

***Discours ou Actes de Langage ?
l'exemple du 11-09-01***

Marie L. Pellegrin Rescia¹

*"Une parole est toujours parole d'honneur" (.....).
Elle performe le réel(...) et nous engage.*

Qu'arrive-t-il, dès lors que, en sortant du plan de l'analyse du *discours* -plan des énoncés- l'on affronte les questions en termes d'*acte* (de langage) à savoir, au niveau de l'énonciation? Or, c'est sur ce plan que j'aimerais me situer ici, en prenant comme exemple, notamment, le « 11-09-01 », jour qui vit la chute des « deux tours », événement qui a été infiniment discuté et commenté, mais en restant sur le même plan. On a essayé tantôt de *l'expliquer* objectivement tantôt d'en *comprendre*, de l'intérieur, les motivations : l'on s'est situé ainsi, toujours, au niveau du « contenu », sur le plan du discours (« sur » cet événement) ou de la représentation (« de » cet événement), dans les deux cas donc, sur le plan des *énoncés*.

Mais lorsqu'on pose la question de savoir ce que la chute des deux tours *a fait*, à savoir ce qu'une pensée et des paroles depuis longtemps *dites* (et cependant non prises en compte -non prisées, méprisées-), ont *fait*, on passe alors du plan de l'énoncé au plan de l'*énonciation mise en forme* (mise en acte) du 11-09-01.

Cette date devient, dans ce cas, « l'analyseur » ou le révélateur d'un univers qui cesse d'être celui auquel nous sommes habitués.

On sort ainsi d'un univers évident, le nôtre, on le met en perspective. En tout cas, j'aimerais qu'on s'y essaie ici.

En fait, depuis toujours, on fait du langage un moyen : celui par lequel nous disons, à savoir par lequel nous nous représentons des faits ou nous nous exprimons ou nous jugeons, par exemple, l'événement en question ici. Les avis étant multiples, on débat alors pour savoir lesquels sont vrais (ou faux), on distingue ceux qui cherchent à traduire, dévoiler -expliquer- la réalité, ceux qui s'efforcent de l'interpréter -de la comprendre-, de la juger. D'un côté les « faits », régis par des normes techniques, objectives et, de l'autre, les valeurs, subjectives, ainsi que les normes juridiques, constituent des mondes séparés.

¹Direction du Séminaire d' "Anthropologie et Psychosociologie", Sorbonne-ParisV et du *Consortium* des Universités Euro-méditerranéennes

Dans les deux cas cependant, on fait comme si une réalité, indépendante de nos pensées, jugements ou opinions, devait être traduite au *moyen* du langage. Mais le langage n'est pas un moyen : la question est bien là.

Le langage *performe* à savoir, met en forme le réel, qu'il ne s'agit donc plus de représenter, traduire, dévoiler -expliquer- (ce qui implique la question de savoir si l'explication « colle » ou non avec « la réalité »). Il ne s'agit pas non plus de « comprendre » : on peut toujours essayer de le faire, s'efforcer de juger, la question à mon sens essentielle reste de savoir, tout d'abord, quelle est la réalité que l'on veut expliquer ou comprendre et juger à savoir -en fait-, quel réel nos actes de parole ont mis en forme, sans oublier que si « *dire c'est faire* » (Austin) ou « mettre en forme » (Benveniste), *dire c'est*, en même temps, *évaluer* » (Searle). Impossible donc de séparer « faits » et « valeurs ».

Résumons-nous. D'un côté, expliquer, interpréter et comprendre : c'est se situer au niveau du *discours* (des énoncés) qui se tient, par exemple, sur le 11-09-01, au moyen de l'instrument-langage. De l'autre, « performer », énoncer, mettre en forme : c'est se situer sur le plan des *actes* (*du discours*), plan des énonciations.

La question que je voudrais poser est donc : quelle réalité a été performée par (depuis) le 11-09-01 ?

En continuant de prendre le langage comme un moyen et restant ainsi, dans un premier temps sur le terrain convenu des *énoncés* -la signification, le discours-, nous allons débattre de notions telles que expliquer et comprendre, ce qui permettra, dans un deuxième temps, de mettre en évidence l'avantage qu'il y a à accéder au niveau de l'*énonciation* et passer ainsi du plan du discours et de la signification, à la *force* des *actes* que l'on accomplit -que l'on *fait*- lorsqu'on parle -lorsqu'on *dit*-

Il apparaîtra que *dire* et *faire* sont des *actes* qui nous posent et nous engagent, actes éthiques donc, situés en amont des *discours* par lesquels nous essayons, à postériori, soit d'*expliquer* ce que nous donnons comme des « faits » soit de *comprendre* ceux-ci à travers une échelle de « valeurs ».

Avant de terminer, nous poserons le problème de l'emploi des catégories de pensée que l'on emploie habituellement, catégories ou critères que seule l'habitude nous fait paraître évidents : universels ?

*Explication et compréhension,
faits et valeurs : une dichotomie*

Si, dans l'histoire des idées, le débat se profile déjà avec Aristote et Platon à travers la distinction entre la causation technique et la métaphore indéfiniment renouvelée, nous allons cependant arrêter notre analyse à l'époque moderne. Ce pourquoi, plusieurs angles d'attaque étant possibles, nous choisissons d'examiner le problème

là où on le pose le plus souvent, au niveau où *expliquer* (plan des faits) se trouve en relation d'opposition avec *comprendre* (plan des valeurs)

Ainsi, de rappeler très rapidement quelques auteurs qui ont réfléchi à la question, me semble ici indispensable : Dilthey ou encore, avant lui, Schleimacher (1768-1864), le premier a avoir donné une théorie générale de la compréhension, bien que sur le plan psychologique (donc non en termes d'action et d'autant moins d'actes).

Se différenciant de la sociologie durkheimienne des *faits*, c'est W. Dilthey² qui, introduisant ce qu'il nomme sciences de l'esprit (les futures sciences humaines), distingue pour ce faire l'explication de la compréhension. D'une part l'explication, donc (de *Erklären, expliquer*) : elle est en relation avec les sciences de la nature dont l'objectif est de ramener un fait à des lois générales (à la suite d'hypothèses validées selon le principe de causalité) et de produire des normes techniques.

Un fait pouvant être vrai ou faux, le principe de vérité est ainsi incontournable.

