

# DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1976/1-2, Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 1976.

[http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255\\_1976\\_1\\_2\\_000.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1976_1_2_000.pdf)

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

# REVUE DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

---

## Philosophie et Langage

---

Avant-Propos <i>par Ch. Perelman</i>	3
Analyse des racines philosophiques des différents sens de la signification <i>par Evandro Agazzi</i>	4
Signifiant, symbolique et culture <i>par Catherine Clément</i>	18
La fonction imaginative du langage philosophique <i>par Yvon Belaval</i>	27
La sémantique du langage philosophique <i>par Jean Ladrière</i>	37
Langage philosophique et informatique <i>par André Robinet</i>	72
Le langage comme involution de la philosophie <i>par André Jacob</i>	89
Les paralogismes de l'énonciation <i>par Herman Parret</i>	97
Identity and Reference <i>by Sir Alfred Ayer</i>	121
Philosophy as Pure Linguistics <i>by Timothy C. Potts</i>	135
Philosophie linguistique et objets possibles <i>par David Holdcroft</i>	179
Compte rendu	192

1063 P 1-2/76

1976/1-2



éditions de l'université de Bruxelles

Revue publiée avec l'aide financière du Ministère  
de l'Éducation Nationale et de la Culture française

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES  
DE BELGIQUE (depuis 1968)

---

- M. Pierre GOFFIN, *Histoire de l'Institut des Hautes Etudes de Belgique* (1968).
- Colloque international relatif aux *Problèmes d'Édition de textes français du XVIII<sup>e</sup> s.* (1969).
- Colloque d'histoire médiévale : *Le gouvernement des principautés au Moyen-Age : la Basse-Lotharingie du X<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle* (1969).
- Colloque de sinologie : *La valeur des classiques chinois pour notre temps* (1970).
- Colloque sur *L'Idéologie des Lumières* (1971).
- M<sup>me</sup> Andrée DESPY-MEYER, *Inventaire des Archives de l'Université Nouvelle (1894-1919)* (1973).
- Colloque sur *La Voix de l'Opposition en Mésopotamie* (1973).
- Colloque sur *La théorie des graphes* (1973).
- Colloque sur *Le Mouvement Symboliste en Littérature* (1973).
- Colloque sur *Les phénomènes de reconnaissance cellulaire* (1973).
- Colloque sur *Philosophie et Méthode* (1974).
- Colloque sur *La programmation mathématique* (1974).
- Hommage à Charles VAN DEN BORREN (1974).

# REVUE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

1976 · 1-2



Rédaction            Avenue des Ortolans 76  
                          1170 Bruxelles Belgique

Administration      Parc Léopold  
                          1040 Bruxelles Belgique

Éditions de l'Université de Bruxelles



## AVANT-PROPOS

Les 15 et 16 mai 1975 s'est tenu à Bruxelles, sous les auspices de l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, un colloque international sur le thème «Philosophie et Langage».

Depuis cinquante ans la réflexion sur le rôle du langage en philosophie se trouve au centre des préoccupations, à tel point que le problème du langage est central dans toutes les philosophies contemporaines.

Pendant des siècles le langage n'a été envisagé que d'une façon entièrement négative, comme un obstacle, un voile, qu'il fallait enlever, pour dégager une pensée précise, rigoureuse et universellement valable. La pensée humaine, se modelant sur une pensée divine, devait se dégager de toutes les impuretés qu'un langage naturel drainait inévitablement avec lui. Le dualisme de la langue et de la pensée correspondait, d'une certaine manière, au dualisme du corps et de l'âme.

Mais ces conceptions n'ont guère cours dans la philosophie contemporaine. On n'admet plus l'existence de pensées indépendantes de tout langage. On insiste au contraire sur le rôle créateur du langage, sur la manière dont il conditionne la pensée, sur le pouvoir suggestif des termes utilisés, ainsi que des classifications et des théories qui en soutiennent l'usage. Même quand elle réforme le langage, la pensée philosophique s'insère dans une tradition linguistique et s'exprime à travers elle.

Ce sont les différents aspects par lesquels le langage influence la pensée philosophique, les différentes manières par lesquelles l'étude et l'analyse du langage peuvent servir la philosophie, qui ont été investigués tant par les auteurs des rapports que par les participants aux discussions.

Le présent volume contient le texte de toutes les communications, ainsi qu'une note que M. JACOB nous a envoyée suite aux discussions. De celles-ci, à notre grand regret, nous n'avons pu publier que des extraits et des résumés.

Je tiens à remercier très cordialement Monsieur André ROBINET, directeur de recherche au C.N.R.S. et Professeur à l'Université Libre de Bruxelles, ainsi que Mademoiselle Anne BECCO, aspirant au F.N.R.S., pour leur précieuse collaboration tant à l'organisation du colloque qu'à la préparation du présent volume.

Ch. PERELMAN.

## Analyse des racines philosophiques des différents sens de la signification

par Evandro Agazzi  
Université de Gênes

Le langage se présente au philosophe comme objet de réflexion en tant que lieu privilégié où s'installe la problématique de la signification. Bien des chercheurs, autres que le philosophe, s'intéressent au langage, tels que le linguiste, le psychologue, le sociologue, le politologue, le logicien, le mathématicien, le cybernéticien, le critique d'art ou de littérature, etc. et leurs optiques semblent différer de celle du philosophe par le fait qu'ils considèrent le langage comme quelque chose de «donné», qu'il ne faut pas problématiser, mais plutôt analyser et peut-être expliquer grâce à l'emploi de certaines techniques plus ou moins exactes et finement développées.

Il n'est certainement pas question de nier un fait pareil, mais il semble toutefois utile de reconnaître que toutes ces optiques spécialisées se constituent dans des horizons, dans certains espaces conceptuels, qui jaillissent d'une analyse philosophique du problème général de la signification. Cette condition, et la tâche qui s'en suit d'esquisser une telle analyse, apparaît d'autant plus importante aujourd'hui, que la recherche sur le langage tend à se poser comme une entreprise interdisciplinaire. Or, toute recherche interdisciplinaire risque de ne pas aboutir à des résultats qui soient vraiment clarifiants, si elle ne se base pas sur une reconnaissance préalable des différents problèmes auxquels la compétence spécifique de chaque discipline qui entre en jeu est appelée à proposer une solution.

Nous allons donc esquisser cette analyse et la première considération qu'il nous arrive de faire est que le problème de la signification ne se présente pas comme quelque chose de «primaire» au sein d'une réflexion théorique. Il se présente plutôt comme une exigence de clarification qui émerge à un moment donné à l'intérieur d'une question fournie d'un intérêt plus direct, à savoir, la question des conditions qui caractérisent une connaissance *vraie*.

Lorsqu'on commence à envisager ce problème, il se propose au début comme celui d'une «représentation» correcte de la réalité de la part de nos activités, de nos pouvoirs cognitifs (concept d'*adaequatio intellectus et rei*), mais il ne tarde guère à se préciser comme problème de l'adéquation non pas entre pensée et réalité, mais entre langage et réalité. Ce fait n'est pas une conséquence de la réponse qu'on pourrait donner à la question bien connue, est-il possible de concevoir une pensée détachée du langage. Même avant que cette question ne se pose, et indépendamment de la solution qu'on lui donne, il est parfaitement clair que le problème de la vérité ne peut se formuler qu'à propos d'une pensée *exprimée* : c'est-à-dire que même si on pouvait théoriquement admettre la possibilité d'une pensée qui ne soit pas traduite et consignée par un langage, le problème de la vérité ne peut que concerner des contenus de pensée qui ont déjà trouvé dans un langage la voie de leur manifestation.

Les conséquences de cet établissement initial de la question ne sont pas immédiatement évidentes : il implique en effet la présence de lignes d'effritement possibles qui se situent au moins à deux niveaux, celui de la suture entre langage et pensée d'un côté et celui de l'accrochage entre pensée et réalité de l'autre côté. Initialement donc, quand il n'apparaît pas problématique que la pensée vise intentionnellement la réalité, et que cette intention est, en quelque façon, automatiquement exprimable dans le langage, le problème de la connaissance vraie se pose, essentiellement, seulement comme exigence d'explorer les conditions par lesquelles la pensée, procédant pour ainsi dire sous l'impulsion de ses lois de fonctionnement «internes», puisse être garantie de ne pas s'éloigner du terrain de la vérité, quand elle pose certaines assertions. Le problème, en d'autres termes, se situe typiquement dans le cadre du *logos apophantique* : on considère le discours «qui affirme» ou «qui nie» et on cherche à savoir comment on peut lui garantir ses conditions de vérité.

Dans cette phase théorétique on est certainement en mesure de distinguer le niveau du *logos apophantique* de celui du *logos sémantique*, dans lequel ce qui constitue l'objet de l'analyse n'est pas la question de la vérité des énoncés, mais bien celle de leur *signification*, et en particulier celle de la signification des termes qui entrent dans les énoncés.

Mais cela ne comporte pas encore la configuration d'un «problème sémantique» proprement dit, parce qu'on ne met pas en discussion, thématiquement, les modalités de cette signification. Naturellement, on ne peut pas se passer, même dans cette phase, d'*utiliser* de façon implicite une certaine conception de la signification et celle-ci semble bien s'identifier

avec la persuasion intuitive, adoptée aussi par le «sens commun», selon laquelle la signification d'un terme s'identifie avec sa *dénotation*, ou, comme on dit souvent, avec son *réfèrent*, c'est-à-dire avec un certain objet ou bien une certaine propriété ou relation entre objets, qu'il est censé de désigner. Si on veut représenter, d'une façon un peu schématique mais utile, cette situation, on pourrait l'exprimer comme ça : il y a d'un côté le monde, fait d'objets, de propriétés et de relations ; de l'autre côté il y a notre pensée, qui intentionne ces entités et leur assigne des *noms* dans le langage. Par là le logos sémantique arrive à se constituer. Procédant ensuite à la combinaison de ces noms d'une manière convenable, on arrive non seulement à obtenir de nouveaux noms (horizon sémantique), mais aussi à construire des énoncés (horizon apophantique) et la vérité de ces derniers s'identifie avec le fait que ce qu'ils affirment, sur la base de la *signification* des noms qu'ils contiennent, subsiste dans la réalité du monde.

On pourrait juger cette schématisation assez naïve et simpliste (et elle l'est sans doute à plusieurs égards), mais on doit admettre aussi qu'elle a dominé l'épistémologie presque jusqu'à nos jours. En particulier, elle a constitué la base sémantique implicite du discours des sciences naturelles et la preuve en est le fait que celles-ci se sont vues en crise quand cette façon de penser tellement linéaire leur est venue à manquer. Elles ont alors commencé à ne plus s'estimer tenues d'exprimer des énoncés *vrais* à propos du monde, mais seulement d'en donner des représentations hypothétiques et probables et elles ont commencé à douter de pouvoir se donner de véritables «objets». Du reste, on peut aussi dire (sans pourtant vouloir entrer ici dans des questions d'exégèse) que le tableau qu'on vient d'esquisser correspond dans ses lignes générales à ce que Wittgenstein nous propose dans son *Tractatus* et, en outre, on peut encore remarquer que celle-ci est la conception sur laquelle se base d'une façon explicite la sémantique des calculs logiques, qu'on retrouve dans les traités de logique mathématique.

En conclusion, nous pouvons affirmer que, dans cette perspective, le logos apophantique apparaît comme fonction du logos sémantique, parce que l'attribution d'une valeur de vérité aux énoncés peut s'effectuer seulement *après* les avoir compris et sur la base de ce qu'ils signifient et affirment grâce à la *dénotation* de leurs termes. Mais, d'autre part, le logos sémantique se configure comme étant la région dans laquelle se situent les «données du problème» (à savoir du problème de la connaissance vraie) et il n'apparaît pas encore comme un horizon *problématique* lui-même.

Cette situation théorique commence à se modifier quand on est obligé de reconnaître, dans l'analyse du problème de la vérité, que bien des désaccords à propos de questions pertinentes au logos apophantique dépendent en réalité de certains désaccords cachés qui se situent au niveau du logos sémantique. Deux conséquences jaillissent alors de cette prise de conscience. La première est de nature purement méthodique et consiste à reconnaître qu'on ne peut pas être *correctement* en désaccord au niveau du logos apophantique si on n'est pas d'accord au niveau du logos sémantique. Sans cela, le désaccord apophantique n'aurait aucun sens relevant cognitivement et se réduirait à la banalité d'une pure et simple équivoque (il serait pourtant à propos de remarquer comment cette prise de conscience, pour simple et naturelle qu'elle soit, ne se montre pas tellement répandue dans les débats philosophiques, politiques, et culturels en général, où les désaccords apophantiques pourraient presque toujours être ramenés à des désaccords sémantiques). La seconde conséquence est la naissance d'un nouveau problème, qui est imposé par la constatation même que le logos sémantique peut lui aussi être le lieu de désaccords. Ce fait indique, alors, qu'il n'est pas du tout ce niveau d'une prétendue sédimentation automatique des contenus de connaissance, cette sorte de vocabulaire naturel dans lequel se déposent les noms des choses, que l'on croyait dans la perspective de cette sémantique implicite et naïve dont on a parlé ci-dessus. On ne peut plus garder cette illusion d'une correspondance facile et naturelle entre les noms et les choses, qui conduisait jadis le Cratyle de Platon à affirmer que «celui qui connaît les noms connaît les choses». Le logos sémantique est lui aussi un domaine ouvert à l'interrogation, d'où le problème : s'il est tout à fait légitime de poser d'une façon non rhétorique et sérieuse la question «quelle est la signification de ce terme?», il faut d'abord savoir comment se vérifie l'attribution de la signification ou, si on préfère, il faut savoir ce que signifie «signifier» (*the meaning of meaning*).

Voilà donc constitué, dans toute sa dimension explicite, le «problème de la signification», qui se révèle plus caché, mais aussi plus «originaire», que le problème de la vérité lui-même. On était parti avec la persuasion que celui-ci était originaire parce qu'il était le premier auquel se confrontait la réflexion philosophique, tandis qu'il était en réalité seulement le plus «immédiat», mais on a dû constater une fois de plus que, en philosophie, l'immédiat n'est presque jamais l'originaire. Le problème de la vérité, étant en fonction du problème de la signification, ne peut même pas être affronté sans un éclaircissement préliminaire de celui-ci.

On peut retrouver ici une des raisons les plus profondes, bien que rarement parvenues à un niveau de conscience explicite, de cet intérêt dominant pour le problème de la signification qui se trouve à la racine de tant d'attitudes, pour différentes qu'elles soient à l'extérieur, de la philosophie contemporaine et ce n'est plus un hasard si les problèmes de «signification» ont pris l'avantage sur les traditionnels problèmes d'«affirmation» au sein de la philosophie de la science et de la logique mathématique autant qu'au sein de la linguistique, de l'esthétique ou de la philosophie de l'existence.

Mais dès qu'il est mis dans le feu de l'examen analytique, ce problème de la signification se révèle immédiatement tout plein de tailles, comme une sorte de diamant conceptuel, et nous allons maintenant reconnaître quelques-unes de ces différentes tailles.

1. La conception plus spontanée et immédiate, selon laquelle «signifier» vaut «dénoter» et où la signification d'un terme est sa «dénotation» (dans le sens de «ce qui est dénoté» par lui), ou son «réfèrent», n'est pas effacée, mais elle se présente désormais comme l'une des acceptions possibles du concept de signification et même pas la plus pacifique et la plus courante. On voit en effet que pour assigner à un terme sa dénotation, il faut en général s'engager en des détours assez compliqués, sauf pour les cas assez rares dans lesquels on puisse se prévaloir d'une «dénotation ostensive», qui implique elle-même des éclaircissements assez délicats et ne semble pouvoir se préciser que dans une théorie pas du tout banale quant à l'emploi de critères *opérationnels* de dénotation. C'est surtout au sein des études sur la sémantique des théories scientifiques empiriques que cette problématique devient aujourd'hui essentielle, et la chose n'étonne pas, si on réfléchit que celles-ci ont un besoin absolu de pouvoir considérer leur discours comme étant lié à la possibilité de se référer concrètement à certains objets, les «référants» de tout ce qu'on affirme en elles. Le fait que l'épistémologie contemporaine se soit présentée depuis une dizaine d'années comme une étude sur le type de connaissance qui se réalise dans ce genre de sciences, nous explique bien pourquoi cette conception de la signification comme «réfèrent» ait tellement dominé la scène.

2. Mais même les auteurs qui ont implicitement ou explicitement conçu la signification selon le point de vue qu'on vient d'esquisser ont dû admettre qu'on accepte couramment comme douées de signification des locutions qui ne dénotent en effet rien, qui sont dépourvues de réfèrent,

telles que «l'actuel roi de France», «le cercle carré», «le plus grand nombre pair», etc. Je ne veux pas entrer dans les discussions par lesquelles différents auteurs ont essayé de surmonter les difficultés représentées par des locutions pareilles tout en gardant un point de vue «dénotationnel» sur la signification. Il suffira ici de remarquer comment la possibilité que tout le monde admet, de reconnaître que des énoncés tels que «le cercle carré n'existe pas», «il n'y a pas de plus grand nombre pair» sont vrais ou que l'énoncé «l'actuel roi de France est chauve» est faux, etc., impliquent que ces locutions puissent être *comprises*, afin de pouvoir les juger vraies ou fausses, et cela nous indique déjà qu'il peut y avoir une signification même sans dénotation. Cela nous amène à découvrir un sens du signifier qui se rapporte simplement à la possibilité d'*intentionner*, sans que l'existence d'objets correspondants à cette intentionnalité soit sous-entendue ou impliquée par ce genre de signification. Cette présence de l'intentionnalité nous montre sans possibilité de doute que le rapport entre langage et choses est toujours médié par la pensée et que c'est dans ce rapport que se situe en réalité la signification, même dans les cas où on peut ensuite passer de la pensée aux choses.

3. A l'intérieur des deux points de vue examinés jusqu'ici, la signification apparaît comme quelque chose qu'on «attribue», qu'on «assigne» au langage en fonction de quelque chose qui lui demeure extérieur et à quoi il se rapporte. Mais le deuxième point de vue, celui qui accepte la possibilité d'une signification sans dénotation, nous ouvre déjà une perspective différente, selon laquelle la signification est une caractéristique qui naît à *l'intérieur* du langage, qui se constitue par des démarches intrinsèques à celui-ci, nous amenant à affirmer que, plutôt que de se laisser «attribuer» une signification, il produit, il «constitue» sa propre signification. Cette fois encore on doit reconnaître que l'épistémologie contemporaine n'a pas laissé échapper ce nouveau point de vue et c'est surtout la réflexion sur les théories mathématiques qui l'a développée avec une prédilection tout à fait particulière. Après la «crise de l'intuition» qui s'est produite dans les mathématiques à la suite de la création des géométries non-euclidiennes et, encore plus, après la «crise des fondements» qui s'est développée après la découverte des antinomies au sein de la théorie des ensembles, la plus grande partie des philosophes des mathématiques se sont vus obligés de laisser tomber l'ancienne croyance selon laquelle les théories mathématiques intentionnent des «objets» mathématiques (d'une nature abstraite, mais néanmoins assez concrète

pour qu'on puisse les considérer comme *donnés*) et ils sont passés à considérer les théories mathématiques comme pourvues de la capacité d'«engendrer» leurs propres objets grâce à une «définition implicite» qu'on leur donne moyennant l'instrument de l'axiomatisation.

On pourrait appeler «syntactique» ce nouveau type de signification, en tant qu'il se présente comme l'effet de la pure structure linguistique et formelle du discours. Son caractère le plus saillant apparaît, plus encore comme l'indépendance vis-à-vis de la «référence» extérieure, comme le fait que la signification de ce type semble «dominer» l'espace même de cette référence.

En effet, tout le monde sait que même les systèmes formels créés selon les règles du plus pur syntactisme aboutissent tôt ou tard à recevoir une «interprétation» sur des structures mathématiques, sans quoi ils sembleraient rester en quelque sorte inutiles ou inintéressants, pour ne pas mentionner le fait que sans l'appui d'un modèle qui les réalise on ne pourrait presque jamais être sûr de leur non contradiction. Mais, cela admis, il reste le fait essentiel que ces systèmes formels *déterminent* le domaine dans lequel on peut choisir leurs modèles ; c'est-à-dire que, tout en admettant une pluralité de modèles possibles, ils n'acceptent pas d'être interprétés dans un modèle *quelconque* et cela revient à dire que la signification syntactique est une signification vraie et propre, avec sa corrélation aussi avec le monde des référents, la différence étant que, tandis que dans les cas plus usuels la signification est obligée de se modeler sur les référents, cette fois-ci ce sont les référents qui doivent s'adapter à la signification.

Sans entrer dans de trop longs détails, il vaut la peine d'ajouter encore que cette présence de la signification syntactique s'exerce aussi bien dans le cas où on est en présence d'autres possibilités de signification dénotative ou référentielle. Il suffira à ce propos de remarquer comment, dans toute science empirique, presque tous les concepts reçoivent une attribution de signification qui se rattache soit à la signification «eïdétique» directe des termes opérationnellement définis, soit aux différents réseaux logiques et formels qui relient ces mêmes termes au reste de la construction théorique. Même en dehors de la théorisation scientifique, une pareille situation «mixte» se donne très souvent : chaque fois que nous devons affirmer que la signification d'un certain terme est déterminée plus ou moins largement par la considération du «contexte» dans lequel il est placé, nous nous rapportons implicitement à ce composant syntactique de la signification dont nous venons de parler.

4. Sur une ligne de continuité avec le genre de questions touchées dans la section précédente, et avec des exigences d'approfondissement ultérieures, se pose le problème de l'influence que la structure même d'une langue peut avoir sur la signification. S'il est vrai, comme on vient de le dire, que la configuration syntactique des énoncés arrive à déterminer, jusqu'à un degré qui peut être assez remarquable, la signification des termes qui apparaissent dans ces énoncés, que dira-t-on de cette configuration syntactique encore plus fondamentale, qui est représentée par la structure même de la langue qui permet la formulation des énoncés? La construction des langages artificiels nous a mis sur la voie, car on sait très bien qu'il y a une grande quantité de possibilités expressives des langues naturelles qui échappent à ce qu'on peut exprimer dans un langage artificiel. Mais, une fois cela compris et une fois constaté que même les structures très pauvres d'un langage formel sont en mesure de «préordonner» leur signification, que penser des langues naturelles? Ne pourront-elles aussi, après tout, se révéler comme une sorte de cage pour la signification, qui laisse en dehors de soi tout un monde de significations qui lui échappe et, en même temps, imprime sur ce qu'elle arrive à embrasser une sorte de cachet préconfigurant?

N'y-a-t-il pas, en d'autres termes, un a priori linguistique, qui se surimpose à la détermination de la signification, et jusqu'à quel point peut-on en tenir compte et en «faire la tare», pour ainsi dire, moyennant une analyse linguistique? Ou bien, jusqu'à quel point peut-on considérer comme accidentelles les structures grammaticales d'une langue et à partir de quel point doit-on, éventuellement, reconnaître qu'on a touché un niveau où entrent en jeu de véritables a priori liés à la constitution même de la pensée humaine? Voilà alors comment une philosophie du langage entre en contact avec la linguistique, soit pour tirer des éclaircissements sur l'un de ces points, soit pour se constituer comme «philosophie de la linguistique» et instaurer un procédé de compréhension sur la portée que les méthodes et les résultats de celle-ci ont sur le problème général de la signification.

Mais le problème, à bien regarder, est même plus vaste que celui qu'une approche philosophico-linguistique pourrait dominer. En effet il s'agit là du problème des catégories dans lesquelles notre langage encadre notre perception du monde, et cela nous amènerait directement au problème très complexe des rapports entre catégoriel et précategoriel, qui constitue un des points les plus délicats de la spéculation phénoménologique, mais sur lequel il serait prétentieux de s'étendre ici.

5. Soit qu'on considère la signification comme une dénotation, soit qu'on la considère dans une des formes plus complexes qu'on vient d'approcher, le langage y apparaît toujours comme quelque chose de «vica-riant» : l'entité linguistique se présente comme «étant à la place» de quelque chose de différent d'elle, et le problème de la signification apparaît justement comme la tâche d'individuer ce à la place de quoi l'entité linguistique se pose. Mais il est tout à fait clair que plus radical encore que celui de savoir à la place de quoi se situe une entité linguistique dans le procès de signification est le problème d'arriver vraiment à comprendre la nature de ce «se mettre à la place» qui, notons le bien, n'est pas un *rem-placer*, mais bien une condition pour *identifier* ce à la place de quoi l'entité linguistique se situe. Par là, la signification d'un terme, c'est-à-dire le «signifié» par lequel se termine le procès de signification, apparaît donc comme quelque chose d'assez étrange, qui ne se laisse pas «identifier» si quelque chose de différent de lui ne prend pas sa place, nous aidant ainsi à le découvrir. Pour que tout cela ne se présente pas comme un paradoxe insoluble, il faut que la recherche philosophique s'engage dans l'éclair-cissement du point crucial de toute compréhension de la signification, à savoir, du problème de l'intentionnalité. Ce n'est qu'après avoir vu avec une certaine clarté, je crois, comment la pensée peut intentionner l'expérience, qu'on pourra ouvrir d'une manière satisfaisante la question sur les possibilités que la pensée a de se consigner dans un langage. On verra alors que, tandis que le rapport entre pensée et réalité se réalise d'une façon immédiate dans l'«identité intentionnelle», le rapport entre pensée et langage ne jouit pas d'une identification pareille et le problème de la signification pourrait se réduire ainsi à celui de reconstruire de l'in-tentionnalité de la pensée, grâce à la présence de l'élément linguistique, même en dehors des situations d'évidence phénoménologique.

6. Jusqu'à présent le problème de la signification a été considéré ici comme concernant les rapports entre langage, pensée et monde, sans faire entrer en jeu la considération de celui qui «emploie» le langage. Mais une telle limitation aux aspects pour ainsi dire «transcendants» du problème de la signification ne pourrait être regardée comme satisfaisante pour la bonne raison que la signification d'un discours dépend en large mesure aussi de son usage. Elle en dépend d'une façon tellement décisive, qu'on peut bien considérer cette sorte de dépendance comme une autre des con-ditions transcendantales de la signification.

La chose est déjà claire si on se borne à considérer les aspects de la fonction personnelle du langage, et plus précisément si on réfléchit sur les

possibilités qu'il révèle d'«exprimer» ce qui est présent au sujet. On remarque qu'on envisage encore, à ce moment-là, la pure fonction descriptive du langage, sans encore toucher à la question plus profonde liée à la possibilité qu'un sujet a de «s'exprimer soi-même» dans le langage. Or, déjà à ce niveau descriptif on rencontre un nœud de problèmes dont ne peut se passer aucune enquête sérieuse sur le problème de la signification : sans mentionner certaines questions logiques qu'on pourrait discuter à ce propos, c'est la masse de problèmes psychologiques qui s'impose et je ne pense pas seulement, par cela, aux problèmes spécifiques de la psycholinguistique. Pour importants qu'ils soient, ils sont peut-être moins décisifs que les problèmes purs et simples de psychologie générale qui concernent les conditionnements psychiques de la signification. On a parlé ci-dessus des conditionnements de nature «catégoriale» que la structure d'une langue peut imposer à la signification.

Mais avec autant de raison on devrait parler de la catégorisation psychologique qui peut exercer la même préconfiguration de la signification et il suffit de connaître quelque chose des recherches de Jean Piaget et de la psychologie génétique pour se rendre compte de l'importance de ce problème. Si un sujet n'a pas encore atteint un certain niveau dans son évolution intellectuelle, il ne saura pas percevoir et, donc, exprimer, certaines relations entre les objets de son expérience. La théorie de la *Gestalt*, autant que la psychologie cognitive, nous apprennent d'autre part maintes choses concernant ce rapport d'intentionnalité dont on a un peu discuté auparavant.

Et tout cela concerne seulement la «constitution» des significations de la part du sujet. Un discours encore plus complexe s'ouvre lorsqu'on vient à considérer la «réception» des significations de la part du sujet, car à ce point toutes les difficultés qu'on a mentionnées en parlant de la reconstruction de l'intentionnalité à partir de l'élément linguistique qui est «mis à la place» de l'objet intentionné, redoublent en quelque sorte les problèmes qu'on rencontre quand on parle de la constitution de la signification par le sujet émetteur de la communication linguistique.

En plus de cela, comme tout sujet humain se trouve toujours impliqué tout entier dans ses opérations psychologiques, il en résulte que la limitation de notre discours à la considération des aspects «descriptifs» de l'activité signifiante du sujet possède une justification purement analytique, mais en réalité personne ne saurait dégager les composants affectifs des données cognitives dans le procédé de construction et de réception de la signification de la part du sujet, et cela encore indique un domaine de

recherche dans lequel la psychologie pourrait beaucoup aider toute recherche philosophique sur la signification et le langage.

7. Mais la fonction personnelle du langage dont on vient de parler n'est jamais, à vrai dire, tout à fait personnelle : elle est plutôt toujours interpersonnelle, et ce fait nous amène à considérer une autre taille de notre pierre, sur laquelle d'autre part on a souvent attiré l'attention de nos jours. Il s'agit de la socialisation du langage, laquelle contribue dans une mesure considérable à déterminer la structure des significations. La chose est tellement claire en soi, et exige si peu d'approfondissements philosophiques, qu'on peut ne rien ajouter d'autre en ce qui concerne l'utilité de tenir compte des conditionnements sociologiques dans l'étude du problème de la signification.

Mais l'attention du philosophe est particulièrement sollicitée quand on considère la possibilité d'envisager cette couche collective ou sociale du langage comme étant une nouvelle condition transcendente de la signification. Cela signifierait que l'immersion dans le collectif ne constitue pas seulement une possibilité d'influence ou de modification à propos du langage, mais bien la condition véritable pour qu'il devienne porteur d'une signification. Tout le monde connaît les mérites que l'école de philosophie analytique anglosaxonne s'est gagnés dans l'approfondissement de ce thème et on n'a certainement pas besoin de rappeler ici les positions du «dernier» Wittgenstein, mais le problème philosophique qui reste ouvert est justement celui du raccord de ces résultats et de ces points de vue avec les autres conditions transcendentales qu'on a reconnues dans la structure de la signification.

8. Une remarque aussi brève que celle qu'on vient de consacrer à la question du composant social de la signification concerne maintenant un problème qui se pose immédiatement, quand on envisage, justement, cette nature interpersonnelle de la fonction du langage. Il s'agit du problème des rapports entre langage, signification et communication. A première vue, on pourrait penser que la théorie de l'information, dont le problème est de déterminer les conditions optimales pour communiquer des messages, peut nous aider beaucoup à éclairer ce problème. En réalité il s'avère que, dans leur position classique, la théorie de l'information et la théorie de la communication qui s'en sert, se sont constituées dans une optique d'ingénieurs et de techniciens dans laquelle ce qui restait hors de considération c'était justement la signification.

Cela implique qu'on doit prendre ses précautions quand on pense à se

servir de ces disciplines pour étudier les problèmes philosophiques du langage et, même si aujourd'hui on assiste à des efforts très intéressants pour proposer une «théorie sémantique de l'information», je crois qu'on doit encore travailler beaucoup pour utiliser ses résultats dans le traitement de notre problème. Je pense plutôt que c'est la théorie sémantique de l'information qui pourrait tirer des avantages d'une connaissance approfondie des problèmes qu'on rencontre dans l'étude philosophique du problème de la signification.

