par contre et plus fondamentalement, Ricoeur a mis en lumière la place de la conscience-attestation dans la visée d'une existence authentique. Il a montré que, dans le processus fondamental de réflexion, la conscience-attestation affecte l'être agissant : *l'être-enjoint* est une structure existentielle de l'ipséité. De l'intimité la plus profonde, la conscience enjoint le soi à un investissement authentique dans la visée éthique. Peu importe ici la provenance de cette voix de la conscience, force est de constater qu'elle prévient le recouvrement de l'*ipse* par l'*idem*, tentation identitaire ultime. Pour cette raison essentielle, la mise en disponibilité à soi et la capacité à être enjoint par la conscience constituent des conditions existentielles de l'authenticité.

Comme on l'a vu, l'expérience fondamentale de réflexion est à la fois une condition préalable de l'usage satisfaisant du langage et de l'authenticité. Mais la mise en œuvre de la compétence fondamentale à faire un usage satisfaisant du langage, clef de voûte de l'idéal d'authenticité, n'advient que lorsque l'être agissant assume pleinement les exigences de véracité et de pertinence.

La véracité

Les approches pragmatiques nous ont permis de voir que la véracité implique une certaine correspondance entre l'agir et les dispositions du locuteur (sincérité) et même, plus fondamentalement, entre l'agir et l'être (justification des actes de langage, pondération). Mais c'est avec Ricoeur que nous avons pu voir ce que l'exigence de véracité signifiait fondamentalement.

Car c'est fondamentalement l'être-vrai du soi qui est garant de sa véracité. Or, l'être-vrai du soi se laisse formuler ainsi : d'abord, l'identité-ipse (le maintien de soi) se distingue de l'identité-idem (le caractère). Ensuite, l'altérité est constitutive de l'ipséité : le maintien de soi est une réponse au sens des diverses expériences de passivité. Ces deux dialectiques nous ont permis de comprendre les conditions existentielles d'un usage véridique du langage, lui-même tributaire de la véracité de l'agent. L'attestation de l'être-vrai du soi, dans l'usage du langage et dans l'existence, est la manifestation de l'authenticité.

L'examen des deux dialectiques principales mises de l'avant dans *Soi-même comme un autre* nous a effectivement révélé deux conditions existentielles de la véracité. Premièrement, la véracité de l'agent exige que soit maintenue active la dialectique de l'*ipse* et de l'*idem*. Cela permet d'éviter le recouvrement du caractère qui menace à la fois l'usage satisfaisant du langage et l'authenticité. La compétence narrative a alors révélé une de ses fonctions fondamentales dans la perspective d'une vie authentique : la narration de l'identité dynamise la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, prévenant ainsi l'inauthenticité et assurant l'usage véridique du langage. Néanmoins, les analyses pragmatiques ont mis en lumière les multiples fonctions de la narration dans l'optique d'une vie authentique⁸¹⁵.

Deuxièmement, nous avons constaté que l'ouverture à l'altérité constitutive du soi est aussi une condition de la véracité. Cette ouverture est effectivement nécessaire pour que l'action soit une réponse à l'appel de l'altérité, réponse qui dit le maintien de soi. Mais cette réponse se laisse particulièrement voir dans la capacité de tenir sa parole, de ne pas rompre ses engagements. Or, ces capacités en supposent une autre : celle de se reconnaître imputable de ses actions. Faire récit, tenir parole et se reconnaître imputable sont donc trois compétences fondamentales de l'être humain par lesquelles la véracité se réalise.

Par ailleurs, nous avons soutenu que la dialectique du Même et de l'Autre devait être complétée et améliorée à l'aide du *primum relationis* et de la logique relationnelle. Si l'ontologie de la relation doit renoncer à toute revendication totalisante, elle conserve voix au chapitre en matière de relations interpersonnelles.

C'est ainsi à la lumière des deux dialectiques issues de l'herméneutique du soi, complétées de l'ontologie de la personne, qu'il faut considérer l'apport – néanmoins irremplaçable – de la pragmatique. La réalisation effective de la sincérité, de la justification et de la pondération dans l'usage du langage suppose l'authenticité du soi, c'est-à-dire que l'ipséité ne soit pas recouverte par le caractère et maintienne plutôt un rapport dialectique avec l'altérité qui la constitue. Ces résultats ne doivent toutefois pas nous

⁸¹⁵ La narration rend effectivement possible l'accomplissement de plusieurs processus spirituels lorsqu'elle s'intègre à une série plus vaste, par exemple la volonté de vivre ensemble, la conversion, la demande d'excuses, la demande de pardon, etc.

empêcher de revoir chacune de ces exigences dans le détail, ce qui permet de donner à l'idéal d'authenticité des déterminations plus concrètes.

La sincérité

Il faut mettre au crédit d'Austin d'avoir su analyser avec rigueur l'exigence de sincérité. Est insincère celui qui, à tort, laisse entendre à autrui qu'il se tient dans des dispositions affectives, cognitives ou intentionnelles différentes de celles dans lesquelles il se tient véritablement. Cette définition de l'insincérité nous a accompagnés tout au long de cette thèse. Mais encore une fois, si Austin nous fournit un concept clair et rigoureux, il ne dit ni pourquoi il faut généralement être sincère, ni pourquoi il est des cas d'insincérité qui s'accordent avec l'usage satisfaisant du langage⁸¹⁶.

Comme on l'a vu, le principe de coopération de Grice peut partiellement rendre compte de l'exigence de sincérité par la mise en lumière de l'intérêt que chaque être rationnel doit trouver dans le maintien du lien de confiance soudant l'humanité. Mais ce principe s'est avéré inapte à circonscrire l'exigence de sincérité. Il était toutefois remarquable qu'un recours à la pertinence peut parfois rendre acceptable l'insincérité.

Finalement, l'exigence de sincérité devait être justifiée et circonscrite à l'aide d'un modèle d'authenticité. Les conditions de la sincérité se sont d'abord éclaircies à l'aide du *primum relationis*. Jacques nous a effectivement fait avancer dans la compréhension de ce phénomène en montrant que l'exigence de sincérité implique que les personnes définissent conjointement leur paradigme de pertinence dans le cadre d'une relation complémentaire. Ainsi, dans les relations interindividuelles ou dans les cas d'imposition d'un paradigme de pertinence, l'insincérité peut très bien s'accorder avec un usage satisfaisant du langage.

De plus, en liant explicitement l'usage satisfaisant du langage à la quête d'authenticité, le modèle de Jacques permet de justifier convenablement l'exigence de sincérité. C'est parce que la réalisation de la personne – finalité essentielle de l'humanité – ne s'accomplit que dans des relations mutuelles et que l'insincérité brise le lien de confiance qui fonde toute relation droite que cet abus ne peut dans la plupart des cas être considéré comme digne d'estime.

⁸¹⁶ Nous avons à cet égard remarqué que des exemples acceptables d'insincérité d'intention sont beaucoup plus difficiles à trouver que les cas d'insincérité relatifs aux dispositions affectives ou aux croyances. La raison à cela est que la parole tenue est, comme le dit si bien Ricœur, l'emblème du maintien de soi.

La connexion entre l'éthique et l'estime de soi mise en évidence par Ricoeur doit aussi être récupérée ici : en effet, nous avons vu que si un agent en venait à être insincère globalement, c'est-à-dire dans la plupart de ses actions, il ne pourrait – à moins de circonstances exceptionnelles – ni s'estimer lui-même, ni être authentiquement estimé par autrui. Dans ces conditions, l'interprétation de soi sombrerait dans le mépris, voire dans la haine de soi. L'accomplissement de soi et l'estime de soi qui s'y rapporte exigent plutôt une certaine correspondance entre l'agir et le pàtir.

En outre, de même que dans le modèle relationnel de Jacques, la personne constitue la finalité de l'humanité sur terre, la visée éthique ricoeurienne se déploie lorsque l'agir est accompli *avec et pour autrui*. Or, l'insincérité brise la mutualité relationnelle de laquelle dépend la réalisation personnelle et éloigne l'humain d'une vie estimable. Nous pourrions aussi rajouter que l'insincérité est une forme d'injustice puisqu'elle prive l'autre de la reconnaissance personnelle à laquelle il a droit.

Par ailleurs, en révélant les conditions existentielles de la véracité, Ricoeur a aussi dévoilé les conditions de la sincérité. C'est en évitant le recouvrement du caractère et en préservant l'ouverture à son altérité constitutive que l'être agissant peut s'investir dans un plan de vie qui soit une réponse sincère à l'appel de l'altérité de la chair, de l'autre et de la conscience. Le fait de ne point être conditionné par son caractère mais ouvert à l'existentialité constitutive de l'ipséité permet finalement au soi d'attester le plus sincèrement possible de sa vérité propre : de prendre la parole sincèrement, d'agir sincèrement, de se raconter sincèrement et de se reconnaître sincèrement imputable de ses actions.

La justification

Nous pouvons certes considérer l'insincérité comme un signe d'inauthenticité. Toutefois, la sincérité n'est pas une exigence absolue et ne doit pas être conçue indépendamment de l'exigence de pertinence. Des rapports complexes lient les diverses maximes qui, parfois, peuvent entrer en contradiction. Or, c'est dans l'espace logique de la justification que chaque maxime doit mesurer son applicabilité pragmatique.

La justification de l'acte renvoie certes à la notion de vérité, mais ne saurait s'y réduire. Effectivement, dans une théorie sensible à la dimension performative du langage, le critère de « justification de l'acte » se substitue à celui de « vérité de l'affirmation ». Comme l'a vu Austin, le bonheur des performatifs exige que d'autres affirmations, supposées par l'acte d'énonciation, soient vraies. De fait, la justification d'un acte exige

que l'on prenne en compte plusieurs facteurs. Ainsi, dans chaque situation, les maximes mesurent réciproquement leur applicabilité pragmatique dans l'espace logique de la justification, d'où la nécessité d'un recours à la raison pratique. C'est pourquoi l'exigence de justification (maxime V-2) occupe une place centrale dans le système des maximes que nous avons élaboré.

Cette maxime stipule essentiellement qu'un locuteur devrait pouvoir rendre compte de ses actes de langage et de ses omissions. Or, cela exige la mise en œuvre de la raison pratique et se rapporte par là à l'idéal d'authenticité. Au plan vaste de l'existence, l'exigence de justification renvoie à la question fondamentale suivante : « Comment faire de mon existence une vie sensée et justifiable ? ». Car l'acte de langage et son contenu sémantique satisfont à la maxime V-2 lorsqu'ils se lient sémantiquement à des croyances justifiables et qu'ils s'intègrent à une vie sensée.

Mais qu'en est-il plus précisément de cette justification ? À ce propos, nous avons d'abord noté que la pertinence d'un acte constitue une forme de justification. Or, l'exigence de pertinence est tributaire des fins légitimes de l'humanité : comme le stipule la règle P, nul ne doit coopérer à la réussite d'une action qui ne sert pas les fins légitimes de l'humanité. Par là, la justification d'un acte exige le recours à la raison pratique en tant que faculté capable de définir les fins légitimes de l'humanité, et en ce sens, le souhaitable, le préférable, le désirable, etc. C'est justement la raison pratique qui fait de l'ensemble des maximes un système de règles qui sont non seulement constitutives, mais aussi normatives. Comme on le voit, le recours à un modèle éthique est absolument nécessaire pour définir pleinement les conditions de l'usage satisfaisant du langage.

