

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G.-F. DUPORTAIL (éd.), *Intentionnalité et langage*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, 134 p.

Ce recueil rassemble les travaux issus d'un colloque tenu à l'Université de Rennes le 24 et le 25 avril 1998 sur la question des rapports entre l'intentionnalité et le langage. En posant la question de ce rapport, les auteurs engagent un dialogue critique entre des traditions théoriques différentes, comme la phénoménologie, la philosophie analytique du langage et la psychanalyse. Comme l'indique Guy-Félix Duportail dans sa présentation, le recueil a été organisé autour de deux axes thématiques différents. Un premier axe regroupe les travaux de phénoménologues qui tentent de faire droit à la question du langage et de la communication comme des modalités, de plein droit, de l'intentionnalité. Par-là, tout en s'inscrivant dans l'héritage de la phénoménologie husserlienne, ces travaux prennent une distance critique par rapport au primat de la perception dans la phénoménologie (cf. les contributions de Jocelyn Benoist, Guy-Félix Duportail, Laurent Joumier et Philippe Merlier). Une deuxième série de contributions prend plutôt la voie d'une thématisation explicite des dimensions non-intentionnelles de l'interaction langagière, comme par exemple l'exposition passive ou affective à autrui sous-jacente à la parole, dans la perspective de Levinas, Wittgenstein ou de Freud (cf. les contributions de Michel Vanni, Antonia Soulez, Claude Soler et Claude Guillon).

Les trois premières contributions du recueil forment une certaine unité, en ce qu'elles prennent toutes comme point de départ les enseignements de la première *Recherche logique* de Husserl. Ce point de départ situe d'emblée le choix des auteurs de ce recueil pour une interrogation sur

l'intentionnalité qui prend pleinement en compte les critiques de la naturalisation, mais qui entend néanmoins rester en-deçà de la position de l'idéalisme transcendantal, telle qu'elle est adoptée par Husserl dès ces *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908 (cf. p. 49). C'est également cette porte d'entrée qui permet de mettre en évidence l'autonomie d'un domaine d'actes intentionnels particuliers, les actes constituant le contexte *pragmatique* de l'énonciation (cf. p. 17).

Jocelyn Benoist, dans sa contribution sur le problème de l'indexicalité, rappelle d'abord brièvement le cadre dans lequel se situe la théorie husserlienne de l'intentionnalité de la première *Recherche logique*. D'une part, écrit-il, «Husserl met en lumière, d'une façon révolutionnaire, l'existence d'actes proprement dévolus à la signification ("actes conférant la signification"), faisant résider ce qu'on pourrait appeler le fait de la signification (du "faire sens") dans un horizon qui lui est phénoménologiquement propre» (p. 16). De l'autre, «il réinvestit cette analyse du signifier, qui constitue l'originalité de sa démarche, de la contrainte induite par la recherche d'un plan de significations idéales qui constituerait l'objet propre de la logique pure» (*Ibidem*). Ainsi se croise, dans la démarche d'ensemble de la première *Recherche*, une analyse des significations dans leur effectivité, comme actes, et une analyse des significations dans leur existence idéale. A partir de ce cadre, Benoist met en évidence le caractère irréductible du plan de l'effectivité, qui contient des éléments résiduels auxquels l'analyse eidétique ne nous donne pas accès, tout en constituant des éléments *internes* à la signification (cf. p. 22). Ainsi, en confrontant la théorie des significations à la question de l'irréductibilité factuelle de l'énonciation, on peut prendre la mesure, écrit Benoist, «de ce que la parole est toujours déjà là comme fait qui précède même le fait qu'on puisse le dire — et dire quoi que ce soit» (p. 29).