D'autre part la compréhension (de *Verstehen, comprendre*) : elle est en relation avec des significations et des valeurs d'ordre historico-herméneutique, propres de la vie de l'esprit, qui sont aptes, d'un côté, à "interpréter", "dévoiler" le sens immanent du "monde vécu" et produisent, de l'autre côté, des normes juridiques.

A ce niveau, les principes concernant le juste et l'injuste constituent la référence.

"Nous expliquons la nature", dit en conclusion Dilthey (1947), et "nous comprenons -historiquement- l'esprit".

Weber, par la suite, en prenant en compte la dimension de l'orientation de l'action, dépasse le dualisme entre l'explication des sciences de la nature (selon un mode de connaissance analytique-discursif) et la compréhension de la vie de l'esprit (selon un mode de connaissance différent, intuitif-analytique). Ce pourquoi il distingue quatre formes (ou dispositions) de l'action : la *Zweckrationalität*, agir instrumental téléologique orienté vers des fins opérationnelles; la *Verträtrationalität*, agir régulé par des normes orientées selon des valeurs; l'*Affectual*, agir d'ordre affectif, orienté vers l'action immédiate, et l'*agir traditionnel*, en vue de la transmission de la tradition acceptée comme telle.

C'est la façon dont cette typologie de l'action est habituellement transmise, qui en éclaire la portée : ayant peu retenu le registre de l'*Affectual*, confondu parfois même avec l'agir traditionnel, on a préféré mettre l'accent sur la *Zweckrationalität* en ce qu'elle diffère de la *Verträtrationalität*. On reste donc, toujours, dans la dualité, d'un côté, il y a les faits et les fins instrumentaux, régis par des normes techniques et, de l'autre, les valeurs et les normes juridiques.

²Quand bien même, pour Durkheim, "considérer les faits sociaux comme des choses" renverrait à une méthode apparenté plutôt à l'épôké stoïcienne, attitude neutralisante de la subjectivité, sa formulation porte les traces épistémologiques d'un monde objectal à priori, que le sujet connaissant ou percevant ne ferait qu'enregistrer au moyen du langage, à la façon d'un photographe (on est, ici, loin du "performatif").

La dichotomie complexifiée

Si Habermas, en reprenant Hegel dans un article sur *la Philosophie de l'Esprit d'Hegel à Iena* (1967), innove en introduisant la méthode linguistique, il ne change fondamentalement rien à l'affaire. La raison ? il maintient l'analyse sur le plan de la chose énoncée, là où -c'est intéressant de l'observer- le langage est considéré comme un moyen.

Certes, ce qui intéresse Habermas ce n'est pas l'Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit* (qui subsume, dans le processus de formation de l'esprit humain, l'esprit subjectif et l'esprit objectif sous l'Esprit absolu, identifiant ainsi l'esprit et la nature dans le savoir absolu). C'est l'Hegel de la *Philosophie de l'Esprit d'Iena* (1805) avec la distinction de trois "mondes", subjectif, objectif et social au fondement, ce dernier, du processus de socialisation en tant qu'extériorisation du subjectif et intériorisation de l'objectif.

Ainsi Habermas propose, dans l'article suscité, un modèle ternaire issu de l'unité dialectique de trois *médiations* entre le sujet et l'objet, considérées comme "trois modèles de relations dialectiques" : le processus du travail, la représentation symbolique et l'interaction sur la base de la réciprocité. Le premier correspond à l'*activité instrumentale* régie par les *normes techniques* (c'est "l'action rationnelle": par rapport à une fin", la *Zweckrationalität* de Weber), alors que le troisième correspond à l'*activité communicationnelle*, système de pouvoir et de légitimité mais aussi de réciprocité. Quant à la représentation symbolique, elle est constituée par le langage : il est défini par Habermas comme un "milieu" (*Mittel*) où se réalise l'appropriation de l'objet par le sujet. Ainsi que le jeune Hegel pour qui, contrairement à Descartes et à Kant, la constitution du moi n'est pas en relation avec un "moi solipsiste", Habermas met l'accent sur la notion de "milieu", caractérisé par la dialectique de la représentation : "l'esprit n'est pas pensé comme intérieur mais comme *milieu* qui n'est ni dehors ni dedans -disait déjà le jeune Hegel- *logos* d'un monde et non réflexion d'une conscience solitaire", "universel qui résonne de la même façon dans la conscience de tous". Le "milieu" constitue donc pour Habermas le présupposé premier de toute interaction.

Cependant, plus que la médiation par le langage conçu comme *milieu* mais toujours - on en verra les conséquences- comme *moyen*, c'est surtout la dialectique entre les deux systèmes d'activité qui intéresse Habermas, dialectique entre l'*activité instrumentale* et l'*activité communicationnelle*. Si la première, en relation avec la notion de travail et d'échange de ses produits, concerne les finalités économiques, les moyens techniques et organisationnels, la deuxième structure l'interaction par la reconnaissance réciproque entre les individus *au moyen* -avons-nous observé- du langage (le "contrat", par exemple, est un moyen pour institutionnaliser l'échange entre des acteurs dont "la parole proférée acquiert valeur normative" - Habermas,

1967-).

Agir *instrumental* et agir *communicationnel* sont en ce sens irréductibles, la réduction du deuxième au premier, sous la dénomination de "pratiques sociales", est d'ailleurs une des critiques de Habermas à Marx.

A ce point, il me semble intéressant de remarquer ceci : tout d'abord, l'accent est certes mis par Habermas sur le langage. Toutefois, même pensé comme "milieu", même ayant une fonction de "médiatisation", il continue toujours d'être considéré comme un *moyen*. En tant que tel, il ne permet donc pas de poser différemment la question. Ensuite et en conséquence, la dichotomie est maintenue, comme d'habitude, entre -d'une part- la *rationalité instrumentale* propre au mode d'explication des sciences de la nature (qui traitent de *faits* à subsumer sous des régularités et des lois, quelle que soit la multiplicité des procédures employées) et -d'autre part- la *rationalité communicationnelle* propre de la compréhension d'ordre historico-herméneutique, qui concerne -avons-nous dit- l'esprit et les *valeurs*.

Ainsi, sous des formes diverses, complexifiées, le clivage institué par Dilthey entre explication et compréhension, entre fait et valeur, entre principe de vérité et principes axiologiques persiste, et cela même lorsque il est très sérieusement fait appel à la médiation par le langage. Répétons-le : dès lors que celui-ci est considéré comme un *moyen*, il ne peut pas, à l'évidence, introduire de véritables changements.