9. Nous venons maintenant au dernier pôle de cette relation triangulaire (sujet-langage-monde), qui semble constituer le schéma fondamental de la structure de la signification : au *monde*. Jusqu'ici on a procédé comme si cette notion de monde, auquel le langage se réfère, était univoque et compacte. En réalité, elle ne l'est pas du tout et, en conséquence, la signification du langage varie beaucoup selon les différentes manières et contextes dans lesquels le monde «est donné». Je ne veux pas faire allusion, par cela, au fait, même trop évident, que le monde de la vie quotidienne n'est pas le monde de la connaissance scientifique, ni le monde de la poésie ou de l'expérience artistique ; je n'entends même pas faire allusion au fait que, en principe, le monde est toujours un «résultat» beaucoup plus qu'une «donnée», car il résulte toujours d'une sorte d'action synergique de la donnée et de la pensée, avec la conséquence qu'il y a autant de mondes que de sujets. J'entends plutôt me rapporter au fait que même dans les cas plus favorables, ceux dans lesquels on admet usuellement qu'on puisse séparer le «sujet» et l'«objet» et considérer ce dernier comme doué d'une certaine autonomie et précision de limitation, on est obligé de reconnaître la non univocité de la notion de monde. Ces cas-ci sont offerts par les sciences et, en effet, on est suffisamment incliné à admettre que leur monde, quoique un peu trop monochromatique, abstrait et supersimplifié, possède en revanche l'avantage d'être univoquement déterminé dans sa neutralité cristalline. Mais c'est justement la réflexion sur les sciences qui nous a montré avec une clarté exemplaire comment le concept de «monde» dénote un «collectif» de situations et pas du tout une structure unique de réalités. Une chose pareille a commencé à se profiler, comme on pouvait l'imaginer, à niveau de discours apophantique : on a dû reconnaître, en d'autres termes, qu'on ne peut jamais dire «cette proposition est vraie» ou «cette proposition est fausse», sans ajouter «à propos de quoi» elle est vraie ou fausse.

On s'est aperçu de cette nécessité, avant tout, dans les mathématiques où, après avoir discuté pendant des années sur la vérité des géométries non

euclidiennes, on a été amené à reconnaître que ce n'est pas la même droite, celle dont on affirme, respectivement, qu'elle admet une seule, plusieurs ou aucune parallèle ; que ce n'est pas le même triangle, celui dont on affirme, respectivement, qu'il admet une somme de ses angles qui est égale, mineure ou plus grande que deux angles droits. Chacune de ces affirmations peut en effet être considérée comme vraie, pourvu qu'on la réfère au « monde » géométrique qui lui convient. Pour les sciences de la nature la chose a tardé encore un peu à s'éclaircir, mais on est arrivé quand même à reconnaître comme condition générale du savoir scientifique que toute science est tenue de rechercher une vérité possible pour les énoncés qui concernent uniquement son « domaine d'objets » et que ces mêmes énoncés ne sont « ni vrais ni faux », mais tout simplement « non pertinents » à propos de tout autre domaine d'objets. La vérité scientifique est donc toujours « relative », non dans le sens d'être « relative aux sujets » qui l'affirment, mais bien « relative aux objets » auxquels elle se réfère.

Cette conclusion tirée au niveau du logos apophantique révèle immédiatement sa racine sémantique cachée, à laquelle on vient de faire allusion. Or, si cette multivocité se présente déjà pour des discours tellement schématisés et simplifiés comme ceux des sciences, elle sera d'autant plus valable pour les discours essentiellement plus riches et nuancés, mais aussi plus ambigus, du langage non scientifique.

Tout cela a déjà ses conséquences sur le problème général de la signification, mais il a aussi un impact considérable sur un problème classique de philosophie du langage, à savoir sur le problème de la synonymie. Celui-ci a été discuté presque exclusivement sur le plan de la pure analyse logique du langage et il a montré toutes ses liaisons avec le problème bien compliqué de l'analyticité, mais l'insatisfaction qu'on doit enregistrer devant plusieurs points aporétiques de son traitement pourrait se réduire beaucoup, sinon complètement, si on accompagnait cet ordre de considérations par l'examen du côté sémantique qui y est aussi impliqué et, en particulier, par la « relativisation » de la synonymie et de l'analyticité au domaine d'objets duquel chaque discours s'occupe.

10. Avec ce peu d'analyse qui nous a montré la complexité et l'articulation des trois points fondamentaux qui entrent en jeu dans le problème de la signification, on pourrait considérer comme accompli le propos assez limité et modeste que s'était proposé notre discours. Mais il vaut la peine d'ajouter au moins quelques mots pour indiquer une conséquence qui dérive des considérations qui précèdent. Si tout ce qu'on vient d'esquisser est vrai, il faut en conclure que le langage ne se présente jamais

comme un tissu neutre et homogène, car pour déterminer sa signification il faut toujours avancer des *conjectures* à propos des contextes, des intentionnalités, des domaines d'objets qui chaque fois le conditionnent et chacun de ces éléments ne peut pas être envisagé de façon isolée, puisqu'ils sont plus ou moins étroitement entrelacés et s'influencent réciproquement. Or, cet art d'avancer des conjectures interprétatives sur le langage peut bien être nommé *herméneutique* et tout le monde sait bien comment l'herméneutique représente aujourd'hui un noyau très important de la recherche philosophique. On incline parfois à penser que celle-ci possède un champ d'application limité à l'examen des «textes», soit littéraires, soit philosophiques, mais en réalité elle a un domaine d'application beaucoup plus vaste : il suffirait, pour s'en persuader, de considérer quel rôle essentiel l'herméneutique joue dans un discours qui se déclare (et avec de très bonnes raisons) scientifique, à savoir dans le discours de la psychanalyse, mais on pourrait également montrer, quoique la chose exigerait une analyse trop longue pour être même esquissée ici, que quelque chose de profondément analogue se passe aussi dans le cas des sciences naturelles, y compris la physique. Partant, nous n'insisterons pas sur ce point, mais son importance ne doit pas nous échapper : qu'il suffise de remarquer ici, comment la considération de la dimension herméneutique rend possible de passer sans solution de continuité de la considération des types de langage «descriptifs» auxquels on a décidé de limiter notre discours, à celle d'autres langages «non linguistiques», tels que les différents langages de l'art, lesquels posent une quantité d'autres problèmes, mais pour lesquels aussi on ne peut pas se passer d'affronter un spécifique problème de signification.

# Signifiant, symbolique et culture

par Catherine Clément

Paris

## *Préalable.*

Pour comprendre la relation écrite de cette communication, il est nécessaire de donner quelques explications. On avait choisi, plutôt qu'une communication entièrement parlée, de mettre en œuvre un dispositif où la parole serait relayée par le visuel et l'auditif, sous la forme d'un court film d'une vingtaine de minutes. Ce film, dû à Vincent Blanchet qui avait eu la gentillesse de me le prêter pour le colloque, a été tourné en Amazonie, chez les Indiens Piaroa, et présente la particularité de ne comporter aucun commentaire en langue «blanche». Tout est donc parlé en dialecte piaroa sans traduction ; tout est donc, sur le plan de l'intelligibilité qui est la nôtre, inintelligible, quant à son langage parlé.

Juxtaposer ainsi un exposé rationnel et un document audio-visuel où notre raison devait passer par d'autres logiques pour s'exercer efficacement, relevait d'un projet précis, que la communication avait pour fonction d'éclairer. Il semble que le contexte d'un colloque sur «Philosophie et Langage» ne soit pas actuellement le terrain sur lequel une telle expérience pouvait réussir. Ce dispositif, qui a pourtant réellement eu lieu (\*), est donc à concevoir comme une utopie.

1. La Philosophie a pour seul support matériel le langage : parlé, ou écrit, transmis, de façon sensible, à travers les signes conventionnels de l'écriture et de la parole. Cette pratique exclusive implique un rapport réfléchi de la philosophie à son propre support ; un rapport que je dirai bouclé, dans tous les sens de ce terme. En introduisant dans la problématique circulaire du rapport de la philosophie à son propre langage, la notion de *culture* et les concepts qui permettent de l'articuler, concepts de *signifiant* et de *symbolique*, on tentera une sorte de lecture an-

(\*) Je tiens à remercier particulièrement les organisateurs de ce colloque d'avoir donné lieu à une telle expérience.

thropologique du statut du philosophe. Il sera donc fait appel à des historiens, à des ethnologues, plus qu'à des philosophes ou des logiciens ; il sera décrit, partiellement, ce que les philosophes forment comme mythes à propos de leur propre histoire, qu'ils conçoivent comme rapport privilégié au langage.

2. En introduisant par surcroît un film, c'est-à-dire un matériel d'une autre nature que le langage parlé ou écrit, j'introduis un autre support, d'autres systèmes de signes, d'autres langages, et je redouble délibérément le décalage entre la philosophie et le contexte culturel où elle s'inscrit. En outre, ce film présente des particularités qui renforce davantage les coupures, les ruptures qui me paraissent devoir susciter une réflexion actuelle sur les problèmes actuels de la communication. Ce film n'est pas une «illustration» de mon propos, et ce que je dirai pour l'introduire n'est pas un «commentaire». Il n'y a donc aucun rapport direct, comme ceux auxquels nous sommes habitués en pareil cas, entre la parole et l'image. Le rapport n'est pas discursif, il est à construire selon d'autres logiques, il suppose une attention à d'autres langages que le langage philosophique : c'est une expérience.

Pour compliquer encore ce projet apparemment tortueux (mais que les cinéastes, les musiciens, les créateurs expérimentent depuis quelques trente ans dans leurs pratiques, les confrontant systématiquement à d'autres systèmes de signes que les leurs), ce film présente quelques séductions dont il est bon de se méfier. Il ressemble — il pourrait ressembler si on n'y prenait garde — à un documentaire ethnologique où l'on «nous» montre des sauvages. Ce serait vrai, si le moindre commentaire en langue occidentale (la langue de l'ethnologie) venait brouiller l'image. Mais il se trouve que l'image est présentée sans commentaire. Ainsi serons-nous confrontés à deux types de systèmes : celui que nous portons en nous inconsciemment et qui nous fera percevoir là un réel organisé selon nos normes, et un système totalement étrange et étranger, résistant au commentaire philosophique immédiat, résistant au commentaire ethnologique, résistant à nos langages. Qu'en *disons*-nous ? Qu'allons-nous en *penser* ?

Il s'agit là d'un dispositif expérimental destiné à dérouter l'exercice souverain de la parole philosophique. Comment les philosophes — des philosophes réunis en colloque pour penser leur propre pratique — vont-ils pouvoir penser cet objet *qui a été choisi pour leur résister* ? Sans doute, quand les frères Lumière projetèrent pour la première fois en public l'arrivée du train en gare de La Ciotat, l'effet de réel produisit un événement idéologique marquant, historique ; dans une très faible mesure,

j'imagine possible un effet analogue ici et maintenant<sup>(1)</sup>. Ainsi pourront<sup>(2)</sup> se frayer des voies de passage encore inexistantes entre la pratique philosophique, exclusivement faite de mots, et des pratiques signifiantes essentielles dans notre culture, où les oreilles et les yeux sont les récepteurs privilégiés, agissent puissamment sur les sujets concernés, et passent, pour se dire, par des processus inconscients.

### 3. *Signifiant, symbolique et culture.*

Pour mettre en place ces termes, je m'appuierai sur un texte de Lévi-Strauss, qu'il consacre à Marcel Mauss, donc aux prémisses de l'anthropologie. Repensant les notes multiples de Mauss sur les pratiques du corps, sur les pratiques d'échange et sur la magie, Lévi-Strauss définit les axes directeurs de la notion de culture, comme des ensembles de système symboliques, parmi lesquels se trouve, entre autres, le langage verbal et écrit. *«Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent la langage, les règles matrimoniales les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et, plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres.»*<sup>(3)</sup>

L'ensemble désigné ici par le mot de *culture* exprime une partie du réel que, dans le vocabulaire marxiste, je désignerai comme le champ des superstructures, à condition d'exclure de la définition de Lévi-Strauss les rapports économiques, ou de les concevoir alors comme les effets des rapports de production sur les sujets de l'économie : rapport économiques vécus dans l'idéologie, comme représentations. En même temps, la culture ainsi posée exprime, en partie du moins, un système de relation entre le réel matériel et le réel idéologique.

Ces systèmes symboliques qui s'entr'expriment ne parviennent cependant pas à «exprimer» le réel en totalité. Des décalages, des après-coups, des histoires spécifiques à rythmes différents introduisent «du jeu» dans la culture. C'est dans cet espace libre, indéterminé, cet espace de jeu que se situe l'articulation entre le symbolique, l'imaginaire et la culture. *«Aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique ou, plus*

(1) Il n'en fut rien. (Note rétroactive.)

(2) Auraient pu.

(3) *Introduction à Sociologie et Anthropologie*, de Marcel Mauss, PUF.

*exactement, elle ne parvient jamais à offrir à tous ses membres, et au même degré, les moyens de s'utiliser pleinement à l'édification d'une structure symbolique qui, pour la pensée normale, n'est réalisable que sur le plan de la vie sociale.»* (4) Donc, pour tous les sujets d'une même culture, tous titulaires du même ordre symbolique et dépositaires des mêmes systèmes de signes, il existe des inégalités dans l'appropriation culturelle : non seulement à cause des évidentes disparités dues aux origines de classe, mais encore à cause de ruptures d'un autre ordre dans le rapport de la subjectivité à l'ensemble culturel. Les distinctions sociales entre fou et normal relèvent, par exemple, de ces ruptures.

4. Quelques individus se trouvent toujours placés hors-système : ou plutôt, entre des systèmes symboliques incompatibles, à telle étape du développement historique de la culture envisagée ; comme si, à certains moments, des contradictions apparaissaient entre des systèmes périmés, subsistant comme séquelles, et des systèmes actuels. Ainsi, on trouve rarement maintenant l'hystérie sous sa forme «classique», telle que la décrit Charcot, accompagnée de l'arc qui porte son nom ; la femme, couchée sur le sol, repose sur la tête et les pieds dans un état de totale rigidité. Quand on le trouve, c'est généralement qu'il s'agit de sujets relevant d'une culture «en retard», paysanne le plus souvent, appartenant à des régions peu développées économiquement où la sorcellerie s'est longtemps ancrée comme tradition culturelle. Ceux-là, ces sujets-là, expriment des états contradictoires, et sont, peut-on dire, voués à la crise. *«A ceux-là, le groupe demande et même impose de figurer certaines formes de compromis irréalisables, sur le plan collectif, de feindre des transitions imaginaires, d'incarner des synthèses incompatibles.»* (5)

Prenons quelques exemples. Toutes les figures de représentation de l'androgynie, synthèse incompatible entre les deux sexes, relèvent des «folies» décalées entre systèmes symboliques : de Dionysos au transsexuel en passant par la représentation hellénistique de l'hermaphrodite, la femme à barbe, etc. Les voyages imaginaires, transitions fictives entre ciel et terre, entre monde idéal et monde réel, entre divinités et humains, de Jules Verne aux voyages shamanistiques en passant par le *Phédon* qui en garde la trace, témoignent d'une transposition de cette contradiction surmontée dans le mythe. C'est dans le vaste registre de la représentation et du mythe

(4) *Op. cit.*

(5) *Op. cit.*

que s'exposent les incompatibilités, masquées par les récits, occultées par les scénarios.

5. A ces dépositaires d'une fonction culturelle essentielle — la fonction de déviance, de marge — sont dévolues des particularités de langage qui dérivent encore de décalages entre systèmes d'expression. C'est cela que recouvre l'analyse que fait Mauss de la notion de *mana*, repensée en termes linguistiques par Lévi-Strauss : notion qui, dans chaque culture, désigne, au plan du signifié, une force imprécise, une confuse efficacité, une totalité dont l'articulation et les causes ne sont pas pensable, et, au plan du signifiant, une réserve de signifiant, toujours disponible où la langue va se ressourcer dans l'indétermination même de l'attribution d'un signifiant à un signifié. «*L'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu (...) Dans son effort pour comprendre le monde l'homme dispose donc toujours d'une surabondance de signifiants, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser ....* ( ) *Cette distribution d'une ration supplémentaire et absolument nécessaire.*» (6)

Les notions du genre «mana» («machin», «truc», etc.) sont donc du signifiant en trop, nécessaire pour que le fonctionnement d'ensemble des systèmes signifiants puisse exister ; du signifiant flottant, en réserve pour la mise en circulation de mots nouveaux ; une valeur symbolique zéro, dit encore Lévi-Strauss, qui joue dans le langage le même rôle fondateur que le zéro dans la série des nombres. C'est une «servitude», dit-il mais c'est le «gage de toute création» : sans reprendre les concepts d'*origine* (l'homme «dès son origine») et de *servitude*, je poserai que toute innovation de langage passe donc par le jeu dans les systèmes symboliques, et que la capacité des langages à se renouveler dépend de la capacité des membres d'une culture à mobiliser la réserve de signifiants (dans l'infinie variété des histoires, collectives, particulières, nationales, régionales).

6. Cette capacité-là, qui se loge dans le décalage entre signifiant et signifié, fait l'objet essentiel de la recherche de Freud. Le lapsus, le mot d'esprit, le rêve sont des *néologismes* ; ce sont des mots nouveaux, recomposés selon la logique que l'inconscient fait passer au travers du refoulement et de ses barrières. Tout acte poétique relève du même fonctionnement : d'un travail sur le signifiant flottant et d'un ajustement

(6) *Op. cit.*

nouveau, inédit, dans les jeux des systèmes symboliques. Même jeu, si je puis dire, pour ce qui est de l'interprétation psychanalytique, qui introduit dans le discours du patient-analysant des ruptures qui font du sens dans les mots même de l'autre. Ce sont là des scissions qui dérivent toutes du clivage radical entre conscient et inconscient, des effets d'après-coup qui sépare, dans le temps, l'un de l'autre ; de ce que Roger Bastide, dans un article consacré au rire, appelle «les court-circuits de la pensée».

C'est là un point capital qui concerne la démarche philosophique. L'existence d'un trop plein de signifiant, corrélatrice des processus de trébuchements du langage, est la garantie même de la ressource de ce langage. S'il en allait de même pour «la pensée», si les court-circuits la garantissaient ? C'est bien en partie la fonction qu'attribuait Nietzsche à l'éclat de rire, métaphore riche en gloses de toutes sortes, dont je voudrai ne retenir ici que l'éclat, la rupture, la confrontation nécessaire avec le fonctionnement d'une autre logique, inconsciente.

7. Les fous, les déviants, les marginaux, sont investis d'un pouvoir privilégié : celui de faire fonctionner le signifiant flottant. Mais quand ils le font pour eux seuls, on parle de délire ; l'innovation de langage qui ne sait se communiquer à autrui possède de la création poétique les fonctionnements analogues, mais elle n'a pas la fonction culturelle publique, rendue publique dans nos systèmes par la publication. Quand les fous sont, ailleurs, shamans, magiciens, rebouteux, guérisseurs, c'est cette fonction-là qu'ils occupent. Lévi-Strauss l'appelle «l'efficacité symbolique», manie-ment du signifiant flottant, ou plutôt, manie-ment du signifiant par l'ensemble social, dans la complémentarité qui unit et sépare tout à la fois les normaux, ceux qui participent des systèmes de signes sans les modifier, et les anormaux, ceux qui n'y participent que pour les modifier. Ceux qui les font «tourner», les normaux ; ceux qui en créent d'autres, les anormaux : ils incarnent les synthèses incompatibles, ils figurent des contradictions.

Ce sont à la fois des poètes et des chefs investis de pouvoir ; des «maîtres» et des «personnalités psychopathiques», ce disant, je suis passée du vocabulaire de l'historien antique à celui du psychiatre nosographe. L'évolution de la philosophie en Grèce du <sup>III</sup>e au <sup>V</sup>e siècle, telle que successivement l'ont décrite Louis Gernet <sup>(7)</sup> Jean-Pierre Vernant <sup>(8)</sup> et Mar-

<sup>(7)</sup> *Anthropologie de la Grèce Antique.*

<sup>(8)</sup> *Mythe et Raison chez les Grecs.*

cel Detienne<sup>(9)</sup> permet de donner de ce processus un exemple d'autant plus privilégié qu'il concerne la mythique et mystifiante naissance de la philosophie, le «miracle grec». Partons du shamanisme grec, plein de personnages inspirés, initiatiques, les «Sages»: hommes divins, dont Pythagore, Epiménide, voire Empédocle, sont les exemples les mieux connus. Ce sont les *démiurges*: «... *prophète inspiré, poète, musicien, chanteur danseur, médecin, purificateur et guérisseur.*» Des devins. Selon Gernet et Vernant, la maîtrise de l'âme, dont les théories platoniciennes sont emplies, serait une des traces de ces pratiques shamanistiques du voyage comme transition fictive. A cette étape succède — je simplifie beaucoup — les procès de laïcisation de la parole, provenant du groupe social des guerriers, centrés sur la répartition égale du butin, sur les jeux, qui obéissent à des règles de répartition: c'est la parole-dialogue qui s'oppose à la parole initiatique. Progressivement naît le philosophe, en même temps que la cité grecque élabore ses institutions politiques et que l'évolution économique apporte, avec l'usage de la monnaie, une nouvelle rationalité. Du signifiant flottant, magique, circulant par l'intermédiaire des fous qui incarnent dans leur corps la réserve de langage, on passe au signifiant alloué, fixe: la vérité est née, le rapport stable s'est défini.

8. Le passage du shamanisme au philosophique (puis, mais ensuite, au conflit entre le philosophique et le rhétorique) définit aussi le passage d'une parole initiatique à une parole transmise à tous: enseignée, «démocratique» (au sens moderne du terme, déplacé et métaphorisé): non marginale.

Procédons à ce qui, en termes de cinéma, s'appelle une ellipse. C'est ce qui se passe quand, dans le déroulement chronologique d'un scénario, on passe sans signal d'une époque à une autre, d'un plan à l'autre. Cela produit, dans le meilleur des cas, un effet tout à fait clair sur le déroulement du temps, le vieillissement, le rapport à la mort. Faisons de même. Le plan suivant de mon scénario concerne le moment présent, dans une sorte de description mythique des philosophes actuels. Il existe, sous des formes multiples et vivantes, des philosophes qui assument ce statut, dans le contexte d'une philosophie depuis longtemps laïcisée, en France matière obligatoire de l'enseignement secondaire, (en dépit de tout): matière d'enseignement, objet de transmission pour tous, formation nécessaire et reconnue. Il existe aussi, ou par contre, ou nécessairement, ceux qui dans notre système culturel occupent la position shamanistique et

(9) *Les Maîtres de vérité.*

travaillent sur le signifiant flottant : par exemple, les écrivains, à qui depuis longtemps cette fonction est reconnue (et son mythique cortège de malédictions diverses, infortune, maladie, folie, alcoolisme) mais aussi les psychanalystes, qui se reproduisent en outre selon le schéma même de l'initiation magique : transmission à deux, en champ clos, selon un mode de diffusion absolument contraire à l'enseignement, publiée.

Que font donc les philosophes par rapport à ce statut d'inauguration dans le langage ? Ce sont des *professeurs* ; comme tels, et à moins d'assumer un rôle qui n'est pas culturellement le leur, ils transmettent un corpus de textes, reproduisent des schémas de langage, les commentent, mais n'ont pas pour fonction, dans le moment présent, de le modifier, d'innover. Il me semble que la dite «réflexion» philosophique est en grande partie ce commentaire sur un corps fixe de signifiants, opposé au signifiant en réserve, instable, que la philosophie dans sa tradition culturelle a pour fonction de fixer. Tout ceci n'est pas vraiment la description du réel, tant s'en faut ; tel ou tel citerait bien sûr des exemples multiples de philosophes qui infléchiraient cette hypothèse dans un autre sens. Mais la vérité de ce schéma est mythique et représentative ; elle a ses reflets dans les images sociales, les gestes, les rites qui font des philosophes ce qu'ils sont actuellement.

9. Cependant toute une tendance — éparse — cherche, en un sens contraire, à sortir du commentaire, et de la transmission de l'enseignement. Ceux-là que je n'élève pas au dessus des autres, mais dont je constate l'existence suffisamment présente pour former un phénomène observable, renouent, consciemment ou inconsciemment, avec un shamanisme plus ou moins délibéré. J'en prendrai deux exemples, d'autant plus significatifs qu'ils sont, du point de vue du message qu'ils cherchent à transmettre, absolument opposés entre eux. Gilles Deleuze et Jacques Derrida (dont on aurait tort de ne percevoir le rapport que sous l'angle défensif et superficiel de leur localisation géographique professionnelle) ont l'un et l'autre une recherche «shamanistique». L'un et l'autre cherchent à modifier en profondeur le statut d'enseignant qui est juridiquement et civilement le leur ; l'un comme l'autre ont un étroit rapport de parenté avec le «littéraire», les littéraires, le corps social, diffus et vénéré, des écrivains publiés ; l'un et l'autre recherchent l'analyse de la folie (c'est Lewis Carroll et la schizophrénie, c'est Antonin Artaud) Tous deux défendent des marginalités : les nomades, les pervers, les «dangereux». L'un comme l'autre produisent des néologismes où je vois la marque même de la régénération des signifiants philosophiques : la «différance», la «schizo-

analyse». Ils recherchent passionnément les limites, travaillent sur elles, tout en restant dans le statut de professeur qui confère à leur discours un sens particulièrement complexe, mal reçu, soit porté aux nues de modes passagères, soit refusé selon ces mêmes critères de la mode. Cette contradiction entre le shaman et le professeur fait cependant partie intégrante de la philosophie actuelle ; formant une configuration littéralement insensée.

10. Tout se passe comme si, dans le champ mythique d'une philosophie prise entre sa fonction professorale et ses aspirations créatrices, l'option était à prendre entre le commentaire répétitif et le néologisme, l'un comme l'autre devant être situés dans leur fonction par rapport au signifiant. Le commentaire reste dans le champ du signifiant alloué à un signifié ; le néologisme en sort par effraction en puisant dans la réserve de signifiant, ressource du langage. C'est bien ainsi en pensant à cette opposition que m'est venue l'idée de présenter un matériau *sans commentaire*, et un matériau qui soit à l'opposé des pratiques culturelles philosophiques. Voir, écouter, comprendre, saisir des liens, des formes, de scansion, de gestes, de sons tout à fait *autres* c'est entrer dans d'autres systèmes de signes, et sortir de la répétition infinie de la boucle philosophique. Ce film, que nous allons voir, va, en un certain sens, *nous interpréter comme philosophes* : les attitudes que nous aurons, nos résistances, nos perceptions, nos refus, nos questions, nos plaisirs aussi, ce film va nous les renvoyer, lui qui n'est pas doué de pensée, mais qui, matière puissamment organisée, puissamment travaillée, présente, représente, expose d'autres langages que le langage philosophique lui-même.

#### *Note après-coup.*

La projection du film a suivi la communication. Le film montre les Indiens Piaroa dans des activités quotidiennes, parlant souvent leur langue, qui nous est étrangère sans aucune traduction ; décrire ces activités n'aurait par écrit aucun sens. Le montage des images avait été fait par une femme, qui avait très délibérément séparé les rôles des femmes et les rôles des hommes. Mais bien sûr, cela n'était pas *dit*, puisque le film n'avait pas de commentaire.

Cela n'a donc pas été *perçu*. Faut-il en conclure que les philosophes, pour voir, ont besoin de paroles ? Ils semblent, dans le cadre très ritualisé d'un colloque, ne pas pouvoir sortir du réel culturel qui est le leur, et être inhibés, en profondeur, sur tout ce qui touche à l'*altérité* ; le film, le sauvage, la femme, l'étranger, l'étrange, le risqué : *l'exposé*.

# La fonction imaginative du langage philosophique

par Yvon Belaval

Cette communication ne prétend, en aucune manière, rejoindre les recherches modernes sur le langage, telles qu'elles se sont développées depuis l'influence (retardée) de Saussure : tout au plus se rapprocherait-elle de la linguistique psychologique. Elle ne prétend qu'à ajouter un post-scriptum à mon essai d'apprenti, *Les Philosophes et leur langage*, 1952, que je ne désavoue pas, mais qui serait, bien entendu, à reprendre. En particulier, sans trop m'apercevoir que j'avais seulement affaire à des postulats discutables, j'y posais en principes : 1. La philosophie est la recherche de la vérité ; 2. Nous savons ce qu'il faut entendre par *sensibilité, imagination, concept* (ou *entendement, raison*). D'où mon double problème : 1. comment expliquer que le philosophe s'exprime tantôt clairement, dans la langue commune, tantôt obscurément, en «jargon»? cette indifférence, au moins apparente, aux deux espèces d'expression a de quoi étonner ; 2. Ce «jargon» est-il véritablement une langue technique, c'est-à-dire univoque et d'autant plus opératoire que plus univoque? Qu'on pense au mathématicien, au marin, etc.! — Or, contre toute attente, j'en arrivais à conclure — conclusion elle aussi à dépasser — que le vocabulaire technique n'avait guère, ici, de fonction formaliste, opératoire, mais, bien plutôt, une fonction imaginative, en sorte que la philosophie basculait du côté de la poésie et de la rhétorique, elle passait de la recherche de la vérité à la recherche de la persuasion. Je reviens sur ces conclusions. D'abord en acceptant mes anciens postulats. Puis en les contestant.

## I

C'est un thème fondamental de la philosophie traditionnelle, que l'image n'est pas au niveau du concept, soit qu'elle se situe *en deçà, vers la sensibilité et ses simulacres, soit qu'elle s'élève au delà, vers l'absolu*

surrationalnel, par exemple dans le mythe platonicien, la métaphore bergsonnienne, le symbole nietzschéen, etc. Fait exception la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand elle déclare *sans objet* la métaphysique et, ramenant l'«idée» à une image qui se peint dans notre cerveau, s'exprime aussi bien par romans (pour rendre sensible l'idée) que par traités et discours (Fénélon, Voltaire, Rousseau, Jacobi, etc.). Cette exception ne dévie pas l'orientation générale de la philosophie. Si l'on risque de confondre l'idée du triangle avec son image, ce risque disparaît avec l'idée du chiliogone. Et Malebranche d'enchaîner : «... il n'y a que l'entendement pur qui puisse apercevoir un cercle et un carré parfaits» (Rech. Vérité, I, IV § 1) ; l'imagination et les sens ne nous en donnent pas une intellection plus pure, seulement ils touchent et appliquent davantage l'esprit (III, II, III), car «c'est l'esprit qui conduit l'imagination ...» (Ibid.), «notre vue est très limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet» (I, VI, § 1), quand elle se perd dans l'infinité de la petitesse ou de la grandeur ; du reste, «parce qu'on ne peut se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'âme ne les peut pas imaginer» (I, IV, § 1), et «il faut que l'esprit juge de toutes les choses selon ses lumières intérieures, sans écouter le témoignage faux et confus de ses sens et de son imagination» (Préf. t. I, p. 22). En effet, comment, finis, imaginerions-nous l'infini ? Dieu ? l'âme ? les notions morales ? Si les prophètes, reprend le *Tractatus Theologico-politicus* (chap. I), n'ont saisi les révélations divines qu'avec le secours de l'imagination, et ont exposé leur enseignement sous forme de paraboles ou d'énigmes, c'est qu'ils ne s'adressaient pas à des savants, mais à des hommes frustrés, charnels. Contre l'imagination, enseigne Kant, la raison a besoin d'une discipline ; on a tardé à discipliner la raison, parce que «personne ne pouvait la soupçonner de substituer, dans un jeu frivole, les images aux concepts, et les mots aux choses» (K. r. V., B. 739).

Contre l'imagination illusoire, confuse, multivoque, on se tourne vers un vocabulaire «technique». Cette technicité, on la trouve — ou espère la trouver — de deux manières : par traduction ; par création.