La conception de la raison pratique que nous avons mise de l'avant dans cette thèse est essentiellement une raison herméneutique. Mais cela n'empêche pas que, pragmatiquement, la structure fondamentale de la raison soit dialogique. Voyons ce qu'il en est.

La raison pratique est essentiellement une raison herméneutique puisque nos convictions à propos du préférable doivent être le fruit d'un processus d'interprétation qui assume le détour de la réflexion par l'analyse. Ce travail actif d'interprétation prévient à la fois l'arbitraire du nihiliste, qu'aucune conviction ne saurait résoudre à un engagement authentique, et le dogmatisme du fanatique qui ne saurait admettre la finitude de toute interprétation.

Comme l'a souligné Ricoeur, ce travail d'interprétation qui procède à l'aide du langage s'applique aux œuvres culturelles comme la littérature, mais aussi à la gamme des affections et aux modes multiples de l'agir. Le fruit de cet effort d'interprétation est l'authenticité de celui dont l'*ipse* n'est pas recouvert par le caractère et qui, ouvert à l'appel de l'altérité, peut répondre en faisant de sa vie une œuvre sensée et digne d'estime. Ainsi, les conditions onto-éthiques de la véracité sont aussi des conditions d'une existence sensée et justifiable devant autrui. La possibilité de justifier nos actes de langage dépend d'une compétence plus vaste, soit celle d'interpréter notre existence afin de faire de celle-ci une action longue sensée et justifiable.

Mais nous avons par ailleurs insisté sur la structure dialogale de la rationalité en soutenant avec Jacques que c'est dans l'espace logique de l'interlocution que doivent idéalement se déterminer nos convictions. Le processus d'interprétation n'échappe pas à cette condition fondamentale : une interprétation doit pouvoir être adressée à autrui et soumise au dialogue avant d'être considérée valide. Car, comme l'a vu Jacques, la communicabilité selon les canons de l'espace logique de l'interlocution est la condition transcendante qui assure la validité des discours.

Ce point nous paraît crucial : la justification d'un acte doit être fait dans le cadre d'un dialogue. De même, l'applicabilité pragmatique des maximes dans un contexte donné doit toujours être ouverte à la communication dialogique réciproque, participative et mutuelle. En ce sens, donner des raisons qui expliquent un acte n'équivaut pas à le rendre justifiable. Une véritable justification de l'acte implique davantage. Au plan pragmatique, elle implique la mise en œuvre de la compétence dialogique par laquelle les personnes peuvent se relayer en occupant chacune des positions de l'acte de communication. Elle implique aussi la capacité d'établir une relation complémentaire avec nos interlocuteurs, ce qui suppose que chacun renonce à l'accaparement unilatéral de l'initiative sémantique. Elle implique finalement la capacité d'admettre entre nous un tiers objectif qui assure la mutualité des règles d'échange.

Finalement, les résultats conjugués de l'herméneutique et de la pragmatique permettent d'affirmer que l'exigence de justification de l'action se rapporte d'emblée à trois conditions existentielles de l'authenticité. Ces trois conditions, qui se situent évidemment au plan éthique, sont (1) la reconnaissance de soi et d'autrui comme des êtres capables de se réaliser en visant la vie bonne, (2) la valorisation de la réciprocité relationnelle de

laquelle émerge la personne et (3) la promotion de la justice⁸¹⁷. Dans ces valeurs est contenue la possibilité de toutes les autres. À partir de ce sol universel, la reconnaissance de la diversité des visées de la vie bonne ne fait plus problème.

Ainsi, le système des maximes que nous avons élaboré ne peut s'appliquer que si (1) on reconnaît à l'humanité le droit de s'actualiser, (2) la personne est fondamentalement reconnue comme fin et (3) un sens de la justice détermine en profondeur à la fois les participants et le cadre de pertinence qu'ils adoptent. Il est ainsi impossible de déterminer les conditions de l'usage satisfaisant du langage indépendamment de ces valeurs.

La pondération

À l'occasion de l'élaboration de notre système de maximes, nous avons remarqué que la pondération est une des maximes les plus difficiles à respecter⁸¹⁸. En effet, un usage pondéré du langage manifeste une sagesse pratique qui n'est pas facile à acquérir. Or, c'est en cette sagesse que se manifeste avec le plus d'évidence l'authenticité.

Mais les conditions d'un usage pondéré du langage sont difficiles à atteindre. L'esprit de pondération dans l'usage du langage n'exige pas seulement que soit reconnue, au plan éthique, l'actualisation de soi et d'autrui, la réalisation personnelle et la justice en tant que fins légitimes de l'humanité. Il exige plus fondamentalement que soit toujours renouvelée la dialectique de l'ipséité avec l'altérité qui la constitue. De plus, nul ne saurait être pondéré s'il ne s'est engagé dans un long travail d'interprétation.

Effectivement, une longue expérience est souvent nécessaire pour acquérir un esprit pondéré. Mais entendons-nous bien, l'expérience ici ne saurait être purement réceptive, mais bien active. C'est dire qu'il faut s'ouvrir à son expérience, la distancier, l'interpréter et la comprendre. Il semble donc que l'esprit de pondération fasse très bon

⁸¹⁷ Mais puisque 1 est implicitement contenu dans 2 et dans 3, on pourrait encore simplifier et affirmer que la réalisation concrète des personnes dans les relations interpersonnelles et la justice sont deux fins qui devraient définir l'éthique minimale, c'est-à-dire le sol à partir duquel l'idéal d'authenticité peut se réaliser concrètement. Il existe certes plusieurs façons de s'actualiser. Mais c'est dans la réciprocité relationnelle et dans la reconnaissance pragmatique de la trinitarité de la personne que doivent se définir la légitimité des autres fins particulières plus adaptées aux contextes spécifiques et à la diversité des convictions. De plus, le sens de la justice implique certes la reconnaissance du respect dû à la personne, mais aussi la capacité de reconnaître ce qui devrait mériter notre estime et notre blâme.

⁸¹⁸ Toutefois, tout acte de langage ayant des enjeux importants exige cet esprit de pondération. C'est d'ailleurs cette capacité de peser ses mots qui en maints domaines donne de l'autorité. Pour juger, commander, conseiller, prescrire, évaluer, faire récit, s'excuser, prétendre, etc. la pondération est tout à fait essentielle.

ménage avec l'herméneutique. Pourquoi ? Parce que l'herméneutique nous porte à renoncer à l'illusion d'une vérité absolue, à la recherche d'une certitude sans borne – finalement, aux dogmes. L'attestation reste fragile et doit toujours passer l'épreuve du soupçon. Ne faut-il pas aussi, avant de prendre la parole, faire preuve de soupçon à l'égard de soi ?

Ici, le paradigme de la distanciation peut être récupéré. Pour qu'un usage pondéré du langage puisse advenir, le processus de distanciation nous semble tout à fait nécessaire. Cette distanciation permet d'aborder les grandes problématiques propres à l'existence humaine non pas simplement à l'aide d'un seul paradigme d'intelligibilité, mais de reporter l'énigme au plan de la rencontre des paradigmes d'interprétation. Il faut reconnaître à cet égard la fonction de la lecture dans l'avènement d'un esprit pondéré. La lecture nous apprend à distancier les discours et les actions pour en dégager le sens, ce qui est bien différent de l'attitude naturelle dans laquelle l'homme commun évolue. La complexité du réel ne se révèle qu'à celui qui l'a côtoyée dans ses méditations⁸¹⁹. Il s'agit ici de la reconnaissance de finitude de toute interprétation et de l'impossibilité d'une connaissance absolue, c'est-à-dire fermée à toute reprise dialogique.

Par ailleurs, nul ne saurait être pondéré s'il n'est pas résolument ouvert à l'altérité. Les expériences de passivité inscrites dans la chair ainsi que l'attestation de la conscience ou le dialogue intérieur ne devraient pas être négligées. L'esprit pondéré exige une ouverture à la diversité des expériences et aux connaissances humaines.

Mais d'une certaine façon, c'est essentiellement de nos rapports aux autres que peut émerger un esprit pondéré : sans confrontation, nul ne saurait devenir pondéré. L'esprit de pondération ne se réalise en fait que dans un contexte dialogique, et ce, conformément au *primum relationis*. Ainsi, sa mise en œuvre exige que la personne soit apte à occuper chacune des positions dans l'acte de communication, puisse mettre entre parenthèses son propre cadre sémantique afin d'en établir un commun avec ses interlocuteurs et accepte la dimension d'objectivité du sens et des règles d'usage du code de la langue.

⁸¹⁹ Mais il ne faudrait pas que cette complexité devienne le frein de l'engagement éclairé, que le sens s'égare dans un jeu infini de miroirs, que l'esprit critique en vienne à se perdre dans ce renvoi des significations. C'est la pragmatique qui empêche cet excès par lequel l'esprit de pondération perd la réalité qui devait être son socle. Tout dilemme quant à l'action préférable appelle une décision.

Finalement, si nous nous interrogeons sur les conditions existentielles de l'avènement d'un esprit pondéré, nous sommes encore reconduits aux deux dialectiques, adoptées de Ricoeur, et qui définissent largement notre ontologie de l'ipséité. D'abord, celui dont l'identité est sédimentée dans les habitudes ou identifications rigides ne saurait faire preuve de la souplesse nécessaire pour agir avec pondération en s'adaptant à la particularité des situations. Une telle adaptation exige au contraire, comme nous l'avons dit plus haut, une ouverture toujours renouvelée à la diversité des expériences de passivité constitutives de l'ipséité.

Finalement, les conditions de la véracité dans l'usage du langage renvoient toutes à des conditions de l'authenticité par l'entremise de conditions compétentielles. Mais des rapports similaires entre les conditions de l'usage satisfaisant du langage et celles de l'authenticité se retrouvent aussi en ce qui a trait l'exigence de pertinence.

La pertinence

Intégrer l'exigence de pertinence au cœur de l'idéal d'authenticité constitue un projet original et innovateur. Comparativement au rapport véracité-authenticité, davantage véhiculé par la tradition philosophique, le rapport pertinence-authenticité, tout aussi fondamental, reste peut-être un non-dit d'une tradition⁸²⁰. L'examen critique du paradigme de la distanciation proposé par Ricoeur avait entre autres pour but de mettre en évidence l'absence de considération pour la règle de pertinence dans cette conception du langage inspirée de l'herméneutique.

Jacques est, à notre connaissance, le premier philosophe qui a explicitement lié la capacité d'être pertinent à la quête l'authenticité. En faisant de la relation le principe premier d'une philosophie du langage résolue à élucider ses présuppositions, Jacques a ouvert un pan de recherche où la rigueur de l'analyse des conditions de l'usage du langage ne se fait pas au détriment de l'audace d'une élucidation éthique et ontologique. Dans ces conditions, une détermination philosophique explicite de l'exigence de pertinence peut émerger. Enrichissant grandement les recherches de Grice et de Jacques sur la pertinence, Armengaud mérite aussi d'être mentionnée : la définition de la pertinence présentée dans cette thèse s'inspire largement de ses travaux.