L'*explication* -par les "jugements déterminants", disait déjà Kant, et la *compréhension* -par les "jugements réfléchissants" du sujet, appartiennent à des mondes distincts. Les catégories (a priori) appliquées au monde de la nature sont en effet différentes des considérations téléologiques qui interviennent, à posteriori, dans les jugements subjectifs du monde moral -pour nous référer toujours à Kant³.

Mais si Kant estime que la nature, telle que la science la constitue, est indifférente aux valeurs morales de l'humanité et, réciproquement, si les valeurs morales se réalisent dans l'intériorité de la conscience, par la bonne volonté, il pose cependant, à travers la notion de Bien Suprême, que les principes qui se révèlent dans la conscience agissent aussi dans la nature. C'est une solution intéressante, de type idéaliste qui, en tant que telle, n'a pas fonctionné par la suite.

Point de Bien Suprême, donc; mais la prise en compte du langage défini non plus comme *moyen* mais comme *champ symbolique*, considéré comme *acte* (d'*énonciation*) et non plus seulement en tant qu'*énoncé*, chute ou cristallisation de l'acte. C'est cela qui permettra -on va le voir- de sortir de la dichotomie, en ouvrant des voies nouvelles.

³Il faudrait rappeler, à propos de l'emploi de la notion d' "usage" qu'Austin fera par la suite, la distinction introduite déjà par Kant lorsque, au début de *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, il explique le terme "pragmatique", distinction entre "connaître le monde", c.à.d. "comprendre le monde dont on est le spectateur" et "avoir l'usage du monde", à savoir -dit-il- "entrer dans le jeu" (Kant, 1800, 1990).

Actuellement, nous ne sommes donc pas étonnés de retrouver, par exemple, ce même clivage, complexifié, dans un texte comme *Les Formes de l'Action* (Pharo, Queré, 1993), où trois types d'agir, instrumental, moral et expressif, sont régis par des critères différents : le vrai et le faux, pour l'agir instrumental; le juste et l'injuste, pour l'agir social orienté vers la société, alors que la véracité et l'authenticité, critères de l'agir expressif -dramaturgique selon Goffman (1975)-, prennent en compte la dimension intersubjective.

C'est intéressant à observer : il y a, certes, un renversement du problème dans la mesure où les lois ne sont plus retrouvées dans la nature mais sont construites par l'esprit. Elles correspondent donc à des modalités descriptives de la nature et du monde de la part d'un sujet qui fait ainsi oeuvre de construction et non plus seulement de description, la construction prenant en conséquence la place de la description -objective- des lois dans la nature. Malgré cela (ou à cause de cela), les clivages entre ce que les auteurs ci-dessus cités appellent des "registres" et Habermas des "mondes", ces clivages restent, les différents auteurs essayant seulement d'établir des relations entre eux.

On le remarque : qu'on les multiplie, qu'on les appelle mondes ou registres, peu importe, tout se passe comme s'il y avait toujours une réalité régie par une rationalité instrumentale -relevant du vrai/faux-, différente de celle qui, à caractère moral -relevant du juste et de l'injuste, de la véracité, l'authenticité etc.-, concerne les sujets et la société

Ainsi, la coupure traditionnelle entre jugements de *faits* et jugements de *valeurs* est toujours à l'horizon, associée à la double dimension : technique (système de *mesures* -objectives-) et morale (système de *valeurs* à caractère subjectif).

Du texte à l'action : un essai d'articulation

Ricoeur, pour sa part, essaie d'articuler ces notions dans une herméneutique générale, définie par une dialectique *interne* entre explication et compréhension. "Expliquer plus pour comprendre mieux", dit-il, proposant une relecture de la tâche herméneutique. "Je ne définirais pas -dit-il- l'herméneutique comme une variante de la compréhension, à l'exclusion de l'explication selon le mode diltheyen, mais comme l'une des mises en oeuvre du rapport compréhension-explication, où la compréhension garde la primauté et maintient l'explication sur le plan des médiations requises mais secondaires" (Ricoeur, 1992). Selon Ricoeur, la compréhension ne correspond pas à un effet de surface de l'explication, ainsi que le voudrait la sémiotique définie comme "une théorie générale de la signification" (Greimas, 1979); elle a un rôle heuristique que Ricoeur s'emploie dès lors à dégager : l'explication -avertit-il- est une médiation obligée de la compréhension selon la maxime ci-dessus citée : "expliquer plus pour comprendre mieux" (ib.).

Si le domaine de la compréhension est celui des signes et de la signification, Ricoeur, oeuvrant à un dépassement, se propose d'aller au delà de "la médiation par les symboles" -"le symbole donne à penser", dit-il, par "la médiation à travers les textes" : "se comprendre, c'est donc se comprendre devant le texte", dont il est possible de saisir le sens à travers ses effets, au moyen de procédures objectives de catégorisation. De plus, le texte, la trace écrite, fait l'objet d'interprétations diverses de la part de lecteurs qui, dépassant l'intention de l'auteur, le révèlent à travers des associations et des significations non incluses au départ.

Le texte a ainsi toutes les caractéristiques de l'action et le travail sur celui-ci revêt une forme concrète, grâce à laquelle l'objectivation est possible : elle passe par l'analyse linguistique, en l'occurrence sémiotique.

On appelle cela "le tournant linguistique" de l'herméneutique.

Une véritable avancée se vérifie donc. La notion d'explication s'est déplacée : transférée dans les "monuments écrits", dans la sphère du langage, elle n'est plus héritée des sciences de la nature mais relève, elle aussi, de la méthode linguistique. La compréhension, prenant le pas sur l'explication, est considérée nécessaire, en même temps, aux sciences de l'esprit et aux sciences de la nature.

Le problème est donc résolu, pour l'herméneutique classique, disons jusqu'à Gadamer. Selon nous, il l'est beaucoup moins. C'est que l'on reste dans le domaine du texte, c'est à dire de la signification -de l'énoncé- et de ses effets -le *perlocutoire*- sans prendre en compte, avons-nous observé, l'acte d'énonciation -*illocutoire*-. Les deux programmes, expliquer et comprendre, sciences de la nature et sciences de l'esprit, sont dès lors maintenus.