La contribution de Laurent Joumier fait immédiatement écho à cette problématique. Dans un manuscrit de 1911, publié dans les *Husserliana XXVI*, Husserl aborde la question de l'idéalité des significations empiriques. Dans ce manuscrit, la question de l'idéalité est reformulée à partir de la problématique de l'ancrage factuel des expressions fluctuantes. Dans les *Recherches logiques*, en s'intéressant au caractère fluctuant des expressions essentiellement subjectives et occasionnelles, Husserl pouvait maintenir que l'expression en lui-même constituait une unité idéale. Or, dans le cas des significations empiriques, la fluctuation ne tient plus seulement à l'énonciation, mais se retrouve également au niveau du contenu de signification lui-même. Pour répondre à la question de l'identité idéale des significations empiriques, par-delà la fluctuation, Husserl développe dans le manuscrit de 1911 les premières esquisses de la théorie de la conscience d'identité entre apparitions (*Einheitsbewußtsein*) (cf. p. 57), de la structure d'horizon de l'apparition actuelle (cf. p. 60) et de l'importance de la dimension intersubjective des significations (cf. p. 62). Ce qui ressort de cette analyse, c'est que les idées empiriques sont également indexées sur le donné factuel (cf. p. 63). Ainsi la problématique de l'indexicalité dans l'ordre de l'effectivité (l'énonciation) se retrouve, sous une forme modifiée, au niveau de l'effectuation (la conscience d'identité) ; ou encore, en

paraphrasant Joumier, on passe de l'indexicalité de l'acte à l'indexicalité de l'actualité (cf. p. 58). Reste à savoir si cette modification du statut de l'idéalité des significations peut être comprise de façon cohérente sans adopter le cadre de l'idéalisme transcendantal, comme l'évoque Joumier dans l'introduction (cf. p. 49).

La contribution de Guy-Félix Duportail s'appuie également sur la théorie des significations de la première *Recherche logique*, mais tente de frayer un chemin plus explicite menant d'une théorie de l'intentionnalité à une théorie pragmatique du langage. Chez Duportail, il n'est plus seulement question de l'indexicalité en tant que telle, mais de la modification ou, plus précisément, de la *conversion* du plan de l'indexicalité, quand on passe de l'intentionnalité à l'ordre normatif propre à la communicabilité (cf. p. 45). L'originalité de ce chemin vers la théorie pragmatique est de ne pas s'appuyer sur une conception brentaniene de l'intentionnalité, comme dans la philosophie analytique du langage, mais de partir de la description phénoménologique du vécu. Or, dans la conception phénoménologique de l'intentionnalité, il n'y a pas d'accès immédiat au caractère d'acte de la visée de signification. Comme l'écrit Duportail, le caractère d'acte de la visée intentionnelle «n'apparaît pas comme à elle-même comme un objet intentionnel» (p. 35). De ce point de vue, le rapport entre la présence directe du contenu visé et la présence seulement oblique du caractère d'acte s'inverse dans la communication où, d'après Duportail, on rend «accessible à autrui *in modo recto* le fait que l'on signifie» et *in modo obliquo* «l'objet signifié dans ce contenu» (p. 43). C'est-à-dire, la condition essentielle à la communication mondaine du sens est la modification de la présence non-intentionnelle du vécu à lui-même en une manifestation de soi intentionnelle, une visée réflexive de l'acte de signifier (cf. p. 46).

Ces trois premières contributions posent en quelque sorte les balises pour un chemin qui mène de l'intentionnalité au langage, à partir des concepts clefs d'indexicalité et de conversion. Les deux contributions suivantes prolongent cet effort, en s'inspirant des développements ultérieurs de la phénoménologie après Husserl. Ainsi, Philippe Merlier analyse la théorie du langage qu'élabore Jan Patocka en filigrane de son oeuvre principal. Cette théorie s'enracine sur le sol de la dernière étape de la phénoménologie husserlienne et prend également une distance critique par rapport au primat de la perception, tout en préservant l'exigence d'un examen phénoménologique de l'intentionnalité spécifique au langage (cf. p. 65-66). Dans ce cadre, la distinction essentielle que reprend Patocka à Husserl est celle entre la saturation et le remplissement d'une intention, telle qu'elle est définie dans le §3 de *Logique formelle et logique transcendantale*. La saturation appartient à la logique du sens, tandis que seul le remplissement appartient à la logique de la vérité. A partir de là, comme le montre Merlier, Patocka développe une théorie du langage qui, en-deça de tout jugement sur la vérité, prend en compte l'incomplétude essentielle du devenir du sens, l'appel permanent vers la place vide dans la proposition insaturée (cf. p. 69) ou encore l'effort temporel de la maîtrise d'expériences toujours nouvelles (cf. p. 73).