Penser, c'est toujours trans-poser (abstraire), tra-duire. Soit, pour prendre au plus court, le passage d'une langue à une autre (d'un monde à un autre). La traduction rassure, elle fait technique par sa technicité même et en s'appuyant sur une langue réputée, en général, plus vraie, plus philosophique et, si elle est morte, consacrée par une sorte d'immortalité. Ainsi le latin a-t-il traduit du grec «*Nomina rerum Graeca convertimus*, explique Cornificius, l'auteur de la Rhétorique à Herennius : *ea remota*

*sunt a consuetudine ; quae enim res apud nostros non erant, earum rerum nomina non poterant esse usitata, ergo haec asperiora primo videantur necesse est, id quod fiet rei, non nostra difficultate»* (1). En fait, pour le latin du temps de Cicéron, il ne s'agissait déjà plus du grec parlé sur l'agora, mais de celui des philosophes : «*qualitates igitur appellavi, quas ποιότητας Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum, sed philosophorum ...*» (Acad. I, 7, 25 ; *ibid.*, p. 52 n2). On traduit s'il se peut, syllabe par syllabe : προηγμένα = *producta*, συναίσθησις συνστάσεως (conscience de soi) = *constitutionis conciliatio* (p. 50 n1) ὑποκείμενον = *substantia*, ἀναλογία = *proportio*, οὐσία = *essentia*. Parfois le mot manque et n'apparaît qu'au moyen âge : *judicium* = *Urtheil* (p. 50 n2). Du grec au latin, du latin au scholastique, directement ou par les Arabes — Alfarabi permet *praemissae*, Avicenne, *causa sui*, *causalitas*, etc., etc., Averroes, *metaphysica*, etc. (p. 68) — Duns Scott introduit *Haecceitas* ... On peut poursuivre.

On traduit avec la conviction — sans doute motivée inconsciemment par l'image d'une relation biunivoque entre deux vocabulaires — de fixer un concept ou une vérité acquise. Ou, au contraire, avec la conscience de la distance et du changement historique, on impose un sens nouveau à des termes anciens, ou forge des néologismes pour de nouvelles pensées. On déplace du grec : *noèse*, *noème*, *doxa*, *thétique*, *eidétique*, *epoché*, *syntactique*, etc. Du latin : *intentio*. On réadapte à des contextes différents *phénoménologie*, *dialectique*, *existential*, *existentiel*. On technicise des termes courants : *erklären*, *verstehen*, *visée*. On invente des métaphores : *mettre entre parenthèses*, *horizon*, *ancrage*. On en arrive à rendre difficile la traduction de certains mots communs : *Abbildung* (copier), *Abschattung* (dérivation), ou à créer des monstres : *être-là* (Dasein), *choséité* (Dingheit), etc. Kant avait mis en garde : «Forger de nouveaux mots est une prétention à légiférer dans les langues qui réussit rarement. Avant d'en arriver à ce moyen douteux, il est plus sage de chercher dans une langue morte et savante si on n'y trouve pas l'idée en question ou l'expression qui lui convient ...» (2).

En définitive, le vocabulaire technique du philosophe est une nouvelle

(1) Cité par R. EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie* (1879, Reprint Olms 1964), p. 51 n2.

(2) *K. r. V*, Livre I, section I, début. Il faut lire tout le passage.

manière de voir, l'invention d'un pays dont il faut apprendre la langue étrangère. Ce n'est pas le pays de tous ; on n'y rencontre que des habitants cultivés, souvent bi- ou trilingues, parfois davantage. C'est un pays de professeurs. Derrière le *das Wesen ist gewesen*, ils reconnaissent le τὸ τί ἦν εἶναι. Mais ainsi, la technicité relève davantage du milieu social, du sujet, que de l'objet. L'idée d'*Entklammerung* ne comporte pas, comme celle du triangle ou du chiliogone, une définition opératoire. On entre dans la métaphore étymologisante. De même qu'en sa *Marianne*, roman noble, Marivaux se défend de suivre le roman de lignée populaire avec ses portraits réalistes, de même ici, quoi qu'il en ait, le philosophe a souvent affaire à « un objet de sentiment ».

Son imagination épouse le mouvement des préfixes et des suffixes, s'élève avec la transcendance, creuse jusqu'au substrat, dévoile avec l'*alétheia*, intériorise la réflexion avec l'*Erinnerung*. Elle ne parle pas une langue univoque.

Pour échapper aux pièges de l'imagination, suffira-t-il de revenir au langage commun ? On l'a cru. Par exemple avec l'abandon du latin contre la scolastique. La *clarté*, l'*objectivité* : un esprit attentif discerne les *objets* de la vérité, pourvu qu'il les considère comme il faut. Il est de même arrivé que, confondant la réussite géographique et politique avec l'universel du philosophe, on se flattât de l'universalité de la langue française : significativement, à propos de musicalité poétique, on se tournait alors vers l'italien, le grec, l'hébreu, les langues les plus primitives, pour y retrouver la vérité — de la nature ! J'observais dans *Les philosophes et leur langage*, que le « jargon » nous vient surtout de l'allemand, pas de l'anglais. Certes, Wittgenstein est bilingue mais on note chez lui « le peu de technicité, l'absence à peu près totale de néologismes », au prix de certaines ambiguïtés (*Sachverhalt, Sachlage, Tatsache, darstellen, vorstellen, Wirklichkeit*) <sup>(3)</sup>. En généralisant à la philosophie analytique, « on ne peut nier, écrit M. Zaslavsky, que l'analyse en abandonnant l'utilisation du formalisme logique, se soit tournée vers ce fameux langage ordinaire (*ordinary language*) qui constitue un peu son slogan » : d'où le respect des langues naturelles, « par opposition à la formalisation qui, en fait, les déforme en les simplifiant » <sup>(4)</sup>. Sans se borner à une école, le langage commun, on le

<sup>(3)</sup> Gilles GRANGER, *Wittgenstein*, Paris, 1969, p. 20.

<sup>(4)</sup> Denis ZASLAWSKY, *La philosophie analytique* dans *Histoire de la philosophie* (Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1974), t. 3, p. 755.

voit, peut passer pour le monde réel, concret, véritable, en contraste au monde machiné, abstrait, simplifié du formaliste. Peut-être, cependant, n'est-il pas moins imaginaire, non seulement en ses *objets*, mais encore en ses *opérations syntaxiques* (on sait combien notre logique occidentale a dépendu de la grammaire grecque). On étymologise (Alain) ; on allitère avec Cratyle — par un instinct naturel, dit encore Leibniz (N. E. III, II, § 1), «les anciens Germains, Celtes et autres peuples apparentés avec eux, ont employé la lettre R pour signifier un mouvement violent et un bruit tel que celui de cette lettre» — ; on croit apercevoir que «toute écriture est hiéroglyphique»<sup>(5)</sup> : autant de problèmes que n'a cessé de soulever la poésie ! Ajoutez les comparaisons, les emprunts de vocabulaire aux disciplines scientifiques, ne risque-t-on pas, plutôt que de convaincre par preuves, de persuader par rhétorique ? Garat reprochait leur éloquence à Louis-Claude de Saint-Martin et à Rousseau : au sentiment sans analyse il préférerait l'analyse sans sentiment<sup>(6)</sup> : mais c'était aussi le reproche de Saint-Martin à Rousseau<sup>(7)</sup>.

Garat, condillacien, pensait à la langue des calculs. La langue qui, depuis a transformé notre monde et aggrave chez le philosophe la prétention d'être un savant et la crainte de ne pas l'être. Pas seulement chez le philosophe ! Et cette langue s'éloigne de plus en plus du commun «Dans la fabrication d'un porte-avions par exemple — demandait le poète Audiberti — quelle est la part du langage littéraire, hormis le nom même du porte-avions qui est inscrit sur la coque du navire?»<sup>(8)</sup>.

Un des rêves — un rêve grec — de la philosophie occidentale a été — est encore ? — de formaliser son discours *more géométrico*. En ce rêve, la vérité, en philosophie aussi, est chosiste : on tâchera donc d'en décrire

<sup>(5)</sup> Court de Gébelin, *Le Monde Primitif*, dans le chapitre sur *l'Origine des langues*, p. 403. Cité par J.-R. ARMOGATHE, *Ecriture et Musique chez J.-J. Rousseau* (Beitrag zur romanischen Philologie, x Jahrgang 1971, Heft 1).

<sup>(6)</sup> GARAT, *Séances des écoles normales, recueillies par des sténographes et revues par les professeurs*, pluviose, ventose, Paris, an III, ventose p. 33. «Le style philosophique peut-il être à la fois éloquent et très exact?» demande Garat le 23 pluviose (p. 37). Il n'en admirera pas moins Bacon «dans ce style étincelant d'images qui rend la raison plus éclatante sans la rendre moins exacte.» (p. 155)

<sup>(7)</sup> *Mon portrait historique et philosophique* (1789-1803), éd. R. AMADOU, Paris, 1961, pp. 70, 250-251, 259.

<sup>(8)</sup> *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris, 1965, p. 81.

l'objet, les objets, ou, linguistiquement, les termes. Or, ces termes, tant qu'ils demeurent linguistiques, participent de la subjectivité de toute langue naturelle. Dès que ces termes ne se rapportent plus à des objets sensibles, spatiaux, on ne peut plus les universaliser par constructions de concepts, on les pense seulement par concepts. Il faut toujours en revenir à la leçon de Kant : la métaphysique n'a pas, comme la science, d'objet — ou d'objets — définissable(s) par constructions. La construction totalement formalisante n'est possible que quand le construit se confond avec son opération constructive : cela n'arrive guère que pour le nombre. Partout ailleurs, il y a un débordement du concret sur l'abstrait, une différenciation de la forme et de la matière.

Supposons des termes univoques. Comment les lier? Leibniz croyait que les termes exprimaient, sans leur ressembler, des réalités objectives, et qu'une langue *exprime* la grammaire universelle dont on devra dégager la logique. Ainsi, «*Characteristica omnis consistit in formatione Expressionis et transitu ab Expressione ad Expressionem*» (Bodemann, S. 80, Anm. 12). Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle on a continué d'admettre que le *Transitus, la connexio inter res et verba*, s'opérait par une syntaxe grammaticale où l'énonciation de la vérité avait pour matrice :  $S \varepsilon P$ . On découvrit alors que l'énonciation prédicative n'était pas universelle et que la logique devait lui substituer :  $a R b$ . Il semblait, au moment des *Principia mathematica*, que, dans leurs principes, la logique et les mathématiques allaient se confondre. Nous n'en sommes plus aussi sûrs. En tout cas, la science a cessé d'être grammaticale dans la mesure même où elle se mathématisait. D'où le contraste : d'un côté, un progrès dont la technicité renouvelle constamment la langue scientifique (si c'est une langue), l'universalité des algorithmes, le privilège de l'avenir sur l'historique ; de l'autre, celui des Lettres et de la philosophie, des changements dont personne ne prouverait qu'ils constituent un progrès, l'imagination inhérente aux langues singulières, la suite d'une tradition. D'un côté le savant qui, s'adressant au monde, y trouve le moyen d'abstraire et d'agir universellement, autrement dit, d'universaliser ses maximes, ses théorèmes, ses procédures même aveugles (algébriques) d'action ; de l'autre, le philosophe qui, s'adressant à l'homme (individuel ou politique), reste lié à la diversité sémantique et syntaxique des langues et, par conséquent, à la subjectivité de l'imagination. Science. Rhétorique. On répondra que grâce — ou disgrâce — à la psychologie, à la sociologie une métalangue se forme : celle de la réclame, de la propagande, de la police.

On n'a plus aujourd'hui l'assurance de Malabranche : la philosophie se

définit-elle recherche de la vérité? ou création de valeurs? (9). Elle est comme la poésie, une manière spéciale de penser, parce qu'elle est une manière spéciale de parler (ou l'inverse). Toute langue, morte ou vivante, ordinaire ou savante, est un lieu d'imagination, parce qu'elle est une vision du monde. On l'acquiert. A reprendre l'histoire de cette acquisition, on montrerait que, contrairement à l'image imposée par la nécessité de prononcer, dans le temps, un mot après un autre, ou, dans l'espace, d'écrire sur une surface un signe après l'autre, le langage ne se situe pas sur un plan de linéarité chronologique ou de page blanche, mais dans la voluminosité de l'espace — temps génétique où l'*infans* se transforme sous l'influence du Surmoi, articule son monde en langage infantile (l'inconscient analysable), puis en langage adulte. La langue maternelle n'est qu'un monde parmi d'autres mondes imaginables ; la langue philosophique n'est, elle aussi, qu'un monde parmi d'autres imaginables.

## II

Le premier postulat — la philosophie est la recherche de la vérité — nous a conduit à deux types de rationalité : le formalisme d'un *Calculus* où s'entredéterminent univocité et construction ; la cohérence syntaxique d'un discours. Science. Rhétorique. Le *Système du monde* de Lagrange n'est pas une *Weltanschauung*. Mais le deuxième postulat? A coup sûr, il serait absurde de prétendre que l'on a soutenu, pendant des siècles, sans raisons, aveuglément, la distinction : sensibilité, imagination, entendement. N'observait-on pas l'émergence de ces trois « facultés » l'une après l'autre, dans l'échelle des êtres? Prend-on le sommeil pour la veille? Par opposition à l'illogisme, à l'incohérence du rêve individuel, subjectif, l'entendement n'a-t-il pas, dans le dialogue, la maîtrise de la communication? Soit! Mais aucune de ces facultés n'est, chez l'homme qui pense, isolable des autres : l'imagination ne s'isole pas plus de la pensée que, de la perception, la sensation pure. En témoigne la multivocité du terme « imagination » : copie ou création, hiéroglyphe, figure géométrique, mot, symbole scientifique — selon Louis Weber, ce symbole serait né de l'activité technique, et le mot, par analogie qualitative, du sentiment de vie — (10). Correspondance poétique, mythe, etc. Partout, de l'imagination. Sans

(9) Voir Robert BLANCHÉ : *L'argumentation philosophique vise-t-elle la vérité?* dans *Logique et analyse*, nlle série, déc. 1963, 21/24, Louvain/Paris, pp. 195-205.

(10) LOUIS WEBER, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, décembre 1935.

elle on ne définit même pas le « caractère » : « sub characteribus autem et imagines comprehendo et verba » (Leibniz à Tschirnhaus, début 1680, Ak. II, I, 504). Si les figures sont une aide pour l'entendement mathématique (Descartes, *Reg.* XII), pourquoi l'image ne serait-elle pas une aide pour le philosophe ?

A ce propos, encore Kant. Nul plus que lui n'a voulu radicalement séparer la réceptivité sensible et la spontanéité intellectuelle. Mais après avoir séparé, il fallait pourtant réunir : par l'imagination, par le schématisme surtout à *la fois* passif et actif, inconscient et conscient, sensible et conceptuel (ou catégoriel), synthèse figurée et synthèse intellectuelle, association et jugement, — ce schématisme étant une méthode, un monogramme a priori qui demeure pour nous « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » dont il est bien difficile d'arracher à la Nature les véritables tours de métier (K. r. V., B. 180-181). Toute synthèse est un effet de l'imagination, d'une fonction aveugle mais indispensable, de l'âme (B. 103). Sans elle, nous n'aurions ni *connaissance* scientifique, ni art, ni même la possibilité de *penser* la finalité organique.

Il est vrai, pour Kant, la génie est un don de la nature — ou mieux, sans doute, de Dieu par la Nature — essentiellement littéraire, poétique (Milton, Shakespeare) : il est inutile au savant (Newton) et même au philosophe (*Ich bin nur ein grosser Kopft*, disait Kant de lui-même). Préjugé ? Peut-être. On incriminerait un certain esprit de système, un certain goût des symétries, une tendance aux dualismes : après avoir traité, dans la *Critique de la raison pure*, de la connaissance (newtonienne) du monde par constructions de concepts, Kant doit aborder la pensée, par concepts, de l'art et de la finalité naturelle (organique) ; on apprend à construire, en imitant ; on n'apprend pas à penser l'art ou la vie sans une disposition naturelle, c'est-à-dire sans, en nous, une finalité naturelle qui nous permette de comprendre ce que nous ne pouvons expliquer. Le langage explicatif du savant n'est pas le langage compréhensif de l'artiste ou de l'observateur de la nature. Pas davantage celui du philosophe dont le discours n'a pas à être inspiré, mais seulement, discipliné, sensé, car, n'ayant pas d'objet intuitionnable, il ne met en question que la conduite désirable par tous les hommes. Rien de plus clair que la *Préface des Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* : en opposition aux sciences dont le progrès n'a de sens *positif* que par, toujours, une expérience possible en tel ou tel de ses domaines, la métaphysique, « mer sans rivage sur laquelle le progrès ne laisse aucune trace et dont l'horizon ne renferme aucun point de mire permettant de se rendre compte

du chemin parcouru pour s'en approcher»<sup>(11)</sup>, totalité indivisible, la métaphysique a pour seule tâche de critiquer la prétention de notre pensée à atteindre le suprasensible ; son progrès — dogmatisme — scepticisme — criticisme — ne peut donc être que *négatif*, détourné d'un objet, tourné vers le sujet.

Au niveau de l'histoire humaine, il semble que Kant ait raison : de succès en succès, la science s'accroît de ses propres richesses, et l'on sait que, lorsqu'elle a rendu possible une découverte, celle-ci apparaît, simultanément, en différents pays. Les «progrès» de la philosophie, du moins ses changements, sont d'un autre ordre. Mais au niveau des individus — psychologique, si l'on veut — le savant et le philosophe ne s'opposent plus au poète. On n'est pas un véritable mathématicien, observait Poincaré, sans un sentiment esthétique de la solution élégante, des figures et des fonctions ; les analystes même, selon Evariste Galois, empruntent aux manifestations des sens, n'arrivent à la vérité qu'en heurtant de côtés et d'autres. Qu'on se rapporte au petit livre de Charles Nicolle sur la *Biologie de l'invention*, et l'on y entre, avec le mathématicien, le physicien, le chimiste, le biologiste, en un enchantement d'imagination poétique. Et suffit-il toujours au philosophe d'être un esprit appliqué ? Comment Platon aurait-il créé Diotime, serait-il l'écrivain éblouissant — parfois véritable jongleur — qu'il est, s'il n'avait pas connu l'inspiration ? Comment ... à quoi bon énumérer ? On a cité Bergson, le théoricien de l'intuition, et de la métaphore ! Et Nietzsche, surtout, rappelant, dans *Ecce Homo*, comment les idées lui viennent par images dans l'inspiration<sup>(12)</sup>.

En somme :

le philosophe *parle*. Un computer ne parle pas. La mathématique et la physique avancée ne parlent plus, leurs algorithmes n'étant plus liés à une syntaxe grammaticale et s'appliquant (théorie des ensembles, topologie) à plusieurs formes *à la fois* ;

le philosophe ne se rend pas maître et possesseur de la nature, car on ne parle que d'homme à homme, et l'imagination est essentielle au dialogue ;

le philosophe a tort de se prendre pour un savant. Il ne démontre pas. Il argumente. Tout, dans notre milieu de plus en plus machiné par la science,

<sup>(11)</sup> Trad. L. Guillermit, Paris, 1968, pp. 9-15.

<sup>(12)</sup> Dans *Note sur un programme de concert*, N. R. F., juin-juillet 1968 j'ai essayé de distinguer la création par combinatoire et celle par «enthousiasme».

l'invite à jouer au savant : c'est alors qu'il trahit le plus la fonction imaginative du langage :

qu'il imagine sa pensée n'est pas une objection contre cette pensée. Qu'est-ce que la raison ? Un délire surmonté (même l'histoire de la science le prouve). Plus exactement, la raison est la capacité de surmonter son délire : un sage ne se confond pas avec un fou. La philosophie est un art de diriger nos rêves, certains de nos rêves. On ne lit, on ne comprend un philosophe qu'en le réinventant ;

le vocabulaire technique du philosophe imite la formation scientifique qu'il n'a pas ; il est seulement, par rapport au langage ordinaire en son usage ordinaire, plus riche en imaginations inhabituelles, baroques ; le monde qu'il produit, parmi les mondes philosophiques imaginables, n'est pas scientifiquement, plus vrai qu'un autre ; il inaugure une nouvelle nature parmi d'autres. Le langage ordinaire est plus classique parce qu'il correspond à des habitudes plus générales, plus établies ;

la distinction sensibilité/imagination/entendement s'efface dans la luminosité de l'espace-temps génétique en lequel se meurt la parole.

# La sémantique du langage philosophique

*par Jean Ladrière*  
*Université de Louvain*

Dans ce colloque consacré à la philosophie et au langage, il est naturel de s'interroger sur le langage philosophique lui-même, sur la manière dont il signifie ou ne signifie pas, sur la manière dont il a part au royaume du sens ou dont il en ébranle insidieusement les assises. Une telle interrogation concerne en fait la sémantique du langage philosophique. A vrai dire, plusieurs des communications de ce colloque concernent, d'une manière ou d'une autre, cette problématique. Il ne s'agira donc ici que d'une contribution très partielle à son élucidation, contribution qui, du reste, recoupera en plusieurs points des analyses développées avec plus d'ampleur dans d'autres exposés (en particulier dans celui de M. Agazzi). On se propose essentiellement ici d'évoquer quelques textes classiques qui sont de nature à illustrer la problématique, en les choisissant de façon à introduire des effets de contraste, à tout le moins selon les apparences, ce qui permettra de faire ressortir d'autant mieux leur convergence. Mais avant tout il faut souligner une difficulté préalable, qui concerne la manière dont on peut assigner un milieu à la problématique en question; et il faut indiquer au moins de façon inchoative et approximative comment cette difficulté peut être traitée, et comment la problématique peut être située.

D'où peut-on parler du langage philosophique en faisant droit à ce qu'il prétend accomplir, en respectant son intention propre de mise en jeu du sens? D'un certain point de vue, il n'est après tout qu'une modalité de langage parmi d'autres, sans privilèges particuliers, et à ce titre il relève des méthodes générales d'analyse qui valent pour toute forme de langage. Mais d'autre part, on ne peut passer sous silence le fait qu'il prétend donner corps à un projet original, dont il s'efforce comme il le peut de nous faire comprendre les motivations et les objectifs. Une intention l'anime, qu'il tente de dire, ou à tout le moins d'indiquer. Est-il possible de reconstituer cette intention, voire de la juger, de l'extérieur? Si on tente de le

faire, ce ne sera, semble-t-il, qu'au prix d'une réduction ou d'une reduplication. Ou bien on réussira effectivement à en faire voir le fonctionnement, d'un certain point de vue, mais non son intention, qu'on rabattra au niveau d'une volonté d'agencement formel repérable dans les procédés de construction effectivement visibles. Ou bien on superposera tout simplement au langage philosophique un autre langage qui mettra en œuvre la même intention, avec des moyens différents, à supposer que cela soit possible. C'est que l'intention dont il s'agit n'est pas une espèce de réalité qui serait décrite par le langage philosophique et que l'on pourrait dès lors, en principe, retrouver en la visant d'un autre point de vue. Elle est intérieure à ce langage lui-même ; il n'est pas possible d'en parler ni même de l'évoquer si ce n'est en passant précisément par le cheminement concret et précis que constitue le discours philosophique. Cela signifie que c'est à la philosophie elle-même qu'il appartient de s'expliquer sur ce qu'elle prétend faire et qu'un jugement sur la manière dont elle réussit, ou non, à s'égaliser à son intention, ne peut être porté que dans le contexte même de la démarche philosophique.

Bien entendu, on pourrait contester d'emblée la légitimité d'une perspective telle que celle-là. On pourrait faire valoir qu'un langage qui se réserve à lui seul la possibilité de se comprendre est par le fait même suspect ; c'est un langage qui se protège, qui se défend contre toute appréciation extérieure et qui prétend effectuer des opérations mystérieuses, dont le sens n'est accessible que moyennant une initiation. Il y a là, apparemment, une position qui est inacceptable pour la raison. En réalité, si l'on y regarde bien, on s'aperçoit que le langage philosophique n'est pas du tout un langage qui se protège ; au contraire, il s'expose et il se juge. Il se construit en vue de pouvoir exercer par lui-même un contrôle rationnel sur son propre fonctionnement. La philosophie n'est pas la manifestation, sous une forme immuable, d'une essence intemporelle ; c'est un enchaînement historique de figures, dans lequel il n'y a pas seulement superposition de discours, mais aussi perpétuelle mise en question de ce qui s'est déjà dit. C'est un lieu de création, où sans cesse émergent de nouvelles formes discursives, mais c'est aussi un lieu de jugement, où ce qui se produit est sans cesse soumis à une critique qui dénonce les inadéquations et fait valoir de nouvelles exigences. On se rappelle cette phrase de Whitehead, qui évoque la chute des empires et l'écroulement des mondes : «Every philosophy, in its turn, will be deposited» (1). Et pourtant, à

(1) Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality, An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1969, p. 10.

travers la production des figures et leur effacement, une entreprise obstinée se poursuit, qui est toujours incertaine, qui n'est autre d'une certaine manière qu'une interrogation continuée sur son propre destin, et qui pourtant est assez sûre d'elle-même pour relever sans cesse les défis que son exigence critique lui impose à elle-même.

Mais quelle est au juste la question qui se pose, de l'intérieur de la philosophie, à propos du langage philosophique et de son mode de signification? On en reviendra ici à des formulations très simples : «De quoi parle-t-on?», «Comment en parle-t-on, sous quelles modalités, à travers quel genre de grille?», «Que fait-on en parlant comme on le fait, quel est le type d'efficacité de ce langage?». Ces questions concernent, comme on le voit, respectivement la référence, la prédication et le mode d'effectuation (au niveau des actes de langage dans lesquels est mis en œuvre le dire philosophique). Classiquement, la sémantique est cette partie de l'analyse du langage qui étudie les problèmes du sens et les problèmes de vérité. Le premier de ces problèmes est enveloppé dans nos deux premières questions. Le second est enveloppé dans notre troisième question. Mais celle-ci est en réalité plus générale. Elle ne préjuge pas à l'avance, dans la manière dont elle est posée, du type d'accomplissement qui caractérise le langage considéré. Il y a une conception classique selon laquelle, de fait, le discours philosophique est ordonné à la monstration du vrai. Mais il se pourrait que l'on n'ait affaire, en réalité, qu'à une simple prétention à la vérité et que le discours philosophique fasse en définitive tout autre chose (qui pourrait, par exemple, être de l'ordre de l'harmonie existentielle). Du reste, même s'il apparaît, à l'examen, que la philosophie peut soutenir de façon fondée un rapport à la vérité, il restera à préciser ce qu'il faut entendre par là dans le cas précis du discours philosophique.

Cette dernière remarque doit être généralisée. Les questions qui viennent d'être formulées restent trop indéterminées. Il faudrait tenter de montrer ce qu'elles peuvent avoir de spécifique dans le cas du langage philosophique. Une première indication est que, visiblement, le discours philosophique se sert de concepts qui ne sont pas ceux du langage ordinaire et évoque des entités que les ressources de celui-ci ne lui permettent pas de désigner. Et par ailleurs il recourt à des modes de formulation, à des procédés d'articulation, qui sont précisément accordés au statut singulier de ce dont il prétend parler. Bien entendu, on pourra critiquer cette sorte de prétention à faire valoir un mode en quelque sorte ésotérique de fonctionnement du langage et dénoncer dans ces procédés un simple abus qui ou bien recouvre le pur et simple non-sens ou bien est

susceptible d'amendement dans le sens d'un retour à un langage libéré de toute obscurité. Ce langage pourra être présenté comme le langage ordinaire, dûment débarrassé de toutes les distorsions d'usage qui le parasitent. Ou bien il pourra, à tout le moins, être présenté comme un langage qui serait parfaitement «en ordre», selon la suggestion de Wittgenstein, un langage dont les règles seraient parfaitement maîtrisées et qui parlerait exactement, sans prétention abusive, de ce que le langage est destiné à dire. Certes une telle réduction peut toujours être entreprise. Mais la question vraiment intéressante est de savoir si elle ne nous ferait pas perdre une acquisition essentielle, si elle ne reviendrait pas à éliminer brutalement une possibilité originale de signifiante qui cherche précisément à s'articuler dans ces procédés bizarres qu'on se hâte peut-être trop vite de condamner. Ne faut-il pas précisément examiner de plus près ces procédés, en admettant à tout le moins au point de départ, à titre de possibilité, qu'ils ont peut-être bien quelque chose à nous révéler sur les ressources du langage et sur le genre de compréhension auquel celui-ci, dans certains usages apparemment peu naturels, a la capacité de nous faire accéder ?

Au reste, la véritable difficulté n'est peut-être pas exactement là, dans cet écart par rapport au langage ordinaire. Elle est plutôt relative au débat que voici. Ou bien le langage n'est pas autre chose qu'un jeu avec les signifiants, jeu qui peut d'ailleurs s'étendre, par l'intermédiaire de ceux-ci, aux signifiés (qui n'interviennent alors que pour leur valeur différentielle, en tant qu'ils renvoient les uns aux autres et se font valoir les uns par les autres). Ou bien il entend parler de quelque chose et a réellement les moyens de réaliser son intention. La première conception est suggérée et illustrée par certaines formes très élaborées de langage, telles que la «poésie pure», le «nouveau roman» (qui est une sorte de «roman pur»), et de façon générale la littérature, conçue précisément comme une entreprise de langage qui ne vise rien au-delà d'elle-même et n'est donc en somme que l'évocation multiforme et sans cesse recommencée de sa propre possibilité (ou impossibilité). Le concept d'écriture indique assez bien ce qui est visé dans une telle conception. On peut utilement se rappeler ici ce qu'écrivait Maurice Blanchot, commentant le célèbre essai de Roland Barthes sur «Le degré zéro de l'écriture» : «La littérature commence avec l'écriture. L'écriture est l'ensemble des rites, le cérémonial évident ou discret par lequel, indépendamment de ce que l'on veut exprimer et de la manière dont on l'exprime, s'annonce cet événement, que ce qui est écrit

appartient à la littérature, que celui qui le lit lit de la littérature» (2). Et «l'espace littéraire» est un espace singulier, où ce qui se dit n'est pas l'unité d'un monde mais «la présence d'un chant seulement encore à venir» (3), l'advenir même d'un dire qui ne cesse de se dérober, «cette parole neutre, ce qui a toujours été dit, ne peut cesser de se dire et ne peut être entendu» (4). C'est le lieu d'une expérience paradoxale où rien, à vrai dire, ne nous est donné : «L'expérience de la littérature est l'épreuve même de la dispersion, elle est l'approche de ce qui échappe à l'unité, expérience de ce qui est sans entente, sans accord, sans droit — l'erreur et le dehors, l'insaisissable et l'irrégulier» (5). Mais si l'on se place dans l'optique de la seconde conception, il est nécessaire d'assurer au langage un ancrage dans un champ de référence approprié. La question essentielle qui se pose à propos du langage philosophique est de savoir s'il est de type référentiel ou pas.

Mais comment, de façon générale, peut-on se donner un champ de référence? Le langage ordinaire, sans aucun doute, contient des procédés qui permettent de donner des indications caractérisantes, qui permettent en somme d'identifier les entités (individuelles ou collectives, concrètes ou abstraites) dont on entend parler. Ces procédés peuvent aller de la simple désignation démonstrative à la description complexe, qui présuppose éventuellement la maîtrise de tout un système conceptuel de caractère hautement abstrait. L'essentiel est que l'on dispose d'informations suffisantes pour pouvoir repérer sans trop de risques de malentendu ou d'erreur ce que le locuteur a en vue dans son discours. Mais pour que de tels procédés soient efficaces, il faut que l'on puisse par ailleurs se rapporter aux entités désignées au niveau de la perception ou de l'action. Il faut en somme habiter déjà un monde pour pouvoir s'y orienter selon les indications fournies par le langage. Ce n'est qu'à partir d'une familiarité déjà acquise avec l'univers dont on parle que l'on peut utiliser et comprendre correctement les procédures identifiantes que le langage met à la disposition des locuteurs. Le champ de référence auquel se rapporte notre langage, selon son usage «naturel», c'est donc, fondamentalement, le milieu dans lequel nous avons notre demeure, notre espace d'inhérence. C'est sans doute le rôle indispensable de ce milieu qu'ont voulu souligner

(2) Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 250.