((((((((((((Or, raison et sentiment moral, être et devoir-être étant, comme toujours, distincts, la question ne peut pas être résolue de savoir en quoi comprendre -rationnellement- signifie, ou ne signifie pas, "accepter", "tolérer", "justifier" -moralement-.))))))))))))

L'explication des faits est en relation avec le problème métaphysique de la vérité, relevant du domaine du *vrai et du faux*. Constituée par Ricoeur en médiation obligée de la compréhension (cf. supra), cette dernière, qui appartient à l'ordre du sentiment subjectif, moral, relevant du domaine du *juste et de l'injuste*, en reste distincte. En relation avec l'activité communicationnelle (Habermas), la compréhension, bien différente de la raison instrumentale, n'a pas grand chose à voir avec la question de la vérité, qui a une place toujours fondamentale dans notre philosophie.

((((En un mot, sortir de ce plan d'analyse, signifie cesser de vouloir, d'une part, expliquer et, de l'autre, comprendre, accepter, tolérer, justifier mais reconnaître qu'un acte de langage a une *force*, il change, qu'on le veuille ou pas, une situation.)))))

De l'action aux actes

Voilà expliquée la nécessité de déplacer enfin le plan d'analyse et faire appel, disions-nous, à des auteurs qui prennent d'abord en compte non pas les actions (l'esprit du texte signifiant esprit de l'action) mais les *actes d'énonciation* (performatif et illocutoire). Ces auteurs ne considèrent pas seulement le texte, à savoir l'énoncé, chute de l'acte, ou le signifié (on l'appelait le "contenu" d'une phrase); ils n'attribuent plus le même intérêt au problème de sa vérité à savoir, la correspondance entre la pensée et le langage, le sujet et son objet.

Pour Austin -car c'est bien de lui qu'il s'agit en premier- le problème se présente en effet différemment (bien connu et traduit en français, il a été cependant toujours lu à travers le prisme de la phénoménologie et, donc, non véritablement compris?).

Tout d'abord, -c'est significatif-, il parle en termes d'*acte* et non d'action ni de signe défini, ce dernier, par Ricoeur (1992) comme "expression -*Ausdrück*- ou externalisation d'une vie psychique étrangère", dont "la compréhension (le prendre ensemble, la cohésion -*Zusammenhang*- est la saisie" (ib.). Ensuite, Austin refuse de s'arrêter au problème de la vérité, typique de toute notre philosophie. Non pas parce que ce problème n'est pas important en soi mais parce que ce qui l'intéresse, c'est de savoir ce qu'on *fait* lorsqu'on *parle* ou qu'on met en forme le réel par l'*acte* de le dire/faire, l'acte d'énoncer. Il ne s'agit pas de "comprendre" ni de vérifier la "correspondance", plus ou moins exacte, avec le réel, ni de "clarifier" le langage. Ce qui intéresse Austin, c'est l'acte de *dire en faisant, l'illocutoire*, et non pas l'effet ou la conséquence de l'acte de dire/faire, à savoir le *perlocutoire* (Austin, 1970).

Dès lors l'accent est mis sur *l'uptake*, la *force* de l'acte, (et non plus uniquement sur sa signification), sur *l'usage* (du langage) et sur les *règles* immanentes qui gouvernent l'acte (de langage) et qui font qu'il soit. En même temps, la *position* d'un sujet qui *dit, fait* et, en disant-faisant, *évalue*, est mise en évidence, position qui est, donc, toujours éthique (Searle, 1972).

Voilà pourquoi les problèmes ne peuvent plus s'énoncer -me semble-t-il-, au niveau des énoncés (discours et analyse du discours), en termes d'explication et/ou de compréhension. La distinction entre la constitution de lois générales, objet des sciences de la nature, et l'"intuition" ou "dévoilement" du monde vécu, propre des sciences de l'esprit, n'est plus de mise, distinction qui persistait même lorsque, comme on l'a vu, la méthode linguistique entre en jeu et l'esprit est censé énoncer, lui, les "lois de la nature".

Le sujet, ainsi que l'avait déjà compris Jean Stoetzel avant que, dans la *Théorie des Opinions* (1943)⁴, il ne s'oblige à parler en termes de "représentation" d'un réel que les opinions ne feraient donc que "représenter", le sujet, en parlant, *prend position*, inévitablement, qu'il le veuille ou non.

"L'acte linguistique de promettre ne serait rien s'il n'*engageait* pas celui qui l'accomplit et cesserait d'être lui même dès qu'il n'inaugure plus une obligation. C'est

⁴A noter : si la *Théorie des opinions* s'ouvre sur une définition de l'opinion comme "acte" (de langage), l'auteur a dû cependant l'abandonner par la suite, afin de considérer l'opinion comme "représentation" ou "reflet" -objectif- de la réalité, ce qui permettra d'attribuer validité aux sondages.

la raison pour laquelle nous avons employé le mot valeur... L'obligation est ainsi *constitutive* de l'acte (Searle, 1972).

"L'acte individuel d'appropriation de la langue introduit celui qui parle dans sa parole", dit E. Benveniste qui ajoute aussitôt : "mais immédiatement, dès qu'il se déclare locuteur et assume la langue, il *implante l'autre* en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. Toute énonciation est ainsi, implicite ou explicite, une allocution : elle postule un allocutaire" (Benveniste, 1966).

Par sa force, l'acte de parole change, on le sait, la situation.

Parler est un acte éthique

On le voit : dès le départ, le sujet est "éthique" ou il n'est pas, car sa parole, qu'elle soit consciente ou inconsciente, l'*engage* devant cet autre que, dès qu'il énonce, il *implante* devant lui à savoir, dès qu'il parle dans un contexte donné et selon des règles qui permettent l'énonciation elle-même.

Un exemple intéressant est fourni par le mythe de Don Juan, tel qu'il est rappelé par Austin et magnifiquement approfondi ensuite par Shoshana Felman (1980). Don Juan promet le mariage mais, qu'il maintienne sa parole et se marie ou qu'il mente et ne se marie pas, ce faisant (ou ne faisant pas), le voulant (ou pas), il *prend* (inévitavelmente) *position*; sa parole agit, *fait*, elle a une *force*, elle n'a pas seulement du sens, elle a le pouvoir de le changer, lui, ainsi que les femmes auxquelles il s'adresse : s'il ment parce qu'il devient -sera jugé- un menteur; s'il maintient sa parole, parce que même son état civil va changer car, de célibataire, il se retrouve marié. Ainsi, même s'il ne se marie pas, il *fait* toujours quelque chose, autre chose certes qu'il n'avait promis (*dit*). Aux femmes aussi, disions-nous, qu'il les épouse ou non, il *fait* quelque chose : leur histoire en sera inévitablement changée.