⁸²⁰ On peut peut-être trouver une exception, implicite certes, chez Montaigne dans son essai « De l'institution des enfants » (Montaigne, *Œuvres complètes*, sous la dir. D'Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 144-177).

La pertinence n'a cessé d'être dans cette thèse un sujet de préoccupation philosophique. Avec Austin, nous avons déjà vu que la pertinence se rapporte à la situation de l'énonciation. Plus précisément, ce sont les « circonstances » qui déterminent la pertinence ou l'impertinence d'une contribution. La question posée fut alors : « Mais qu'en est-il au juste de ces circonstances ? », rapprochant déjà le projet de détermination du concept de pertinence à celui d'une élucidation ontologique. Car élucider ces circonstances, c'est aussi mettre au jour des déterminants fondamentaux de la « réalité » du soi qui appellent la réponse pertinente. Parmi les « circonstances » qui devaient être prises en compte pour définir la pertinence, on nota (1) les conventions — faisant ainsi référence à la dimension collective de l'agir, (2) l'agir lui-même, c'est-à-dire, l'action en cours au moment de la contribution — faisant ainsi référence à l'exigence de coopération — et (3) l'identité des participants, renvoyant la problématique de la pertinence à la question « *qui ?* ».

Mais la pertinence restait à définir. Grice, Jacques et Armengaud ont alors été mis à contribution. Grice avait déjà identifié la pertinence à la coopération. Selon lui, l'exigence de pertinence se justifierait, comme toutes les autres normes de la conversation, par le principe de coopération. C'est que l'usage du langage exige d'emblée une certaine coopération des participants. L'absence de coopération, à l'opposé, implique nécessairement des cas d'impertinences communicatives. Mais la catégorie de *coopération* est plus essentiellement une condition de réussite des actions longues.

Aussitôt qu'une action implique plusieurs intervenants, la coopération entre eux est nécessaire à la réussite de l'action en cause. Mais s'il en est ainsi, c'est que les actions comme telles peuvent aussi concourir à l'accomplissement d'une même fin. En fait, c'est seulement lorsque les multiples actions de divers agents concourent à l'accomplissement d'une action globale commune que l'on peut dire que les intervenants coopèrent. On qualifie précisément de pertinente une contribution qui coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit. Nous avons toutefois ajouté à cette définition cette condition : *uniquement si cette action globale s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité*, marquant ainsi la parenté du jugement de pertinence avec le jugement éthique. C'est que l'exigence de coopération elle-même se justifie fondamentalement par l'éthique.

D'une certaine façon, nous ne pouvons définir correctement la pertinence sans clarifier la dimension éthique de l'agir. Au rebours, il est fort profitable de réfléchir à l'action

éthique en adoptant comme point d'appui une réflexion analytique à propos de la pertinence. Avec Armengaud, nous avons vu que la pertinence pouvait être pragmatiquement conçue comme la réponse rationnelle dans un contexte de coopération. Or, c'est toujours la demande qui induit la réponse. Nous dirons pour notre part que, reconduite au plan de l'agir dans son ensemble, la pertinence est la réponse à l'appel de l'altérité dans la multiplicité de ses dimensions. Au plan plus vaste de l'existence, l'action pertinente en tant que réponse à l'appel de l'altérité est nécessairement une action éthique.

Ainsi, avons nous soutenu qu'en plus d'être une règle constitutive et normative essentielle dans l'usage du langage, la pertinence est un des idéaux qui définit intrinsèquement la praxis. À ce propos, si la véracité se rapporte plus spécifiquement à l'agent imputable de ses actions, la pertinence se rapporte, pour sa part, plus spécifiquement à la praxis en tant qu'action longue déterminée par une fin.

C'est pourquoi les maximes de pertinence que nous avons élaborées s'accordent parfaitement avec la définition de la visée éthique : entre les existentiels de la visée éthique et les maximes de pertinence, le lien est patent. C'est que dans les deux cas, il est question du rapport de l'agir aux fins qui le justifient. Ainsi est-ce la pertinence de l'agir qui assure la réalisation des fins légitimes de l'humanité, soit l'actualisation de soi, la réalisation personnelle et la justice. Au rebours, ces fins permettent de tracer les limites de l'exigence de pertinence. Il est même légitime de faire usage d'impertinence communicative lorsque les cadres de pertinence qui ont cours ne s'accordent pas avec ces fins légitimes de l'humanité.

L'ordre et la réalisation de soi

Viser la vie bonne implique certes, comme l'a montré Ricoeur, un acte fondamental d'interprétation qui assume le détour de la réflexion par l'analyse. Mais cet acte interprétatif doit lui-même être considéré comme une étape nécessaire dans l'ordre de la praxis. C'est cet ordre général qui assure la réalisation concrète des convictions issues de l'interprétation. Comme nous l'avons noté lors de l'examen des analyses d'Austin, en vertu de l'exigence de non-rupture d'engagement, notre façon d'interpréter la réalité nous engage à un certain comportement. Une interprétation est « malheureuse » si celui qui la défend ne se comporte pas par la suite conformément à ce qu'elle implique.

Plus essentiellement, l'actualisation de soi exige que l'agir soit organisé selon un ordre, l'ordre de la praxis. Si la praxis doit être considérée comme l'ancrage de la vie

bonne, c'est que l'actualisation de soi implique la réalisation de projets. Or, ces projets ne se réalisent que si une cohérence s'établit entre les divers actes, cohérence assurant la réussite de l'action globale.

Ainsi, la maxime P-1 (Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez) s'applique globalement à la praxis. Elle soutient donc la réussite des projets et ainsi l'actualisation de soi. Aussi croyons-nous que ce soit essentiellement pour cette raison qu'elle possède une dimension normative au plan de l'usage du langage.

Au plan compétentiel, tant l'actualisation de soi que le respect de la maxime P-1 exigent que soit mise en œuvre une fonction essentielle de la raison pratique, soit celle d'assurer la réussite de l'action en établissant une cohérence entre les moyens employés et la fin recherchée. Finalement, la pertinence de l'agir se rapporte d'une certaine façon à la capacité de l'être agissant d'être fidèle au projet dans lequel il s'investit, fidélité nécessaire à l'actualisation de soi.

Le respect de l'identité des participants et le rapport éthique à l'autre

Bien sûr, un projet n'est pas nécessairement souhaitable pour la simple raison qu'il coopère à la finalité légitime que constitue l'actualisation d'un individu particulier. La praxis est certes l'ancrage de la vie bonne, mais comme l'a vu Ricœur, la réalisation concrète du souhait de bien vivre advient lorsque l'action s'accomplit *avec et pour autrui*. De même, pour saisir sa signification entière, nous devons comprendre l'exigence de pertinence relativement à l'intersubjectivité constitutive de l'existence humaine. L'existence humaine est à la fois relationnelle et sociale, ce qui renvoie à deux fins légitimes pour l'humanité, soit la réalisation personnelle et la justice.

Aussi, si on s'interroge sur ce que peut signifier concrètement le principe éthique qui nous enjoint de vivre « avec et pour autrui », on est donc renvoyé à la règle de pertinence et, plus généralement, à la pratique fondamentale qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage.

La situation relationnelle et la réalisation de la personne

D'abord, pour la personne, être « avec autrui », c'est essentiellement se disposer à la rencontre interpersonnelle, ce qui veut dire : être en mesure d'occuper chacune des positions de la personne (*je, tu, il*) dans le processus de communication. C'est aussi forger avec nos partenaires un cadre sémantique commun, mettre sous réserve son propre

cadre sémantique et être apte à communiquer à propos des règles de la communication. C'est finalement favoriser l'accomplissement de relations mutuelles en admettant la fonction objectivante des tiers médiateurs que sont (1) le code de la langue, (2) les règles d'usage du code et (3) les tierces personnes.

Examinons maintenant l'injonction *vivre pour autrui*. Notons que la formule peut presque paraître excessive. Mais il n'en est rien, si on montre que la réalisation de la personne est au cœur de la visée éthique et que la personne naît des relations interpersonnelles par lesquelles elle se constitue. En ce sens, *vivre pour autrui*, c'est aussi *vivre pour soi*. Ainsi, s'il faut que notre contribution langagière soit relative à la relation, c'est parce que cette ouverture à la relation nous fait devenir des personnes et que la réalisation de la personne est la dimension la plus essentielle de la réalisation de soi.

Nous pouvons même dire avec Jacques que malgré la diversité des projets de vie et des ordres de praxis, il est une séquence essentielle pour viser l'authenticité. Cette séquence est constituée des trois expériences de l'esprit qui jalonnent la réalisation personnelle. D'abord, la personne doit apprendre à faire usage du code linguistique. Ensuite, dans une expérience fondamentale de réflexion, la voix propre doit émerger conformément à la primauté relationnelle. Finalement, la personne peut véritablement se réaliser dans et par ses relations avec autrui lorsqu'elle accueille une compétence dialogique essentielle.

De plus, les trois stratégies qui composent cette compétence pragmatique élaborée par Jacques peuvent donner à l'injonction de vivre *avec et pour autrui* une forme concrète. Effectivement, en plus de préciser les compétences nécessaires à l'exercice d'une parole pertinente, l'analyse de ces trois stratégies donne une forme résolument pragmatique à l'idéal d'authenticité. Être *avec et pour autrui* signifie pragmatiquement : mettre en œuvre chacune de ces stratégies dans nos rapports interpersonnels.

Pour être *avec et pour autrui*, l'action de la personne doit être une réponse pertinente et ce, relativement à sa situation relationnelle. Pour ce, la personne doit être en mesure d'occuper tour à tour chacune des positions de locuteur, d'allocutaire et de délocuté de façon symétrique. Cette capacité rend possible l'établissement de relations réciproques dont dépend l'avènement de la personne, figure de l'authenticité.

La seconde stratégie est aussi nécessaire pour agir avec et pour autrui. Elle implique les capacités (1) d'établir un cadre sémantique commun, (2) de mettre sous réserve notre propre cadre sémantique et (3) de communiquer à propos des règles de la

communication. L'examen de cette compétence permet d'établir les conditions de la pertinence réelle : d'abord les cadres de pertinence doivent être ouverts au dialogue. De plus, ils doivent assumer pragmatiquement la trinitarité de la personne.

Précisons que la stratégie participative n'a de valeur que si les personnes ont fait de la justice une de leurs valeurs fondamentales. De même que le principe de coopération est inefficace pour rendre compte de l'usage satisfaisant du langage s'il est pris dans un sens particulariste, il faut absolument inclure le « *il* » anonyme et, par-là, le souci de justice dans la dyade *je-tu*, pour que la stratégie participative déploie pleinement sa signification. Sans cela, les participants pourraient s'entendre sur le cours de l'action tout en négligeant, par exemple, les générations à venir, privées par principe du droit de parole.