(3) *Ibid.*, p. 16.

(4) *Ibid.*, p. 255.

(5) *Ibid.*, p. 250.

aussi bien les empiristes que les phénoménologues, bien qu'ils en aient parlé à partir de conceptions extrêmement différentes de l'expérience. D'un côté, nous trouvons une idée extrêmement analytique de l'expérience, conçue comme rencontre ponctuelle avec le monde extérieur et comme donnant lieu à des «constats» étroitement localisés et isolés les uns des autres : il faut l'intervention de représentations abstraites pour établir, de proche en proche, des connexions entre ces informations fragmentaires et reconstituer ainsi, toujours hypothétiquement du reste, la continuité sous-jacente du réel. De l'autre côté, nous avons une conception beaucoup plus englobante : l'expérience est le mouvement incessant en lequel s'actualise l'ouverture au monde qui caractérise l'existant humain et en lequel cet existant ne cesse d'ailleurs, dans sa rencontre avec le monde, de se constituer lui-même, mouvement qui est habité par un «telos» immanent, qui lui donne de se relancer sans relâche, mais qui pourtant, de par sa structure même, caractérisée par la référence à un horizon inépuisable, ne peut s'achever en aucun terme.

Quoi qu'il en soit de ces différences dans la façon de comprendre l'ancrage du langage dans un monde qui en constitue le champ de référence, ce qui doit nous retenir dans le présent contexte, c'est le problème qui surgit lorsqu'on voit s'introduire dans le langage des termes qui, visiblement, n'ont pas d'emploi direct par rapport à ce champ. Il s'agit de termes qu'il n'est pas possible d'expliquer en montrant des fragments du champ, ou des objets repérables situés dans le champ, ou en faisant allusion à des contextes d'action. A première vue, l'action nous renvoie à une dimension tout à fait étrangère à celle du champ de référence. Mais on ne peut oublier que l'action est toujours en définitive une interaction, un échange avec le milieu, déterminé par les possibilités du corps ; par là, toute action renvoie au milieu originnaire d'inhérence sur lequel le corps nous met en prise. Tout s'organise toujours pour nous autour de ce qui constitue notre «ici» et notre «maintenant», autour d'un centre de perspective qui est constitué par la position qu'occupe notre corps dans l'espace-temps. C'est à partir de cette position que se déploie le monde qui dessine pour nous l'horizon de la réalité. Appelons, de façon générale, «terme descriptif» tout terme linguistique qui peut être interprété de façon directe, grâce à l'évocation d'un contexte d'expérience, c'est-à-dire d'un contexte centré sur une position que nous avons à tout le moins la possibilité d'occuper et que nous pouvons nous représenter en tant que telle. Selon toute apparence, la tâche principale d'une sémantique, du moins pour les langages à portée référentielle, devrait être de ramener tous les termes utilisés à des termes

descriptifs et d'en assurer ainsi le raccord au champ de référence. C'est en somme cette idée que nous trouvons, de nouveau, dans les «philosophies de l'expérience», qu'elles soient d'inspiration empiriste ou d'inspiration phénoménologique. Du côté empiriste, cette idée prend la forme du programme de la réduction constructive. Il s'agit de montrer comment les termes non descriptifs (au sens étroit qui vient d'être mentionné) peuvent être analysés de proche en proche en combinaisons plus ou moins complexes ne faisant plus intervenir que des termes descriptifs et des opérations de nature logique. Mais cela revient en somme à montrer comment il est possible de «construire», à partir de termes descriptifs, et avec la seule aide d'opérations de nature formelle, tous les termes plus ou moins abstraits qui sont nécessaires pour élaborer un langage suffisamment riche et, en définitive, pour fournir une base linguistique appropriée à la recherche scientifique. Du côté phénoménologique, cette idée prend la forme du programme de la «constitution», ou encore de l'élaboration d'une phénoménologie génétique. Il s'agit de reconstituer la totalité de l'expérience, en faisant pleinement droit à son enracinement dans le «monde de la vie». Il s'agit en somme de ré-effectuer, au niveau d'une analyse génétique, entreprise du point de vue de l'instance constituante elle-même (qu'il a fallu d'abord, bien entendu, rejoindre au prix de réductions successives), le processus même par lequel l'expérience se déploie, depuis les formes les plus immédiates de son inhérence aux «choses mêmes» jusqu'aux formes les plus abstraites qui caractérisent les grandes créations culturelles. En particulier, une telle reconstruction devra montrer comment se constitue la sphère de la conceptualité abstraite, telle qu'elle fonctionne surtout dans la démarche scientifique, à partir de l'expérience «anté-prédicative» où le monde se signifie dans l'immédiation de l'épreuve existentielle du corps vécu.

Il existe, à vrai dire, une autre solution au problème posé : c'est celle de l'éliminabilité. L'idée sous-jacente en est que le recours à des termes non descriptifs (au sens étroit) ne constitue qu'un détour, qui se justifie par son utilité pratique mais peut toujours, en principe, être évité. La science nous fournit un cas idéal sur lequel peut être étudiée avec précision la portée éventuelle d'une telle solution. Nous avons affaire, en effet, dans le contexte de la pratique scientifique, à un discours théorique relativement bien délimité et dont la fonction est relativement bien spécifiable. Et la construction du langage théorique est sous-tendue par un projet déterminé, qui est de fournir un dispositif permettant de faire des prédictions et de donner des explications à propos des phénomènes observables. Il y a donc,

à travers ce projet, un renvoi de principe du discours théorique vers un domaine d'expérience. Certains termes théoriques peuvent être directement interprétables (dans un langage observationnel), grâce à des définitions explicites, conditionnelles, ou partielles. Mais il apparaît que, dans les théories scientifiques d'une certaine généralité à tout le moins, on doit introduire des termes qui ne sont pas directement interprétables, et qui ne jouent un rôle (dans l'explication et la prédiction) que par l'intermédiaire des relations syntaxiques qu'ils entretiennent avec les termes directement interprétables. La question se pose de savoir si on peut les éliminer, c'est-à-dire s'il est possible d'obtenir les mêmes effets épistémiques en ne retenant, dans le vocabulaire de la théorie, que les termes directement interprétables (qui, eux, peuvent être remplacés, dans chaque application particulière, grâce aux définitions, par des termes descriptifs). On connaît deux méthodes pour réaliser une telle élimination : l'une est celle de Ramsey, qui consiste à remplacer les termes théoriques qui figurent dans une proposition par des variables et à lier ces variables par des quantificateurs existentiels, l'autre est celle de Craig, qui consiste à remplacer toute dérivation reliant des propositions observationnelles et dans laquelle figurent des termes non descriptifs, par une dérivation reliant les mêmes propositions observationnelles mais dans laquelle ne figurent plus que des termes descriptifs. Il apparaît à l'examen que ces méthodes n'ont qu'un intérêt formel et n'ont pas du tout la portée qu'on serait tenté de leur accorder à première vue. Dans le cas de la méthode de Ramsey, on introduit, en tout cas de façon implicite, des présuppositions ontologiques dans lesquelles se retrouvent exactement les difficultés que l'on voulait éviter ; en affirmant une proposition quantifiée, on pose en effet implicitement, comme Quine l'a montré, des hypothèses d'existence relatives aux entités qui doivent exister pour que la proposition en question puisse être vraie. Et d'autre part, dans le cas de la méthode de Craig, on doit faire intervenir la classe des propositions formulables dans le langage de la théorie considérée qui sont empiriquement vraies. Mais pour déterminer effectivement le contenu de cette classe, il faudrait explorer complètement le contenu informationnel empirique de la théorie en question et pour cela il faudrait être en mesure de la mettre en rapport avec l'expérience. Et c'est précisément au niveau de la confrontation de la théorie et de l'expérience que se pose le problème de la signification des termes non directement interprétables.

Si on accepte que ces termes ne peuvent être purement et simplement éliminés, deux possibilités restent ouvertes pour leur donner un statut :

l'une qui consiste à en donner une interprétation indirecte, l'autre qui consiste à procéder à une extension du champ de la référence. La première possibilité est en somme celle qui a été explorée par Carnap. Comme tous les termes théoriques sont reliés entre eux par des liens syntaxiques (dans le contexte des propositions dans lesquelles ils figurent, propositions qui ont du reste elles-mêmes entre elles des liens logiques), on pourra admettre que les termes non directement interprétables reçoivent indirectement une interprétation par le biais de l'interprétation qui est donnée des termes directement interprétables. (On exclut explicitement du vocabuaire admissible de la théorie les termes qui seraient «isolés», c'est-à-dire qui n'auraient pas de liens syntaxiques, médiatement ou immédiatement, avec des termes directement interprétables.) Par le biais d'une telle interprétation, on peut «réduire» de façon indirecte la confirmation d'une proposition théorique à celle d'une proposition où ne figurent plus que des termes descriptifs. Mais comme cette procédure fait intervenir (pour les termes directement interprétables) des définitions conditionnelles ou partielles (où figurent des conditions formulées en termes descriptifs qui ne sont pas nécessairement réalisées par tout objet du champ de référence considéré), l'interprétation proposée ne sera que partielle : on ne sera pas en mesure de déterminer, pour tout objet du champ de référence, s'il vérifie ou non telle ou telle expression théorique. Quoi qu'il en soit, cette façon de traiter les termes théoriques donne un sens empiriquement acceptable à ces termes. Mais elle repose sur une distinction tranchée entre un langage observationnel (où ne figurent que des termes descriptifs au sens strict) et un langage théorique (où figurent des termes non descriptifs). Les «définitions» dont il a été question, et sur lesquelles repose en définitive le poids de l'interprétation, jouent le rôle de «règles de correspondance», qui permettent de passer d'un langage à l'autre. Mais on sait que, au cours de ces dernières années, la possibilité d'établir une distinction tranchée entre langage purement observationnel et langage théorique a été contestée à partir de divers arguments, tant d'ordre historique que d'ordre logique. On a montré qu'il y a inévitablement dans tout langage scientifique, et même dans ces parties du langage scientifique qui servent à décrire les résultats d'expérience, une «charge théorique» irréductible. Si ce point de vue est recevable, la «réduction» du langage théorique au langage observationnel perd son fondement et même son sens et on est alors renvoyé à la seconde des possibilités évoquées ci-dessus, à savoir l'extension du champ de la référence.

L'idée fondamentale qui se présente ici est qu'il faut résolument séparer

l'un de l'autre le problème de la mise à l'épreuve des théories et le problème du sens des termes théoriques. Dans la doctrine de l'interprétation partielle, le mécanisme invoqué pour expliquer le sens des termes théoriques était très exactement le mécanisme utilisé pour mettre la théorie à l'épreuve : il permet en effet de ramener la confirmation d'une proposition théorique à celle d'une proposition observationnelle (exprimant un résultat d'expérience). On considère en somme que, pour confronter une proposition théorique aux données de l'expérience, il faut préalablement associer (fût-ce indirectement, comme on l'a vu) un sens « empirique » aux termes qu'elle contient. Si on accepte la thèse de la « charge théorique » de tout langage scientifique, on sera amené, au niveau du problème de la mise à l'épreuve, à maintenir une distinction entre langage théorique (langage dans lequel sont formulées les propositions à éprouver) et langage expérimental (langage dans lequel peuvent être formulés les résultats des expériences qu'on estime pertinentes pour la mise à l'épreuve des propositions théoriques en question). Mais cette distinction n'aura plus qu'une portée relative; le langage expérimental comportera lui-même des termes théoriques. Simplement, on admettra que les termes de ces deux langages peuvent être compris indépendamment les uns des autres. Mais alors il faut pouvoir élaborer une sémantique convenable d'un langage théorique de façon en quelque sorte intrinsèque, sans faire intervenir des procédés de « traduction » ou d'« interprétation » dans un autre langage. Or cela est réalisable à condition d'introduire un champ de référence approprié. On distinguera deux problèmes dans l'élaboration de la sémantique d'une théorie : celui du sens et celui de la référence. Le sens d'un terme sera donné par l'ensemble des relations syntaxiques qu'il entretient, dans le cadre de la théorie, avec les autres termes du vocabulaire utilisé. La référence sera fixée grâce à la construction d'un modèle et à la donnée d'une interprétation convenable de la théorie dans ce modèle. L'univers de ce modèle constitue le champ de référence par rapport auquel pourront être interprétés les expressions descriptives et les prédicats du langage théorique. Mais comme la théorie contient par hypothèse des termes non descriptifs, on ne pourra prendre simplement comme univers du modèle le champ de référence dont il a été question ci-dessus, en relation avec la notion de « contexte d'expérience ». Il faudra envisager un champ plus étendu, contenant des entités nouvelles, que nous pourrions baptiser « entités théoriques ». Se donner un tel champ, c'est donc introduire des hypothèses d'existence (relativement à ces entités). Bien entendu, pour que la théorie puisse servir aux buts auxquels on entend la faire servir, il

faudra que l'on assure un raccord suffisant entre le langage théorique utilisé (qui ne parle de façon directe que de l'univers du modèle proposé) et un certain langage expérimental. Ce raccord pourra être établi grâce à des hypothèses permettant de connecter certaines propositions relatives aux «entités théoriques» à des propositions exprimant des résultats d'expérience (dans un domaine considéré comme pertinent par rapport à la théorie traitée). L'extension du champ de référence ainsi réalisée doit évidemment être contrôlée par ce qu'on pourrait appeler l'efficacité de la théorie. Elle se justifie dans la mesure (mais dans la mesure seulement) où les hypothèses d'existence qu'elle enveloppe apparaissent comme nécessaires en vue de prédire et d'expliquer les phénomènes d'une certaine catégorie (dont la théorie envisagée a précisément pour but de rendre possible l'exploration). On n'a aucune raison de multiplier inutilement ces entités. Mais par ailleurs, ce serait un purisme stérilisant que de prétendre s'en passer ; l'histoire de la science démontre leur fécondité et en ce sens en justifie l'usage. Bien entendu, étant donné le critère proposé, on doit s'attendre à ce que des entités théoriques introduites à un moment donné, apparaissant ultérieurement comme superflues, soient dès lors éliminées. Mais il est tout à fait normal qu'une hypothèse d'existence ait le sort de n'importe quelle hypothèse.

Mais qu'en est-il du langage philosophique ? On ne peut considérer un discours philosophique, même organisé sous forme systématique, comme une variété de théorie scientifique, car il n'est accompagné d'aucune procédure permettant de le raccorder à une région spécifique d'expérience (et, par là, d'en éprouver la validité au moyen de manœuvres de caractère local). Il parle bien de l'expérience, mais d'une manière tout à fait générale et dès lors relativement indéterminée ; ou bien, s'il fait appel directement à telle ou telle forme particulière d'expérience, c'est seulement à titre paradigmatique. Et il fait intervenir des concepts qui non seulement ne sont ni descriptifs ni directement interprétables mais pour lesquels, de plus, il n'y a pas moyen de montrer qu'ils sont indispensables pour obtenir des prédictions ou des explications relativement à telle ou telle catégorie bien spécifiée de phénomènes. Ce qu'on a reproché au discours philosophique, en tout cas au discours philosophique à prétention spéculative, c'est précisément d'utiliser des concepts qui n'ont pas de rapport à une intuition. Non seulement ils n'ont pas ce rapport direct à l'intuition que réclamait la critique kantienne, mais ils n'ont même pas avec elle ce rapport indirect que l'on peut trouver dans le cas des concepts scientifiques (soit par le biais d'une interprétation partielle, soit par le biais des hypo-

thèses de raccord, lorsqu'on admet l'existence hypothétique d'entités théoriques). Dès lors il n'est pas possible de leur accorder le type de statut que l'on peut accorder aux concepts non descriptifs du langage scientifique.

Mais une autre voie semble pouvoir se proposer : c'est celle d'une interprétation du langage philosophique comme langage symbolique. Une telle interprétation met en œuvre une double référence, et donc suppose l'entrée en action de deux champs de référence distincts. Il y a d'abord un champ de référence par rapport auquel fonctionne un langage préalablement disponible. On peut supposer que ce langage est en fait le langage ordinaire, éventuellement enrichi de certains termes à usage spécial. Ce qui importe, c'est qu'il doit s'agir d'un langage dont on a déjà appris à maîtriser le fonctionnement sémantique. Par ailleurs, il y a un autre champ de référence, pour lequel ce langage, en tout cas dans son usage normal, est inopérant. Il s'agit de monter un langage permettant de parler des entités appartenant à ce second domaine. Celui-ci est réellement distinct du premier, quoique non sans relations avec lui. Il en est distinct, en ce sens qu'il n'est pas accessible de proche en proche à partir du premier, même en principe, au moyen d'opérations effectives. Plus exactement, puisque le premier se confond avec le monde de l'expérience immédiate (auquel est ordonné le langage ordinaire), il n'est pas accessible de façon effective à partir du lieu d'enracinement que nous occupons en raison de notre insertion somatique dans le cosmos. Mais par ailleurs, le deuxième champ n'est pas sans rapports avec le premier, en ce sens qu'il contient des déterminations importantes du point de vue de notre action dans le monde, et donc de notre situation par rapport au premier champ. Entre les deux champs, il y a des interactions, qui peuvent se manifester, éventuellement par des effets physiques (comme dans le cas de la magie), et en tout cas par des effets axiologiques. La différence d'une telle interprétation par rapport à la solution par extension du champ est qu'il s'agit ici d'un véritable dédoublement des domaines de référence, alors que, dans le cas de l'extension, il s'agit d'un champ unique, ce qui revient à dire que, dans ce cas, on suppose qu'il existe des procédures permettant de rejoindre, de proche en proche, une entité quelconque à partir du lieu que l'on occupe effectivement dans le monde. En somme, dans la solution par extension, on fait une hypothèse de connexité sur le champ ; dans l'interprétation du langage spéculatif comme langage symbolique, on abandonne cette hypothèse.

Mais cette présentation est trop sommaire et demande à être précisée.

Quel est au juste le statut du deuxième champ invoqué? On pourrait proposer de lui donner un statut ontologique ; cela reviendrait à admettre l'existence d'un monde réellement distinct du monde dans lequel nous sommes insérés (bien que chargé à certains égards de signification pour lui). Une telle hypothèse est fort arbitraire et conduit à des difficultés bien connues. Mais on peut expliquer le fonctionnement d'un langage symbolique par la double référence en ne donnant au deuxième champ qu'un statut purement linguistique. On interprétera alors le domaine dont il s'agit comme formé de pseudo-entités auxquelles nous devons nous référer pour parler de certaines propriétés de notre monde d'inhérence, qui est le seul vrai monde, pour lesquelles le langage ordinaire ne nous donne pas de moyens adéquats d'expression et dont il ne serait pas non plus possible de parler dans un langage interprétable, tel que celui des théories scientifiques. Il s'agit essentiellement de propriétés relatives au destin de l'homme, ou encore de déterminations qui contribuent à caractériser sa situation existentielle. Ces pseudo-entités que l'on invoque se comportent comme de réels termes de référence, mais n'ont cependant qu'une existence purement fonctionnelle : elles servent en fait à enrichir nos procédés d'expression. Le problème cependant est que nous ne disposons pas de moyens indépendants du langage pour identifier un objet dans un tel champ, tel que le serait un acte de monstration par exemple. Les expressions descriptives qui seront employées pour désigner des objets de ce champ ne pourront donc être considérées comme de simples moyens d'identification donnant des indications sur les procédures effectives à employer pour repérer les objets dont on entend parler. Et cela pour la bonne raison que le champ dont il s'agit n'est pas pour nous un champ d'inhérence. (Dans le champ constitué par le monde de notre expérience, tout repérage se fait toujours en définitive par rapport à notre position concrète au sein de ce monde.) Ce champ de référence n'est pas donné par lui-même ; il doit être posé et articulé par le moyen des opérations mêmes du langage (qui, pourtant, d'une certaine manière, le présuppose). Cette circonstance introduit une dépendance remarquable entre la fonction de référence et la fonction de prédication.

Nous ne pouvons simplement désigner les objets qui font partie de ce champ second, ni renvoyer d'une manière ou de l'autre à des actes de désignation. Mais nous pouvons élaborer des procédés de description, qui serviront à caractériser les objets visés, en nous servant de prédicats appropriés. Mais ces prédicats ne peuvent être eux-mêmes expliqués, immédiatement ou médiatement, que par évocation des référents (ou tout au

moins de certains référents) dont ils se vérifient. Apparemment, par conséquent, on se trouve devant un cercle vicieux. Mais il ne faut pas perdre de vue que toute cette élaboration du langage second a un point de départ dans le langage antérieur. Ce sont les prédicats de ce premier langage qui servent de point d'appui pour la transgression symbolisante effectuée par le langage second. Il y a un effet d'attraction de sens exercé sur certains prédicats du premier langage, et ensuite sur les nouveaux prédicats qui sont élaborés, par le champ de référence en voie de constitution. Et en même temps la production de ce champ dépend entièrement des ressources prédictives dont on dispose. L'élément essentiel et décisif, dans ce processus, c'est la capacité des prédicats du premier langage (ou à tout le moins de certains d'entre eux) de se prêter à la transgression dont ils sont à la fois les sujets et les instruments dans la construction d'un langage symbolique. Mais s'ils ont cette capacité, c'est que la structure du mouvement de symbolisation (avec le passage d'un horizon de référence à un autre qui la caractérise) est déjà inscrite d'une certaine manière dans les termes qui lui servent de points d'appui. Et corrélativement, la possibilité même de la transgression présuppose que le dédoublement du champ de référence est déjà inscrit d'une certaine manière dans la structure du champ fondamental. Ce qui indique que la solidarité entre le (pseudo-) champ second et le champ premier d'inhérence est beaucoup plus étroite qu'on ne pouvait en avoir l'impression à première vue.

Il serait, certes, fort tentant de présenter, sur cette base, le langage philosophique comme une variété de langage symbolique. Et c'est en somme cette sorte d'interprétation que l'on trouve à la base de la conception qui fait du langage philosophique un langage essentiellement poétique. Mais il s'agit précisément de savoir s'il n'y a pas, dans la philosophie, une toute autre visée, si on fait bien droit à ses véritables intentions en expliquant par une théorie du symbolisme l'emploi qu'elle fait de termes non descriptifs et non interprétables. Il faut tenter de ressaisir de façon plus serrée ce qu'elle prétend faire. Or il y a, semble-t-il, deux aspects essentiels dans le discours philosophique : d'une part, il a recours au concept (mais il reste à savoir si le concept philosophique n'est qu'une variété de la métaphore, s'il doit être considéré comme porteur d'une charge symbolique, ou s'il a un statut spéculatif propre), et d'autre part, il s'organise sous la forme du système. Il est instructif, par exemple, de comparer l'un à l'autre, en étant attentif au contraste qui les oppose, les deux passages suivants du «Poème» de Parménide : «Les cavales qui m'em-

portent m'ont conduit aussi bien que mon cœur pouvait le désirer» (6) et «Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être ; il est en effet être, le néant au contraire n'est pas» (7). Mais comment exprimer la différence entre ces deux fragments de discours, et comment dire la spécificité de la philosophie, s'il y en a une? L'idée conductrice, en l'occurrence, pourrait être celle-ci. Dans le langage symbolique, nous avons affaire, en somme, à une transgression qui opère sur des termes pris en quelque sorte un à un ; ces termes doivent venir se raccorder à un champ de référence approprié pour prendre le sens second dont ils sont revêtus, ce qui suppose qu'il y a un dédoublement du champ (au sens qui a été précisé ci-dessus). Dans le langage philosophique, il y a aussi une transgression, mais elle n'opère pas sur des termes pris isolément ; elle opère sur le langage pris comme un tout et se porte d'emblée non sur des sens seconds qui viendraient se situer dans l'horizon d'un champ de référence approprié, mais sur le champ de référence même qui sous-tend le langage premier, c'est-à-dire sur le monde même, en tant que, comme milieu universel d'ancrage, il constitue la possibilité même du langage en général, et de tout langage. Il n'y a donc pas dédoublement du champ de référence, mais visée du champ originaire lui-même en tant que tel. Appelons ce type de dépassement, pour le distinguer de celui qui caractérise le langage symbolique, la transgression spéculative.

Cependant, pour pouvoir réaliser cette transgression, la philosophie doit bien s'appuyer sur les ressources du langage. Or celui-ci est fait de propositions, qui articulent une opération de prédication à une opération de référence. Il faut bien, dès le moment où on utilise le langage, effectuer des références et il faut donc bien pouvoir se tourner vers un champ de référence. Quel est donc le champ de référence par rapport auquel fonctionne le langage, dans son usage philosophique? La question se repose inévitablement. Et la réponse semble ne pouvoir prendre que l'une des deux formes suivantes. Ou bien on a simplement affaire à une extension du champ de référence dont on était parti (celui du langage ordinaire). (On doit bien supposer qu'il y a extension, sinon on ne voit pas ce qu'apporterait de neuf la transgression spéculative.) Ou bien il y a dédoublement du champ, introduction d'un champ second. Mais dans le premier cas, on retombe sur une interprétation qui assimilerait le langage

(6) *Le Poème de Parménide*, présenté par Jean BEAUFRET, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 77.

(7) *Ibid.*, p. 81.

philosophique à une variété de langage théorique (scientifique) ; or un tel langage pourrait sans doute bien parler de certaines entités déterminées, non atteignables directement dans l'expérience, mais pas du champ de référence originaire lui-même. Et dans le second cas, on retombe sur une interprétation qui assimilerait le langage philosophique à une variété de langage symbolique ; et de nouveau un tel langage pourrait sans doute bien parler de certaines entités irréductibles au domaine de l'expérience, mais non du champ de référence originaire comme tel. Il faudra, pour sortir de la difficulté, reprendre une distinction qui avait été introduite à propos du langage symbolique, mais en l'utilisant autrement. Il s'agit de la distinction entre champ de référence à charge ontologique et champ de référence à fonction purement linguistique, libre de toute charge ontologique. Le champ de référence auquel nous pouvons reconnaître une telle charge est celui qui est constitué par le domaine où nous avons notre enracinement, c'est-à-dire par le monde auquel l'expérience nous donne accès. Ce domaine exerce la fonction de champ de référence quand il devient, sans cesser du reste d'être ce qu'il est primordialement, lieu d'inhérence, ce dont nous parlons. C'est ce champ-là qui, selon l'interprétation qui vient d'être suggéré, est visé comme tel dans la transgression spéculative. Mais le champ de référence auquel doit bien se rapporter le langage dont se sert la pensée spéculative pour effectuer cette transgression, doit être considéré comme un champ purement linguistique. C'est en somme un domaine fictif, purement fonctionnel, une sorte de théâtre linguistique sur lequel nous pouvons faire apparaître, par les ressources du langage, les personnages dont nous avons besoin pour évoquer, selon des modalités qui restent à préciser, le premier domaine, objet de notre visée.

Qu'en est-il alors, dans le contexte du langage philosophique, du rapport entre le champ originaire, ontologique, et le champ linguistique ? Ce rapport sera, bien entendu, mis en œuvre, et il pourra (comme ici) être évoqué obliquement, mais il ne pourra pas être thématiqué comme tel dans l'effectivité de son fonctionnement. Car une telle thématisation supposerait que l'on ait recours à un métalangage dans lequel on pourrait parler à la fois du premier domaine et du second. Or la seule manière de parler adéquatement du premier domaine selon ce qu'il est (en tant que porteur d'une charge ontologique qui en fait véritablement un champ originaire) est précisément d'utiliser les ressources du langage philosophique. Le métalangage en question ne serait donc que la répétition pure et simple du langage qu'il tenterait d'expliquer et le problème du rapport entre les deux domaines se reposerait à son propos exactement dans les mêmes termes qu'au début.

Mais ces indications demandent à être précisées et en même temps justifiées. Le moyen le plus approprié de réaliser ces deux objectifs est d'examiner directement le discours philosophique lui-même, d'écouter ce qu'il dit de lui-même, et de tenter d'interpréter la compréhension qu'il a de lui-même à la lumière de ce qu'il montre effectivement de son propre fonctionnement et réciproquement. Mais ici on se trouve immédiatement devant une difficulté : c'est qu'il y a de nombreuses variétés de discours philosophique, qui diffèrent entre elles non seulement quant à leur contenu mais aussi quant à leur modalité. On serait tenté, à première vue, de ranger ces discours dans des espèces différentes de langage. Il y a pourtant un fait étonnant, c'est qu'un accord existe pour leur reconnaître également à tous la propriété d'être philosophique. Cet accord n'est sans doute pas basé sur la conviction qu'il y a une essence générale de la philosophie et qu'on pourrait en reconnaître la présence dans tous les discours dits «philosophiques». Mais il tient apparemment au fait que l'on peut, à tout le moins, apercevoir entre eux une «ressemblance de famille». Cette «ressemblance», on peut d'ailleurs tenter de la caractériser de façon explicite ; c'est là d'ailleurs une tâche proprement philosophique. Il semble donc légitime de faire appel à quelques représentants historiques du discours philosophique, reconnus couramment comme tels, et de les interroger à la fois sur les procédés par lesquels ils font sens, disent ou font effectivement quelque chose, et sur ce qu'ils affirment eux-mêmes à propos de ce qu'ils ont la prétention de dire ou de faire. On fera appel ici à trois textes célèbres : la *Métaphysique* d'Aristote, le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein et *Process and reality* de Whitehead.

Une première remarque, qui s'applique également à ces trois discours, c'est qu'il n'est sans doute pas possible de les considérer d'un point de vue qui serait purement analytique. Il y a des conditions de sens qui se situent au niveau du lexique ; on trouve en tout cas à ce niveau des indications sur les possibilités sémantiques liées à l'emploi d'un terme. Il y a des conditions de sens qui se situent au niveau de la proposition ; ici, il y a, par le biais de la prédication, une certaine prise de position à l'égard de ce dont on parle. Mais le sens qui se constitue dans le contexte de la proposition, encore qu'il actualise ce qui n'était au niveau précédent que simple potentialité, n'est pas un sens arrêté ; il ne se donne encore que comme une anticipation, qui se prête à des précisions ou à des modifications ultérieures. Une proposition déterminée appelle en quelque sorte d'autres propositions, qui devront prolonger dans une direction amplifiante ou restrictive, confirmatoire ou correctrice, ce qu'elle avait tenté de dire. Mais les

propositions, lorsqu'elles s'enchaînent de façon à rencontrer finalement une condition de clôture, forment un discours. Et précisément il y a des conditions de sens qui appartiennent en propre au niveau du discours. Or l'effet de sens essentiel et caractéristique, à ce niveau, se produit au moment où le discours, en se fermant, se constitue comme une totalité. Il ne résulte pas d'une simple addition de sens partiels (par exemple de ceux des propositions qui forment le discours), ni même d'un mécanisme d'amalgame (qui reproduirait, au niveau du discours, ce qui se passe au niveau de la proposition). Le sens tient à un effet de totalité, qui est d'ailleurs fort complexe. On pourrait y discerner à tout le moins les trois aspects suivants. Il y a d'abord, au fur et à mesure que le discours se construit, des opérations de type rétroactif, qui réorganisent les sens partiels situés tant au niveau des termes lexicaux qu'au niveau des propositions. Chacune de ces opérations agit d'ailleurs sur les précédentes et c'est seulement au moment où le discours s'achève que les sens partiels trouvent leur intégration finale. En second lieu, il y a remplissage progressif, tout au long du discours, des anticipations présentes dans les propositions. Et encore une fois, c'est seulement la fin du discours qui apporte la résolution ultime aux indéterminations liées à ces anticipations. Et puis, en troisième lieu, il y a un effet non localisable, qui n'est pas lié à une opération de type particulier, et qui est de l'ordre de ce que le discours fait. (Nous rencontrons ici la troisième des questions qui ont été évoquées plus haut.)