La confrontation avec la pensée de Emmanuel Levinas, dans la contribution de Michel Vanni, tente de pousser plus loin ce débat autour de l'héritage husserlien. Tout d'abord, Vanni montre tout l'intérêt de la thèse levinassienne de la trace constitutive d'une passivité dans tout dire et dans tout discours. Cette passivité permet l'ouverture à l'autre préalable au dire. Ensuite, il tente de pousser plus loin cet élargissement non-intentionnel de la théorie du langage. Chez Levinas, l'articulation entre une passivité qui excède le langage et le langage comme domaine de significations opératoires reste problématique. L'articulation est pensée comme une opposition entre le langage comme opérateur de totalisation et l'ouverture passive à l'autre comme critique de la totalisation et comme parole prophétique (cf. p. 85). Comme l'écrit Vanni, une telle conception ne nous apporte rien de neuf concernant «l'implication du langage dans la pluralité des affaires humaines» (p. 84). Pour réfléchir cette praxis, Vanni suggère, à titre programmatique, de croiser la théorie originale de l'intersubjectivité de Levinas avec la conception husserlienne de l'incomplétude des significations et du langage, telle qu'on le trouve dans les *Recherches logiques* (cf. *Ibidem*).

Les trois dernières contributions du recueil, finalement, quittent le terrain de l'héritage husserlien, pour prolonger l'analyse du concept d'intentionnalité en dialogue avec d'autres traditions théoriques, la philosophie du langage de Wittgenstein et la psychanalyse. La confrontation avec ces nouveaux champs est riche d'enseignements et de regards croisés. Ainsi, Antonia Soulez, dans une contribution sur Wittgenstein, souligne la divergence entre la conception grammaticale de l'intentionnalité de Wittgenstein et la conception husserlienne dans les *Recherches logiques* et dans *Expérience et Jugement* (cf. p. 92). D'après Soulez, dans la philosophie de Wittgenstein, le remplissement de l'intention «n'est jamais séparable d'un remplacement, ce qui est voulu par le caractère substitutionnel de la grammaire» (p. 93). Cette critique radicale de la possibilité d'une *fusion* entre l'intentionnant et l'intentionné, par l'impossibilité de sortir des jeux de remplacements *internes* au langage (cf. p. 91), rapproche Wittgenstein sous certains égards de la critique freudienne de l'intentionnalité. Chez Wittgenstein, comme chez Freud, la signification doit se mettre à l'épreuve, non de l'évidence, mais d'un «cadre de référence» (cf. p. 102) qui constitue le système hypothétique de signes d'un complexe articulé (cf. p. 101), respectivement le complexe de l'usage du langage (Wittgenstein) et le système d'indices d'un ordre pulsionnel caché (Freud).

La question du langage comme système d'indices non-intentionnels est également au centre de la contribution de Colette Soler sur la pratique psychanalytique. Toutefois, la divergence entre la conception intentionnelle du langage et la conception non-intentionnelle porte cette fois sur le caractère *pratique* du procédé thérapeutique. D'après Soler, la grammaire attribuée à l'inconscient ne fonctionne pas comme une hypothèse, à fonder sur le seul plan épistémique, mais comme le *postulat* d'une pratique, qui vise à soulager une souffrance. C'est donc d'un point de vue pratique que tant la psychanalyse freudienne que lacanienne critiquent une théorie

intentionnelle du langage. Comme l'écrit Soler, «dans la psychanalyse on exige une parole qui suspende la visée intentionnelle» (p. 106) et qui impose, dans le dire de l'analysant, une série discontinuée de termes «hors sens, mais non pas hors jouissance» (p. 111).

Enfin, la contribution de Claude Guillon reprend de façon détaillée le débat entre Freud et Brentano qui est sous-jacent à la distinction entre hypothèse et postulat posée par Soler (cf. p. 105). En effet, le différent qui oppose Freud et Brentano n'est pas uniquement d'ordre théorique, mais porte également sur les exigences d'une pratique thérapeutique. C'est en suivant le fil des textes cliniques que l'on peut obtenir une image plus nuancée de ce différent, que si on se reporte uniquement aux textes méthodologiques (cf. p. 125). Comme le montre Guillon, aussi bien le principe d'explication causale à l'oeuvre dans la thérapie, que les positions anti-reductionnistes de Freud peuvent être nuancées. La trajectoire historique de nos destinées singulières impose des résidus intentionnels et expressifs au discours explicatif construit par l'analyste, d'une part (cf. p. 132), et à la coupure entre les représentations psychiques et son milieu opératoire — naturel et social —, de l'autre (cf. p. 134).