Comme nous l'avons vu, la dernière stratégie consiste à admettre un tiers entre nous, condition de la mutualité de la relation. Ce tiers peut prendre la forme (1) d'un code symbolique, (2) des règles d'usage du langage ou (3) d'une tierce personne. Premièrement, le code symbolique réfère à la dimension conventionnelle du sens qui définit le langage. Comme nous l'avons déjà dit, la communication exige que soient d'abord partagées et assumées les conventions relatives au code symbolique. Deuxièmement, notre système de maximes détermine les règles à la fois constitutives et normatives de l'usage du code. Si ces maximes ne peuvent être remises en question, la limite de leur applicabilité en contexte doit toujours se faire dans le cadre d'un dialogue où chacun est sensible au discours de l'autre et au principe de justice. La tierce personne joue pour sa part le rôle de juge ou d'arbitre qui assure à la relation sa mutualité, c'est-à-dire la réversibilité des règles d'échange.

Mais il va sans dire que la réciprocité, la participation et la mutualité ont surtout cours dans les relations interpersonnelles. Dans les relations institutionnelles, c'est-à-dire dans les relations définies par des rôles et statuts, ni la réciprocité relationnelle, ni l'élaboration conjointe du cadre de pertinence, ni la réversibilité des règles d'échange ne sont la norme.

Le respect de l'autorité instituée et le sens de la justice

Autrui n'est pas simplement celui que nous rencontrons dans une relation interpersonnelle. Il est aussi l'autre avec lequel nous devons transiger dans le cadre d'institutions ou l'autre anonyme, que nous ne rencontrerons peut-être jamais, mais à qui nous devons néanmoins reconnaître le droit à la réalité personnelle et le droit de viser la

vie bonne. Or, si la philosophie de Jacques est sémantiquement plus riche que la phénoménologie pour rendre compte et favoriser les relations interpersonnelles, nous avons soutenu que la phénoménologie herméneutique de Ricœur marque un gain important sur la pragmatique de Jacques en intégrant la dimension sociale de l'identité et le souci de justice à son idéal d'authenticité.

Nous avons déjà remarqué qu'au strict plan de l'usage du langage, plusieurs abus ou défauts ont pour source le non-respect des rôles et des statuts sociaux. La pragmatique nous l'enseigne : pour favoriser la réussite d'actions longues impliquant plusieurs intervenants, il est souvent essentiel que chacun s'en tienne momentanément à son rôle.

Est-ce dire que dans le cadre d'une institution, l'identité des intervenants doit se réduire au rôle ? Non pas, et Jacques a raison de nous mettre en garde contre une fixation abusive sur la dimension sociale de l'identité. C'est que l'autre rencontré dans le cadre des institutions sociales est toujours aussi une personne et nous devons par conséquent le reconnaître ainsi. Dans l'optique de l'authenticité, il est donc nécessaire de distinguer la personne du rôle social qu'elle remplit dans une situation donnée. L'identification totale de soi à un rôle social donné peut être considérée comme une figure du recouvrement de l'ipséité par le caractère, tentation identitaire ultime.

Précisons aussi que pour faire un usage satisfaisant du langage et pour être authentique, il nous faut agir conformément aux rôles et statuts uniquement si l'autorité est légitime. Or, c'est essentiellement la justice qui donne à l'autorité sa légitimité. Il est donc tout à fait acceptable pour un agent de ne point agir conformément aux rôles alloués par l'institution si ces rôles sont contraires au sens de la justice. Le sens de la justice, rappelons-le, implique la reconnaissance du respect dû à la personne ainsi qu'un sens de la répartition des mérites et des torts. Ces deux capacités permettent de tracer les limites d'applicabilité de la règle de pertinence.

Ainsi, on peut dire que la maxime P-2.1 (qui exige que la contribution d'un locuteur soit conforme au rôle et à l'autorité qui lui est accordée en vertu de la légitimité instituée) n'a de valeur que si l'institution est effectivement légitime. Or, c'est la justice qui rend légitime l'exercice de l'autorité, la répartition des mérites et des droits, des blâmes et des châtiments.

Par ailleurs, nous avons aussi remarqué que le sens de la justice n'importe pas seulement dans la vie institutionnelle. Il est aussi nécessaire pour s'engager

authentiquement dans la praxis et pour se réaliser en tant que personne. L'engagement de soi dans la praxis du bien vivre implique le sens de la justice d'abord parce que la réussite d'une action globale n'exige notre coopération que si elle s'accorde avec le respect dû aux personnes. Ensuite, la reconnaissance de ce qui mérite notre estime et notre blâme est fondamentale pour viser la vie bonne. Il s'agit là d'une compétence qui nous permet d'évoluer dans l'exercice d'une pratique et de faire un usage pondéré du langage, ce qui est une des compétences essentielles pour acquérir légitimement de l'autorité dans une pratique donnée (pour pouvoir l'enseigner par exemple).

Le sens de la justice est non moins essentiel dans nos relations interpersonnelles, et ce, dans la mesure où il favorise la réciprocité relationnelle. Comme l'a judicieusement vu Aristote, l'amitié implique la justice. C'est que le sens de la justice permet à un agent de reconnaître à la fois les mérites et les torts, ce qui est essentiel pour maintenir des relations droites. Cette capacité est effectivement nécessaire pour présenter des excuses ou pour demander pardon lorsque la situation l'exige.

La prolixité et la visée éthique

La prolixité est aussi un abus dont nous avons rendu compte à l'aide de l'exigence de pertinence. De prime abord, le rapport à l'éthique est ici moins évident, bien que réel. Dans la prolixité, c'est la « longueur » et l'inefficacité de la contribution qui font problème. D'une certaine façon, cela peut être reconduit au plan plus vaste de l'agir.

En ce qui concerne la réalisation de soi dans des projets, dans des actions longues qui impliquent plusieurs actions coordonnées à une fin, un temps adéquat doit être dévolu pour chaque action. Bref, la planification du temps accordée à l'exécution de chaque action importe à la réussite de l'action globale. Par exemple, l'agriculteur canadien qui prend trois mois pour labourer et semer son champ risque fort de ne jamais récolter les fruits de son travail.

Dans les actions qui impliquent plusieurs intervenants, il est d'autant plus important d'accorder juste assez de temps à l'exécution de l'action que les conséquences concernent aussi autrui.

Au plan interpersonnel, on peut dire que c'est encore la réalisation personnelle qui est en jeu. Car, celui qui est prolixe dans le cadre de relations interpersonnelles ne laisse pas aux autres suffisamment part à la parole. D'une certaine façon, la prolixité va alors de pair avec le péremptoire. C'est que le respect dû à la personne se réalise concrètement

dans la reconnaissance pragmatique de sa trinitarité. Or, comme l'a vu Jacques, cette reconnaissance pragmatique se manifeste dans le fait de ne pas s'accaparer la parole pour plutôt la laisser également aux autres selon le vœu d'une relation réciproque, participative et symétrique. En fait, le sens de la proportionnalité que nous avons identifié au sens de la justice trouve aussi une application concrète dans les relations interpersonnelles : le sens de la justice se réalise dans la compétence à se relayer tour à tour dans l'acte de communication. C'est dans une telle réciprocité relationnelle que se réalisent pleinement les personnes. De plus, selon le principe de mutualité, les règles d'échange devraient être les mêmes pour tous, ce qui implique de ne pas prendre la parole trop longtemps.

En ouverture : quelques applications

Finalement, déterminer comment l'être de langage que nous sommes d'emblée peut actualiser ses possibilités les plus propres est un projet qui ne peut faire abstraction d'une définition solide des conditions pragmatiques de l'usage satisfaisant du langage. Si la définition des conditions de l'authenticité permet de fonder et même de préciser les conditions de l'usage satisfaisant du langage, au rebours, ces conditions déterminent concrètement l'idéal d'authenticité. Il convient même de situer au cœur de la quête d'authenticité l'actualisation de la compétence pragmatique essentielle qui consiste à faire un usage satisfaisant du langage. Cette compétence doit être considérée comme la clef de voûte de l'idéal d'authenticité.

Certes, ces résultats relèvent d'un discours de type philosophique. Mais la philosophie doit aussi maintenir ouvert le dialogue avec d'autres disciplines, dont le domaine de réflexion est plus spécifique. Or, dans ce travail, nous avons défini un cadre général qui peut trouver des applications concrètes dans divers champs de l'action humaine, par exemple, la politique, la psychologie clinique et l'enseignement.

Au plan politique, certains éléments de la compétence essentielle pourraient par exemple être récupérés pour définir les conditions nécessaires afin de résoudre des conflits, favorisant ainsi la médiation. Par ailleurs, la définition de la pertinence que nous avons proposée offre un outillage conceptuel appréciable dans le projet d'une lutte contre l'idéologie. Finalement, la conception de l'authenticité que nous avons développée fournit à l'action politique des idéaux et des finalités desquels elle peut s'inspirer pour définir ses orientations.

La psychologie clinique de type humaniste peut aussi trouver son compte dans le

modèle d'authenticité que nous avons élaboré et dans la théorie pragmatique qui le détermine. En s'inspirant du modèle des maximes que nous avons mis sur pied et de la logique relationnelle de Jacques, le clinicien peut parfaire ses interventions communicatives. De plus, le modèle d'authenticité que nous avons défini permet de tracer l'orientation globale de l'intervention, entre l'autoritarisme scientifique du clinicien et l'arbitraire d'une thérapie simplement basée sur *l'expression de soi*.

L'enseignement, et particulièrement l'enseignement de la philosophie, est un autre domaine où les résultats de nos recherches peuvent être récupérés. À l'aide de la pragmatique, nous pouvons en effet expliciter les qualités d'un bon professeur et le comportement attendu des étudiants. Par ailleurs, au plan plus spécifique de l'enseignement de la philosophie, cette thèse fournit d'abord des munitions à ceux qui veulent montrer la pertinence de l'enseignement de la philosophie. Mais elle implique aussi un projet éducatif. Dans le processus d'éducation de la jeunesse, la philosophie vise précisément à développer la compétence à faire un usage satisfaisant du langage, clef de voûte de l'idéal d'authenticité. Certes, la réalisation de ce projet implique une méthode d'enseignement particulière et la mise en œuvre d'une multiplicité d'éléments de compétence chez l'enseignant.

Comme on le voit, l'élaboration d'un modèle d'authenticité qui s'instruit d'une définition des conditions de l'usage satisfaisant du langage peut trouver des applications en dehors de la philosophie. Mais à l'intérieur de notre discipline, bien des pas restent à faire sur le chemin de la scientificité. Pour avancer dans la bonne direction, ne faut-il pas d'abord admettre que la philosophie ne peut progresser que si elle s'engage d'abord dans un dialogue *à l'interne*, c'est-à-dire entre ses diverses spécialités et écoles ? Nous espérons avoir fait un pas dans cette direction...

Annexe

Annexe I : Les conditions du « bonheur » des performatifs chez Austin

Insuccès :

« (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 (*sic*) certaines personnes dans de (*sic*) certaines circonstances »⁸²¹.

« (A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour que l'on puisse invoquer la procédure en question »⁸²².

« (B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et (B.2) intégralement »⁸²³.

Abus de procédure :

« (Γ. 1) Lorsque la procédure – comme il arrive souvent – suppose chez ceux qui recourent à elle certains sentiments, pensées ou intentions, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou de l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et qui par-là l'invoque) ait, en fait, ces pensées, sentiments ou intentions, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué. »⁸²⁴

« (Γ.2.) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite ». ⁸²⁵

⁸²¹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, p.49.

⁸²² *Ibid.*, p.49.