A tort ou à raison, le *dire* de Don Juan est donc un *faire* qui l'*engage*, et non pas parce qu'il laisse des traces ou une mémoire (acte *perlocutoire*), mais parce que, au moment même où il *dit*, il *fait* (acte *illocutoire*). Il agit dans un temps qui est toujours le présent de l'acte de parole (Benveniste, 1970), acte qui, quoiqu'il soit, l'*engage* et dont il est donc "responsable" -pour employer une terminologie actuelle-.

"La distinction entre fait et valeur... entre énoncés descriptifs et énoncés évaluatifs -explique Searle (1972)- est "l'une des plus anciennes de notre métaphysique. Elle repose sur la croyance que... les *valeurs* sont établies par les hommes et ne peuvent exister d'elles-mêmes dans le monde, du moins dans le monde des pierres, des rivières, des arbres, en un mot des faits bruts", *valeurs* qui seraient ainsi surajoutées à la description des *faits*. "C'est à cette distinction -continue Searle- que Hume faisait allusion dans le *Traité de la nature humaine* dans lequel il parle du passage de *est* à *doit*...(passage que) Moore ramenait à la différence entre propriétés naturelles, comme le jaune, et propriétés non naturelles, comme la bonté".... "Les successeurs (de Moore), renversant l'ordre de la démarche métaphysique, ont voulu retrouver cette distinction métaphysique dans le langage" mais -avertit Searle-, "ils ont

paradoxalement considéré que les affirmations descriptives ne peuvent impliquer des affirmations évaluatives" (ib.).

Or, -précise-t-il- cela est loin d'être exact. En effet, le "principe de dérivation", tel que "*doit* ne peut pas être dérivé de *est*" (à savoir, tel que "les affirmations descriptives ne peuvent impliquer des affirmations évaluatives"), est une thèse erronée" car "décrire et évaluer -notre expliquer et comprendre- ne sont que deux types divers d'une *même force illocutionnaire*", laquelle considère l'acte d'énonciation lui même (et non pas sa cristallisation dans l'énoncé ni, non plus, ses effets à savoir, les actes *perlocutionnaires*).... Ce pourquoi, "ignorer l'*emploi engagé des mots* c'est ignorer le langage lui même"(ib).⁵

Ainsi, -conclut-il- "il n'y a pas à séparer les actes de langage des *engagements* auxquels ils donnent lieu et qui en constituent l'élément essentiel" : les mêmes règles les régissent. D'où la définition que notre auteur donne non pas de la langue mais du langage en-acte : "parler une langue, affirme-t-il- c'est adopter une forme de comportement régi par des règles" (ib.), règles qui sont donc "*constitutives* de l'acte de langage", dans la mesure où elles ne sont pas fixées de l'extérieur mais sont internes à la langue : "*constitutives*" de celle-ci.

Pour une (première) conclusion

Ainsi, on ne peut pas séparer la description -ou l'explication- objective des *faits*, ayant à faire avec la *vérité*, et la valeur -ou l'évaluation ou la compréhension- qui seraient du ressort de la morale et d'un jugement subjectif, en relation avec le sentiment de compassion⁶.

Voilà pourquoi parler est en soi, dès le départ, un acte qui possède une force éthique.

Poser le problème sur le plan des actes de langage, c'est le poser en des termes qui sont loin d'être relativistes ou culturalistes. Ils permettent, au contraire, de sortir de la compréhension "molle" mais aussi de son contraire, la dénonciation morale, qui n'engage que par des principes extérieurs à l'acte de dire/faire, acte accompli dans un contexte donné et -c'est essentiel- non « par » mais « dans » le champ *symbolique* du

⁵Temps et espace (d'écriture) permettant, il serait intéressant de rappeler que si la modernité s'est constituée -déjà depuis Machiavel- par la séparation de la morale -et du théologique-, du politique ; du privé, du public etc., actuellement, la façon ici soutenue de poser le problème permet de dépasser à nouveau ces dichotomies (cf. à ce sujet : "Domaine privé, sphère publique", *Revue Internationale de Psychosociologie*, 2000).

⁶Ainsi, poser le problème sur le plan des *actes* de langage, c'est se différencier de toute analyse sémantique de l'*action* (cf. Pharo, Quéré) et de son "réseau conceptuel" (selon l'expression de Ricoeur), comme du "paradigme interprétatif" (Simmel, Weber, Mead, Schutz), dont certains auteurs (Goffman, Garfinkel, Sacks, Schegloff etc) ont fait usage dans la structuration de l'action, en analysant "les principales dimensions de l'intrication de l'action et du langage ordinaire" ou de la "description d'action et de la dimension normative" (cf. la "Présentation" des *Formes de l'Action*, 1990), où le terme "intrication", par exemple, est déjà, en soi, significatif.

langage : il est régi par les règles qui le constituent et qui sont donc intrinsèques, immanentes.

"Une parole, est toujours parole d'honneur", dans une situation comme la cérémonie du mariage", avait dit Austin, mais, avait-il ajouté aussitôt, "en vérité, dans toutes les situations".

Si toute parole engage, elle est ainsi, forcément, "une parole d'honneur".

Quelques exemples

Un acte de langage a la *force* de changer une situation, avions-nous vu. Il produit des effets juridiques, crée des droits et des devoirs : il nous engage. Selon qu'une énonciation adienne ou qu'elle en soit empêchée, la situation n'est pas la même.

Les deux exemples qui suivent voudraient le montrer : si le *dit* d'une parole concourt à *faire*, à performer la réalité d'une façon nouvelle par rapport à la précédente, la non-énonciation maintient par contre celle-ci en l'état (1er exemple). C'est donc la mise en forme par un acte de langage qui produit une situation et la change (*mise en forme*, à savoir énonciation et non pas dénonciation, ni même compréhension), à condition bien sûr que le dire soit entendu, à savoir proféré dans un contexte où il puisse être reconnu (2ème exemple).