Ce recueil stimulant ouvre des perspectives nouvelles pour le débat autour du concept d'intentionnalité. En adoptant une position critique par rapport à une reprise unilatéralement transcendantale ou naturaliste de la problématique de l'intentionnalité, les auteurs engagent un dialogue entre des traditions de pensée qui semblent souvent fermées à toute révision. De plus, ils posent également quelques jalons théoriques pour une révision plus radicale du rapport entre le transcendantal et l'empirique, comme nous l'avons vu à partir des concepts d'indexicalité et de conversion. Loin d'être posés de façon uniquement abstraite, ces concepts montrent leur fécondité en rapport à des champs théoriques particuliers, comme la question du rapport entre la praxis intersubjective et ses différenciations opératoires chez Levinas ou la question du rapport entre postulat et résidu dans la pratique psychanalytique. Ainsi, la démarche d'ensemble témoigne également d'une conception novatrice de la recherche en philosophie. Qu'il s'agit d'une attention pour le contexte pragmatique du champ du signifier (cf. J. Benoist, p. 17), d'une prise en compte de l'ordre normatif propre à la communicabilité (cf. G.-F. Duportail, p. 45) ou d'une confrontation avec des problèmes pratiques comme celui de la souffrance (cf. A. Soulez, p. 102), partout nous trouvons un traitement original de la problématique de l'intentionnalité, qui tente d'articuler le travail conceptuel du philosophe au fait irréductible du langage comme parole (cf. p. 29) ou, plus généralement, comme praxis (cf. p. 84).

Tom Dedeurwaerdere

S. LAUGIER, *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Intervention philosophique », 1999, 222 p.

C'est généralement à la philosophie analytique que, dans le monde francophone, la philosophie américaine est identifiée. Selon une telle conception, la philosophie américaine se serait progressivement constituée au 20^{ème} siècle en intégrant les paradigmes de l'école analytique mis au point par Frege et Russell d'une part, par le Cercle de Vienne d'autre part, puis en les déployant à grande échelle dans les universités américaines — qui accueillirent d'ailleurs de nombreux philosophes européens acquis à cette démarche. Les développements de la pensée outre-Atlantique — dans les trente ou quarante dernières années — seraient alors à lire selon deux axes : le premier, dit « post-analytique », qui va de Quine à Rorty, consisterait à remettre en question de plus en plus profondément les « dogmes » sur lesquels repose la philosophie analytique ; le second, plus récent encore, consisterait à contrecarrer le tournant linguistique par un tournant cognitiviste, qui renouerait avec une certaine conception analytique de la philosophie comme science et un rejet de la métaphysique.

L'ouvrage de Sandra Laugier est tout entier consacré à proposer une autre lecture de la philosophie américaine, nouvelle lecture tout à la fois très riche du point de vue de l'histoire de la philosophie et très utile du point de vue de l'intégration aujourd'hui de la philosophie américaine sur le vieux continent, intégration que beaucoup de ses tenants mêmes, dans le monde francophone notamment, rendent paradoxalement difficile en maintenant les clivages dans toute leur profondeur et en ne se revendiquant que d'une version très rigide de la philosophie analytique américaine, là où, aux Etats-Unis même, cohabitent des courants parfois très divergents. En ne racontant en effet l'histoire de la philosophie américaine qu'autour de la gestion qui est faite de l'héritage de l'empirisme logique, certains philosophes « analytiques » français comme Pascal Engel ou François Rivenc tendent aujourd'hui à occulter certaines tendances contemporaines pourtant tout à fait reconnues outre-Atlantique, en particulier l'oeuvre de Stanley Cavell, que Sandra Laugier quant à elle met au centre de sa relecture. Il faut dire que Cavell ne se prête pas bien — et même pas du tout — à la dichotomie que certains voudraient faire entre les développements proprement analytiques de la philosophie américaine contemporaine — développements regroupés sous le terme générique de « Philosophie de l'esprit » — et les développements qui se veulent post-analytiques à la Rorty et qu'on intègre pour faire vite à une pensée plus générale du post-moderne et de la déconstruction, elle-même mise superficiellement en rapport avec l'orientation générale prise aujourd'hui par la philosophie continentale.