⁸²³ *Ibid.*, p.49.

⁸²⁴ *Ibid.*, p.69.

⁸²⁵ *Ibid.*, p.49.

Annexe II : Quelques conditions de justification d'un acte de langage

Un acte de langage est « heureux » si :

C.1- Il est vrai que la formule illocutoire est employée adéquatement et dans les bonnes circonstances ;

C.2- Il est vrai que la procédure se déroule correctement et entièrement ;

C.3- Il est vrai que l'agent est sincère ;

C.4- Il est vrai que l'agent donnera suite à son action et remplira les obligations qui le lient logiquement et moralement à son usage du langage.

Annexe III : Le modèle des maximes de Grice

Quantité :

Qt-1 : « Que votre contribution contienne autant d'information qu'il est requis (pour les visées conjoncturelles de l'échange). »

Qt-2 : Que votre contribution ne contienne pas plus d'informations qu'il n'est requis. »⁸²⁶

Qualité :

QI-V : « Que votre contribution soit véridique. »

QI-V-1 : « N'affirmez pas ce que vous croyez être faux. »

QI-V-2 : « N'affirmez pas ce pour quoi vous manquez de preuves. »⁸²⁷

Relation :

R-P : « Soyez pertinent dans vos propos. »⁸²⁸

Modalité :

M-C : « Soyez clair. »

M-C-1 : « Évitez de vous exprimer avec obscurité. »

M-C-2 : « Évitez d'être ambigu. »

M-C-3 : « Soyez bref. »

M-C-4 : « Soyez ordonné ». ⁸²⁹

⁸²⁶ Ces maximes se trouvent dans « Logique et conversation », *op. cit.*, p. 61.

⁸²⁷ Ces maximes se trouvent dans *ibid.*, p. 61.

⁸²⁸ *Ibid.*, p.61. Les traducteurs ont rendu « Be relevant » par « Parlez à propos ». Nous préférons à cette traduction « soyez pertinent ». Dans la littérature secondaire, on appelle cette règle, la règle de pertinence.

⁸²⁹ Ces maximes se trouvent dans *ibid.*, p. 61-62. Notons que les traducteurs français ont traduit « perspicuous » par « clarté », ce qui est acceptable. Il faut néanmoins remarquer que la clarté fait ici référence à l'intelligibilité, à la compréhensibilité générale de l'énonciation.

Annexe IV : Notre modèle des maximes

Exigence préalable à la véracité et à la pertinence – la clarté de l'énonciation :

C : Que votre expression soit claire.

C-1 : Que votre expression s'accorde minimalement avec les conventions de la langue que vous utilisez.

C-2 : Que votre énonciation soit l'expression d'une pensée claire.

L'exigence de véracité.

V : Que vos actes de langage soient véridiques.

V-1 : Que vos actes de langage soient sincères.

V-2 : Que vos actes de langage soient justifiés.

V-2.1 Que vos omissions soient justifiées.

V-3 : Que vos actes de langage soient pondérés selon leur justification.

L'exigence de pertinence.

P : Que votre contribution coopère à la réussite de l'action globale dans laquelle elle s'inscrit (uniquement si cette action globale s'accorde avec des fins légitimes de l'humanité).

P-1: Que votre contribution soit en accord avec l'ordre qui favorise la réussite de l'action globale à laquelle vous participez.

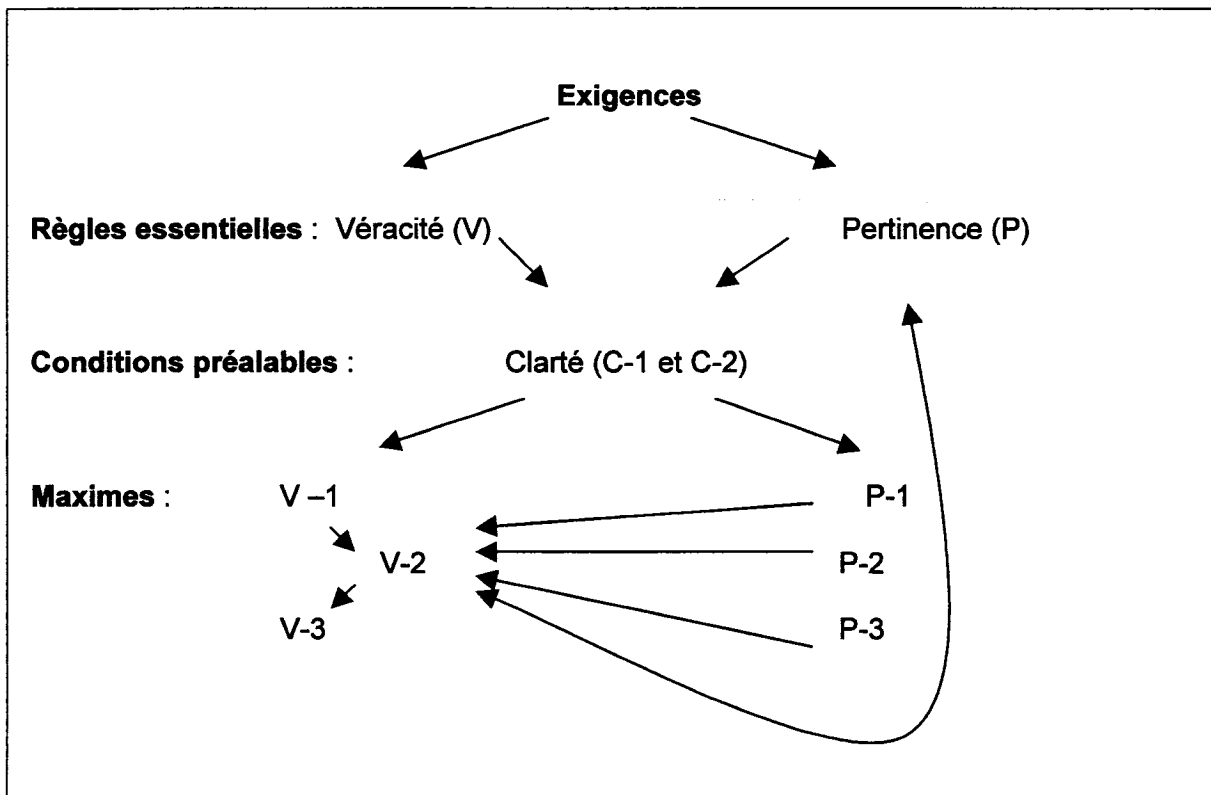
P-2 : Que votre contribution soit en accord avec l'identité des participants.

P-2.1 : Que votre contribution soit conforme au rôle et à l'autorité qui vous sont accordés dans la situation en vertu de la légitimité instituée.

P-2.2 : Que votre contribution soit relative aux circonstances relationnelles

P-2.2.1 : Que votre expression soit, dans la mesure du possible, adaptée à l'auditoire.

P-3 : Que votre contribution soit suffisamment brève pour éviter l'inutile prolixité.

ANNEXE V : Quelques rapports entre les maximes

Annexe VI : Le pardon chez Ricoeur

Examiner la question du pardon chez Ricoeur⁸³⁰ peut être l'occasion d'apprécier la richesse de certaines thèses précédentes. Pour Ricoeur, l'acte de pardonner s'inscrit dans la visée éthique dans la mesure où il peut être une condition de la mémoire heureuse. Il s'inscrit aussi dans un processus spirituel qui implique l'attestation de la conscience, la narration, le maintien de soi, etc. L'examen de l'acte de pardonner nous permet ainsi d'apprécier la valeur du modèle de Ricoeur pour juger de l'authenticité des conditions de satisfaction du pardon. Cette section n'est pas essentielle dans l'économie de notre thèse. Elle la complète néanmoins à merveille. Aussi, avons-nous préféré la mettre en annexe.

Le pardon difficile

L'épilogue qui clôt *La mémoire, l'histoire, l'oubli* examine les conditions d'un authentique pardon. Comme nous le verrons, l'épilogue est marqué par un hiatus épistémique qui élève la problématique jusqu'au mystère. Or, si la problématique impose une rigoureuse maîtrise acquise par le travail combiné de l'analyse et de la réflexion, le mystère exige pour sa part une certaine humilité, une attitude de recueillement, d'ouverture, de disponibilité à ce qui s'offre à nous sans nous donner complètement prise sur lui. Le pardon impose à l'homme cette attitude d'humilité devant ce qui échappe – du moins en partie — à son désir de maîtrise totale. Cela est d'importance puisque cette attitude est nécessaire pour que l'acte de pardonner soit authentique.

Si la distinction entre mystère et problème traverse de façon souterraine l'ensemble de l'œuvre de Ricoeur, elle est fort bien exprimée dans un article de 1989 où Ricoeur rend hommage à un de ses anciens mentors, Gabriel Marcel : « le recueillement, en effet, offre un espace de silence au déploiement du mystère, tandis que la maîtrise impose la force des mots à la récalcitrance du problématique »⁸³¹. Dans le recueillement, l'homme se rend donc disponible au mystère qui se donne dans le silence.

⁸³⁰ Avertissement : La section qui suit est, pour l'essentiel, un travail d'analyse (retouché) remis dans le cadre du cours *Devoir de mémoire devoir d'oubli*. Il nous semble pertinent dans le cadre de cette thèse.

⁸³¹ Paul Ricoeur, «entre éthique et ontologie, la disponibilité», dans *Colloque Gabriel Marcel*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 162.

Le pardon exige ainsi une certaine ouverture, une disponibilité à ce qui se donne mais qui résiste à notre vœu de maîtrise totale, d'où les réserves de Ricoeur par rapport à son institutionnalisation politique. En d'autres mots, si nous devons nous ouvrir au pardon possible, nul ne saurait pourtant prétendre à une maîtrise absolue de celui-ci. Car l'authenticité de cet acte de langage implique toujours une relation au mystère. Ainsi, même si « le pardon [...] constitue l'horizon commun de la mémoire, l'histoire et l'oubli [...] [cet] horizon fuit la prise »⁸³². Dans le même ordre d'idées, l'équation entre mystère, don et éthique qu'explore Ricoeur dans le même texte peut nous éclairer à propos de l'énigme du pardon : « L'éthique de la disponibilité incline vers l'ontologie à la faveur de son lien avec la fidélité comprise comme une réponse à un *don* qui me précède »⁸³³. L'authenticité de l'acte de pardonner ne se laisse comprendre que dans cet horizon.

La première partie de l'« Épilogue » définit l'équation du pardon. Cette équation implique deux énigmes : celle de la faute et celle du pardon. Le pardon exige en effet d'abord « l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet « homme capable » et [...] celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle que désigne le terme pardon »⁸³⁴. Cette équation du pardon est le fil d'Ariane qui permet au lecteur de ne pas s'égarer dans le complexe labyrinthe de l'« Épilogue » où Ricoeur montre que l'énigme du pardon implique à la fois une tension et un point de rupture. La tension naît de la disparité verticale entre « la profondeur de la faute et la hauteur du pardon »⁸³⁵ tandis que le point de rupture concerne le paradoxe de « l'impossibilité du pardon répliquant au caractère impardonnable du mal moral »⁸³⁶.