L'évocation de ces champs d'exploration a pour objectif de suggérer quelques domaines d'application sans traiter, de façon exhaustive, l'ensemble des aspects impliqués dans les séquences historiques, par ailleurs encore privées du temps nécessaire à la décantation requise.

-La réunion pour "la paix israélo-palestinienne"

Il me semble intéressant de rappeler le discours tenu à une réunion "pour la paix israélo-palestinienne", organisée au printemps 2001, à Paris, par le mouvement des "Femmes en noir". Pendant la discussion, des femmes israéliennes et des proches d'Israël s'étaient efforcés de "décrire" le plus objectivement possible, ou de "dévoiler", les "faits" à des Palestiniennes. Ils s'évertuaient à expliquer comment et pourquoi ils avaient été obligés d'envahir les *territoires* et affirmaient qu'il était, certes plus que regrettable d'avoir dû recourir à la force et expulser parfois même les habitants de leurs maisons : cela était cependant indispensable pour garantir la paix et contrer les actes de *terrorisme*. A quoi les Palestiniennes, afin de justifier ces actes, répondaient en avançant toutes sortes de raisons, la plus forte de celles-ci étant qu'on avait été mis dans l'obligation d'effectuer ces actes pour défendre sa propre terre, dont on s'efforçait cependant d'admettre l'"appartenance partagée", sous certaines conditions bien précises.

En essayant de "se parler", voire de "s'expliquer", les deux parties faisaient appel à la "compréhension réciproque". C'est autour d'une table dressée pour un repas pris

en commun, que la discussion s'est terminée, chacun restant évidemment sur ses positions et convictions.

Pour quelqu'un qui, comme moi, observait la réunion de l'extérieur quoique de façon "participante", il apparaissait clairement qu'un mot manquait, le terme *occupés*, qualifiant *territoires*, ce dernier mot étant employé habituellement par tout le monde, indistinctement, sans spécification aucune. Le participe passé *occupé* aurait eu le pouvoir, et la force, de performer nettement une situation qui restait pudiquement voilée pour les uns, les Israéliens, et qui était lourde de sous-entendus, pour ne pas dire de menaces, pour les autres, les Palestiniens, chez qui le syntagme "terres occupées" n'était pas non plus prononcé. Avaient-ils peut-être intériorisé le langage - à savoir, la mise en forme de la situation- des "occupants"? C'est une explication possible, d'ordre psychologique, émise dans un but de compréhension.

En tout cas, ce qui est plus intéressant à observer, c'est que dans nos médias aussi, le même syntagme a été très souvent refoulé. C'est dommage, car nous aurions rendu un grand service à tout le monde, Israéliens compris. En sortant d'une compréhension molle, quelquefois douteuse et d'explications ressemblant quelque peu à des rationalisations, nous aurions pu énoncer, mettre en place une situation permettant à chacun de se déterminer.

A preuve, mais à contrario, le mot *terroriste* : il était employé par les Israéliens et aussi, de façon apparemment étrange, par les Palestiniens qui, seulement plus tard, ont affirmé que l'on ne pouvait pas appeler terroristes ceux qui mouraient pour défendre leur terre (à la suite, cependant, d'une suggestion venue de l'extérieur).

Observons ainsi que, pour autant que l'on restait dans les explications et que l'on faisait appel à la compréhension, rien ne bougeait. Des mots existaient pourtant, qui auraient eu le pouvoir d'énoncer et mettre en scène différemment la situation. Or, ils étaient refoulés ou banalisés.

Sur un plan cependant différent, le cas de l'Afrique du Sud se révèle particulièrement intéressant pour notre propos, permettant en effet de saisir un changement possible de situation à partir d'un acte de langage. Il donne à voir l'importance des dispositifs énonciatifs mis en place, à la différence du Proche Orient, par la *Commission Vérité et Conciliation* qui prévoyait le face à face des parties adverses : les uns -les tortionnaires- devaient énoncer, dans les détails, les crimes qu'ils avaient commis alors que les autres, les victimes ou leur parents, devaient les écouter. Il ne s'agissait pas, pour les uns, d'expliquer ni, pour les autres, de pardonner (cela aurait été de l'ordre de l'insoutenable), ni même de comprendre. Il s'agissait seulement de proférer d'une part, et d'entendre d'autre part, l'historique des actes criminels dans tous les détails (Salazar, 1998).

Le cas de l'Afrique du Sud est pour nous plus qu'intéressant car le langage est ici *acte* à savoir, il est considéré en tant qu'*acte d'énonciation* -et non seulement dans son contenu *énoncé*-; entendu comme *force* -et non seulement comme signification-. L'acte de *dire, faisait* -avait le pouvoir- d'ouvrir une situation nouvelle -et non pas de laver les crimes. La mémoire du passé restait, mais l'énonciation, toujours au présent,

permettait -faisait- une mise en forme différente, nouvelle (l'énonciation, même du passé, advient -rappelons-le- toujours au présent (cf. Benveniste, 1966).

Voilà pourquoi il y a, me semble-t-il, nécessité urgente de sortir des chemins -des registres- battus en se situant sur un plan qui prenne en compte le problème à travers les *actes* de langage (actes illocutoires). Sur ce plan, ce n'est pas la signification ni même le sens, ni non plus l'action, qui sont pointés mais la *force* d'un *acte* (de langage) ainsi que l'*engagement* du locuteur : sa parole, dans un contexte donné et dans un temps qui est toujours présent -le présent de l'énonciation- l'engage toujours, avions-nous dit, ainsi que son honneur et sa responsabilité de sujet parlant -et non pas seulement "communiquant".

Voilà pourquoi il est inutile (voire pernicieux?) de poser des "mondes" ou des "registres" différents, ce qui revient à distinguer fait et valeur, à séparer *dire-faire-évaluer*.

-L'événement du 11 septembre 2001

Il est certes intéressant de discuter des réseaux des terroristes, de l'origine du terrorisme et sur l'"interprétations", univoque dans l'occident laïque, de cette notion. Mais, plus encore -en sortant du plan de la *chose* énoncée et de la dénonciation qui s'en suit-, ce serait de nous arrêter sur l'*acte* d'énonciation de ces mots, sur leur *force*, à savoir sur le pouvoir des signifiants employés dès le soir du 11 septembre, à la radio ou à la T.V.

A ce moment, l'émotion avait réuni tout le monde dans une même compréhension de l'événement et les explications des faits, qui ont suivi, n'ont rien changé, elles non plus, à l'accord qui s'est fait immédiatement *contre* les *terroristes*.