Ces trois composantes du sens, dans le discours, dépendent de la propriété essentielle de celui-ci, qui est d'être constitué par un enchaînement de propositions, rangées dans un certain ordre et imposant par là un sens déterminé de parcours. Un discours est un arrangement linéaire dont l'efficace propre n'apparaît qu'à la faveur de son déroulement temporel. On peut dire que le sens se produit par un véritable processus d'émergence. Il n'est pas constitué simplement par les effets que le discours peut engendrer sur les lecteurs ou les auditeurs, par exemple par les états de croyance, d'accord, de conviction, ou au contraire de doute, de désarroi, voire de rejet, qu'il suscite. Le sens résulte d'un effet purement intrinsèque de saturation : au moment où le discours s'achève, un nouvel état de choses est créé dans l'ordre du sens, il y a comme une transformation du royaume du sens qui a lieu de façon objective, en soi, et que les lecteurs et auditeurs pourront d'ailleurs toujours, en principe, reconnaître et assumer dans leurs propres vies. Ceci n'exclut nullement les actions que les discours peuvent exercer les uns sur les autres ni l'historicité

des discours. S'il y a émergence du sens, ce n'est jamais sous la forme d'une fixation définitive : le sens qui s'est produit est toujours susceptible d'être repris et transformé dans une autre opération d'émergence. Ce n'est pas à dire pourtant que la vie du sens soit commandée par une téléologie, comme si chaque discours prenait sa place dans une série où chaque terme est censé se rapprocher de plus en plus d'un point terminal représentant en quelque sorte la révélation ultime et totale du sens. L'émergence du sens représente plutôt une opération de type sémiotique qui n'a d'existence et de valeur que dans et par l'effectuation concrète d'un discours déterminé et situé. Le discours dans lequel le sens advient, d'une certaine manière, n'est que le dire de sa propre possibilité ; il ne se soutient que par ses propres ressources et ne vaut que dans la mesure où il est toujours recommencé. Car l'émergence du sens est toujours en train de s'accomplir ; ce qui a été dit s'offre toujours à être repris dans une nouvelle genèse. Ainsi le discours, qui est le lieu de cette émergence, est à la fois toujours le même et toujours autre. Non comme les expressions différentes d'une même essence, ni comme les approximations successives d'un même «telos», mais comme l'effort toujours nouveau et toujours éphémère d'un advenir qui serait le surgissement même du «logos». Événement impossible puisque, d'une certaine manière, il a toujours déjà eu lieu et ne peut donc à proprement parler advenir, ne peut être un événement, mais est bien plutôt le lieu de tout événement. Événement indicible, car ce qui est dit le présuppose toujours déjà et ne fait qu'éparpiller ce qui devrait être la simplicité absolument dépouillée d'une autoposition sans détermination. Événement aussi toujours encore inaccompli, puisque tout ce qui se dit n'est jamais que l'annonce, l'anticipation, l'évocation toujours inefficace de ce qui serait la pure célébration d'une parole délivrée de tous les discours. Il y a un échec inévitable du discours devant ce qu'il se donne pour mission de faire apparaître, échec qui est pourtant rempli de sens puisqu'il est après tout le seul *medium* dans lequel peut être approché ce qui se retranche de toute approche, ce qui est toujours déjà au cœur de tout parcours et de toute approche. Il y aurait ici, à vrai dire, un rapprochement légitime à faire entre le discours philosophique et la poésie. Elle aussi est, en chaque poème, la question de son propre destin. Elle aussi ne nous est accessible que dans l'effort même du chant, où est en suspens son avènement toujours imminent et toujours différé. Elle aussi se retranche dans son inaccessibilité par rapport au milieu où elle se manifeste et qui n'a pourtant de réalité et de vertu que de sa présence chaque fois vainement et en même temps pourtant efficacement conjurée.

Soit donc cette annonce énigmatique qui ouvre le livre *Γ* de la *Métaphysique* : «Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement»<sup>(8)</sup>. Apparemment, il s'agit là d'une science qui ne se distingue des autres que par le degré de sa généralité. C'est du reste ce que le texte suggère lui-même, puisqu'il nous explique que les autres sciences procèdent en «découpant une certaine partie de l'être»<sup>(9)</sup>. Or au livre E, nous lisons : «S'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être»<sup>(10)</sup>. De quoi donc est-il question en définitive ? D'une sorte de genre universel, ou d'une entité particulière qui serait (en un sens à déterminer) première par rapport aux autres ? De l'être en tant que substance ou de la substance en tant qu'être ? Le premier chapitre du livre *Γ* nous donne une précision éclairante : «Puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre»<sup>(11)</sup>. L'être, à propos duquel il faut s'interroger, serait donc le lieu des principes premiers.

Mais qu'en est-il de cette notion de «principe» ? Les explications que nous trouvons à ce propos au premier chapitre du livre *Δ* nous proposent toute une série de contextes d'usage dans lesquels figure cette notion. Il apparaît qu'on peut employer celle-ci soit pour parler du point de départ d'un cheminement, ou du point de départ d'un raisonnement, donc d'un cheminement d'ordre intellectuel, soit pour évoquer un support, ce qui sert de base à un processus, ce qui sert de fondation, soit pour désigner un élément moteur immanent (comme le cœur par rapport à la vie), soit pour caractériser la cause non immanente de la génération, qui est au point de départ du changement, soit pour qualifier celui qui commande, dans l'ordre de l'action, soit enfin pour nommer le point de départ de la connaissance (comme les prémisses d'une démonstration). Après avoir fourni

(8) ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. TRICOT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 171.

(9) *Ibid.*, p. 173.

(10) *Ibid.*, p. 334.

(11) *Ibid.*, p. 174.

cette énumération, ce texte invoque une métaphore englobante, celle de la source : «Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive" (12). Dans chacun des cas cités, nous avons affaire d'une part à un processus (qu'il s'agisse du parcours d'une ligne, de la construction d'une maison, de la vie, de la génération, d'une action, ou de l'acquisition d'un savoir) et d'autre part à une instance qui le précontient d'une certaine manière, comme la source précontient la rivière. Cette précontenance doit d'ailleurs être comprise comme caractérisant une puissance active : la source dont il s'agit, c'est le lieu dans lequel se trouve concentrée toute la vertu qui est rendue manifeste dans le processus. Celui-ci n'est que le déploiement de cette puissance originarie ponctuelle. On nous suggère donc qu'il s'agit ici d'un point-source, qui est premier et, à ce titre, est présumé par tous les autres points qui pourraient avoir une fonction de source. Ce qui est indiqué, par conséquent, quand on parle des «principes premiers», c'est un processus universel, et la tâche qui est proposée consiste à remonter vers la source première, de façon à assister, à partir d'elle, au déploiement du processus universel.

Cette idée est précisée au deuxième chapitre du livre  $\Delta$ , grâce à l'analyse de la notion de cause. Ici aussi le sens de la notion est suggéré par l'évocation de divers contextes d'usage : on utilise le terme de «cause» pour parler de la matière immanente dont une chose est faite, ou pour désigner la forme et le paradigme, c'est-à-dire en somme ce qui définit la quiddité, ou pour caractériser le principe premier du changement et du repos, ou encore pour évoquer la fin, la cause finale, qui n'est autre, en dernier ressort, que «le bien par excellence et le but des autres êtres» (13). Une autre espèce de précision est apportée par le texte célèbre du deuxième chapitre du livre  $\Gamma$  : «L'être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée» (14). Ce terme unique et véritablement premier, c'est la substance. C'est donc «des substances que le philosophe devra appréhender les principes et les causes» (15). Et c'est en procédant à une telle opération qu'il étudiera véritablement l'être en tant qu'être.

(12) *Ibid.*, p. 247.

(13) *Ibid.*, p. 250.

(14) *Ibid.*, p. 176.

(15) *Ibid.*, p. 178.

Il s'agit d'interroger la réalité qui se montre de la façon la plus générale, selon ses principes, c'est-à-dire d'en reconstituer le déploiement. Or ce qui se montre est, à titre principal, fondamentalement, substance. Il faut donc interroger la substance quant à ses principes. Mais comme cette investigation consistera à remonter à ce qui est premier, elle devra forcément culminer dans l'élucidation de la substance première. Il faut examiner les principes de la substance, mais aussi — et il s'agit en fait de la même démarche — la substance en tant que principe. On peut citer ici la fin de premier chapitre du livre E <sup>(16)</sup> : la philosophie est « universelle (...) parce que première », et elle est première en tant qu'elle étudie « la substance immobile », celle-ci étant elle-même première en tant que principe. La description du déploiement universel, considéré en tant que tel, est remontée vers la source à partir de laquelle il se produit. Cette source est d'ailleurs elle-même ce qu'elle produit : elle engendre l'ordre de l'être, et elle est elle-même être au sens premier, au sens le plus fort, elle est substance. Dire le déploiement, dire la source, dire la substance première, c'est donc viser toujours la même tâche : c'est tenter de dire comment peut avoir lieu la production dans et par laquelle toute chose, c'est-à-dire tout ce à quoi nous pouvons avoir accès, directement ou indirectement, est tenue en suspens, reçoit sa part de présence et les déterminations par lesquelles elle se soutient dans ce champ primordial qui lui offre son lieu.

Les différents termes qui sont utilisés par la *Métaphysique* pour caractériser son propre objet, « être en tant qu'être », « substance », « principe », « cause », se renvoient l'un à l'autre : l'être en tant qu'être est le lieu des principes, la substance est être à titre primordial, elle a des principes mais est elle-même aussi principe, le principe est une sorte de cause et réciproquement. Mais d'autre part, ces termes ont une certaine autonomie de sens. Chacun fait d'ailleurs l'objet d'une explication indépendante. Ainsi le sens de l'expression « être en tant qu'être » est suggéré par la différence qui oppose la philosophie aux sciences particulières : alors que la philosophie étudie le champ entier de l'être, les sciences particulières découpent ce champ et n'en retiennent chacune qu'une partie. Il est donc question, dans ce contexte, d'un domaine que l'on peut découper mais que l'on peut aussi envisager dans son entièreté ; et quand la philosophie le considère sous l'angle de son unité, l'objet de son étude est bien ce *même* domaine dont les sciences particulières ne considèrent que des parties

<sup>(16)</sup> *Ibid.*, p. 334.

isolées. La substance est caractérisée essentiellement par l'autarcie. Elle constitue un support, un sujet, mais elle exerce sa fonction de support à titre véritablement ultime ; elle ne renvoie donc plus à un autre sujet, de telle sorte qu'elle tient véritablement par elle-même, de façon indépendante. En même temps, elle est liée à une quiddité, elle met en œuvre, en ce qu'elle est, une détermination caractérisante. Elle est donc à la fois fondement et essence. Le principe est expliqué par la métaphore de la source. Et la cause est expliquée par la description des différentes manières selon lesquelles il est possible de rendre compte d'une chose en tant qu'elle est le siège d'un processus.

Mais si ces différentes explications peuvent ainsi être données indépendamment les unes des autres, aucune des significations mises par là en évidence n'est fermée sur elle-même et ne vaut seulement pour elle-même. Les indications fournies ne sont que des espèces de tremplins à partir desquels la pensée peut s'élaner dans une direction qui est précisément à découvrir. Par leurs renvois mutuels, en se soutenant les uns les autres, ces différents termes sont chargés de faire apparaître cela même qui est l'objet du discours entrepris et à partir de quoi seulement ils recevront en définitive la plénitude de leur sens. Ce qui est visé à travers eux, c'est le milieu de leur co-appartenance. Ce milieu, nous pourrions l'appeler l'*espace spéculatif*. La métaphore utilisée ici est d'origine mathématique : un espace est une multiplicité qui est susceptible de recevoir une certaine structuration. On peut éventuellement y repérer des points, mais on peut aussi y découper des régions, on peut le décomposer en dimensions, on peut isoler en lui des sous-espaces, on peut y tracer des cheminements, caractériser la forme qu'ils prennent, indiquer ce qui arrive quand on passe d'une région à une région voisine, bref spécifier comment il peut être exploré à partir d'une région donnée, dans une investigation qui procède pas à pas ; on peut aussi indiquer quelles sont ses propriétés globales, par exemple s'il est fermé ou non, limité ou non, et ainsi de suite. Il serait évidemment erroné de se laisser guider entièrement par la métaphore. La notion d'espace est utile dans la mesure où elle suggère un milieu à l'intérieur duquel des termes peuvent être mis en relation. Mais il serait abusif de traiter les termes du discours métaphysique d'Aristote, tels que les termes de principe ou de cause, comme des points (ou de petites régions) de l'espace spéculatif. Ce serait en effet les assimiler à des individus, isolables chacun pour leur compte, qui peupleraient cet espace. Et ce serait, par le fait même, ontologiser indûment la réification linguistique qui est réalisée par le mécanisme purement logique de la «suppositio».

L'espace auquel ces termes appartiennent n'est d'ailleurs jamais présenté comme tel, mais toujours évoqué de façon oblique, à travers les propositions qui parlent de ces pseudo-entités que sont les principes et les causes.

Ce qui est suggéré suffit cependant à indiquer quelle est la fonction de cet espace. C'est le lieu universel dans lequel doivent se produire les substances en tant que telles ; ou encore, c'est le champ universel de la production et de la présence. Les substances, ce sont les individus dont parle le langage ordinaire et les différents langages scientifiques particuliers. Leur domaine de co-appartenance, l'espace spéculatif dans lequel les situe le discours métaphysique, est la contre-partie ontologique du champ de référence universel auquel appartiennent les champs de référence particuliers de ces divers langages. Parler des individus (qui appartiennent à ces champs de référence) en termes de substance, c'est déjà les déterminer à partir de la perspective spéculative, c'est-à-dire les situer dans l'espace spéculatif. C'est donc réinterpréter le monde où apparaissent les individus concrets et tangibles, et qui est le monde de notre enracinement, comme espace spéculatif. L'effort du langage métaphysique est de faire apparaître ce monde même comme le domaine universel du déploiement des principes, de le faire voir à la fois comme manifestation visible (en tant qu'il est le monde de notre enracinement) *et* (en tant qu'il est réinterprété comme espace spéculatif) comme lieu de production d'un processus analogue à l'écoulement d'un fleuve à partir de sa source.

Si nous nous interrogeons sur la manière propre de signifier des textes qui viennent d'être cités, nous trouvons les trois composantes que voici. Il y a une contribution de sens qui vient de ce qui est déjà disponible dans le langage pré-métaphysique ; la fonction des explications qui sont fournies pour les termes utilisés est précisément de faire appel aux ressources sémantiques de ce langage préalable. Il y a une seconde contribution de sens qui vient des interactions entre termes, lesquelles sont assurées par la médiation des phrases qui composent le discours. Et il y a une troisième contribution de sens qui est due à l'interaction entre les termes et le discours lui-même, plus exactement entre les termes et ce que le discours, considéré dans son unité globale, tente de présenter obliquement, à savoir l'espace spéculatif. Nous pourrions dire que le discours de la *Métaphysique* parle en fait de l'espace spéculatif, qu'il en parle sous la modalité d'une élucidation des principes et qu'il produit un effet qui est de nous faire voir la réalité même de notre monde d'appartenance sous un jour spéculatif. Or il y a visiblement un cercle en ceci. Le sens du terme «principe» ne se déclare véritablement, selon les intentions mêmes du discours qui l'utilise,

qu'au moment où on saisit que, à travers lui, c'est de l'espace spéculatif que ce discours parle. Il y a comme un effet de gravitation sémantique qui s'exerce sur les termes (tels que celui de «principe») : l'espace spéculatif attire vers lui le sens déposé dans les indications préalables (empruntées au langage ordinaire) et le transforme selon sa façon propre de rendre signifiant. Mais d'autre part, il faut reconnaître que nous ne savons rien de l'espace spéculatif indépendamment du discours par lequel nous en appelons à lui. C'est par la vertu de sens déjà disponibles que ce discours se met en mouvement. C'est donc en nous appuyant sur ces sens-là que nous pouvons les prolonger et nous approcher, à travers eux, de ce qui est visé. C'est seulement au fur et à mesure que le discours se déroule et qu'il peuple de (pseudo-) entités nouvelles son champ propre de déploiement, qui est un champ purement discursif, que nous commençons à entrevoir de quoi il pouvait être en réalité question dès le début. Et c'est seulement par là que nous commençons à entrevoir sous quelle modalité cet objet même est visé, quelle est au juste la charge prédicative à laquelle il est fait recours pour le caractériser.

Enfin, l'opération propre de ce discours, c'est en somme de nous faire voir le monde autrement. La transformation qui est ainsi opérée est suggérée par Aristote lui-même quand il oppose la science métaphysique aux sciences particulières. Celles-ci découpent le champ de l'être. Or il s'agit de remonter en-deçà de cette dispersion. C'est bien ce qu'indique l'image de la source. Ce à quoi on accède alors, c'est vraiment une nouvelle vision. Mais celle-ci n'est d'une certaine manière qu'une réminiscence, c'est la restitution d'un «voir» originaire et simple, d'un regard absolument matinal, dans lequel le monde serait suspendu tout entier, de part en part, et pour lequel toutes choses seraient là, sans réserve et sans mystère, dans le modeste éclat de leur indéfectible insistance, dans la clarté sans défaut d'un jour à jamais égal, éternel recommencement du même. Or ce regard ne se situe pas avant le discours ni, à proprement parler, après lui ; il est ce discours lui-même, qui ne se justifie pas par rapport à une instance extérieure — qu'il s'agisse d'une intuition, d'un sentiment ou d'une parole révélatrice — mais ne tient que de lui-même, de ses propres ressources d'effectuation et d'accomplissement, l'attestation du bien-fondé de sa démarche, la preuve — par le mouvement — qu'il est effectivement légitime de tenter de dire ce qu'il vise et d'en parler selon le mode de prédication qu'il adopte.

Ainsi le discours lui-même a son principe, à la fois inspirateur et justificateur, dans la visée qu'il tente d'instaurer et qui n'a de consistance

cependant, en tant que visée, que dans l'effectuation même du discours, dans le détail précis du parcours, dans la stratégie qui préside au choix des termes, à la composition des phrases et à leur enchaînement. L'espace spéculatif se déploie de part en part dans les limites du discours spéculatif et, réciproquement, ce discours n'est lui-même rien d'autre que le déploiement de l'espace spéculatif selon toute l'amplitude de son extension et selon toute la multiplicité de ses dimensions.

Le *Tractatus* nous pose un problème apparemment plus complexe. Ce discours, selon son propre dire, parle du monde, des états du monde, des propositions, de la logique et du langage ; mais d'autre part, en même temps, il contient une théorie relative aux conditions, aux possibilités et aux limites du sensé qui, en raison de sa généralité, doit nécessairement s'appliquer à lui-même. Nous devons immédiatement en venir au célèbre paragraphe 6.54 : «Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde» (17).

La théorie du sens qui est présentée dans le *Tractatus* trouve son expression la plus centrale dans le concept de «tableau». Ce qui fait le sens d'une proposition, c'est «son accord et son désaccord avec les possibilités de l'existence et de la non-existence des états de choses» (18). Et aussi : «Comprendre une proposition, c'est savoir ce qui arrive, quand elle est vraie» (19). La proposition est ainsi faite pour se rapporter aux états de choses ; et si une correspondance est possible entre une proposition et l'état de choses qu'elle représente, c'est qu'elle a même structure que celui-ci. Le ressort profond de la possibilité de l'accord, et donc du sens, c'est donc l'isomorphie, la correspondance de structure, ou de forme. «La connexion en effet consiste en ce que la proposition est l'image logique de l'état de choses» (20). Mais si la proposition a en commun avec la réalité (l'état de choses) qu'elle représente la forme logique, elle ne peut représenter celle-

(17) Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1961, p. 107.

(18) *Ibid.*, 4.2, p. 57.

(19) *Ibid.*, 4.024, p. 48.

(20) *Ibid.*, 4.03, p. 48.

ci. Elle ne peut représenter cela même en vertu de quoi elle a la capacité de représenter. «Pour pouvoir représenter la forme logique il faudrait que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde» (21).

Dès lors, un discours qui prétend dire comment le langage fonctionne, en quoi consiste la proposition, quelles sont les conditions de possibilité de la représentation, quelles sont dès lors les conditions de possibilité du sens et du langage lui-même, et cela tant du côté de la représentation (des formes de représentation) que du côté du représenté, est un discours qui ne répond pas aux conditions du sens. Il se place hors du langage sensé, et donc hors du monde pour lequel est fait le langage sensé. Et pourtant ce discours doit pouvoir être compris. C'est seulement si on le comprend qu'on en vient à saisir comment les propositions qui le composent sont des non-sens. Et il est éclairant. Ce qui signifie que, par sa vertu, quelque chose devient clair : nous acquérons une juste vision du monde. Deux questions se posent évidemment ici. D'abord, comment pouvons-nous comprendre ce qui n'a pas de sens, ce qui ne peut dès lors être ni vrai ni faux, alors que, selon le *Tractatus* lui-même, comprendre une proposition c'est «savoir ce qui arrive quand elle est vraie»? Et ensuite, comment le discours du *Tractatus* est-il éclairant?

Pour répondre à la première question, il faudrait sans doute parler en termes de «comme si». En fait, au moment où nous ouvrons le *Tractatus*, nous avons déjà manié des expressions telles que «chose», «objet», «fait», «proposition», «langage». Les propositions du *Tractatus* sont forgées, du point de vue syntaxique, d'une manière parfaitement normale. Quant au fonctionnement sémantique des termes qu'elles utilisent, il s'appuie sur des significations héritées du langage ordinaire, et peut-être aussi de certains discours philosophiques antérieurs. Et il se précise grâce aux modifications et aux compléments qu'apportent à ces significations les interactions que les propositions du *Tractatus* créent entre leurs termes, interactions qui font intervenir d'une part les liens syntaxiques établis par chaque proposition prise isolément et les liens entre propositions qui résultent de la structure même du *Tractatus*. Ainsi la première proposition, «Le monde est tout ce qui arrive» (22), est expliquée par la seconde, «Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses» (23). Nous avons là

(21) *Ibid.*, 4.12, p. 53.

(22) *Ibid.*, 1, p. 29.

(23) *Ibid.*, 1.1, p. 29.

une phrase qui peut être considérée comme réalisant une identification entre les sens des deux expressions «monde» et «ensemble des faits». Si on l'analyse de cette manière, on doit supposer que, au moment où on la lit, on a déjà une certaine compréhension de ces deux expressions, prises séparément. L'identification opérée modifie alors ces sens l'un par l'autre et contribue ainsi à préciser le sens du terme «monde» dans le contexte du *Tractatus*, et corrélativement aussi du reste le sens du terme «fait». Mais on pourrait aussi considérer la phrase en question comme une définition. Si on adopte ce point de vue, on doit supposer qu'on dispose déjà d'une certaine compréhension du terme «fait». Le sens de ce terme est d'ailleurs précisé par l'opposition dans laquelle il est placé avec le terme «chose» (dont on doit aussi avoir à l'avance une certaine compréhension). La partie définissante de la phrase suggère qu'il faut opérer une totalisation sur l'ordre des faits pour obtenir le sens du terme «monde». Ce sens est donc ainsi rendu dépendant d'un sens hérité, déjà partiellement précisé, par l'intermédiaire d'une opération dont le sens nous est déjà familier par analogie avec des situations bien connues, en mathématiques par exemple. Mais au fur et à mesure que le discours se déroule, il y a comme un décentrement progressif qui s'opère par rapport aux sens constitués et au fonctionnement normal des propositions. Le *Tractatus* commence par s'exprimer *comme si* toutes les phrases qu'il propose étaient parfaitement sensées, *comme si* il y avait un champ de référence par rapport auquel pouvaient être situés le monde, les faits, les propositions, les formes logiques, les limites du monde, etc. Et nous le comprenons en acceptant pour notre propre compte cette modalité fictive d'opérer. Mais il vient un moment où nous sommes obligés de nous apercevoir qu'en réalité il n'est question, dans ce discours, de rien de réparable, qu'il parle dans une sorte de vide.

Il n'est pas possible de rendre compte de cet effet négatif, de ce mouvement d'effacement du sens, sans évoquer la dimension ouverte par la troisième des questions mentionnées initialement, qui concernait le mode d'effectuation, l'opération spécifique d'un discours. En ce qui concerne le *Tractatus*, cette opération caractéristique, telle qu'elle apparaît à la lumière du texte cité en premier lieu, consiste bien, semble-t-il, à abolir un certain type de discours, mais par le moyen du discours. Cependant, il ne s'agit pas là d'un pur et simple effacement. Tout en faisant apparaître son propre non-sens, le *Tractatus* est éclairant. Nous retrouvons ici notre seconde question ; comment peut-il être éclairant, étant donné ce qu'il dit finalement de lui-même ? La réponse à cette question est contenue dans la célèbre distinction faite par Wittgenstein entre «dire» et «montrer». La

proposition «montre» son sens, et donc la forme en vertu de laquelle elle peut correspondre à un état de choses. De la même manière, le discours tout entier du *Tractatus* «montre» le monde, le langage, les limites du langage et du monde, et tout ce qui appartient à la limite, le sujet, l'éthique, et en général tout ce qui ne peut passer dans un langage (sensé), singulièrement le fait qu'il y a le monde. «Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment* est le monde, mais le *fait* qu'il est» (24). Tout cela ne peut être «dit», tout cela est inexprimable, y compris bien entendu l'inexprimable lui-même, «das Mystische». «Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique» (25).

Mais qu'est-ce qui se montre donc ainsi, sans pouvoir à proprement parler se dire? En définitive, le surgissement et les limites du langage. Autrement dit, un domaine qui est constitué en fait de conditions de possibilité. Nous pourrions dire qu'il s'agit là d'un *domaine transcendantal*. L'élément négatif que souligne le *Tractatus* en parlant de son propre non-sens semble pouvoir s'interpréter comme suit. Nous ne pouvons nous représenter ce domaine transcendantal et en parler comme nous nous représentons les faits, c'est-à-dire ce qui se passe *dans le monde* ou *dans le langage*, et comme nous en parlons. Toute tentative en vue de faire voir le monde, le langage et leur co-appropriation, est nécessairement non légitime, dans la mesure (mais dans la mesure seulement) où nous prenons comme modèle le langage qui fonctionne à l'*intérieur* du monde et où nous adoptons son mode de fonctionnement comme principe régulateur de tout usage du langage. C'est que le monde, qui est la condition de possibilité des états de choses, n'est pas lui-même un état de choses parmi les autres. Et le langage, qui est la condition de possibilité des propositions descriptives (lesquelles sont aussi, à leur manière, des faits du monde), n'est pas lui-même un fait propositionnel parmi les autres. Le domaine transcendantal, domaine auquel appartiennent le monde comme tel et le langage comme tel, ne peut fonctionner ni comme un domaine d'individus ni comme un ensemble d'attributs. Le discours transcendantal, qui, à sa façon, parle de ce domaine, est en réalité un discours sur le discours, un discours qui parle de la possibilité même du discours. En un sens, il ne peut dès lors être lui-même discours ; il ne peut se produire comme discours qu'en s'effaçant comme discours. Cet effacement a sa

(24) *Ibid.*, 6.44, p. 105.

(25) *Ibid.*, 6.522, p. 106.

vertu, il réussit à accomplir effectivement quelque chose, à savoir à nous faire voir le monde dans une perspective juste, c'est-à-dire précisément comme monde, dans ses possibilités mais aussi avec ses limites. Et par le fait même, il nous rend capables de nous placer dans la lumière du «il y a», alors que nous nous trouvons spontanément et normalement accordés seulement à la perspective du «comment». Mais il s'agit là d'une autre façon de voir précisément, non d'un autre monde, non d'une espèce de réalité qu'il serait possible, d'une manière ou de l'autre, de décrire. L'effet du discours transcendantal n'est pas de nous faire apercevoir autre chose, mais de nous faire accéder autrement — dans la modalité de ce qui en conditionne la possibilité — à la réalité que nous fait découvrir depuis toujours le regard le plus ingénu.

Tournons-nous maintenant vers *Process and reality*. Nous y lisons la description suivante de l'entreprise que l'œuvre elle-même entend réaliser. «La philosophie spéculative est l'effort en vue de forger un système cohérent, logique, nécessaire, d'idées générales en termes desquelles tout élément de notre expérience peut être interprété»<sup>(26)</sup>. L'idée d'interprétation renvoie, selon les explications que donne Whitehead lui-même, à la mise en œuvre d'un schème général : un élément de l'expérience est interprété dans la mesure où il est présenté comme une exemplification particulière d'un tel schème. Le critère de cohérence correspond à l'exigence d'une interdépendance mutuelle entre les concepts constitutifs, qui doivent se présupposer mutuellement et ne peuvent avoir de sens à l'état isolé. Le caractère de «logicité» comporte la non-contradiction au sens ordinaire, mais aussi la possibilité de construire les concepts grâce à des instruments logiques et le recours aux notions logiques de caractère général et aux lois d'inférence. Quant au caractère de nécessité, il représente la capacité du système de fournir par lui-même la garantie de son universalité, c'est-à-dire de sa pertinence pour l'interprétation de la totalité de l'expérience. Le lien du système avec l'expérience, qui est en somme déjà contenu dans les notions d'interprétation et de nécessité, est précisé au moyen des critères supplémentaires d'applicabilité et d'adéquation (qui représentent, dit Whitehead, le «côté empirique» de la philosophie spéculative alors que les critères de cohérence et de logique en représentent le «côté rationnel»). Le critère d'applicabilité demande que certains aspects au moins de l'expérience

(26) Alfred North WHITEHEAD, *Process and reality, An Essay in Cosmology*, p. 5.

soient interprétables au moyen du système. Et le critère d'adéquation demande qu'aucun aspect de l'expérience ne soit dans la situation d'être non interprétable au moyen du système.

La présentation qui est ainsi faite de la philosophie spéculative nous annonce en somme en quel lieu va se situer le discours de *Process and reality*. Mais ce lieu, en fait, n'est pas donné à l'avance. Il se constitue par la vertu du discours lui-même, au fur et à mesure de son déroulement. Nous retrouvons ainsi un type de situation que nous avons déjà rencontré chez Aristote, bien que les catégories utilisées soient fort différentes. Du point de vue de la forme de son fonctionnement, ce discours est spéculatif au sens où l'était déjà la *Métaphysique*. Il procure *en même temps* l'évocation (au sens le plus positif du terme, au sens où il fait véritablement venir dans le milieu du concept) d'un espace spéculatif, et le remplissement de cet espace, ou plus exactement sa structuration, grâce au système des catégories qu'il met en œuvre.

Si on examine comment ce discours produit son sens, on retrouvera les trois composantes qui ont été signalées déjà à propos de la *Métaphysique*. Il y a une première composante de sens qui est fournie par l'héritage sémantique des concepts utilisés, héritage qui provient en partie du langage ordinaire, mais en partie aussi des systèmes philosophiques antérieurs (auxquels Whitehead se réfère du reste explicitement). Une deuxième composante de sens est fournie par les relations que les propositions du discours établissent entre ces concepts, de façon immédiate (au niveau des propositions elles-mêmes dans lesquelles ils figurent) et de façon médiate (par l'intermédiaire des relations que les propositions ont entre elles, en tant que propositions). On trouve ici ce qu'on pourrait appeler «l'effet de système» : c'est en somme l'ensemble complet des catégories, en tant qu'il est «cohérent», c'est-à-dire interconnecté, qui fixe le sens de chacun de ses termes, car c'est seulement à son niveau que se produit la saturation du sens (que le système a précisément pour fonction de produire). Enfin, une troisième composante de sens est fournie par l'interaction qui joue entre les termes, c'est-à-dire les différentes catégories, et l'espace spéculatif que ces termes sont chargés de faire advenir.