Cette équation accompagne Ricoeur dans son « Odyssée » du pardon à travers de multiples institutions. La question posée par Ricoeur est d'abord celle de la place du pardon dans « les institutions en charge de punition »⁸³⁷. La deuxième étape de Ricoeur

⁸³² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 593.

⁸³³ Paul Ricoeur, « entre éthique et ontologie, la disponibilité », op. cit., p. 162.

⁸³⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 593.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 593.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 594.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 594. La différence entre offrir des excuses et demander pardon mérite d'être mentionnée. Certes, dans les deux cas, une faute est présumée. Mais dans l'excuse, l'agent cherche à se mettre hors cause. L'excuse est un acte de langage qui suppose que la faute ne soit pas intentionnellement commise et que l'agent ne se reconnaît pas dans son acte. C'est un acte plus spécifiquement « actif » que la demande de pardon. Pour une analyse des excuses, voir J. L. Austin, « Plaidoyer pour les excuses » dans *Écrits philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

est une réplique à ceux qui voudraient faire du pardon le lieu d'un échange vertical entre l'aveu de la faute et le pardon. Selon Ricœur, la verticalité de cet échange voile la différence d'altitude entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. Or, c'est précisément cette hauteur requise par l'authentique pardon qui fait qu'il échappe en partie à nos prises, qu'il ne peut être compris comme une faculté similaire à la promesse et qu'il résiste à l'institutionnalisation politique.

I - L'équation du pardon

L'expérience de la faute est la première variable dans l'équation du pardon : le pardon présuppose toujours la faute. Or, l'expérience de la faute possède un pouvoir d'attestation « de la structure fondamentale dans laquelle cette expérience vient s'inscrire »⁸³⁸ : le soi comme agissant et souffrant.

La plus importante structure ontologique qui s'atteste dans l'expérience de la faute est l'imputabilité de l'agent : l'expérience de la culpabilité révèle en effet l'articulation toujours déjà là entre l'action et l'agent. Mais dans l'expérience de la faute, le soi ne se reconnaît pas uniquement comme l'auteur responsable de ses actions ; il se reconnaît aussi en tant qu'être affecté par son passé : « À ce niveau de profondeur, la reconnaissance de soi est indivisément action et passion, action de mal agir et passion d'être affecté par sa propre action »⁸³⁹. Or, cette souffrance qui paralyse l'action orientée vers l'avenir possède elle-même un pouvoir d'attestation : elle atteste en effet d'un désir immémorial d'intégrité qui n'est autre chose qu'un désir métaphysique d'être⁸⁴⁰.

Lorsque la faute paralyse l'agir, la narration de l'acte fautif constitue un premier pas, identifiable à l'aveu sincère, vers le rétablissement de l'unité du soi⁸⁴¹. Comme on le voit ici, la narration est souvent un acte de langage qui tire sa signification de la série d'actes dans laquelle il s'inscrit : ici la narration se lie tant à l'aveu de la faute qu'à la demande d'un pardon. Cette série est une condition d'une demande de pardon

⁸³⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 596.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 598- 599.

⁸⁴⁰ Si Nabert peut parler de la faute en tant que participation au non-être, c'est que l'ontologie qui convient à l'anthropologie de l'homme capable est celle de l'acte et de la puissance. Or, la faute blesse précisément la puissance d'agir... *Ibid.*, p. 598.

⁸⁴¹ La narration doit ici à tout le moins opérer de soi à soi. Parfois, recevoir le pardon peut mettre fin à l'impossibilité de raconter à l'autre, et ce, grâce à la conversion impliquée dans cet acte, conversion qui met à distance le passé de cet autre.

authentique. Plus précisément, nous pouvons affirmer qu'il est impertinent de demander pardon si la faute n'a pas d'abord été avouée⁸⁴².

La pertinence et la véracité dans une série d'actes de langage qui implique la narration devraient en effet ouvrir la possibilité d'une véritable demande de pardon.

Mais l'ontologie de l'ipséité qui s'atteste dans l'expérience de la faute pose un sérieux défi tant à la demande qu'à l'offre de pardon. Pour saisir la mesure du défi, Ricoeur fait référence aux actes que Nabert qualifie d'injustifiables, à ces actes qui symbolisent le mal radical. Dans pareils cas, le pardon n'est-il pas une certaine forme de négation de l'affection du sujet par ses propres actions ? Le mal radical fait à autrui peut-il et doit-il être pardonné ? C'est la pertinence possible du pardon dans le contexte où la faute est l'expression du mal radical qui est ici en cause. Dans la mesure où la pertinence réelle d'un acte de langage exige que cet acte s'accorde avec des fins légitimes et que la justice est l'une de ces fins, comment le pardon peut-il dans pareils cas prétendre à une véritable pertinence ? Car la justice, on l'a vu, est affaire de reconnaissance des mérites et des torts. Or, dans le pardon, la faute est oubliée ce qui, à certains égards, constitue une injustice.

Ce que la faute injustifiable révèle, n'est-ce pas justement l'impardonnable, c'est-à-dire, l'impossibilité ontologique d'une désarticulation entre l'agent et l'action ? À ce propos, Ricoeur suit en partie N.Hartmann pour qui la faute est impardonnable non seulement de fait, mais aussi de droit. La culpabilité et l'imputabilité adhèrent tant à l'existence que le pardon, en ce qu'il délie la faute de l'agent, peut être vu, dans certains contextes, comme un mal moral, une négation de la responsabilité qui caractérise l'existence humaine et de la justice. Il est remarquable, toutefois, que Ricoeur accepte les déclarations de Hartmann comme « mise en garde adressée à tout discours sur le pardon qui se veut immunisé contre toute infiltration théologique »⁸⁴³. Ce commentaire de Ricoeur annonce la teneur de son propre discours sur le pardon dont la véracité implique une affection du Même par des sources originaires.

Déjà quelques pages avant sa référence à Hartmann, Ricoeur avait opposé à l'horreur du mal, la symbolique mythique qui atteste « d'une innocence qui n'est peut-être

⁸⁴² Et ce, conformément à l'exigence d'ordre (maxime P-1).

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 605.

pas totalement abolie »⁸⁴⁴. Pour Ricœur, la force d'attestation de ces récits s'avère féconde pour « l'exploration des ressources de régénération restées intactes »⁸⁴⁵. L'hymne de l'amour de Paul dans l'*Épître aux Corinthiens* est à ce propos exemplaire : il interpelle l'homme en célébrant la hauteur de la charité qui pardonne. Mais pour que la lettre ne soit pas morte, l'attestation du pardon possible doit provenir d'un lieu plus intime : la conscience qui, dans le silence et le recueillement, atteste : « il y a le pardon ». De sa hauteur et de son autorité silencieuse, la voix de la conscience interpelle l'homme au plus profond de son ipséité. Pour être authentique, le pardon doit être une réponse à cette interpellation qui vient de haut.

Mais si le mystère du pardon est célébré par le théologien et attesté par la conscience, il laisse néanmoins perplexe le philosophe qui doit faire passer à l'attestation du pardon possible, l'épreuve du soupçon. Comme on l'a vu, le soupçon est le passage obligé de toute herméneutique qui se veut critique. La perplexité du philosophe s'impose d'abord en vertu de la profondeur de la faute et de son ancrage dans l'imputabilité comme structure ontologique de l'existence. Cette perplexité s'accroît si, à la suite de Derrida, on accepte le caractère nécessairement inconditionnel du pardon : qu'en est-il alors du mal radical, de l'injustifiable, qui, semble-t-il, est indéniablement marqué du sceau de l'impardonnable ? Le commandement de pardonner, en voie d'universalisation sur la scène géopolitique, peut-il être sorti de son contexte judéo-chrétien et repris dans l'ordre politique ? Cette question mérite particulièrement d'être posée compte tenu des multiples manifestations de repentir, d'aveu et de pardon sur la scène géopolitique dans lesquelles Ricœur soupçonne un abus, une théâtralité vide et un simulacre hypocrite du pardon véritable. Ainsi est posée la question du rapport entre le pardon et les institutions politiques.

II - L'odyssée de l'esprit du pardon : la traversée des institutions

Pour aborder ce problème, Ricœur établit une connexion entre le pardon et la punition. Dans l'ordre social, le pardon est envisageable lorsqu'une punition s'associe à une infraction à des règles communes⁸⁴⁶. Or, Ricœur écarte une première forme de

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 602.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 602. Comme on le voit, Ricœur applique ici sa thèse selon laquelle la littérature peut dévoiler à l'humain ses potentialités authentiques.

⁸⁴⁶ Ici, Ricœur fait comme si ces règles étaient justes. Ainsi, il ne pose pas la question de la désobéissance civile. Que dire par exemple des résistants à l'occupation étrangère du sol qui, dans

pardon qui viserait simplement à lever la sanction punitive : pour que le pardon n'ait pas parti lié avec l'injustice, il ne doit pas être synonyme d'impunité. L'esprit de pardon dans les institutions ne doit pas favoriser l'amnistie, l'oubli de la faute, la négation de l'imputabilité et l'amnésie : l'esprit de pardon doit plutôt se concilier à l'esprit de justice, élément essentiel de la visée éthique. Ainsi Ricoeur montre-t-il l'impossibilité de véritables institutions du pardon, mais la possibilité plus faible d'institutions politiques marquées, au niveau du traitement de la personne, par l'esprit du pardon.

La première section traite de la culpabilité associée aux grands crimes contre l'humanité. Selon Ricoeur, lorsqu'une institution à charge de punition pardonne une telle faute et accorde l'impunité, elle cautionne l'injustice et nie l'imputabilité. Traduisons : puisque la pertinence réelle d'un acte de langage dépend de la légitimité des fins poursuivies et que la justice est la fin légitime par excellence dont le droit criminel est garant, l'acte de pardonner est impertinent au plan institutionnel. Comme nous l'avons vu, c'est la justice qui constitue la vertu des institutions : dans le cas de crimes contre l'humanité, l'institution doit essentiellement rendre justice. Toutefois, même au plan de la culpabilité criminelle, l'esprit de pardon peut faire son œuvre. Cette œuvre prend la forme de la considération, disposition « appelée à irriguer la totalité des opérations impliquées dans le traitement de la criminalité »⁸⁴⁷. La considération due au criminel est l'extension d'un devoir de bienveillance à l'égard des personnes, sentiment parent de l'amour et qui empêche le mépris du crime de s'étendre au mépris du criminel. Si la considération est parente du pardon, elle n'en est que la pâle image.

En deuxième lieu, Ricoeur réfléchit sur l'esprit du pardon dans la culpabilité politique qui « résulte de l'appartenance de fait des citoyens au corps politique au nom duquel les crimes ont été commis »⁸⁴⁸. Encore une fois ici, le pardon ne peut remplacer la justice : « Plus importante que la punition [...] reste la parole de justice qui établit publiquement les responsabilités de chacun des protagonistes »⁸⁴⁹. La justice ne doit surtout pas sombrer sous le charme des nombreux discours de disculpation, en particulier de ceux qui tentent de déresponsabiliser le citoyen des sphères politiques auxquelles il appartient. En ce qui concerne la culpabilité politique, l'esprit de pardon peut prendre la

leur acte de résistance, auraient tué des collaborateurs ? Advenant un changement de gouvernement, le pardon devrait être moins problématique...