Si pour les uns, les occidentaux, le signifiant *terroriste* allait de soi, impliquant la violence contre « la population civile innocente », pour les autres, arabes et pro-arabes, c'était plus complexe, il avait à faire avec l'acceptation d'un mot (terroriste), selon la signification que le monde "civilisé" lui attribue et indiquait, dès le départ, une position défensive ("ce n'est pas moi le sauvage qui tue des civils"). A tort ou à raison (qu'on ne me fasse pas dire que je "comprends", donc justifie, le terrorisme : si j'ai montré que ce n'est pas à ce niveau théorique qu'il s'agit de se situer, je voudrais maintenant ajouter, sur un plan plus personnel, que pour moi un mort est toujours un mort de trop); à tort ou à raison donc, le consensus sur l'emploi immédiat de ce mot a amené à faire l'impasse et à ignorer les différentes réalités énonciatives qui, tout à fait nouvelles, auraient pu (dû) se faire jour : elles étaient refoulées dans les cadres explicatifs habituels, quelqu'un qui tue des civils étant un « terroriste ».

Ramenées dans ces cadres, ceux-ci empêchent ainsi non pas de saisir mais d'énoncer, mettre en forme une situation nouvelle.

Cette nouveauté se présente sous des multiples aspects, concernant bien sûr le

signifiant *terrorisme* tout aussi bien que *guerre*. Celle-ci est passée du champ de bataille et du concours des militaires, à nos villes et à la mise en cause des civils, avec toutes les conséquences qui s'en suivent dès lors que nous essayons d'expliquer les faits en les ramenant à nos catégories de pensée. Il s'agit, en l'occurrence, de la réglementation par les Etats qui détiennent "le monopole légal de la force" (M. Weber). Ainsi, la dénonciation d'actes sortant de ce cadre, à savoir de la mise en forme moderne de la société selon la notion d'Etat, est forcément unanime. Or, d'après cette définition, seules les populations à Etats (l'Etat de droit), seraient civilisées, à la différence, par exemple, de celles dites "sans Etat" (confusion théorique par ailleurs non plus admise par l'anthropologie, par exemple, qui ne considère pas comme "barbares" des populations dites "sans Etat"). Dans ce cadre, qui confond cependant la « civilisation » avec le surgissement de l'Etat, la violence contrôlée par celui-ci est, seule, « civilisée ».

Et si la violence s'énonçait maintenant de façon différente⁷.

La violence semble être passée du plan politique, intéressant les Etats -violence politique-, sur un autre plan, celui de la violence sociale, diffuse, qui intéresse, au delà des Etats, la société civile toute entière. Dans le cas du 11 septembre 2001, pas de déclaration de guerre, pas d'ennemi défini, pas même de dénomination attitrée : si les événements d'août 1988, d'importance équivalente, sont identifiés par le syntagme "chute du mur de Berlin", ceux de 11 septembre 2001 sont nommés au moyen de chiffres, ce qui n'est certes pas un hasard. La "chute du mur de Berlin" concerne en effet l'occident, cet événement fait partie de notre énonciation -mise en forme et non pas simple *vision* (*Weltanschauung*) du monde, comme on dit-. Ainsi, nous pouvons facilement nommer cet événement, cela rentre tout à fait dans nos cadres de pensée habituels : auparavant divisé entre l'Est et l'Ouest, ce monde en est sorti avec la "chute du mur". Le "11 septembre 2001" -11-9-2001-, concerne au contraire la planète entière. Il a mis en évidence, dit-on, la fragilité de notre civilisation, mais ce point de vue est bien ethnocentrique, il est "vrai" dans le cadre d'une énonciation ou mise en forme du monde à travers nos catégories habituelles, d'après une "raison" estimée universelle et qui est, en fait "occidentale". C'est évidemment selon celle-ci que les "occidentaux" ont été formés, mais aussi les intellectuels et classes dirigeantes des pays arabes qui, ayant fait leur éducation en Occident (à la différence des populations auxquelles ils appartiennent), reprennent les positions explicatives en relation avec la raison prétendument universelle -en fait occidentale- donnant ainsi à voir l'insuffisance de celle-ci, qu'elle soit

⁸Il serait intéressant d'observer la caractéristique particulière que la violence présente dans le cas des kamikazes, qui *se tuent avec* les civils qu'ils tuent : s'ils ne mettent en effet pas des bombes *sur* des cibles militaires, ce qui comporte cependant toujours plus ou moins de "bavures" à savoir, plus ou moins de civils tués, ils meurent -et c'est différent- *avec* ceux derniers.

⁹ Rappelons que si la raison est universelle, son emploi est particulier, en relation avec l'emploi de chaque langue.

"instrumentale" ou "communicationnelle" (Habermas), "compréhensive" (Dilthey, Simmel) ou "herméneutique" (Ricoeur, pour ne citer que cet auteur), disons "participative" à l'égard du contexte proche, arabe musulman en l'occurrence.

L'accord, malgré toutes les différences, sur l'emploi du signifiant *terroriste*, dit en fait l'incapacité à énoncer par des catégories autres que celles qui, habituellement en usage, ne peuvent pas penser la violence publique indépendamment des Etats-nations.

Pour autant que nous arrêtons notre analyse sur le plan des énoncés, en employant toujours les mêmes catégories de pensée, nous nous empêchons de performer - énoncer- une situation nouvelle, où la définition de l'Etat, ainsi que les notions de guerre comme de terrorisme, ne sont plus les mêmes.

Pendant la longue interview qui m'a été accordée en juin 2002 par le Président de la Mosquée et de l'Université de la Zitouna (la plus importante de l'Afrique du Nord, après celle du Caire), la question que je lui ai adressée : "pourquoi vous aussi, vous appelez terroristes ceux qui sont désignés comme tels en Occident?" a eu la réponse attendue, à savoir que l'Islam ne peut pas admettre qu' "on tue au nom de Dieu". Cependant, au fil du discours, encore quelque chose d'autre s'est fait jour, la dénonciation non pas des *terroristes* mais de la pensée, des moeurs occidentales dans leur opposition à la pensée et à la morale dont l'Islam se fait le dépositaire. Il ne s'agissait surtout pas de justifier par là les actes de "terrorisme", mais -si j'ai bien saisi- d'affirmer le droit à faire entendre la voix d'une culture dans toute sa différence, sans qu'elle soit dévalorisée si ce n'est méprisée, dès le départ, dans son coeur même, voix *éthique* dans un monde à Etat démocratique qui, individualiste et intéressé, ne peut donc pas être considéré éthique.