On pourrait illustrer ceci par l'exemple de la catégorie d'«objet éternel». Une première caractérisation de ce genre d'objet est donnée dans un contexte qui indique quel est le rôle des objets éternels dans la constitution d'une entité actuelle. Ce contexte lui-même joue sur un effet de rapprochement, qui donne à la fois un point de comparaison et un élément de contraste : le rôle des objets éternels par rapport aux entités actuelles est à

la fois analogue au rôle des entités actuelles par rapport aux autres entités actuelles et différent de ce rôle. «Le fonctionnement d'une entité actuelle dans l'auto-crédation d'une autre entité actuelle est l'«objectification» de la première au profit de la seconde entité actuelle. Le fonctionnement d'un objet éternel dans l'auto-crédation d'une entité actuelle est l'«ingression» de l'objet éternel dans l'entité actuelle» (27). Dans une telle phrase figurent des termes, tels que «entité actuelle», «objet éternel», «ingression», qui sont évidemment choisis à dessein en raison de la charge sémantique préalable dont ils sont revêtus. Mais le contexte même de la phrase dispose ces termes dans des relations mutuelles qui commencent à modifier les significations préalables et à élaborer celles que ces termes sont appelés à recevoir dans le cadre du système. L'indication ainsi donnée est précisée au moyen d'un certain nombre de spécifications. Ainsi le système précise sous quelles modalités un objet éternel peut intervenir dans l'auto-constitution, la «concréscence», d'une entité actuelle. «Un objet éternel ne peut fonctionner dans la concrécence d'une entité actuelle que de trois manières : 1) il peut être un élément dans la détermination de quelque nexus objectifié ou de quelque entité actuelle isolée, qui est la donnée d'un sentiment (*feeling*) ; 2) il peut être un élément dans la détermination de la forme subjective de quelque sentiment ; ou 3) il peut être un élément dans la donnée d'un sentiment conceptuel ou propositionnel» (28). Le terme «sentiment» (*feeling*) lui-même, qui est utilisé dans ce texte, est expliqué pour sa part en d'autres passages : «Un sentiment est l'appropriation de certains éléments dans l'univers en vue d'en faire des composantes dans la constitution interne réelle de son sujet» (29). «Un sentiment est une composante dans la concrécence d'une nouvelle entité actuelle» (30). Et nous voyons mieux de quoi il s'agit en apprenant qu'il y a trois espèces fondamentales de sentiment, à partir desquelles peuvent se former les types plus complexes. Il y a des «sentiments physiques simples», dans lesquels «la donnée initiale est une entité actuelle isolée» (31). Il y a des «sentiments conceptuels», dans lesquels «la donnée objective est un objet éternel» (32). Et il y a les «sentiments transmutés», dans lesquels «la donnée

(27) *Ibid.*, p. 30.

(28) *Ibid.*, pp. 341-342.

(29) *Ibid.*, p. 270.

(30) *Ibid.*, p. 271.

(31) *Ibid.*, p. 271.

(32) *Ibid.*, p. 271.

objective est un nexus d'entités actuelles»<sup>(33)</sup>. Ainsi le terme «objet éternel» renvoie de proche en proche à toute une série d'autres termes, par l'intermédiaire du terme «entité actuelle» par rapport auquel est expliqué son mode fondamental et essentiel de fonctionnement. Ce n'est donc finalement qu'au moment où le système a été parcouru dans toutes ses parties que le sens de ce terme est complètement fixé. Mais il apparaît alors que ce sens ne dépend pas seulement des interconnexions qui ont été établies entre termes, mais aussi, et en définitive à un titre plus essentiel, de la co-appartenance de tous ces termes à un espace qui n'est jamais présenté comme tel et que le système a cependant pour fonction de faire apparaître comme silencieusement, à l'insu même de celui qui en prend connaissance. C'est en cet espace, qu'il tente de dire sans le nommer, qui est véritablement ce dont il parle, qu'il puise sa force signifiante caractéristique et c'est en fonction de celle-ci qu'il peut conférer à ses termes le sens qu'il faut leur reconnaître en définitive, au terme du parcours.

Selon les apparences linguistiques, chacun des termes utilisés dans le discours se réfère à une entité appartenant à un champ de référence approprié, comme si le langage de ce discours ne faisait que décrire un domaine ésotérique, clef d'une certaine manière (par le biais de l'«interprétation») du monde où se situe notre expérience. En réalité, la fonction référentielle de ces termes est purement linguistique et sans portée ontologique directe. Ils doivent être interprétés comme des composantes de l'espace spéculatif que le discours suscite et en lequel il s'inscrit. Ce qui est produit par l'évocation d'un tel espace, ce n'est pas une information supplémentaire et originale, la description d'un univers abstrait, mais une certaine façon de voir. Le discours de *Process and reality* nous procure une vue spéculative du monde en totalité comme devenir créatif, auto-engendrement intégrateur en lequel la réalité se produit, dans un processus qui conduit de sa pure possibilité, la «nature primordiale de Dieu», à l'actualité de sa pleine et entière réalisation, la «nature conséquente de Dieu». La catégorie de «créativité», qui constitue le noyau de la «catégorie de l'ultime», qui est «l'universel des universels», donne la clef de ce qu'accomplit effectivement le système, elle caractérise de la façon la plus profonde la perspective à laquelle il donne accès. «L'«avance créatrice» est l'application de ce principe ultime de créativité à chaque nouvelle situation

<sup>(33)</sup> *Ibid.*, p. 271.

qu'elle fait naître»<sup>(34)</sup>. Cette «application», c'est précisément le mode d'appréhension que nous avons du monde (le seul vrai monde) lorsque nous sommes exposés à la lumière de l'interprétation spéculative.

Il reste à se demander comment ces différents exemples se rencontrent et ce qu'ils suggèrent quant à la portée du discours philosophique et à son mode propre de signifiante. L'essentiel — dans la mesure où l'on peut parler ici d'essentiel — le noyau de ce qui est approché à travers ces différentes tentatives de cerner le non-dicible, ne serait-ce pas précisément le projet de mettre à découvert, au moyen des ressources du langage, tel qu'il fonctionne dans ses usages les plus ordinaires, en particulier au moyen des ressources de la référence et de la prédication, l'événement même de la production de ce par quoi il peut y avoir langage? Or, s'il y a le langage, c'est bien qu'un certain accord doit pouvoir se réaliser, accord entre les hommes qui parlent, mais aussi en même temps accord — qui n'est pas nécessairement de correspondance, ou de reproduction imagée, ou de représentation, mais qui est, plus profondément, de l'ordre de la connivence, de la connaturalité, de la co-originarité — entre le dire et ce au sujet de quoi il y a discours. Accord qui doit être fondé dans une éclosion originaire, où le déploiement du monde comme champ universel de notre enracinement, comme milieu sans limites de notre co-appartenance et de notre co-existence, est en même temps le déploiement de l'horizon par rapport auquel il peut y avoir fonctionnement de la référence et de la prédication, et action de communication, bref langage. Car, en définitive, c'est bien ce qui se passe dans le milieu de la co-existence que toujours, en définitive, nous visons ; c'est là qu'advient ce qui est pour nous destin, ou destinée. Et nous le visons soit en y repérant des régions que nous pouvons situer par rapport à notre lieu irréductible d'insertion, soit en y découpant des perspectives qui nous permettent d'appréhender les choses sous les espèces de la généralité.

C'est dans un seul et même moment originaire que doivent se produire le monde, le «logos» et leur commune appartenance, le monde comme habité déjà par l'articulation du dire, le «logos» comme reprise et célébration de ce qui advient dans le monde. Le discours philosophique, c'est le «logos» lui-même qui, revenant sur ce moment originaire, tente de montrer la dimension à laquelle il appartient, l'espace de son propre déploiement. Discours spéculatif ou discours transcendantal, c'est toujours en somme le même impossible discours différant seulement par l'accent qui

<sup>(34)</sup> *Ibid.*, p. 26.

est mis tantôt sur la possibilité du dire, tantôt sur la possibilité de l'advenir. Les figures qu'il produit valent non comme image ou représentation, tableau du monde ou discours vrai, mais comme le support toujours défaillant d'une démarche où tente de se conquérir, comme disait Wittgenstein, «une juste vision du monde». Vision qui n'est d'ailleurs elle-même qu'un état fugitif, toujours à susciter à nouveau à partir de la défaillance du langage, où l'esprit tente de surmonter la dispersion des paroles et des actes et le cœur de s'accorder avec la respiration même de ce qui ne cesse de se déployer depuis l'origine.

## Langage philosophique et informatique

par André Robinet

C.N.R.S. — Paris

U.L.B. — Bruxelles

Heidegger écrit à propos des §§ 29-32 de la *Monadologie* : «La structure de la métaphysique occidentale, et spécialement de la métaphysique moderne, ressort des 90 paragraphes de cet opuscule, et plus clairement, peut-être que d'aucune autre œuvre philosophique antérieure à Kant». Y a-t-il une «métaphysique occidentale» en général? Ce que Heidegger reconnaît dans l'opuscule de Leibniz comme relevant de «la métaphysique occidentale», correspond-il au contenu historique de la *Monadologie*? Le principe de raison, tel que Heidegger l'accentue en interprétant Leibniz, donne-t-il, selon cet accent, le ton du langage philosophique? Puisqu'il se trouve que deux lectures de la *Monadologie* sont devenues possibles, celle qu'effectue Heidegger, dans la hantise de voir les «machines à penser» prendre le pas sur la pensée, et celle qui s'appuie sur les résultats, disons plus simplement des grandes calculatrices contemporaines, la problématique de la pensée méditante et de la pensée calculante se trouve par là-même concrètement abordée.

Je centrerai mes remarques sur la *Sixième leçon de Satz vom Grund*.

Du côté paléographique, je serais malvenu de me plaindre : l'édition qu'utilise Heidegger reste celle qui garde ma préférence! Mais nous voici entrés dans l'*Informatikzeitalter*, et l'*Atomzeitalter* dont il était naguère question, se trouve aujourd'hui intérieurement qualifié plutôt par cette épistémè-là que par ses effets physiques, qui ne sont que des conséquences externes. Heidegger fait mention des automates calculants, pour lesquels il n'hésite pas à user de la métaphore «machines à penser», ainsi que des applications phono-syntaxiques qui produisent la parole ou automatisent l'analyse du discours ou la translation de la traduction. L'appel à cette

métaphore encourage Heidegger dans la voie de la caricature par le grossissement qu'il lui permet de l'abîme séparateur entre pensée méditante et pensée calculante. Il va jusqu'à évoquer le spectre du Golem, qui nous contraindrait à arrêter là cet exposé s'il devenait opérationnel, puisqu'il n'y aurait plus de différence entre langage philosophique et langage informatique! «Il semble toujours en apparence, que l'homme maîtrise la machine à parler. Mais il se pourrait bien en vérité, que la machine à parler prenne en charge la langue et maîtrise ainsi l'essence de l'homme (*Hebel, Questions, III, p. 68*). «Dans tous les domaines de l'existence, l'homme va se trouver de plus en plus étroitement cerné par les forces des appareils techniques et des automates. Il y a longtemps que les puissances qui, en tous lieux et à toute heure, sous quelque forme d'outillage et d'installation technique que ce soit, accaparent et pressent l'homme, le limitent ou l'entraînent, il y a longtemps, dis-je, que ces puissances, ont débordé la volonté et le contrôle de l'homme, parce qu'elles ne procèdent pas de lui» (*Gelassenheit, Q, III, 173*).

C'est à la fin de la *Quatrième leçon* qu'intervient une seconde manière dont l'efficacité de l'automate condamne la pensée à devenir calculatrice : en chargeant de calculabilité (*Berechenbarkeit*) le principe qui veut qu'une raison soit fournie. La première accentuation du principe, *rien n'est sans raison*, dénote la nécessité pour chaque étant de recevoir une raison d'être. Ainsi la pensée calculante exerce sa puissance troublante et dépaysante (*unheimlich*) en cherchant à retirer le langage philosophique de son sol fondamental, de son enracinement de terroir, dont «jusqu'à présent, sont sortis toute grande époque de l'humanité, tout esprit découvreur d'horizon, tout style donné aux formes humaines» (*PRS, pp. 95-96*). Ainsi se trouve mise en avant une définition de la métaphysique occidentale, une théorie de l'invention et une conception de l'individuation des langages philosophiques. Pour s'en pénétrer, il suffit d'écouter la formule accentuée dans un second sens : rien *n'est sans raison*.

Quand Heidegger dénonce cette perspective, il attribue au langage le rôle d'instrument de compréhension et d'information, visant une certaine banalité de la parole, mais selon une conception qui relève plus de la publicité et de la propagande que de l'informatique. Il y oppose alors la richesse et la variété du langage philosophique et poétique, l'un soutenu par l'autre. Il invoque «une autre langue, plus profonde et plus poétique» (*Hebel, Q, III, p. 67*), niveau «où l'homme ne parle que dans la mesure où il correspond à la langue. On retrouve là, de nouveau clairement exprimé, le sentiment d'un saut qualitatif entre discours quotidien et discours philosophique. Bien que banale, et parce que banale, la puissance du langage du *on* paraît inquiétante : Heidegger y entrevoit la main du diable,

c'est son vocabulaire. L'apprentissage de la *Gelassenheit* va permettre, selon lui, de garder ses distances, pour recouvrer «le temps de la pensée qui n'est pas le temps du calcul, qui aujourd'hui de tous côtés tire à lui notre pensée. De nos jours, une machine à penser calcule en une seconde des milliers de relations, et celles-ci malgré leur utilité technique, sont vides de substance».

La pensée méditante, celle qui fait accomplir un saut au principe de raison, est «une pensée qui pense en avant, et tend l'oreille vers la parole qui vient vers nous, message que nous envoie l'essence de l'identité de l'homme et de l'être» (Q, I, p. 275). La condition de la méditation philosophique est-elle de reposer sur un appel à la personnification des entités? Le discours philosophique est-il voué à l'interjection? Doit-il non seulement mener à, mais partir de ce que Malebranche eût appelé de véritables anthropologies, sinon des lapalissades : la pensée pense, le langage parle, la pensée tend l'oreille, une essence envoie un message etc. Les signes lents de l'incalculable, livreraient, à qui se risque dans ces métaphores, le second sens du principe de raison, une nouvelle audition des énoncés philosophiques.

Pour éclairer son propos, Heidegger se tourne vers la recherche des étymologies. On dispose d'un moyen bien connu pour réveiller le langage, c'est d'y faire résonner les métaphores mortes et enfouies sous les écritures originelles. L'histoire s'est déposée dans le vocabulaire et la recherche de l'étymon nous ramène à cette condition première du langage comme écoute de l'être. On sait comment Heidegger tente de réveiller le monème, quand ce n'est pas le sème à l'état purement résiduel. A son niveau le plus originel, le mot est parole, il est chair ; c'est une expiration sensible, entendue, vue et prononcée, dont le philosophe cherche à évoquer les phantasmes.

Rechercher l'étymon n'est pas nécessairement *goropiser*. Le néologisme est de Leibniz : il soulève la question du partage, dans la recherche génétique lexicale entre la poursuite des racines effectuées selon les critères psychologiques, magiques, théo-ontologiques, et selon des critères purement linguistiques. Or il n'est pas sûr que Heidegger, quand il interprète les origines des termes centraux du lexique philosophique ne se mette pas à *goropiser*. Dans la *Sixième leçon*, Heidegger examine le ressort du langage métaphysique, propre à la métaphysique occidentale selon lui : «Disons en passant que *taub* (sourd), *tumb* sont des équivalents de *stumpf* (émoussé), ce qui explique que nous retrouvons le même *tumb* en grec sous la forme *tuphlos*, «sans forme pour voir», donc «aveugle» (PR, p. 124). Disons «en passant», et passons vite! Hélas, ce n'est pas en passant que Heidegger fait de *Grund* la traduction de *ratio*! Or si Leibniz poursuit au

travers du lexique philosophique des recherches étymologiques qui se voulaient prudentes, ce n'est pas vers un adamisme teutonique que se tournait seulement sa recherche, mais plutôt vers un adamisme, que j'appellerai de la Jérusalem future, quand tous les effets du châtement de Babel seront éteints.

Les jeux du vocabulaire leibnizien nous en avertissent. Contre la conception cartésienne de la substance, Leibniz «rappelle» la conception aristotélicienne. La critique qu'il fait de l'emploi cartésien de substance provient de l'énonciation d'une indication métaphorique fallacieuse. Le *substare* du langage aristotélicien ou cartésien renvoie à des termes que Leibniz juge abstraits et existentiellement inachevés. Qu'il y ait deux substances, ou trois avec l'union de l'âme et du corps, ne permet que d'accéder à la spécificité, mais ni à un genre, ni à l'individuel. Pas au genre, car la qualification de la substance comme spirituelle ou corporelle ou d'union la rend contradictoire en soi et la laisse disparate. Pas à l'individuel, car le spécifique ne peut désigner que sans distinction et sans achèvement, *hic* et *nunc*. L'exigence philosophique du temps et de l'étendu concrets, telle qu'elle se trouve liée à la définition analytiquement infinie de l'individu exige que l'on mette l'accent sur ce qui, dans ce qui se tient sous les apparences, ratifie l'individuel. C'est pourquoi les dépouillements paléographiques aussi bien qu'informatiques, nous avertissent de l'apparition de l'item *entéléchie*, comme rappelé cette fois-ci directement du corpus grec aristotélicien. L'enquête de MONADO 74 montre bien que Leibniz tente d'abord de réveiller ce que l'on appelle dans les polémiques actuelles, la métaphore morte. Pour réveiller ce langage naturel, qui est celui dont use le philosophe, très souvent sans discrimination, — et lorsqu'il discrimine par des définitions une partie de son langage, il oublie en même temps que le langage porteur de ces définitions n'a pas été pour autant discriminé, et supporte par conséquent la tradition éteinte de chaque vocable.

Or, l'analyse paléographique et informatique des textes en question fait intervenir le terme *entéléchie*, expressément annoncé par Leibniz, que l'on va voir monter dans les index de fréquence, entrer en vicariance avec substance dans les index de co-occurrence, entraîner une rectification fondamentale dans l'usage des syntagmes que la substance polarise en faisant surgir l'association binaire de *substance simple*. Mais, complémentairement, la substance simple qui désigne l'unité de l'*en*, exige qu'unité puisse être employé au pluriel *unités*, et que simple puisse se mettre à désigner le contraire même de l'atome auquel il se rapportait naguères.

Nous nous dirigeons ainsi vers une recherche de la raison de l'indivi-

duel, ce qui est peu cohérent avec ce que Heidegger condamne sous le nom de pensée calculante. Si la recherche de Leibniz consiste à caractériser l'individuation, et son principe de l'individuation étant fondamental, à rechercher le système de signes par lequel transcrire les vicissitudes et les avatars de l'individuation, c'est-à-dire à pouvoir écrire l'histoire, il faut alors distinguer dans la pensée de Heidegger entre une pensée calculante telle que Heidegger la schématise et la caricature et la pensée leibnizienne proprement dite. L'interrogation fine du lexique, de ses interpolations et de ses entrecroisements, repertoriée par l'examen informatique, joue, selon l'expression d'Yvon Belaval, un rôle de microscope, permet d'apercevoir comment se combinent les éléments du discours philosophique dont le sens n'est à vrai dire jamais refermé. Car ce qui importe sous le *sub*, c'est l'*en*, et c'est pourquoi Leibniz prétend également qu'il rajeunit l'aristotélienne *ousia* en refusant la traduction latine et en lui redonnant une écoute grecque.

Il ressort de là contre toute métaphysique, je ne dis pas occidentale, mais du signe séparé de la pensée, qu'il n'est pas de sens sans mot, ni de concept sans jeu de mot. Or la matière de ces formes est précisément l'objet que prend en visée celui qui use de l'informatique pour étudier le discours philosophique. Les mots eux-mêmes, bien que séparés par des espaces conventionnels, entrent dans des systèmes de relations paradigmatiques et syntagmatiques, où la sémantique dépose les raisons de ses liaisons, soit en conjuguant, soit en déclinant, soit en associant. Les liaisons horizontales et verticales de ces formes, apparaissent avec distinction aussi bien dans les recherches de lemmatisation automatisée que dans les dispositions de traduction automatique. *Lexis* et *logos*, loin d'emprunter leurs ressources à des horizons différents, se trouvent unis d'abord dans l'exercice du langage. C'est dans leur forme même et dans les variations associatives de leurs formes, que les mots ont à faire un sens. Il ressort des analyses que nous poursuivons que les mots présentent dans le discours philosophique un ensemble de très haute fréquence pour un certain nombre de termes qui ne sont pas d'un emploi usuel dans la langue naturelle. On constate aussi que les néologismes n'y sont pas monstrueux, et n'y sont pas, contrairement aux parodies habituelles du langage philosophique, monnaie courante. Nous constatons par les tableaux de concordances, une prodigieuse instabilité de ce vocabulaire philosophique. Instabilité est un simple constat, non pas un jugement de valeur. On s'en aperçoit historiquement par les analyses génétiques, structurales ou critiques, qui en suivent de près le discours. On remarque ensuite que le lexique du philosophe n'occupe qu'une bande très étroite dans la

compétence générale de la langue naturelle utilisée, et que la performance du philosophe se contente d'user de 5000 formes pour un vocabulaire possible d'une cinquantaine de milliers de formes.

Cet emploi restreint devrait signifier, si l'on se place dans la perspective d'une relation sujet-objet, qu'il y a d'autant moins d'objets désignés qu'il y a de termes pour les désigner. Or ce n'est pas le cas, car la polysémie qui se réintroduit à l'intérieur de chacune de ces formes les rouvre au moment même où elle en restreint la quantité. Le quantitatif se réintroduit à l'intérieur des formes en les distribuant dans des situations stellaires telles que le mot lui-même se met à se désarticuler et que ces pressions constantes permettent des combinaisons multiples et des transitions insensibles.

Une philosophie du vocabulaire philosophique est esquissable à partir de là. Cournot remarquait que le travail du lexicographe devient « une œuvre d'art quand il s'agit d'indiquer, par un choix heureux d'exemples, les nuances dominantes dans une série d'acceptions où les transitions sont insensibles » ; « Si l'on considère le même mot dans chacune de ses acceptions, on verra le plus souvent que cette acception varie entre des limites qu'il est tantôt possible, tantôt impossible d'assigner, ou bien encore que l'on passe d'une acception à une autre par des nuances insensibles » (*Essai*, § 209). La langue, ajoutait Cournot « est une machine vivante ». Bergson n'est pas si loin de ces positions, fort opposées à celles de sa philosophie explicite du langage, socialisé, spatialisé, nombre et temporalisé, dans ce qu'il déclare, lors des discussions autour des définitions du *Vocabulaire* de Lalande. Contre Lalande qui veut normativement réglementer le sens des mots, du mot *Nature* par exemple, Bergson s'élève avec vigueur en dénonçant l'insuffisance d'une quadripartition des sens A, B, C, D, etc. prévus par l'auteur du *Dictionnaire*. « L'indécision du sens du mot ; objecte Bergson, n'a-t-elle pas quelquefois pour avantage, de rappeler que la question reste ouverte ». « Je me demande si le mot nature, prononcé à l'oreille d'un philosophe, n'évoque pas une série continue d'idées plus ou moins finement nuancées, toutes une gamme de significations possibles, et s'il y a intérêt à diminuer cette richesse, à choisir et à ne retenir, le long de cette continuité, que quatre points, entre lesquels il reste une foule de positions intermédiaires ... Vouloir définir, une fois pour toutes, les sens possibles d'un mot comme celui-là, c'est procéder comme si la pensée philosophique était fixée, comme si philosopher consistait à *choisir* entre des concepts tout faits. Or philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts, mais à en créer » (*Mélanges*, p. 503). L'illustration de ces propos nous est

fournie *more informatico*, lorsqu'on observe autour d'un mot pris comme pôle la gravitation des termes qui entrent en constellation avec lui pour former des syntagmes plus ou moins lourds qui en accentuent le sens de manière parfois opposée. Si le mot-conduit attend une détermination pour être accepté en des sens différents, et sans trop de sens(s) à la fois, il ne peut la recevoir que d'autres signes inscrits dans le vocabulaire qui émergent dans le discours pour le préciser. Tout se passe comme si le langage philosophique se précisait par négations successives, qui finissent, au terme d'un processus dichotomique quasi-inachevable, par définir un pôle autour duquel gravite la constellation verbale. Nous qui disposons de fiches-textes multiples sur les emplois des termes philosophiques, sommes mieux à même d'estimer que le mot *n'est plus un réduit mais bien un conduit*. Toute perspective restrictive et normative à cet égard nous paraîtrait trahir l'essence même du langage philosophique. Leibniz a parfaitement saisi, dans la métaphore du miroir, cet investissement du sémantique dans le lexical : «Je crois que les mots sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement» (NE, III, VII, 6).

Que devient le principe lexical de la petite variation de langue qui provoque le déplacement conceptuel ? Il n'est plus du ressort de la comparaison externe que l'isomorphisme réglé accompli, mais s'immisce par un *ou*, ou bien un *soit*, dont Leibniz est friand. Heidegger n'a pas remarqué que la transition entre le champ d'application du principe de raison suffisante aux existentiels, dans le sens de *Seiende*, et son extrapolation à tout champ inventorable dans le domaine de l'existence reposait, en même temps que sur l'argumentation logique de l'impossibilité du raisonnement poussé à l'infini, sur de petites perceptions provoquées ouvertement par le tissu même du discours. D'un article à l'autre, la «raison suffisante», devient «suffisante ou dernière». Du même coup, la monade devient créée ou dérivative, incréée ou primitive. Ces petites alternatives créent une indécision du langage dont la régulation tacite est évidente dès que l'on grossit les concordances ou les co-occurrences du tissu conjonctif. Au départ, suffisante ne signifie pas dernière, mais se met à le signifier. Au départ, créé ne peut nullement se confondre avec dérivatif, qui en constituerait même le contraire émanationniste. Au départ, incréé excipe une dénotation de transcendance que primitive, accouplée avec dérivative, ne signifie plus au niveau de la substance. Ces alternateurs provoquent des déphasages dans le cours linéaire de la proposition, qui donnent un relief au texte en exigeant une décomposition dans la réception

du message. Si bien que le passage d'un article à l'autre nous fait transiter d'un plan métaphysique à un autre et que des qualifications nouvelles interviennent par un changement de l'introducteur originel, par un passage du «il y a» au «il faut».

Le passage de l'assertorique à la détermination nécessaire ou suffisante est ainsi maintes fois pratiqué par Leibniz. Le langage opère sur lui-même et la dénotation n'y est qu'une quasi-référence, puisque l'objet réel du discours est la description métaphysique de la nature par la substance simple présente en tout complexe. La différence est grande avec le *es gibt* dont use Heidegger, où il tranche de manière péremptoire entre un *il y a* de monstration et un *il y a* de donation et on voit bien par la manière dont progresse le discours leibnizien que la donation ne s'effectue pas sans transition et qu'elle a un support sensible, un signe, à l'occasion duquel elle se produit.

Si Heidegger revient à plusieurs reprises dans son ouvrage sur l'énoncé du principe de raison suffisante, tel qu'il figure au § 32 de la *Monadologie*, en aucun endroit, il ne prouve qu'il a lu les deux dernières lignes de cet article. Faisons-le donc pour lui : «§ 32. Et celui (le principe), de la Raison Suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune Énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.» De cette dernière proposition, je n'ai trouvé aucun souci dans les remarques que Heidegger consacre à cette thèse leibnizienne. Pourtant, Leibniz y revient explicitement et techniquement au § 60, en précisant : «ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes». De plus, la structure d'opposition qui se développe en même temps entre cette connaissance confuse et imparfaite, propre de toute Monade s'exerçant au principe de raison suffisante, et la connaissance qu'en peut prendre «la dernière raison des choses», substance simple «originale» (§ 46) ou «Monade primitive», contraint à creuser la différence entre l'effectivité du principe de raison et la cognoscibilité des détails et des raisons dont il éclaire les événements contingents. La lumière qui apporte ce principe est, pour l'Âme raisonnable ou Esprit, qui agit par Raison, certaine au niveau du principe, mais confuse au niveau du détail existentiel. Et c'est même pourquoi, selon Leibniz, un changement de niveau devient nécessaire dans le déroulement même des virtualités du simple : les Ames raisonnables ou Esprits, vont devoir être considérées

comme créées et dérivatives par rapport à cette «substance simple originaire», considérée non plus seulement comme «raison suffisante», mais comme «raison dernière *ou* suffisante» (§ 46), qui doit nécessairement exister hors de la suite ou détail des séries contingentes. Si l'on restait sur le plan des détails contingents qui s'enveloppent les uns les autres, chaque détail ayant à son tour besoin d'une analyse infinie et irrésoluble en «raisons particulières» (§ 36), «on n'en serait pas plus avancé» (§ 37). On s'aperçoit ainsi que Leibniz est bien loin d'admettre que notre «information» soit complète, alors même que la série des événements contingents ne cesse pas de relever de ce fameux principe de raison.

De ce binarisme lexical, élevons-nous à la considération d'un binarisme inter-lexical. Cournot remarquait à bon droit que «le langage des philosophes n'est pas moins *figuré* que celui des orateurs et des poètes» (OC, t. II, § 211). La figure est le moyen d'une médiation qui sollicite un autre emploi que celui qui est ordinairement admis pour un terme considéré. Le terme utilisé doit à la fois nier son sens propre et affirmer le sens de la figure. Que la substance n'ait ni portes ni fenêtres par lesquelles l'information entre ou sorte, une telle figure est plus illustrative que proprement méditative, car elle ne fait que traduire dans un langage sensible et architectural la théorie abstraite de l'impossibilité d'une interaction entre substances. Elle ne saurait être filée très longuement, et se résorbe en son éclat de cliché. Car dire que la monade n'a ni porte ni fenêtre attire une représentation imaginaire d'espace enclos qui rejette la pensée plutôt vers le modèle de l'atome que vers le modèle que cette imagerie combat, l'évocation de l'individuel concret, qui, en fait est traversé autrement que par interaction, par l'ensemble des séries d'événements actuels et possibles qui illustrent ce monde. Une telle figure serait plus une gêne qu'une aide pour le discours philosophique. La figuration doit être plus active que la figure pour réussir. Or cette figuration est ce que la métaphore suggère.

Quand Leibniz écrit que la substance est un miroir, il nous faut opérer d'abord une double négation : que la substance simple n'est pas un tableau, qu'un miroir n'est pas la simple image de ce qui s'y mire. Si l'on barre le tableau et l'image, tout reste à voir comme à comprendre. Il reste à voir que cette simplicité de substance n'est pas exposable en deux, ni même en trois, ni même en  $n$  dimensions, tant nos catégories du *quantum* font défaut quand s'y immisce le *quale*. Il reste à voir que le miroir inverse la figure qu'il capte, change toutes les proportions, et la projette en un lieu que l'on dénomme virtuel, faite à la main qui s'y cherche, de s'y saisir. Opérant l'affirmation dans le *méta* des *phores*, il nous reste à saisir que la

copule doit être en quelque sorte transsubstantiée. Le goût de Leibniz pour l'Opéra et l'Arlequin le rend hypersensible au fantastique qui superpose les formes pour en faire jaillir des perceptions contemporaines d'autant de nouvelles forces. A un fantastique qui s'achèverait en magie du verbe, Leibniz préfère l'énonciation réglée.