Avec Cavell, Laugier veut tout au contraire mettre en évidence une autre manière américaine de faire de la philosophie, manière commune à des

penseurs américains d'avant la percée analytique comme Thoreau, Emerson ou James, à certains philosophes du langage comme Austin ou le second Wittgenstein dont les voix ne pouvaient être entendues dans le monde américain au moment du triomphe de la doctrine analytique, et à certains auteurs contemporains comme Cavell lui-même, mais aussi le dernier Putnam, qui tentent de renouer avec ces différents penseurs et de «recommencer la philosophie» sur la base qu'ils avaient établie, la pensée de l'*ordinaire*. Ce serait en définitive cette idée d'ordinaire qui, selon Laugier, serait le propre de la philosophie américaine. Une telle lecture, insistons-y, a des enjeux philosophiques essentiels et elle met Laugier en contraste, non seulement, comme nous l'avons vu, avec les philosophes analytiques français qui opposent la rigueur de la «Philosophy of Mind» aux discussions post-modernes, mais aussi avec les post-analytiques américains qui unissent dans une même réinterprétation néo-pragmatiste Wittgenstein, Quine, Heidegger, Habermas ou Derrida. Pour Laugier, les pensées de l'ordinaire d'un James ou d'un Wittgenstein ne sont pas les purs et simples conventionnalismes auxquels Rorty les réduit. Il y a, tout au contraire, dans ces pensées une interrogation profonde sur *ce qu'est* une convention et sur ce qui la rend possible et une réflexion pénétrante sur la façon dont ma voix peut exprimer la voix de la *raison*.

Pour réévaluer l'importance du courant analytique dans la philosophie américaine, Laugier s'attarde sur les conditions qui ont présidé à l'arrivée des idées fondatrices — et des auteurs fondateurs — de la doctrine du Cercle de Vienne dans les universités américaines et sur le rôle qu'ont joué à cet égard des penseurs américains comme Charles Morris et bien sûr Willard Van Orman Quine. Elle met en évidence tout à la fois la facilité avec laquelle cette pensée — d'origine européenne — très puissante et bien organisée s'est imposée dans un milieu philosophique américain quasi désert et en tout cas désorienté, et les importantes transformations que cette intégration — et notamment les nouvelles contraintes institutionnelles — a fait subir à cette pensée, en particulier la perte de son caractère «révolutionnaire» en faveur d'une certaine «neutralité scientifique» que les anciens intellectuels européens, devenus universitaires américains, durent adopter. Or, il est clair que c'est contre ce mythe du philosophe professionnel, non idéologue, que des penseurs comme Putnam et Cavell veulent «recommencer la philosophie» en lui rendant sa portée critique et politique. Toutefois, comme le montre Laugier, ce retournement n'est devenu possible que parce que le cadre analytique a été explosé de l'intérieur par un de ceux qui l'avaient introduit en Amérique, W.V.O. Quine. Quine lui-même se veut philosophe professionnel et se défend d'être un intellectuel engagé, mais il est clair que les critiques radicales qu'il a adressées — et que peut-être seul un Américain pouvait adresser — à la doctrine de son maître Carnap ont permis une réintroduction de la problématique des langages et des pratiques *naturelles* dans la question de la vérité.

Au même moment, en Angleterre, un autre philosophe formé à l'école analytique imprimait à celle-ci une orientation nouvelle, celle d'analyse du langage quotidien. Notons, et Sandra Laugier à la suite de Cavell y insiste, qu'il s'agit moins pour Wittgenstein — pour le second Wittgenstein — de