Il s'agit, certes, de l'impossibilité d'une voix à être entendue, et non pas seulement la détresse, la haine et l'envie d'appauvris envers des enrichis (appellation plus exacte, me semble-t-il, que "pauvres/riches") qui rend "parfois nécessaire pour certains, afin de se faire entendre....., de mener des *actions* violentes sur la place publique" (Enriquez, 2000). Mais, sur le plan qui est le nôtre, celui des *actes* effectués dans le temps, toujours présent, de l'énonciation, en sortant donc d'explications en termes de causalité d'ordre psychologique, ce dont il s'agit surtout, selon nous, c'est de la *force* performative des *mots*, dits mais non entendus, qui changent le réel et cela sans que, pris dans nos catégories de pensée, nous nous en rendions compte. (cf. "L'énonciation de la violence", *Incontri*, 2000).

C'est l'incapacité à entendre cette voix (voir le mépris par lequel elle est parfois accueillie ou, plutôt, non-accueillie), qui performe en revanche une situation "classique" où prendre les armes et déclarer la guerre à un Etat défini dès le départ par des catégories convenues, comme voyou, lieu de terroristes non mieux identifiés, se trouve à être autorisée, les "terroristes" étant désignés comme tels dans les cadres d'une pensée qu'une mise en forme différente pourrait, de ce fait, concourir à questionner.

En guise de conclusion

On pourrait résumer ce propos en disant que l'on ne peut ni expliquer, ni comprendre le monde actuel, le justifier ou le dénoncer, nous servant, pour ce faire, de catégories anciennes : elles empêchent toute énonciation ou mise en forme nouvelle de la société, ce qui est plus qu'urgent.

Si, au niveau théorique, un déplacement s'est effectué des catégories de l'être et de la pensée propres à notre philosophie classique, au langage et aux catégories moderne de la langue, cependant, -nous venons de nous en rendre compte- on n'est jamais sortis des cadres de notre vieille tradition. Le langage est toujours considéré comme un moyen et non pas comme un acte, il sert à prendre -comprendre- (ou à me-prendre -ne pas prendre en compte et donc mé-priser-) à savoir: il ne *fait* surtout pas. L'accent est toujours mis sur la chose énoncée et sur la signification et non pas sur la *force* (*uptake*) de l'*acte* d'énonciation. Nous faisons comme si parler n'était pas, toujours, une prise de position, comme s'il ne nous engageait pas à savoir, comme s'il ne constituait pas un engagement -d'ordre éthique-. Nous faisons comme si nous n'étions pas tous responsables de la façon dont la société est *performée*, le monde *mis en forme*.

Comment pensons-nous? (Pellegrin, 1997). C'est une question à laquelle je m'étais forcée de répondre jadis, elle est indispensable, me semble-t-il, surtout aujourd'hui. Il faudrait la poser, peut-être, avant toutes les autres.

Pour revenir à l'exemple du 11 septembre 01 : qu'on s'efforce de rechercher des explications à cet événement ou à le comprendre, le discours qui vise à le dénoncer ou, à l'opposé, à le justifier -deux attitudes qui se situent du reste aux deux pôles d'un même plan, au niveau des énoncés donc-, nous empêche d'entendre, plus d'un an après, ce que des hommes, définis d'emblé comme terroristes, ont *fait* dès lors que leur *dit* n'a pas été reçu, à savoir, dès lors que leur *dit* a été mé-prisé (non pris en compte) : ne l'ayant pas entendu, nous n'avons pu opérer une mise en forme différente du monde de celle convenue depuis des siècles.

En énonçant toujours par les mêmes catégories de pensée, de façon désobligeante (pour les "autres") et dangereuse (pour nous), nous opérons ainsi une confusion à l'égard d'actes qui viennent pourtant de positions et d'énonciations fort différentes, actes que nous aurions grande intérêt à distinguer. Tous, ils performant le monde mais non, tous, de la même façon.

C'est grave. Nous avons opéré, depuis Christophe Collomb et la découverte du nouveau monde, ce qu'on peut appeler une occidentalisation de celui-ci à savoir, sa

mise en forme à travers nos propres catégories de pensée, peut-être sans même le vouloir. Portant en bandoulière l'emploi de notre raison, considérée comme "universelle"⁹, nous continuons d'opérer au XXIème siècle, de façon volontariste cette fois, cette occidentalisation et cela malgré l'avertissement d'H.Arend. Elle nous avait pourtant averti, bien que sur un plan différent, du danger de performer un "monde un" (Arend, 1990).

Bibliographie

- Arend, H. *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990
- Austin, J. *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970
- Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966
- "Dire, faire la violence", Actes du Congrès International dirigé par ML Pellegrin-Rescia (Sorbonne, Paris, 2000), *Incontri, revue internationale et interdisciplinaire*, ed. A.Benveniste (Rome, 2001).
- Enriquez, E. "Une société sans résistance" *Résistances, L'inactuel*, n°2, Circé
- Felman, S. *Le scandale du corps parlant*, Paris, Seuil, 1980
- Goffman, E. *Stigmates*, Paris, Ed. de Minuit, 1975
- Dilthey, W. *Die Geistige Welt, trad, Le monde de l'Esprit*, Paris Aubier, 1947
- Greimas, A. et Courtès, J. *Sémiotique*, Paris, Hachette, 1979
- Habermas, J. *Tecanique et Science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1967
- Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976
- Hegel, *La Philosophie de l'Esprit d'Iena* (t.XIX et XX), 1805
- Pharo, P, Quéré L; et alii, *Les formes de l'action*, Paris, EHESS, 1993
- Pellegrin-Rescia, M "Comment pensons-nous?", *Informations et Commentaires*, 1997
- Revue Internationale de Psychosociologie*, n° 15 "Domaine privé, sphère publique", 2000
- Ricoeur, P. "Entre herméneutique et sémiotique", *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992
- Salazar, Ph. *Afrique du Sud, la révolution fraternelle*, Paris, Hermann, 1998
- Searle, J. *Les actes de Langage*, Paris, Hermann, 1972
- Stoetzel, J. *Traité des opinions*, Paris, PUF, 1943