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 614.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 615.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 615.

forme de la clémence et de la magnanimité dans l'exercice du pouvoir. Mais pour Ricoeur, il ne s'agit là que de l'« ombre du pardon »⁸⁵⁰. Encore une fois, c'est la pertinence de l'acte de pardon au plan de l'institution qui est mise en cause, et ce, dans la mesure où cet acte nie la justice.

Finalement, Ricoeur traite de la culpabilité morale, c'est-à-dire la culpabilité des personnes qui ont participé activement à la culpabilité politique de l'État. Sur ce plan, les stratégies de disculpation sont particulièrement féroces. Toutefois, la reconnaissance de la culpabilité morale des individus est nécessaire dans tout acte de réconciliation des mémoires collectives blessées par des conflits historiques : car de part et d'autre, celui dont l'histoire a fait un ennemi est détesté. Or, cette haine est un obstacle majeur à l'esprit de pardon. Le problème est si complexe que la question posée par M. Kodalle – « les peuples sont-ils capables de pardonner ? » – ne peut recevoir de réponse définitive.

Ricoeur propose toutefois quelques pistes pour favoriser l'esprit du pardon. Il affirme qu'un travail de reconnaissance du point de vue de l'autre est d'abord nécessaire. Ce travail qui implique honnêteté intellectuelle et bonne volonté passe par « une attention à des événements fondateurs qui ne sont pas les miens et aux récits de vie qui sont ceux de l'autre partie »⁸⁵¹. La capacité d'entendre le récit de l'autre, d'établir avec lui un cadre sémantique partagé – élément stratégique de la compétence participative – s'avère alors nécessaire. Cette attention doit ensuite être guidée par un esprit de justice qui « implique, appliquée à soi-même, le refus de disculpation à bon marché »⁸⁵². C'est que les cadres de pertinences doivent absolument, pour être acceptable, inclure un souci du juste. Ainsi pouvons-nous à tout le moins espérer qu'après la reconnaissance vienne la réconciliation. Mais selon Ricoeur, il se pourrait que l'esprit du pardon ne soit, au plan collectif, qu'un vœu pieux.

III – Le relais de l'échange

Il n'y a donc qu'une place marginale pour le pardon dans les institutions qui ont charge de punition puisque l'institution est garante de justice ; or, la justice exige que soit reconnue l'imputabilité et donc le caractère impardonnable de la faute morale. De plus, l'institution ne peut à elle seule fournir ou créer les conditions d'un pardon authentique.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 616.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 618.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 618.

Mais qu'en est-il de ces conditions qui assurent l'authenticité du pardon ? La thèse que défend Ricœur se résume ainsi : « si l'entrée du pardon dans le cercle de l'échange marque la prise en compte de la relation bilatérale entre la demande et l'offre de pardon, le caractère vertical du rapport entre hauteur et profondeur [...] reste non reconnu »⁸⁵³. Ricœur fait donc ressortir la dimension réciproque d'un acte de langage qui ne saurait jamais être unilatéral. Mais il porte aussi à notre attention la dimension verticale du pardon, lui restituant ainsi son mystère. Ces deux conditions assurent l'authenticité du pardon.

Le constat d'un rapprochement non arbitraire dans plusieurs langues entre le don et le pardon fournit à Ricœur un point de départ. Mais qu'en est-il du don lui-même ? Pour Ricœur, le don n'est pas marqué par une complète absence de réciprocité. Mauss a bien vu à cet égard que le don ne s'oppose pas à l'échange, qu'un don attend un autre don, d'où les devoirs liés à cet acte, c'est-à-dire « donner, recevoir, rendre »⁸⁵⁴. Ricœur critique néanmoins le modèle du don comme échange entre donner et rendre auquel il préfère celui, plus pertinent pour l'énigme du pardon, dans lequel la réciprocité s'établit entre le donner et le recevoir.

Toutefois, même s'il y a une réciprocité dans le pardon, la hauteur de l'esprit de pardon exige plus que la circularité de l'échange. En fait, seul le commandement d'aimer inconditionnellement ses ennemis peut révéler la hauteur qu'exige le pardon. Ce que l'on attend de l'amour donné à l'ennemi, c'est que ce dernier le reçoive et soit ainsi converti en ami. Recevoir le pardon implique en effet une conversion : c'est précisément ce qui est attendu en retour du don du pardon. Le recevoir transforme alors la dissymétrie originelle en réciprocité. Mais ce modèle d'échange approprié au pardon n'est efficace que dans la mesure où est reconnue une espèce de dissymétrie verticale entre la hauteur du pardon et la profondeur de la faute. Seule cette dissymétrie constitutive de l'équation du pardon permet l'échange véritable entre l'aveu de la faute et le pardon de la victime.

Pour mettre en lumière ces thèses, Ricœur nous offre une réflexion intéressante sur la commission « Vérité et Réconciliation » d'Afrique du Sud. Bien qu'elle ne visait pas explicitement le pardon, mais plutôt la réconciliation, le modèle adopté était celui de l'échange et non de la punition. Mais que faut-il penser de cette commission ? Ricœur note d'abord que le témoignage des victimes et des bourreaux eut un indéniable effet de

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 619.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 622.

catharsis et de deuil collectif. En cela, il faut applaudir la commission. Mais les limites et les obstacles rencontrés importent aussi pour comprendre les conditions d'un pardon authentique. C'est surtout l'aveu public des bourreaux qui laisse Ricœur perplexe. L'aveu sans conscience de la faute, pour jouir des avantages de l'amnistie ou encore l'aveu des délateurs à la poursuite de leurs intérêts personnels ont montré l'impossibilité d'institutions efficaces du pardon. Plusieurs victimes ont d'ailleurs refusé les aveux de leurs bourreaux. Il semble que la commission ait finalement donné lieu à très peu de pardons sincères. Ricœur remarque par ailleurs que ces cas exceptionnels impliquaient des « sujets dotés d'une conscience religieuse ou méditative, ou familiers des incantations relevant de la sagesse ancestrale »⁸⁵⁵, ce qui attesterait encore de cette polarité verticale constitutive de l'équation du pardon. En effet, la sincérité de cet acte exige des dispositions spirituelles insignes.

IV – Le retour sur soi

Au terme de sa réflexion, Ricœur se demande à quel pouvoir peut être puisé notre capacité de demander pardon. À ce propos, Ricœur conteste la symétrie qu'établit Arendt entre la promesse et le pardon. Chez Arendt, « c'est dans notre capacité à maîtriser le temps que paraît pouvoir être puisé le courage de demander pardon »⁸⁵⁶. Le pardon et la promesse sont à cet égard des facultés symétriques ; par la promesse, l'action est liée dans l'engagement, tandis que le pardon délie l'action de la dette contractée. Mais pour Ricœur, l'énigme du pardon exige que l'on descende au cœur de l'ipséité, ce qu'Arendt n'a pas fait : « Arendt est restée sur le seuil de l'énigme en situant le geste à la jointure de l'acte et de ses conséquences, et non de l'agent et de l'acte »⁸⁵⁷.

Pour Ricœur, le pardon n'est pas seulement un déliement de l'action qui culmine dans l'oubli de la dette ; il délie aussi l'agent de son acte... Or un tel déliement exige selon Ricœur un retour au cœur de l'ipséité où se trouvent les ressources de régénération morale d'un sujet capable de conversion. Ces ressources attestent d'un découplage entre la capacité d'agir et son effectuation dans l'action : « cette dissociation signifie que la capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 628.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 630.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 637.

dans le cours du monde »⁸⁵⁸. C'est la conscience qui, par l'attestation, transforme l'expérience des sources régénératrices en projet.

Selon Ricoeur, ce déliement qui exige la grâce, c'est-à-dire la relation de l'homme avec des sources de régénération parente de la religion, « n'est pas philosophiquement aberrant »⁸⁵⁹. Pour nous en convaincre, Ricoeur récupère alors quelques éléments de la philosophie de la religion kantienne. Premièrement, Kant et Ricoeur s'accordent sur le caractère originaire de la disposition au bien. Pour Ricoeur, c'est précisément cette disposition originaire, transhistorique, qui offre les ressources d'une régénération et « la possibilité d'une autre histoire inaugurée chaque fois par l'acte de repentance et scandée par toutes les irrptions de bonté et d'innocence au cours des temps »⁸⁶⁰. C'est d'ailleurs ces ressources de régénération qu'attestent les récits de l'origine dont Ricoeur avait plus tôt apprécié la signification profonde. Mais on trouve aussi un mouvement de recul théologique chez Ricoeur lorsqu'il évoque l'espoir kantien d'une coopération surnaturelle au pardon. Plutôt que de se positionner ontologiquement où même transcendentale sur la question de la grâce, Ricoeur affirme qu'il s'agit là d'un paradoxe de nature pratique qu'il nous appartient uniquement de saisir sous le mode de l'optatif.

En fait, les conditions d'un pardon authentique sont nombreuses. Elles impliquent d'abord l'attestation de la conscience dans laquelle l'expérience passive du don et de l'origine se transforme en résolution pour l'avenir : « la réponse existentielle au pardon est en quelque façon impliquée dans le don lui-même, tandis que l'antécédence du don est reconnue au cœur même du geste inaugural de repentance »⁸⁶¹. Ici Ricoeur découvre une des exigences pour que soit franchie l'intervalle entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon : une repentance qui est aussi une conversion. Ce repentir est à la fois la condition de la sincérité de l'aveu et la disposition qui permet de recevoir le pardon. C'est uniquement dans la repentance sincère que l'attestation peut faire entendre la voix de l'espoir et que le pardon peut être sincèrement demandé⁸⁶².

Mais le pardon est aussi échange. Ainsi, celui qui accorde le pardon doit aussi faire preuve d'une reconnaissance des ressources de régénération originelles qui ouvrent la

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 638.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 639.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 640.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 639.

⁸⁶² C'est à ce stade que la mise en récit intervient habituellement.

possibilité de la conversion qu'implique nécessairement le pardon. Car si le fait de recevoir le pardon s'associe à la grâce –qui est une affection, une passion, cette grâce appelle et implique nécessairement une transformation existentielle, une initiative, une résolution nouvelle dans l'action – où le sujet se dit : je vaudrais mieux que mes actes, je peux devenir autre et je prends l'initiative d'être fidèle, en action, à cet autre que je puis dorénavant être. Toutes ces conditions sont effectivement exceptionnelles : c'est pourquoi le pardon authentique est plutôt rare et résiste à l'institutionnalisation politique.