renoncer aux prétentions de l'analyse que de les *étendre* en montrant la rigueur qui préside à nos jeux de langage comme à la logique. En thématissant les notions de règle et de grammaire, Wittgenstein entend moins affaiblir la rigidité de la logique — en ramenant l'*a priori* analytique à des règles conventionnelles — que trouver dans d'autres champs théoriques des nécessités comparables et donc une même rigidité. Comme le dit Laugier, et comme s'accordent à le reconnaître aujourd'hui plusieurs de ses commentateurs (MacDowell, Diamond, Conant, Bouveresse), le projet du second Wittgenstein — qui prolonge plutôt qu'il ne rompt avec celui du premier — est de faire surgir la «dureté du mou». Or, si on insiste sur la continuité dans l'œuvre du philosophe austro-britannique, on ne peut que rejeter l'interprétation qui y verrait une conversion progressive à une sorte de néo-pragmatisme ramenant les nécessités théoriques à de simples règles grammaticales et justifiant celles-ci par leur utilité pratique dans nos formes de vie. Wittgenstein, au contraire, reste constamment préoccupé par la question de la *raison* et de l'*adéquation* des «formes» du langage aux «formes» de la réalité ; toutefois, renonçant à l'idée, développée dans le *Tractatus*, d'une simple correspondance formelle sur le modèle de l'image, il met en évidence la *naturalité* du langage, c'est-à-dire son ancrage dans les formes de *vie*. Qu'il ne s'agisse pas d'un pur et simple conventionnalisme pragmatique, c'est ce que montre le fait que Wittgenstein ne dit pas que nous nous accordons *sur* le langage, mais bien *dans* le langage. Le langage est le lieu où s'exprime notre accord, accord qui serait surprenant si ne nous accordions pas d'abord dans nos pratiques, dans nos formes de vie. Contrairement à ce que dit Kripke, il ne s'agit pas pour Wittgenstein de résoudre le doute sceptique en montrant que les membres d'une même communauté linguistique ne peuvent que s'accorder sur ce qu'ils disent puisque ce qu'il y a à dire n'est que l'objet de leurs conventions ; il s'agit au contraire de s'installer dans le scepticisme et de se demander comment je peux prétendre parler au nom des autres membres de ma communauté ou encore comment je peux m'assurer de prendre part aux conventions. Et c'est à ce niveau qu'intervient ce «donné» que sont les formes de vie.

Un autre philosophe du langage britannique et dont Cavell suivit l'enseignement à Harvard en 1955, a joué un rôle important dans cette thématisation du langage comme lieu de l'accord. Pour John Langshaw Austin, je ne suis pas maître de mes mots, mais au contraire «abandonné» à eux, je ne suis pas acteur du langage, mais possédé par lui ; et cependant je m'exprime dans les mots des autres, dans les termes de ce langage qui me dépasse. Que, comme le dit Austin, j'agisse par ma parole, cela ne veut pas simplement dire, comme on le croit souvent, que la parole soit un acte parmi d'autres, mais plutôt qu'elle est le paradigme de tout acte et que, de même qu'elle peut être vraie ou fausse, tout acte peut être «heureux» ou «malheureux». Il y a chez Austin une problématique de l'*adéquation* des actes au réel — en particulier dans ses analyses de la production d'«excuses» — qui témoigne d'une réflexion sur la possibilité ou non que je m'accorde avec les autres dans mon usage du langage et dans mes actes. A cet égard, comme le souligne Laugier, «le grand thème du pragmatisme, repris ironiquement par Austin (le titre-mode-d'emploi *How to do things with*

words a été choisi par Austin, en hommage ironique au pragmatisme, pour ses *William James Lectures*) est renversé». L'accord de tous dans les actions est pour Austin aussi problématique que l'accord de tous dans le langage.

On comprend dès lors que Laugier, suivant toujours Cavell, aborde dans son ouvrage le champ de la philosophie politique. Wittgenstein et Austin donnent accès à rebours à Emerson et Thoreau. Le combat de ces penseurs en faveur des Indiens et contre l'esclavage illustre leur réflexion sur la possibilité même de conventions dans le domaine politique. Il s'agit de savoir, d'une part, si chacun peut réellement faire entendre sa *voix* et prendre part aux conventions et, d'autre part, si je dois toujours consentir à mon gouvernement et considérer qu'il parle en mon nom, bref lui donner ma *voix*. Ici, ma parole, ma voix, c'est ma voix *politique*, mais la question, dit Laugier, reste celle de Wittgenstein et d'Austin, c'est-à-dire celle de la possibilité même d'un accord. Et cette question permet à Cavell de dénoncer les préjugés des théories contemporaines de la philosophie politique américaine. La doctrine — fondamentalement libérale — d'un Rawls reste tributaire d'une conception de la convention comme *contrat* social, avec cette idée que «je suis la source, le point de départ de l'accord, mais je ne suis pas tout seul, donc nous nous mettons d'accord, moi et les autres». Or, répond Cavell, il faut retenir de Wittgenstein et Austin qu'en tant que membre de la communauté je n'ai pas à me mettre d'accord, mais je suis d'emblée possédé par cet accord, la question étant alors de savoir si je peux vouloir (*intend*) ce que veut la communauté à laquelle je participe (si je peux vouloir dire ce que ma communauté linguistique veut dire par les mots que j'emploie). A l'inverse, la conception communautariste d'un MacIntyre considère comme simplement acquise mon appartenance à la communauté, alors que toute la réflexion de Wittgenstein sur la notion de tradition consiste bien à la maintenir indissociée de celle de convention, définissant ainsi le problème de l'accord social comme celui de la dualité entre son caractère donné et son caractère décidé. S'il y a accord *dans* — et non pas *sur* — le langage, contrairement à ce que pensent les conventionnalistes, cet accord est loin d'être évident, contrairement à ce que pensent les «traditionnalistes» ; il est précisément l'objet de la question wittgensteinienne quant à ma capacité d'être partie prenante des conventions sociales (d'être acteur du langage).