C'est pourquoi il n'omet que rarement le *comme*. La substance est «comme un miroir». La provocation continue de l'ambiguïté nous ferait changer de genre et accéder au poétique. Le *comme* jointait chez Leibniz les articulations du sensible et de l'intelligible, en les gardant lumineusement séparés autant qu'exactement rapprochés. Une substance est une substance ; un miroir est un miroir. Au lieu de rester à trois termes, la métaphore recouvre son quatrième élément qui la rationalise et le fait entrer dans le champ des analogies universelles. Ce qui sera affirmé de l'un le sera de l'autre, sous le signe du même que le *comme* promet. Ainsi la pensée philosophique reste-t-elle libre alors, au lieu de tomber dans la déraison poétique ou dans la tentative monosémique du savant. Dans le magmat de la substance-miroir, elle se perdrait, comme Narcisse sur le plan d'eau. Les relations que suggèrent le *comme*, ouvrent d'autres champs lexicaux répertoriés. La science des miroirs n'est plus tellement la dioptrique de Descartes que la perspective de Desargues. La science des miroirs, ne s'inspire pas d'une théorie de la vision, mais d'une stéréographie des circonstances. Elle n'est pas axée sur le rapport vu-voyant, mais sur l'entr'expression que vus et voyants prennent les uns des autres selon les mouvements naturels de l'univers ou selon les changements appropriés de l'art. Le *comme* restaure une métaphore membrée qui s'accomplit en une savante analogie. L'analogie savante ouvre directement sur la science de la similitude des structures, et de leur simulation. L'isomorphie dès lors devient le ressort du discours leibnizien.

L'analogie devient fondatrice dans la mesure où elle refuse de tomber dans les agglutinations métaphoriques. Leibniz répète à longueur d'œuvre que les êtres sont *comme*, *sicut*, des nombres. Il ne dit jamais ni ne peut dire que les êtres sont des nombres puisque les nombres sont des abstraits et les êtres des concrets. La métaphore aurait ici pour effet d'entremêler les genres, de confondre l'ordre et l'existence. C'est ce que font les cartésiens qui réduisent le corps à une étendue purement spatialisée, où règne la figure nombrée, mais d'où se trouve banni tout principe réel d'individuation. Aller jusqu'à la métaphore conduirait directement à une distinction ontologique *solo numero*, reproche majeur adressé par Leibniz à toute conception atomiste ou géométriste de l'univers.

L'analogie permet de distinguer ce que la métaphore unit. Ainsi le

langage naturel se trouve-t-il exhaussé, sans que le langage mathématique soit pour autant satisfaisant. Si un jour le métaphysique se constitue comme science, ce sera dans un champ défini, avec un langage propre. Avons-nous de ce langage quelque appréhension? «Si les paroles étaient faites selon un artifice que je crois possible, mais dont ceux qui ont fait les langues universelles ne se sont pas avisés, on pourrait arriver à cet effet (comptons, pour voir lequel a raison), ce qui serait d'une utilité incroyable pour la vie humaine. Mais en attendant, il y a un autre chemin moins beau, mais qui est déjà ouvert, au lieu que l'autre devrait être fait de nouveau. C'est en se servant de caractères à l'exemple des mathématiciens, qui sont propres à fixer notre esprit, et en y ajoutant une preuve des nombres. Car par ce moyen, ayant réduit un raisonnement de morale, de physique, de médecine, ou de métaphysique, à ces termes ou caractères, on pourra tellement à tout moment l'accompagner de l'épreuve de nombres, qu'il sera impossible de se tromper, si on ne le veut bien. Ce qui est peut-être une des plus importantes découvertes dont on se soit avisé depuis longtemps».

Avoir raison en métaphysique, serait encore compter, mais d'un compte où joue la qualité. Les conditions de réussite d'une langue philosophique opératoire, communicable, permettant demandes et réponses conversationnelles, repose sur deux conditions : la convention de «caractères» que seule une encyclopédie universelle permettra d'établir afin que la dénotation du réel permette de désigner adéquatement l'individuel ; l'établissement d'une «preuve des nombres» dont on sait que *l'art caractéristique* fournit les combinaisons et dégage les probabilités. La science du calcul investirait ainsi non seulement les sciences exactes, mais aussi les sciences humaines, du droit à la métaphysique. On remarque en même temps que cette «pensée calculante», qui a charge de fixer l'esprit, d'apporter une preuve, de régler le raisonnement, ne «géométrise» pas sans finesse. Le corpus sur lequel elle portera doit d'abord résulter d'une encyclopédie universelle, qui, exhaustivement, fournisse une description caractéristique des «arts» autour des sciences, et ensuite d'un type de calcul qui, selon l'expression de Leibniz, permette de transgresser le labyrinthe de l'infini. Or on sait qu'un tel calcul ne répond plus aux exigences de l'évidence cartésienne, et qu'il appelle même au-delà du principe général du continu fondé sur le modèle différentiel-intégral, une binarisation profonde du champ épistémologique dont on ne commence qu'aujourd'hui à discerner l'importance.

Y aurait-il dès lors une science des analogies? Des isomorphismes féconds peuvent être observés entre différents champs linguistiques. Est-ce

revenir par là à une «linguistique cartésienne» postulant, de la *Logique de Port-Royal* aux œuvres de Du Marsais, que le langage n'est que le signe de la pensée, que l'art de parler suppose l'art de penser, que la parole n'est qu'un tableau dont la pensée est l'original. Ce statut du *ne ... que* confère au langage, en n'en faisant que la représentation sensible d'une chose purement spirituelle, un statut qui tomberait sans aucun doute sous l'accusation heideggerienne de «métaphysique occidentale». Par contre, cette récusation n'atteint en rien les positions leibniziennes. Une philosophie du langage-tableau est le contraire de la philosophie du langage-miroir.

Premièrement parce que pour Leibniz, la signification n'épuise jamais la réalité donnée d'une pensée qui est loin de se limiter à l'énonciation claire. Ce que Leibniz appelle *consciosité* met en jeu ces signes indistincts de la pensée sourde dont le prononcé ne ressaisit que des fragments et dont nos raisonnements n'articulent que les symboles opératoires sans jamais véhiculer l'exactitude des dénnotations. Deuxièmement parce que l'art de penser sera enrichi par le nouvel art de signifier et par la combinatoire qui provoquera de nouvelles dénnotations que l'art d'inventer s'enhardit d'entreprendre. Troisièmement parce que rien n'est plus opposé à la description du rapport parole-pensée, que l'analogie tableau-original, surtout quand on force l'analogie en métaphore. Par contre, la doctrine de l'expression déploie les systèmes de signes révélateurs de la richesse de l'être par inspiration de la diversité même de l'être. Enfin, parce que la coupure, dite propre à la métaphysique occidentale, entre sensible et intelligible, devient chez Leibniz une distinction phénoménale, toute réalité restant transcendante à cette distinction accidentelle.

L'art d'inventer met en avant la formule : «Il faut s'accoutumer aux analogies, savoir deux ou plusieurs choses fort différentes étant données, trouver leurs ressemblances» (G.VII, 85). Leibniz dit encore : «l'analogie est la grande règle de la probabilité». Or, dans un univers historié, la probabilité devient la catégorie fondamentale qui, en sciences exactes, fonde le calcul du hasard, et en science humaine, ouvre au calcul du choix. Que la *praxis* se trouve enfin de connivence avec la théorie, donne au discours son allure optimale ou optimiste.

Vient ensuite le recours à la théorie de l'expression, par laquelle les transformations projectives rendent sensible l'impossibilité logique d'une réduction de l'individuel à l'identité. Le *être à* qui intervient dans le discours leibnizien, procure un genre expressif de la métaphore, dont dépend la transformation des monadographies en monadologies. Ce qu'un inventeur est à sa machine ; ce qu'un prince est à ses sujets, ce qu'un père est à ses enfants ... Ce qu'oublie Heidegger dans sa critique du principe de

raison, c'est que la connaissance que procure un tel principe ne peut transiter causalement d'une substance à l'autre. Il ne peut que relier les substances simples dérivatives à la substance simple primitive. Le problème se déplace ainsi vers une relation du dérivatif au primitif. Qu'est-ce que ce primitif que découvre le principe de raison? Qu'est-ce que l'expression? Une imitation? Une image? les métaphores physiques ou psychologiques le suggèrent. Cependant l'expression est elle-même métaphore dans le champ linguistique proprement dit. La substance simple primitive est exprimée par la substance dérivative : les monades dérivées expriment la monade primitive. La perception n'est pas autre chose que l'expression d'une multiplicité infinie, «pour ainsi dire, les Fulgurations continuelles de la divinité de moment en moment». «Une chose en exprime une autre (dans mon langage), lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intelligible sont des espèces ... or cette expression arrive surtout parce que toutes les substances sympathisent» (A Arnauld, 8 décembre 1686). *Ens et unum convertuntur*. Le propre de la métaphysique leibnizienne est de décliner l'unité au pluriel. Par conséquent l'unité est réciproque de l'être chaque fois que l'affirmation du simple en fonde l'univocité. Cette univocité a pour complément une pluralité qui rend chaque simple non équivoque, puisque la simplicité est une expression possible de l'un qui, sans lui faire perdre sa totalité, ordonne cette totalité selon des dispositions combinables. L'expression, faisant la singularité de chaque un, fait que, dans une univocité fondamentale, chaque être comporte la totalité de l'être autrement assemblée. C'est ici que jouent les analogies scientifiques et que s'annoncent les métaphores. Il n'y a de concrets que l'individu complet ; et il y a autant de concrets qu'il y a de formes de la complétude.

A quelles conditions doit répondre l'individuel pour être dès lors le réciproque de l'être? Par une première approche, on pourrait estimer que le langage philosophique devient impropre à le discerner, et qu'il faut remplir ce constat pour en appeler au langage logique. Le modèle fourni par l'*in-esse* qui renferme virtuellement les prédicats dans le sujet, rompt avec l'attrait de l'identique dont la compréhension expresse rend cernables et discernables les égalités qui l'expriment. Mais une telle subsomption virtuelle n'a jamais été décrite par Leibniz comme pouvant faire l'objet d'une énonciation achevée. Il est bien dit dans le *Discours de métaphysique*, § 7, qu'il faut que le terme de sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte

que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient». Or le passage syntaxique au conditionnel se retrouve au subjonctif, «quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues». Le principe de la notion suffisante et le principe de la raison suffisante se répondent. Le complet ne peut-être l'objet que d'une connaissance relativement accomplie, suffisante et non pas nécessaire. Ce qui ne veut pas dire que le fondement de la complétude ne soit pas à la portée de ce que Leibniz appelle la raison suffisante dernière. Mais ce n'est pas en nécessité que la raison suffisante dernière fonde la suffisance. C'est en suffisance, et selon la contingence du possible que la raison dernière est envisagée, comme fondatrice du principe de raison. Il appartient certes à Dieu de connaître tous les prédicats qui entreront dans l'héccéité d'Alexandre et de César, mais l'historicité garde son fondement hors de l'identité propre ; l'actuel est l'accomplissement du virtuel fondé dans une possibilité que jamais aucun *fiat* n'abroge.

Ainsi, métaphores et analogies ne jouent qu'un rôle second par rapport au rôle organique de l'expression et de l'entrexpression. Toute figure est la combinaison d'un système infini de reflets et de projections qui jouent d'une substance simple à l'autre. Ces reflets sont les phénomènes bien fondés. C'est ce qui se passe quand on constate que l'expression disparaît en tant que problème particulier, parce qu'il se trouve dans les dernières œuvres de Leibniz, condensé dans la simplicité de la substance. Seule la simplicité peut tout exprimer.

C'est ainsi un langage philosophique de la décision qui se prépare. Ces petites alternatives, ces analogies, débouchent sur des isomorphies qui nous laissent constamment libre de décider du plan sur lequel nous situons la lecture. On peut entrer dans le système des déterminations aussi bien par la nécessité que par la finalité. La véritable copule chez Leibniz est beaucoup plus que celle de l'inhérence, celle de l'adhérence, celle de l'être à ...

Or les relevés informatiques nous aident à repérer ces structures isomorphiques qui règnent entre les divers langages impliqués dans le discours leibnizien. L'un soutient l'autre. Ils entrent en correspondance universelle, ils sont à ... La thèse expresse est concrètement pratiquée dans l'écriture. Ce ne sont plus là des métaphores, car il ne s'agit nullement d'effectuer une torsion sur un mot pour lui faire exprimer ce qu'un autre mot a charge d'exprimer dans un autre champ. Il s'agit de comparaison en langages différents qui entrent en connotation dérivative. L'écart de langage fait apparaître entre discours différents une ressemblance qui n'est pas quelconque, mais qui est synchroniquement harmonisée. L'écart renvoie par conséquent à une similitude qui n'a rien de ponctuel, mais qui se

développe selon des structures comparables. Le problème devient alors : étant donné que des structures isomorphes sont observables en tel ou tel domaine du savoir, la connaissance philosophique peut-elle en bénéficier, épurer les linéaments de son propre discours, ériger le mouvement en concepts. Il est patent, selon les relevés informatiques, que dans le vocabulaire de 1685, substance simple eût été une expression comme cercle carré. Il est non moins patent que, selon le vocabulaire d'après 1695, c'est la substance sans simple qui devient le cercle carré, et qui est attribuable à toutes les fausses conceptions de l'entéléchie. La substance n'accède au rang de concept mûr qu'après tout ce travail linguistique qui exige l'accollement à simple pour dire l'unité à la fois de chaque être et de l'être.

Si les articulations du discours reposent sur des similitudes, la prospective des simulations n'est pas éloignée. Aux termes univoques, aux catégories monotones et aux raisonnements logiquement assertés du discours scientifique, la simulation permet d'appliquer l'automatisation de traductions cohérentes et pertinentes. Peut-être en fera-t-on encore un résidu du langage, une langue du pauvre, une parole de la pensée calculante, mais c'est en refusant de concevoir quel travail sur les réductions d'ambiguïtés, sur les options polysémiques, sur les dérivations syntaxiques, sur les arborescences syntagmatiques, sur les dispositions des graphes phrastiques, sur les enchaînements du transphrastique, se trouve effectivement constructible par de telles procédures.

Le problème de l'inadaptation de la calculatrice au discours philosophique ne tient pas tellement à l'incapacité réciproque de la pensée calculante à traduire une langue dite pensante, ou de la pensée méditante à maîtriser son vocabulaire et sa syntaxe. Il tient à la fois à l'insuffisance de programme, non rédigeable tant que son objet n'est pas clairement formulé, qu'à l'insuffisance du langage naturel à exprimer ce que le discours philosophique prétend dénoter.

Ainsi commence à se dégager un certain faire du dire, un pouvoir de production par la simulation qui nous fait sortir du terrain représentatif pour nous engager dans celle où les significations provoquent les dénnotations.

A quelles conditions un lexique pourrait-il accomplir le vœu d'une métaphysique fondée sur le principe de l'individuation? Leibniz est parfaitement conscient qu'un vocabulaire de la philosophie deviendrait alors une encyclopédie du particulier. Il y faudrait autant de termes qu'il y a de substances simples, avec, de plus, le procédé de leur génération en genre, espèce, et individus. Il y faudrait autant de variables du mot qu'il y a d'états de la substance simple. Comme les substances simples sont en

nombre infini, et comme les états de la substance varient infiniment, un lexique discret devient par là-même inopportun.

Leibniz constate qu'en fait le discours philosophique s'articule sur la langue naturelle, que celle-ci subit deux sévères restrictions dans ses formes usuelles du fait de la finitude de la mémoire qui les enregistre et du fait de l'encombrement qui en résulterait pour l'entendement qui les relie. Par conséquent, selon une pente naturelle, toute appellation sera une approximation et toute définition sera générative. C'est par l'estime des différences qu'un art caractéristique permettra d'exprimer la *species infima*, qui n'est pas encore la substance simple. Elle reste une généralité, un signe commun et communicable. Et si le nom propre est le seul apte à dénoter l'individu, on ne peut inventer autant de noms propres qu'il y a d'individus réels, pas plus qu'on ne peut arrêter le système de prédication qui enclorait les jugements analytiques infinis, que requiert la connaissance de la substance individuelle. Il faut donc convenir que l'individu et les événements qui l'affectent ne sont pas dénotables par le système naturel des langues. Par là, la monade se garde de toute confusion à l'autre monade, le secret de l'individuel, qui n'est pas celui de l'être heideggerien, n'en est pas moins autant inapprochable qu'inimitable. A la condition de décrire l'individu comme historié, et non pas seulement comme espèce infime, comme concret et non pas comme catégorie, on atteindra le vœu d'une métaphysique de l'individuation qui ne sera pas pour autant étrangère à la pensée calculante. La description complète de l'individuel arrêtera tout progrès de l'équivocité. Le discours philosophique reprendrait ainsi son cours grâce à une langue qui ne se contenterait pas d'épurer la communication, mais qui la fonderait de toute pièce, en conséquence des signes répertoriés et rendus opérationnels. De la métaphore, on accède ainsi au modèle, qui aide à la constitution de la langue philosophique, langage universel désignant l'individuel.

Nous voici une fois de plus rejetés vers une logique du pensant qui n'a rien à voir avec la logique des pensées, en ce qu'elle se constitue dans l'au-delà de «la linguistique cartésienne». Les significations sont présentes dans le signe, en ce sens que le travail sur l'émission du signe, ainsi que sur sa réception donne l'illusion du sens. Il se pourrait que ce soit beaucoup plus les articulations constatables de la *lexis* que les vaticinations sur le *logos* qui nous contraignent à démystifier la problématique du langage et de la pensée. Car si l'évocation tragique de la machine à penser fait surgir le spectre du Golem, elle veut renvoyer plus cybernétiquement à une autre patiente écoute, qui est celle d'un discours qui se promet si originalement et si excellemment dans le chair qu'il nous fait conclure aux esprits.



## Le langage comme involution de la philosophie

*par André Jacob*

Tout langage ne semble pas avoir un rapport bien strict avec la philosophie — encore que, par son envol plus ou moins totalisant à partir de l'expérience sensible, tout discours ait quelque chose de métaphysique. Toutefois, si la métaphysique peut être considérée comme l'une des évolutions du langage humain, il est moins clair que son déclin, ses diverses dénonciations, ne l'ont pas purement et simplement supprimée, mais plutôt involuée : c'est-à-dire dissoute — comme une substance passée dans un autre milieu, donc au sens positif où elle apporte une nouvelle structure et un nouveau goût — à nouveau dans le langage dont elle était partie. Ce qu'il y a actuellement de philosophique, au lieu de constituer une discipline, sans revenir sur sa destitution vient habiter un langage plus ou moins transformé, tendu entre sens et non sens.

### I

La philosophie — occidentale — a évolué depuis les Présocratiques jusqu'à Hegel, Marx, Nietzsche ou Heidegger, comme une réalité culturelle dont on a repéré à peu près la naissance, puis diagnostiqué la fin — qui n'est peut-être qu'une longue crise coextensive aux mutations de la civilisation moderne. Les œuvres qui l'ont illustrée, s'étant exprimées dans divers types de discours, ont donc toujours été portées par le langage humain. Et qu'elle meure ou se métamorphose, il est plausible qu'il lui survive, fût-ce devenu méconnaissable par l'évolution de ses formes. C'est bien ce qu'admettent beaucoup de nos contemporains, en parlant d'émiettement ou de désarticulation du langage — solidairement de l'éclatement des formes esthétiques, entre autres manifestations culturelles, dans un monde en mutation et marqué par le « progrès technique ». Du langage-objet signalisé par la linguistique de Bopp aux langages-machine

de la nouvelle ère informatique, l'«extranéation» du langage fait problème ; et son «remembrement», appelé de ses vœux par P. Ricœur au seuil de son important essai, *De l'Interprétation*, est une tâche aux dimensions mêmes de la survie de l'homme.

La question qui se pose alors est la suivante : le mouvement de dispersion et de multiplication des langages a-t-il tout au plus pour répondant les sciences humaines, héritières à peine reconnaissables et sans retour de la philosophie, ou bien est-il susceptible d'être inversé au bénéfice d'un nouveau type de philosophie qui assurerait ce remembrement ? Celui-ci serait-il assez original, assumé sans doute par un homme lui aussi nouveau, pour qu'on ne puisse pas dénoncer le retour à un Logos — qui a été généralement un Theos — et qui n'abolirait la fin que par le mirage d'un retour en arrière, ou ne dénouerait la crise que par une «restauration» ? Et les implications de verticalité, grâce et transcendance de l'usage que P. Ricœur fait de cette notion ne seraient-elles que la projection anoblie, «consacrée», d'un mouvement historique et rétrograde ? De toute manière, entre un avenir hypothétique ou aventureux et un passé dont les lettres de noblesse ne suffisent pas à faire prendre à la lettre «*philosophia perennis*», le présent compris comme crise (*krisis*), suspension (époque) de la philosophie, oblige à se demander ce qui en résulte pour le langage lui-même. Que la philosophie soit en suspens, c'est ce qu'atteste depuis quelques années l'amenuisement de la philosophie générale dans l'enseignement universitaire — et surtout dans les publications — au bénéfice des recherches sociales ou sémiotiques. Ainsi, au discours philosophique plus ou moins évolué — selon le stade atteint au cours de l'histoire occidentale — succèdent des discours plus localisés où s'involue le premier. Car, comme dans les phénomènes de la vie, il semble y avoir un mouvement d'invololution, qui n'est ni la mort, ni une autre vie, mais au sens, partiellement élaboré par A. Lalande (de sa thèse de 1899 à *Les illusions évolutionnistes* de 1931), où la philosophie d'hier et d'avant-hier — Sartre par Barthes, Hegel par Blanchot — a été *assimilée* par les non-philosophes qui prennent généralement la place laissée de plus en plus vacante par la philosophie. Dans ces conditions, on ne saurait interpréter la crise actuelle en noir et blanc — passage d'une philosophie à un certain type de positivisme — mais comme un repli où la pensée a recueilli plus de fruits du passé qu'on ne veut bien le dire.

## II

Dire que la philosophie s'involue dans le langage, cela signifie d'abord que le langage n'évolue plus en elle, ne vit plus dans des formes de discours renouvelées ; que le langage est à nouveau livré à lui-même, mais avec des intérêts théoriques ou théorétiques hérités de la philosophie et de sa longue évolution. Il se retrouve ainsi à la base de tous les éclats auxquels il a donné lieu. Les philosophies fusent et retombent, le langage reste. Il demeure en assimilant quelque chose de tout ce qui a eu lieu et paru. Il devient alors sujet à des «problématiques» caractéristiques d'une «pensée évoluée». Si ce mouvement, cette mutation correspondent à un phénomène diffus et assez général — notamment en France — quand les maîtres à penser ne sont plus des philosophes, mais des théoriciens des conflits et des structures de l'activité humaine se réclamant d'une méthode (Lévi-Strauss, Lacan ou Barthes), ils prennent une précision notable dans le cas de philosophes ayant accompli eux-mêmes leur mutation depuis leurs brillantes études universitaires, à travers leurs thèses et au delà. Les problématiques de M. Foucault, G. Deleuze et J. Derrida sont en effet exemplaires. De manières à la fois proches et différentes, l'involution de la philosophie dans une problématique du langage y est parfaitement illustrée. Un éclairage relativement diachronique correspondant à leurs jugements sur l'histoire de la pensée et de ses revers peut être complété par des aperçus plus synchroniques concernant leurs champs d'analyse.

1. Chez Michel Foucault, l'involution de la philosophie est d'autant plus radicale que la théorisation s'exerce d'emblée sur l'antidote de la supposée sagesse ou Raison philosophique : la *folie*. Et en prenant un tour plus *positiviste* que dans la plupart des travaux français contemporains, il consolide formellement cette inversion. La thématization du langage s'accomplit alors diachroniquement dans le repérage d'«épistémè» — qui se succèdent à la faveur de glissements et de restructurations décisives. Qu'elles aient donné lieu à une «archéologie» des *sciences humaines* est encore doublement symptomatique de l'involution de la philosophie. Car on a souvent répété depuis un demi-siècle que la philosophie risquait de voler en éclats, avec des sciences humaines dont elle avait préparé la naissance. Tandis qu'une visée archéologique, cherchant à déterminer le socle du savoir, tourne aussi radicalement que possible le dos au ciel métaphysique traditionnel. La «logie» de l'archéologie — théorisation et langage — résulte de l'involution des «archè» qui spécifiaient le «logos»

depuis les Grecs. En outre le titre même de l'ouvrage le plus «évolutif», *Les mots et les choses*, montre bien que le langage n'est pas seulement un domaine à côté de la «vie» et des «richesses», mais recueille l'ensemble des activités structurantes des artisans du savoir. C'est pourquoi, à une époque où la philosophie est en procès, ce qui était philosophique est déterminé et involué sur son terrain. Il s'en suit un procès d'involution, permettant de décrire une *configuration interdiscursive* ou une *région d'interpositivité* : au lieu de caractériser «l'esprit ou la science d'une époque — ce contre quoi toute mon entreprise est tournée» (*L'Archéologie du savoir*, p. 207).

Les apports plus synchroniques, parce que moins historiques et plus descriptifs, de ce dernier ouvrage, accusent le rôle du langage. Toute l'archéologie du savoir est consacrée à l'analyse des énoncés. Et l'involution de la philosophie a trait à la dissolution de l'unité. Aux constructions et systématisations du langage lui-même à l'image d'un Dieu ou d'une totalité idéelle s'opposent des formations *discursives*, qui livrent l'histoire à la discontinuité et à la dispersion (p. 264). Mais l'involution de la philosophie et de la «suggestion transcendente» trouve son achèvement d'une façon moins négative, moins dis-solvante, en désimpliquant (p. 272-73) — à l'instar du marxisme — les conditions pratiques et politiques, et non plus purement épistémologiques, de l'archéologie du savoir. Mais si (p. 274) «en parlant je ne conjure pas ma mort, mais ... je l'établis», en dernière analyse l'involution de la philosophie apparaît tendue entre le positif (résolution) d'une pratique discursive et le négatif (dissolution) de la mort.

2. Chez Gilles Deleuze, le motif diachronique de l'involution de la philosophie est certainement l'antiplatonisme radical. Sensible dans tous les ouvrages d'un auteur qui avait pris son envol avec un essai sur Hume, il est particulièrement explicite dans la *Logique du sens* :

a) qui a recueilli le texte remanié d'une conférence, déjà parue en article, «Renverser le platonisme». Par delà Nietzsche, le renversement des modèles au profit des simulacres subvertit la vérité.

b) qui prend appui sur les Stoïciens et sur Lewis Carroll, pour substituer les corps à l'esprit, l'événement à la substantialité, les surfaces à la profondeur.

D'un point de vue plus synchronique, on peut se demander si la critique non plus de la philosophie et de ses reprises rationalistes, mais des théorisations anthropologiques comme la psychanalyse et des structura-

tions sociales, familiales notamment, qui les sous-tendent — thème de *L'Anti-Oedipe* — n'aboutit pas à un anarchisme plus argumenté que jamais, où la pensée se déstructure au profit du désir. Car ici l'involution ne se contente pas de dissoudre (ou analyser) le langage en «formations discursives», mais pousse la subversion du Logos jusque dans les arcanes d'Eros, où le *sens* renonçant aux détours intelligents du discours, semble télescopé avec *les sens*. Toutefois, si l'un des plus alertes critiques de *L'Anti-Oedipe*, R. Girard, a pu intituler son étude «Le système du délire», c'est bien qu'un message relativement cohérent est visé :

a) face à l'effondrement de toutes les finalités, du «machinique» règle sans autre forme de procès les «productions désirantes» ;

b) face à la dénonciation de toutes les répressions et en deçà de tout discours, l'expression peut se donner libre «cours». Mais l'entreprise, qui prend corps dans un texte de près de cinq cents pages (à suivre ...), reconnaît que les «flux» sont codés, voir surcodés et qu'il importe théoriquement et pratiquement de les décoder. Dès lors une nouvelle manière — à la fois mécaniste et anarchiste — de saisir les rapports entre désir et langage (au sens large) illustre l'involution de la philosophie dans une problématique qui, par delà la sémiotique, relève de ce que le plus proche émule de Deleuze et Guattari a appelé une «économie libidinale».

3. Enfin chez Jacques Derrida, l'involution de la philosophie dans le langage prend une forme explicite, dans une tâche théorique qui s'appelle la grammatologie. Là où chez M. Foucault elle se spécifiait dans l'*analyse*, elle se déclare ici *déconstruction*.

C'est dire que dans les deux cas l'interférence du diachronique et du synchronique est si grande que les auteurs récuseraient la distinction. Mais l'intérêt explicite de Derrida pour l'histoire de la philosophie occidentale, où il constitue un relais de Heidegger, incite à dégager d'abord certains aspects «évolutifs». Si d'une certaine manière la déconstruction a toujours commencé depuis Platon, elle prend une forme manifeste avec des œuvres comme celles de Freud et de G. Bataille — dont le «hégélianisme sans réserve» est exemplaire d'une transgression de la métaphysique, qui ne nous rend pas pour autant entièrement extérieurs à sa clôture. Dès lors, le dernier bastion du xx<sup>e</sup> siècle à déconstruire se trouve dans la phénoménologie husserlienne, qui fait l'objet de *La voix et le phénomène*. On y dénonce un logocentrisme qu'elle partage avec l'ontothéologie traditionnelle, accordant la priorité à une Parole qui est Voix, Présence à soi. Aussi bien la notion de «présent vivant» est-elle le dernier avatar d'une

philosophie du temps rapportée à l'éternité. Mais il y a plus : la déconstruction du logophonocentrisme ne portera pas moins sur l'œuvre du fondateur de la linguistique « scientifique » — contemporain de Husserl — F. de Saussure. Non seulement à cause de ses rémanences psychologues, mais parce qu'elle a poussé à ses dernières conséquences la subordination de l'écrire au parler. Il n'est pas jusqu'à la notion de signe, qui ne réfère à un « originaire » sujet à caution. Seule l'idée diacritique, débranchée de toute référence au sujet parlant, aidera à accomplir la révolution théorique capable de nous libérer de la tutelle métaphysique : car même si pratiquement l'on ne peut que continuer à subir la soif de sens et de présence, théoriquement il faut apprendre à en déjouer l'insistance.

La philosophie était une certaine manière de saisir et d'exploiter le langage. L'involution-déconstruction de la philosophie permettra de mettre à jour une toute autre façon de le voir : condition d'une critique radicale de la philosophie. La désarticulation de la présence et de la voix lui substitue une exigence de « différer », dont l'élément est l'inscription. En effet la « rature » de l'origine demande à tout reprendre sous l'éclairage d'une « différance », qui marque à la fois l'espacement et la temporisation. Absolu et conscience s'invoquent dans quelque chose (ni notion, ni structure) qui ouvre l'espace-temps, mais qui « tient lieu » du langage — en particulier parce que la différance régit tous les systèmes et codages. Mais, parce qu'il ne s'agit plus de recueillir (legein) mais de disséminer, le sens n'est plus réflexif mais ludique. Cependant, beaucoup plus que dans le cadre de la schizo-analyse, la grammatologie a un souci de cohérence qui retient des traits essentiels aux langues et au langage. Seulement, « métathéorie » par rapport à une sémiotique dont sont critiqués les présupposés, elle correspond à une involution du langage lui-même — non plus dans le désir, qui n'est certes pas exclu de la problématique de la dissémination, mais — de ses éléments constitutifs, les « grammes », atomes d'inscription délestés de l'intériorité précédemment liée au langage.