BIBLIOGRAPHIE

- ADRIAANSE, H. J., « La mienneté et le moment de dépossession de soi. Le débat de Ricœur avec Derek Parfit » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p.3-19.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, 560 p.
- ARMENGAUD, Françoise, « L'impertinence ex-communicative, ou comment annuler la parole d'autrui », *Degré*, vols. 26-27, février 1981, p. a1 – a32.
- ARMENGAUD, Françoise, « Pertinence et communication : les bonnes questions et celles qui le sont moins », *Degré*, vol. 33, printemps 1983, p. d1 – d18.
- ARMENGAUD, Françoise, « De H.P. Grice à F. Jacques: remarques sur la maxime pragmatique de pertinence », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet -septembre 1984, p. 389-404.
- AUSTIN, John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1966, [1961], 242 p. Traduction : *Écrits philosophiques*, traduction par Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 248 p.
- AUSTIN, John Langshaw, « Performatif - Constatif », dans *La philosophie analytique*, Cahiers de Royaumont, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 271-304.
- AUSTIN, John Langshaw, *How to do Things with Words*, New York, Oxford University Press, 1982, [1962], 176 p. Traduction : *Quand dire c'est faire*, traduction par Gilles Lane, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 203 p.
- BOURGEOIS-GUÉRIN, Valérie, *La dépression en contexte de cancer en lien avec le statut de la mort et de la maladie grave dans la société québécoise actuelle*, Montréal, Mémoire présenté dans le cadre de la maîtrise en intervention sociale à l'UQÀM, 2004, 137 p.
- BUBER, Martin, *Je et Tu*, traduction par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier Montaigne, 1969, 172 p.
- CAMPBELL, Joseph, *Les mythes à travers les âges*, traduit par Marie Perron, Louiseville, Le jour, 1993, 283 p.
- CARR, David, « Épistémologie et ontologie du récit » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 205-214.
- COLLIN, Pierre, « L'héritage de Jean Nabert », *Esprit*, no 7-8, juillet-août 1988, p.119-128.
- COLLIN, Pierre, « Herméneutique et philosophie réflexive » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p.15-35.
- DASTUR, Françoise, « Paul Ricœur. Le soi et l'autre. L'altérité la plus intime » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p. 59-71.
- DAVIS, Wayne, *Implicature, intention, convention and principle in the failure of Gricean theory*, New York, Cambridge University Press, 1998, 205 p.

DESCOMBES, Vincent, *L'inconscient malgré lui*, Paris, Les Éditions de minuit, 1977, 179 p.

DESCOMBES, Vincent, «Le pouvoir d'être soi», *Critique*, Paris, juin-juillet 1991, p. 545-596.

DE VRIES, Hent, « Attestation du temps et de l'autre » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p.21-42.

ELIADE, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1995, p. 397.

ÉPICTÈTE, « Manuel », dans *L'art de vivre*, traduit par Janick Auberger et Georges Leroux, Anjou, Éditions CEC, 1998, p.111-138.

ERIKSON, E. H., *Adolescence et crise La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, 343 p.

FLAHAULT, « Le fonctionnement de la parole », *Communications*, vol. 30, 1979, p.73-79

GAZDAR, Gérauld, *Implicature, Presupposition and Logical Form*, Bloomington, School of Social Sciences, 1977, 225 p.

GREISCH, Jean, «Du dialogue référentiel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques», *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1990, p. 75-93.

GREISCH, Jean, « Vers une herméneutique du soi : la voie courte et la voie longue », *Revue de Métaphysique et de morale*, juillet - septembre 1993, 98 (3), p.413-427.

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994, 519 p.

GREISCH, Jean, « témoignage et attestation » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p. 305-326.

GRICE, Paul, « Logic and conversation », *Syntax and Semantic*, vol.3., Speech Acts, ed. P. Cole et J.L. Morgan, Academic Press, 1975, p.41-58. Traduction : « Logique et conversation », traduction par Frédéric Gerthet et Michel Bozon, *Communications*, vol. 30, 1979, p. 57-72.

GRICE, Paul, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 383 p.

GOFFMAN, Erving, *Asiles, Études sur la condition des malades mentaux et autres reclus*, traduction par Liliane et Claude Lainé, Paris, Éditions de Minuit, 447 p.

GÖRTZ, Heinz-Jürgen, « La narration comme acte fondamental et l'idée « d'identité narrative » » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p.103-137.

GUICHARD, Jean, « Dynamique de la personne et vicariance des identités personnelles », dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p. 91-106.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, traduction par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Traduit par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940, 380 p.

JACQUES, Francis, *Dialogiques, Recherches logiques sur le langage*, Paris, P.U.F., 1979, 422 p.

JACQUES, Francis, « L'espace logique de l'interlocution », *Bulletin de la Société de Philosophie*, no 4, séance du 26 avril 1980. p. 9-169.

JACQUES, Francis, « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse », *Meaning and Understanding*, New York, Édition Walter de Gruyter & Co, 1981, p. 353-388.

JACQUES, Francis, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, 418 p.

JACQUES, Francis, « La parole tronquée, pour une pragmatique du processus ex-communicatoire » dans *Langage et ex-communication*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1982, p. 11-55.

JACQUES, Francis, « Communication et ex-communication », *Degré*, vol. 33, printemps 1983, p. a.1 –a-15.

JACQUES, Francis, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985. 640 p.

JACQUES, Francis, « Sens commun, lieu commun, sens communicable », *Revue internationale de philosophie*, fasc. 3, 1986, p. 207-220.

JACQUES, Francis, « De l'intersubjectivité à l'interlocution. Un changement de paradigme », *Archivio di filosofia*, 1986, p. 196-218.

JACQUES, Francis, « Langage et conflit dans le langage de Gabriel Marcel », dans *Colloque Gabriel Marcel*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 231-248.

JACQUES, Francis, « De la signifiante », *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 92, avril – janvier 1998, p.179-218.

JACQUES, Francis, « La théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique », *Transversalités*, no 71, 1999, p. 229-256.

JERVOLINO, Domenico, « Du bon usage de la pensée de Ricœur », *Agone*, no 2 –3, Hiver – printemps 1991, p.71-81.

JERVOLINO, Domenico, « Herméneutique de la praxis et éthique de la libération » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p.223-230.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, traduction par A. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, 1018 p.

KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1994, 210 p.

KANT, E., « D'un prétendu droit de mentir par l'humanité » dans *Théorie et pratique d'un prétendu droit de mentir par l'humanité. La fin de toutes choses. Et autres textes*. Traduction par Françoise Proust, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 94-103.

KEMPSON, Ruth, *Presupposition and the Delimitation of Semantics*, Londres, Cambridge University Press, 1975, 230 p.

LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Boston, Kluwer Academic Publishers, coll. Phaenomenologica, 1994, 342 p.

LABARRIÈRE, J.-P., « La « réciprocité interlocutive » ou « la canonique du dialogue » » dans *Archives de philosophie*, no 51, 1988, p. 431-440.

LAVALLÉE, Gabrielle, *L'alliance de la brebis*, Chicoutimi, Éditions JCL, 1993, 444 p.

LORENZ, Kuno, « Le dialogue comme sujet et méthode en philosophie », dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p.49-61.

MARTY, François, « L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p.85-101.

MATTÉI, J.F., « La fondation transcendantale dans la première philosophie de Francis Jacques », dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions Kimé, 2003, p. 23-36.

MOESCHLER, Jacques, *Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle*, Paris, Armand Colin, 1996, 254 p.

MONGIN, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 253 p.

MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, sous la dir. D'Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1962, 356 p.

NABERT, Jean, *Éléments pour une éthique*, préf. P. Ricœur, Paris, Montaigne, 1962, 221 p.

PETIT, J.-L., « Sémantique et pragmatique : quelques remarques sur leur articulation », *Logique & Analyse*, Louvain, 117-118, Mars-Juin 1987, p. 155-165.

PLATON, *La République*, Traduction par Robert Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966, 507 p.

RÉCANATI, François, « Du positivisme logique à la philosophie à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à *Quand dire c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 185-203.

RÉCANATI, François, *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*, Paris, Éditions de Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1979, 215 p.

REAGAN, E. Charles, « L'herméneutique et les sciences humaines » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p.175-183.

RICŒUR, Paul, « L'herméneutique du témoignage » dans *Lecture 3*, Paris, Seuil, 1994, [1972], p.107-140.

RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du seuil, 1975, 398 p.

RICŒUR, Paul, « Le discours de l'action » dans *La sémantique de l'action*, Paris, CNRS, 1977, p.3-140.

RICŒUR, Paul, « L'homme et le langage », dans *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, Deuxième partie, tome II, Paris, UNESCO, 1983, p. 1380-1427.

RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, coll. Points essais, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points essais, 1986, [1970 –1986], 409 p.

- RICŒUR, Paul, « Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'institut catholique de Paris*, octobre - décembre 1988, p. 83-99.
- RICŒUR, Paul, « Entre éthique et ontologie, la disponibilité », dans *Colloque Gabriel Marcel*, Paris, Bibliothèque nationale, 1989, p. 157-164.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1990, 420 p.
- RICŒUR, Paul, « Rhétorique, poétique, herméneutique » dans *Lecture 2*, Paris, Seuil, 1992, [1990], p.479-494.
- RICŒUR, Paul, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans *Paul Ricœur et les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p.381-403.
- RICŒUR, Paul, « De la métaphysique à la morale », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, no 98, 1993, p. 455-477.
- RICŒUR, Paul, « De l'Esprit », *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v.92, no 2-3, 1994, p. 246-253.
- RICŒUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, 115 p.
- RICŒUR, Paul, « Expérience et langage dans le discours religieux » dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p.160-179.
- RICŒUR, Paul, « L'identité narrative », *Esprit*, no 7-8, juillet-août 1998, p. 295 – 314.
- RICŒUR, Paul et al. « Passé, mémoire et oubli », dans *Histoire et mémoire*, Grenoble, Centre Régional de Documentation Pédagogique de Grenoble, 1998, 99 p.
- RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 676 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ; précédé de Discours sur les sciences et les arts*, édité par Gérard, Mairet, Paris, Librairie générale française, 1996, 157 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, édité par Charles Wirz, Paris, Gallimard, 1995, 1139 p.
- SAUDAN, Alain, « Herméneutique et sémiologie » dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de J. Greisch et R. Kearney, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 159-172.
- SEARLE, John R., *Speech Acts*, Londres, Cambridge U. P., 1969. Traduction par Hélène Pauchard, *Les actes de langage. Essai en philosophie du langage*, Paris, Hermann, coll. Savoir, 1972, 260 p.
- SPERBER, Dan et WILSON, Deirdre, *Relevance : Communication and Cognition*, 1986, 279 p. Traduction par A. Gerschenfeld et D. Spencer, *La pertinence : communication et cognition*, Paris, Éditions de minuit, 1989, 396 p.
- SWEETING, Helen et GILHOOLY, Mary, « Doctor, am I dead? A review of Social Death in Modern Societies », dans *Omega*, Vol. 24, no 4, 1991, p. 251-269.
- TAGORE, Rabindranath, *L'offrande Lyrique suivi de La corbeille de fruits*, Paris, Gallimard, 1949, 349 p.

TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, coll. L'essentiel, 1992, 150 p.

TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, traduction par Charlotte Melançon, Montréal, Boréal, 1998, 704 p.

TILLICH, Paul, *La dynamique de la foi*, traduction par Fernand Chapey, New York, Casterman, coll. Cahiers de l'actualité religieuse, 1968, 140 p.

VERNANT, Denis, « Pour une logique dialogique de la dénégarion » dans *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques*, Paris, Éditions kimé, 2003, p. 77-87.

WARNOCK, G.J., *J.L. Austin*, New York, Routledge, 1989, 165 p.

_____, *L'évangile selon Thomas*, Traduction, présentation et commentaires de Philippe De Suarez, Marsanne, Éditions Métanoïa, 1974, 354 p.