Voilà donc un livre sur la philosophie américaine aussi surprenant et original qu'est l'oeuvre de Stanley Cavell dans la pensée américaine contemporaine ! En reprenant avec force les thèses de son maître américain, qu'elle présente ici par le biais intéressant d'une reconsidération des démarches de ces auteurs anglo-saxons qu'elle connaît parfaitement que sont Quine, Wittgenstein et Austin, Laugier bouscule les évidences et remet en question les oppositions que nous pensions incontestables. La pensée de l'ordinaire par laquelle certains auteurs américains «recommencent» la philosophie a assurément beaucoup de choses à nous dire, nous qui héritons des problématiques phénoménologiques, beaucoup et même plus que n'ont à nous dire les cognitivistes, mais certainement

aussi Richard Rorty malgré son insistance à nous entraîner avec Heidegger et Derrida dans une grande conversation transatlantique et post-analytique.

Bruno Leclercq

S. LAUGIER, *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1999, 175 p.

Bien que paru quelques mois *avant* le bel ouvrage du même auteur consacré à la philosophie américaine (*Recommencer la philosophie*, cf. notre compte-rendu ci-dessus), ce livre sur la philosophie du langage constitue une sorte de développement et d'approfondissement de certaines des thèses esquissées dans celui-ci. Habitée par la même préoccupation de présenter une alternative aux deux grandes tendances actuelles que semble prendre la philosophie américaine, à savoir le cognitivisme d'une part, le conventionnalisme post-analytique d'autre part, Sandra Laugier défend ici, à travers une lecture originale des œuvres de Quine, de Wittgenstein et d'Austin, une conception de la philosophie comme analyse du langage ordinaire, ou plutôt comme étude de ce qui est *donné* dans le langage ordinaire.

Le principal point de convergence entre ces trois auteurs est en effet de considérer d'une part, que le donné dont il faut partir en philosophie, ce n'est pas, contrairement à ce que pense l'empirisme, l'expérience entendue comme ensemble de *sense data*, mais bien le langage, c'est-à-dire ce que nous *disons* du monde, et d'autre part, que ce langage ne doit bien entendu pas être étudié pour lui-même, mais seulement dans la mesure où *en lui* le monde nous est donné. A cet égard, c'est au fond à tort qu'on qualifierait de philosophie du langage une telle philosophie car, et c'est ce que Laugier montre à chaque page de ce livre, ce n'est pas le *langage*, mais le *réel*, qui est au centre des préoccupations de ces auteurs et, s'il y a bien un certain rejet de l'empirisme chez ces philosophes et une thématization de la nécessaire intervention du langage dans notre rapport au réel, il n'en reste pas moins que tous trois défendent à leur manière une position *réaliste* et non *conventionnaliste*.

Une manière de mettre en évidence cette conception consiste pour Laugier à montrer les lignes de continuité entre deux «paradigmes» de la philosophie analytique qu'on croyait en rupture, à savoir «la clarification logique du langage ordinaire par l'imposition de *nos* règles» comme chez Carnap et «un examen immanent du langage par la découverte de *ses* règles» comme chez le second Wittgenstein. Bien sûr, il y a, dans le renoncement à l'idée d'une norme extérieure au langage, un vrai changement de perspective — et Laugier conteste vigoureusement la thèse de Rorty selon laquelle «la seule différence entre les philosophes du langage idéal et ceux du langage ordinaire est leur désaccord sur la question de savoir quel langage est idéal» — ; néanmoins, de Frege au second Wittgenstein et de Carnap à Quine en passant par Schlick ou Waismann,