#### CONCLUSION

C'est donc dans un sens très remanié que le langage peut être considéré comme involution de la philosophie. De même que M. Foucault a proclamé que la figure de l'homme ne survivrait pas à la « mort de Dieu », le langage n'est plus le même une fois révoquée la philosophie. Sa dissolution en lui poursuit son œuvre en le dissolvant à son tour. De là que les formations discursives ne sont plus « le langage » — parlé par un sujet,

ou le Logos — que le sens, effet de surface, échappe à toute réglementation d'un centre, tandis que l'inscription déjoue dans le mouvement de la dissémination la réflexivité de l'entendement et de la voix. Mais on peut d'autant mieux parler de *problématique* du langage, là où *il y avait philosophie*, que c'est lui qui est généralement en question, qui fait question. Et viser la philosophie du langage suppose dorénavant une exigence autocritique qui en fait une non-philosophie <sup>(1)</sup>. Or pour en arriver là, plusieurs moments peuvent être repérés. Si, avant de devenir contestée — et de s'involuer en autre chose qu'elle — la philosophie occidentale à «évolué» entre Socrate et Hegel, cela appelle quelques remarques décisives.

1. C'est entre deux conceptions de la dialectique — dialogue et procès logico-historique — c'est-à-dire du langage (logos), que l'histoire de la pensée occidentale s'est développée.

2. La première involution de la philosophie n'a-t-elle pas pris corps avec l'avènement d'une philosophie moderne du langage, préparée par Condillac et Herder et coextensive à l'essor de la grammaire comparée chez (Bopp certes, mais aussi) Humboldt, exact contemporain de Hegel et inspirateur de toute la philosophie germanique du langage jusqu'à nos jours.

3. Curieusement, la linguistique proprement dite, devenue positive et structurale, à distance des problèmes philosophiques sinon contre eux, se réconciliera avec Humboldt et la philosophie, chez Chomsky, qui parle volontiers de «philosophie du langage» comme cadre des théorisations qu'il suscite — et qui peuvent l'être discutablement, comme le fameux innéisme. En tout cas, la teneur du langage en philosophie remonte après l'ascèse descriptive et structurale.

4. C'est en particulier contre la supposée logomachie hégélienne que l'«analyse linguistique» anglaise s'est développée tout au long du xx<sup>e</sup> siècle. Le langage scientifique, puis ordinaire, passe la philosophie au crible.

5. A deux niveaux différents — l'Inconscient et l'Institution — ce sera le cas aussi de la psychanalyse et de la socianalyse, qui ne se contenteront pas de dissoudre (lyse) la philosophie, mais chercheront à rapporter le

(1) Ce que nous avons tenté de montrer dans la 4<sup>e</sup> partie («Les mises en question 'langagières' de la philosophie») de notre *Introduction à la philosophie du langage* (Gallimard, Coll. «Idées»), que côtoie le présent thème en reformulant les termes.

langage, qui ne peut manquer de jouer un rôle dans cette entreprise, aux forces sous-jacentes qu'il masque ou exprime. Avec la remontée (ana) à laquelle elle contribue du même coup, l'involution de la philosophie dans le langage et au delà — que l'on parle ou non d'archéologie — consacre la remise sur pied d'une activité humaine si portée à s'«entêter» et à rêver au niveau de mythes, de dogmes ou d'idées — et à s'endormir sous l'«évidente» structuration de l'ordre établi. L'ambiguïté d'une telle involution n'est pas évitée pour autant. Une prise de conscience résolue ne la pousse-t-elle pas à renoncer anarchiquement aux acquis de la pensée, ou au contraire à se maintenir tendue entre théorie de l'écriture et pratique de la parole?

# Les paralogismes de l'énonciation

par Herman Parret

Fonds National belge de la Recherche Scientifique (FNRS)

## I

Souvent, dans la tradition philosophique, le problème de l'énonciation est-il développé comme une analyse des traits constitutifs du *sujet parlant* : le discours lui-même n'y médiatise alors en aucune façon l'incrustation ontologique de la subjectivité en action et l'analyse devient ainsi spéculative et psychologisante. La vue prototypiquement philosophique (de Platon aux Modernes : ni Kant ni Leibniz ne font exception, pas plus que Descartes, en dépit de la prétendue 'linguistique cartésienne' de Chomsky) n'accorde au discours aucune autonomie : le discours, dans sa transparence, reflète d'autres facultés moins périphériques, comme le sentiment, le vouloir et surtout la pensée dont il n'est que la transcription dérivée. La spéculation, de toute évidence, est plus réductive encore : quelle que soit la hiérarchie des facultés, leur ensemble sera *expliqué* comme manifestant le *principe* enfoui et unificateur, que l'on appelle, selon le coloris métaphysique conducteur, 'la subjectivité', 'l'âme', 'la conscience', 'l'esprit'. Je l'avoue sans ambages : un tel essentialisme réductionniste et idéalisant ne me tente pas et je préfère reconstruire la problématique de l'énonciation selon l'alternative non-téléologique, c'est-à-dire *analytique*, faisant justice à la complexité et à l'empirie irréductible du phénomène d'énonciation. Un puissant courant en philosophie du langage nous y aide bien sûr, et il suffira, à cet égard, de faire mention de deux options, connotées par une large part des théories actuelles du langage. L'anti-psychologisme d'un Frege, d'un Husserl, d'un Russell a détrôné définitivement les privilèges du psychique et de la représentation comme principes explicatifs des systèmes logiques et linguistiques d'expression ou de manifestation. Cette première option, en ce qu'elle a d'anti-métaphysique, oriente inchoativement l'analyse immanente de l'énonciation. Il faut hypostasier l'autonomie du logique, voire du linguistique, à

l'égard de tout principe fondateur, pour qu'une théorie de l'énonciation, de sa spécificité et de sa matérialité, soit possible. Si l'on continue de parler de 'croyance', d'"intention", d'"engagement", d'"attitude", en théorie de l'énonciation, il s'agira de propriétés, non plus de quelque substance pré-linguistique, mais du discours lui-même en mouvement, de la créativité discursive immanente. Une seconde option se tourne même contre les trois initiateurs mentionnés ci-dessus, en ce que le lieu du logique et du linguistique, chez eux, s'efface à son tour devant un réel qui constitue l'implication ontologique du discours. Le structuralisme, en particulier, nous a familiarisé avec le thème de la *clôture* de l'univers linguistique et de la non-validité de l'adéquation de vérité, en théorie linguistique. On est bien loin du schéma prototypiquement idéalisant et réducteur présenté plus haut. Toute une philosophie du langage contemporaine suggère plutôt, par un renversement radical, que le langage *articule* la pensée, que le discours *constitue* la subjectivité, l'intersubjectivité, la société, la culture. Dès lors, aucune théorie de l'énonciation ne saura faire abstraction de la thèse de l'autonomie du phénomène discursif et de l'affirmation de son pouvoir articulatoire et constitutif.

#### LA MOTIVATION ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA DICHOTOMISATION

Mieux vaut clarifier ma position de départ : la *théorie* de l'énonciation n'est que la théorie de certaines propriétés spécifiques du discours. L'ambition dont témoigne cette position, est à la fois limitée et extrêmement puissante. La modestie de principe concerne l'impossibilité de capter *globalement* l'énonciation par une théorie linguistique puisque *tout* aspect de la réalisation, de l'actualisation de fragments linguistiques n'est pas dans le discours, puisque la suite infinie des *événements* de parole n'est pas repérable comme une suite d'*instances* du discours. C'est ainsi que l'on peut se méfier du projet même de la 'linguistique d'énonciation' de Benveniste, bien que ce linguiste ait joué un rôle de véritable défricheur dans ce domaine. Benveniste se place d'emblée dans l'informel en constatant que «le langage est ainsi organisé qu'il permet à chaque locuteur de s'*approprier* la langue entière en se désignant comme *je*» <sup>(1)</sup> ou que «l'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un *acte individuel d'utilisation*» <sup>(2)</sup>. L'ambition de se situer au niveau de la sub-

(1) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Vol. I, Paris, 1966, p. 263.

(2) E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Vol. II, Paris, 1974, p. 80.

stance de l'événement de parole est démesurée et ne saurait être *motivée épistémologiquement*. Que toute la *théorie* de l'énonciation n'est que la théorie de certaines propriétés spécifiques du discours n'est pas contradictoire avec le fait que toute l'énonciation n'est pas dans le discours. La reconstruction de l'énonciation *comme objet de connaissance* et l'élargissement progressif du pouvoir explicatif d'une théorie de l'énonciation présupposent une certaine *systematicité* événementielle du discours. Que la 'linguistique de l'énonciation' a comme objet «l'emploi de la langue ..., un mécanisme total et constant qui d'une manière ou d'une autre, affecte la langue entière»<sup>(3)</sup> ne peut paraître que démesuré, de principe. On constate, d'autre part, qu'en pratique, la puissance de cette 'linguistique de l'énonciation' se trouve limitée puisqu'il s'agit de stratégies *structurales* qui, en tant que telles, ne sont capables que de la reconstruction de l'aspect *indiciel* de l'énonciation. L'étude de la sui-référentialité des fragments linguistiques y est conçue comme la récupération de l'émergence des indices de *personne* (le rapport *je-tu*), des indices de l'*ostension* (type *ce, ici*, etc.) et des indices de *temps* et de *mode*. Une stratégie structurale ne peut avoir affaire qu'à une certaine *systematicité de surface*, et ne rend jamais compte des systèmes de règles *impliquées*. On verra l'importance et la généralité des *implications* de l'énonciation : une théorie capable de récupérer la *systematicité* impliquée se révèle, bien sûr, plus puissante qu'une stratégie en prise avec la taxinomie de phénomènes superficiels comme les différents types d'*indices* des structures de surface. Par conséquent, il vaut mieux éviter l'écart entre une ambition intuitive et trop généreuse, et le pouvoir d'expansion de sa théorie. Et ce pouvoir d'expansion, de par la nature de la théorie elle-même, ne concernera jamais que la *dimension discursive de l'énonciation*.

L'énonciation, définie, à la manière de Benveniste, comme «mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation», donc en termes de réalisation unique d'un fragment linguistique, ne se situe-t-elle pas nécessairement dans la sphère de la *parole*, si l'on emploie un concept de la stratification saussurienne du langage, ou de la *performance*, dans la terminologie chomskyenne? Une théorie linguistique n'a de pouvoir explicatif qu'*épistémologiquement motivée* : une théorie circonscrit son *objet* en procédant à la *dichotomisation* d'une certaine réalité intuitive et vécue. Le terme *prioritaire* de la dichotomie — la langue, la compétence — suggère le domaine de la reconstruction théorique, de l'objet des gram-

(3) *Ibid.*

maires. Cet objet reconstruit pourtant, ne peut être considéré comme un *sous-domaine* de cette réalité originelle qu'est le langage : l'objet théorique est la condition de possibilité du phénomène global. La langue, la compétence est là partout où on parle : elle est présente dans *tout* phénomène de langage, comme sa condition de possibilité. Les termes *secondaires* des dichotomies ne délimitent pas non plus des sous-domaines du phénomène linguistique global, et il me semble absolument paradoxal d'avancer l'idée d'une soi-disant 'linguistique de la parole' ou 'de la performance' puisque le terme secondaire n'assigne *aucun* domaine de connaissance : il n'indique, par contre, rien que l'*écart* entre l'objet théorique et le phénomène réel, entre le langage reconstruit et le langage phénoménal. La motivation *épistémologique*, et non ontologique, de la dichotomisation en théorie linguistique interdit donc la substantification du terme secondaire ; la métaphore la moins dangereuse suggérant le vide ontologique de ce non-lieu entre l'objet de connaissance et le phénomène, est sans doute celui de 'résidu'. Il n'est pas clair du tout par quel *a priori* le fonctionnement et l'emploi de fragments discursifs, la réalisation ou l'actualisation discursive, et l'énonciation même constitueraient le prétendu domaine du terme secondaire des dichotomies. L'énonciation est un aspect du *langage*, dans sa phénoménalité ; il dépend du pouvoir d'expansion des théories, pour qu'elle soit, en outre, un aspect de *langue* ou de *compétence*. La validité de cette démonstration dépend, bien sûr, du fait que les dichotomisations, en théorie grammaticale, sont épistémologiquement motivées. Il n'est pourtant pas difficile de s'en convaincre si on cherche à saisir, à travers toutes les hésitations et toutes les ambiguïtés, la nature des projets saussurien et chomskyen. Saussure enseigne, dès le début du *Cours*, que c'est «le point de vue qui crée l'objet (de la linguistique)» (4), que «la langue ... est un tout en soi et un principe de classification» (5), que «la langue est un *objet* bien défini dans l'ensemble hétéroclite des faits de langage» (6), qu'«il faut prendre la langue *pour norme* de toutes les autres manifestations du langage» (7). La langue, pour Saussure, est la systémativité structurale du langage, et le *système* est la condition de possibilité, la 'norme' du *phénomène*. S'il est vrai que le terme secondaire

(4) F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Genève, 1915, éd. Paris, Payot, 1968, p. 23.

(5) *Ibid.*, p. 25.

(6) *Ibid.*, p. 31.

(7) *Ibid.*, p. 25.

de la dichotomie, la parole, requiert des définitions hésitantes, tantôt comme l'usage, comme l'exécution «dépendant de la volonté de l'*individu*»<sup>(8)</sup>, tantôt, comme l'actualisation *momentanée* des normes sous-jacentes, il n'en reste pas moins que, dans le cadre d'une théorie structurale du langage, le résidu n'est rien que l'*informel*, la 'matière' — selon un terme de la stratification hjelmslevienne —, l'événementiel, l'hétéroclite... La raison en est que le pouvoir l'expansion du structuralisme linguistique reste techniquement très limité, comme je l'ai affirmé à propos de Benveniste, de sorte que même des 'combinaisons', comme le syntagme et la phrase, repérables par des grammaires dont l'expansion est plus puissante, sont rejetées par Saussure dans la sphère du momentané, de l'individuel, et donc de l'*informel*.

On découvre aisément, en analysant l'hypostase chomskyenne de la *compétence*, que là aussi la dichotomie est épistémologiquement motivée. La compétence, définie au niveau pré-systématique comme *faculté de langage*, comme 'connaissance de la langue' d'un locuteur-interlocuteur idéal, est identifiée, au niveau systématique, à la *grammaire intériorisée*. Cette identification n'est possible qu'à cause du pouvoir d'expansion remarquable des grammaires transformationnelles qui sont *explicitement* adéquates et incorporent, en plus, la mesure de leur propre *évaluation*<sup>(9)</sup>. La compétence est générative et évaluative puisqu'elle est une grammaire d'un tel pouvoir d'expansion. L'emploi de la notion de 'performance', dans l'œuvre chomskyenne, prête à confusion : Chomsky indique par 'performance' ou bien la 'compétence psycho-perceptive' (à étudier en psycholinguistique), ou bien la 'semi-compétence linguistique' engendrant des effets stylistiques et des phrases semi-grammaticales, ou bien l'ensemble des facteurs liés à la contingence contextuelle de l'énonciation. Reste qu'aucune *inférence* valable ne saurait être effectuée de la sphère de la performance dans le domaine de la grammaire intériorisée qu'est la compétence linguistique : il s'agit bien d'une «erreur de catégorie» (*category mistake*), comme le note Chomsky lui-même, d'admettre un impact quelconque des mécanismes psycho-perceptifs, des variations idéoclectales et stylistiques, de la contingence contextuelle, sur la structure interne des grammaires. C'est que, pour le grammairien, la performance n'est pas

(8) R. GODEL, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, Genève-Paris, 1957, D 209, p. 271.

(9) Cf. H. PARRET, «Over de waarde van theoretische constructies : de competentie-performantie dichotomie», in : *Leuvense Bijdragen*, 63 (1974), p. 311-332.

un domaine du tout, mais tout au plus un résidu qui représente, en face de la théorie générative et universelle de la créativité linguistique, non pas l'informel comme pour Saussure, mais l'empirique, l'associatif, le taxinomique.

Mais l'énonciation est-elle alors le terme secondaire d'une dichotomie, dont seul le terme prioritaire, l'*énoncé*, délimite le domaine théorique, dans une perspective épistémologique bien particulière? Une théorie du langage qui reconstruit les conditions de possibilité du phénomène linguistique comme une *syntaxe* des relations grammaticales internes du langage, et comme une *sémantique* ayant trait à la relation de ce phénomène linguistique au monde, des mots aux choses, ne s'appuie que sur l'analyse de l'*énoncé*, rejetant l'énonciation en dehors du domaine théorique. L'épistémologie motivant la dichotomisation du phénomène linguistique en *énoncé* et *énonciation*, met en avant que le langage, devenu *objet* de connaissance, n'est qu'un *réseau* de relations internes ayant comme unique fonction de *référer*, dans un isomorphisme plus ou moins parfait, à la structure du monde des choses. Comme la syntaxe et la sémantique logiques étendent leur pouvoir théorique sur le domaine récupérable de la *dénotation*, de l'*information*, de la *description*, propriétés épistémologiques de l'*énoncé*, on ne s'étonnera point que le résidu irrecupérable sera évoqué comme l'*émotif*, l'*évaluatif*, le *prescriptif*, et surtout comme l'*interprétatif*. Ce que la sémiotique tridimensionnelle<sup>(10)</sup>, projetée par Charles Morris dès 1938, a de paradoxal et de quasi utopique, c'est qu'elle substantifie le résidu lui-même de la reconstruction logique comme le soi-disant domaine de la *pragmatique*, sans disposer d'une théorie dont le pouvoir d'expansion transcende les seules propriétés grammaticales et logiques, syntaxiques et sémantiques, de l'*énoncé*. La *sémantisation* de la pragmatique est bien illustrée dès que Carnap formule, dans les années cinquante, à la suite de Morris, l'idée d'une 'pragmatique pure' ou 'constructiviste'<sup>(11)</sup>: l'épistémologie carnapienne, de par ses particularités, ne produit pas une théorie de l'*énonciation*, et on est en droit de se demander si la sémiotique tridimensionnelle, issue de l'empirisme logique, ne fût pas mort-née. Mais on reviendra sur les problèmes d'une prétendue 'sémantique de l'énonciation' et surtout sur la validité du modèle logico-référentiel de l'énonciation.

<sup>(10)</sup> Ch. W. MORRIS, *Signs, Language, and Behavior*, New York, 1946.

<sup>(11)</sup> R. CARNAP, «On Some Concepts of Pragmatics», in: *Philosophical Studies*, 6 (1955), p. 85-91 (cf. *Meaning and Necessity*, Chicago, 1955 (2), Appendix E).

## LES DEUX PARALOGISMES

Deux affirmations ont été développées dans ce qui précède. Une philosophie du *sujet parlant* n'est pas une *théorie de l'énonciation* ; aucune évocation apriorique et intuitive de l'énonciation ne paraît nécessaire dans le cas où la théorie de l'énonciation se concrétise comme une analyse de la *dimension discursive* de l'énonciation. On a pu constater ensuite que trois types représentatifs d'analyse de discours — l'analyse structurale, générative et 'sémiotique', au sens logico-empiriste — repoussent la parole, la performance et l'énonciation en dehors du domaine théorique récupérable. Le but de toute dichotomisation, opération méthodologique primordiale, est de marquer l'écart entre le *phénomène* linguistique global et sa *théorie* : ainsi je disais que la dichotomisation est *épistémologiquement motivée*. Il faudra déduire de la mise en relation de ces deux affirmations que, bien que l'énonciation ne soit prise en considération que dans sa dimension *discursive*, le pouvoir d'expansion d'une large part de théories d'analyse du discours ne couvre aucunement, et de par ses particularités épistémologiques, l'énonciation, résidu définitivement perdu puisque informel, empirique (au sens chomskyen) et interprétatif. Il convient d'introduire ici la notion de *paralogisme*, faisant allusion, il va de soi, à sa définition kantienne, et de l'appliquer au cours de notre argumentation. Kant distingue *deux types* de paralogismes il oppose le *paralogisme logique* ou *formel* qui consiste dans la fausseté de la forme d'un raisonnement, au *paralogisme transcendantal* ayant un principe transcendantal qui nous fait conclure faussement quant à la forme<sup>(12)</sup>. Je soutiens, par conséquent et en analogie avec cette distinction kantienne, que la paralogisme *formel* de l'énonciation est de nature radicalement différente du paralogisme *transcendantal* de l'énonciation.

Le paralogisme formel de l'énonciation est provisoire et non insoluble puisqu'il dépend d'une insuffisance du pouvoir d'expansion d'une théorie en face du phénomène. Le paralogisme formel surgit ainsi dans le cadre bien précis de la théorie structurale, générative (de type chomskyen) et logico-empiriste du langage et de leurs stratégies respectives d'analyse du discours. Le paralogisme formel n'est qu'«une faute de logique», nous dirait Kant, et il suffit de développer des stratégies alternatives, basées sur d'autres options épistémologiques et utilisant des techniques plus englobantes, pour que l'expansion de la théorie entraîne la disparition du

<sup>(12)</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787, A 341/B 399 (Hamburg, Meiner Verlag, 1956, p. 370).

paralogisme formel de l'énonciation. On voudrait précisément présenter, dans la seconde partie de cet exposé, trois modèles dont la force théorique, tributaire d'autres postulats épistémologiques que ceux à l'œuvre dans les théories linguistiques évoquées plus haut, couvre, pour une large part, la dimension discursive de l'énonciation ; la mise en dialectique de ces trois modèles, tentée dans la troisième partie, devrait être en état de réduire considérablement, sinon d'abolir le paralogisme formel de l'énonciation. Mais c'est ramener l'ambition des théories linguistiques à leur juste niveau que d'admettre que toute proposition théorique concernant l'énonciation, même dans sa seule dimension discursive, contient un *paralogisme transcendantal* et qu'ainsi une théorie de l'énonciation, *de ce point de vue*, ne récupère jamais la globalité de son objet. L'énonciation est « un *principe transcendantal* qui nous fait conclure faussement quant à la forme », pour reprendre la définition de Kant en l'appliquant à l'énonciation ; c'est un *principe* dont je n'ai absolument aucun *concept* et dont aucun prédicat empirique n'épuise le contenu. Ce principe est transcendantal puisqu'il n'est pas identique à la somme des prédicats qu'on lui assigne ; sans être un concept lui-même, dit la célèbre formule de la *Critique de la Raison Pure*, ce principe *accompagne* tous les concepts<sup>(13)</sup>. L'écart entre ce principe transcendantal et la prédication en expansion selon le pouvoir des théories en progrès, cet écart-là ne se réduit jamais puisque la *forme apriorique* de la pensée, quelles que soient les particularités de son incarnation logique, n'est pas *appropriée* aux objets qui ne peuvent être conceptualisés faute de phénoménalité. « L'objet transcendantal », je cite Kant, « qui sert de fondement aux phénomènes extérieurs ... et à l'intuition interne, n'est en soi une matière ..., mais un principe à nous inconnu des phénomènes qui nous fournissent le concept empirique »<sup>(14)</sup> [ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff an die Hand geben]. Une discipline qui ne serait composée que de purs paralogismes, n'offrirait aucune utilité quant à l'accroissement de la connaissance, bien qu'on ne pourrait lui refuser une grande *utilité négative* [einen wichtigen negativen Nutzen], comme un examen critique de nos raisonnements [eine kritische Behandlung unserer Schlüsse]<sup>(15)</sup>. La conscience aigüe, en philosophie du langage, que l'énonciation échappe *toujours* aux stratégies théoriques, quelles que soient leur subtilité, leur variété, leur force de récupération,

(13) I. KANT, *ibid.*, A 346/B 404 (Meiner, p. 374).

(14) I. KANT, *ibid.*, A 400/B 429 (Meiner, p. 430a).

(15) I. KANT, *ibid.*, A 382/B 420 (Meiner, p. 412a).

donne lieu à tant de spéculations dont l'utilité n'est que 'négative'. Mais cette même conscience, devenue projet théorique, se rendra compte que l'énonciation ne transgresse ces stratégies *que d'une certaine façon, que dans un certain sens*. Il s'en suit que les 'paralogismes de l'énonciation', le formel et le transcendantal, sont de nature tout différente. Ceci paraîtra, sans aucun doute, comme très rassurant. Que l'énonciation soit évoquée, en toute pensée du langage, dans et par des spéculations paralogiques, comme la *limite* impensable du phénomène linguistique, n'a, dans notre perspective, aucun rapport avec l'insuffisance paralogique des théories de l'énonciation. La distinction des deux paralogismes de l'énonciation nous permet de faire abstraction du paralogisme *transcendantal* et de garantir ainsi une théorisation dynamique se mesurant avec les multiples figures du paralogisme *formel* de l'énonciation.

## II

Cette théorisation effectue la dissolution du paralogisme formel d'une manière privilégiée, si elle s'appuie sur les modèles *fonctionnel, actionnel et référentiel* du langage ; remarquons dès maintenant que ce dernier terme porte à confusion et sera employé dans un sens bien particulier, à préciser plus tard. Il convient d'exposer, dans cette seconde partie, la portée de ces trois modèles et leur impact sur la problématique de l'énonciation.

### LE MODÈLE FONCTIONNEL DU LANGAGE

L'excentricité sinon la perversité — pour employer deux mots violemment pertinents de John Searle dans une publication récente <sup>(16)</sup> — du paradigme chomskyen consiste dans le fait que le langage, dans son essence, y est considéré comme totalement étranger à toute manifestation discursive, contextuelle, communicative. Toute *ontologie* chomskyenne suggère l'indépendance de la grammaire intériorisée qu'est la compétence, de toute *contextualité communicative*. Je pense à l'innéité des propriétés universelles de la grammaire, à l'hypostase rationaliste de la relation du langage à la pensée <sup>(17)</sup>. L'argument *méthodologique* en faveur de l'au-

<sup>(16)</sup> J. SEARLE, «Chomsky's Revolution in Linguistics», in : G. HARMAN (ed.), *On Noam Chomsky: Critical Essays*, Garden City, New York, 1974, p. 2-33.

<sup>(17)</sup> Cf. H. PARRET, «Indépendance et interdépendance de la forme et de la fonction du langage», in : *Revue Philosophique de Louvain*, 73 (1975), p. 57-77.

tonomie théorique de la grammaire consiste à mettre en évidence que le système des contraintes fonctionnelles et des règles constitutives de la communication n'a aucune valeur *heuristique* pour l'élaboration des grammaires. Chomsky nie la possibilité même d'expliquer les propriétés formelles centrales du langage en termes d'*exigence* ou d'*efficacité* de la communication. L'option *métathéorique* de la grammaire chomskyenne est claire : la faculté de langage est avant tout le *connaissance* d'un système de règles, et le langage, dans sa productivité, est un fait *psychique*. L'énonciation, dans cette perspective, ne serait que la créativité algorithmique, le calcul infini de nouvelles formules, la 'vie solitaire' d'une machine de discours. Une grammaire *fonctionnelle*, par contre, n'est plus subjectivée comme une *compétence* mais comme un réseau de *normes* déterminant le comportement linguistique des sujets parlants : toute énonciation de discours y est interaction contractuelle ; l'énonciation n'est que par sa valeur communicative. On voit sans difficultés qu'une grammaire fonctionnelle est orientée par une métathéorie du langage *comme fait social*. L'imbrication du paradigme formaliste, dont la grammaire générative est le meilleur prototype, et du paradigme fonctionnaliste, dont l'intuition centrale est développée avec profusion par le Wittgenstein des *Philosophische Untersuchungen*, ne paraît aucunement possible au niveau des options métathéoriques. Au niveau intragrammatical, toutefois, un certain rapprochement des deux paradigmes contradictoires n'est, sans doute, pas totalement impossible : il est clair, même pour Chomsky, que la forme du langage est *périphériquement* subvertie par le fonctionnement du discours, comme il est évident, inversement, que ce fonctionnement se cristallise dans des fonctions-types qui sont, en fin de compte, des formes linguistiques. C'est ainsi que Chomsky admet, depuis *Conditions on Transformations* de 1972 <sup>(18)</sup>, que certains filtres de surface, opérant dans les tout dernières phases de la dérivation sur des structures relativement peu idéalisées, sont motivés par l'efficacité communicative ; de même que certaines stratégies perceptuelles, et donc une certaine contextualité psychophysique, semblent responsables de phénomènes linguistiques partiels assez superficiels comme, entre autre, l'organisation du lexique. L'interdépendance du paradigme formaliste et du paradigme fonctionnel se conquiert lentement à *l'intérieur* des grammaires et des sémantiques ; l'impact des *métathéories* sur l'orientation du travail des grammairiens, par contre, tend à renforcer la spécificité des deux projets contradictoires, et.

<sup>(18)</sup> N. CHOMSKY, «Conditions on Transformations», in : S. ANDERSON and P. KIPARSKY (eds.), *Festschrift to Morris Halle*, 1974.

puisqu'une grammaire sans métathéorie est impensable, on ne voit pas comment réconcilier dûment et globalement formalisme et fonctionnalisme.

Quelle est donc l'alternative que le *modèle fonctionnaliste* oppose à la conception de l'énonciation comme productivité calculatoire et algorithmique? Les linguistes de Prague, et en particulier Jakobson — comme d'ailleurs tout fonctionnaliste, en sociolinguistique, en linguistique textuelle — soutiennent la vue de Karl Bühler que, si la situation communicative et le contexte discursif et interpersonnel nourrissent ensemble l'interprétation précise des expressions linguistiques, c'est que le langage est un *champs 'monstratoire'* avant de devenir un champ symbolique. Ce champs 'monstratoire' dans le discours se réfère à l'origine *ego hic et nunc* de la position énonciative ; émetteur et récepteur s'y situent et se conforment aux gestes de la *demonstratio ad oculos* (19). On peut dire que le modèle fonctionnel valorise, à partir de cette hypostase de la contextualité quasi matérielle, l'énonciation de deux façons, de portée différente. D'abord, la stratégie linguistique doit être en état de reconnaître dans le fragment de discours lui-même l'*attitude*, éventuellement complexe, du locuteur à l'égard de son énoncé ; c'est une 'fonction' du langage de rendre présent dans la séquence discursive l'*engagement* spécifique de son énonciation. Il est quelque peu trompeur de dénommer cette fonction linguistique 'émotive', comme le fait Jakobson (20) à la suite de Marty et de Bühler, puisque l'*attitude épistémique* elle aussi est reconnaissable, au moins au niveau de la structure profonde de l'énoncé. Halliday, grammairien fonctionnaliste par excellence, reconstruit, dans certains de ses travaux, le soi-disant 'potentiel linguistique' exprimant l'expérience même que le locuteur a du contexte d'énonciation ; comme cette expérience est complexe, interne ou externe, discursive ou latente, dynamique ou provoquée, elle ne se réalisera dans le discours que grâce aux mille figures dans lesquelles la 'macro-fonction idéationnelle' du potentiel linguistique se transforme grammaticalement (21). L'énonciation, comme fonction 'émotive' ou 'idéationnelle', doit être distinguée de l'énonciation comme *embrayeur* du discours entier ; et ceci constitue précisément la seconde

(19) K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Iena, 1934, p. 80 et p. 149.

(20) R. JAKOBSON, «Linguistique et poétique», in : *Essais de linguistique générale*, Paris, 1963, p. 213 ss.

(21) M. HALLIDAY, *Explorations in the Functions of Language*, London, 1973, voir spécialement p. 22-46.

perspective, de portée plus globale, par laquelle le modèle fonctionnel du langage valorise l'énonciation. L'aspect *indiciel* de l'embrayage du discours a été analysé abondamment par Jakobson et Benveniste, mais l'*indexicalité* superficielle n'épuise pas, comme je l'ai déjà suggéré, le phénomène entier de l'embrayage discursif. L'«ici-maintenant» de l'énonciation ne se manifeste pas seulement dans les '*noms* métalinguistiques', pour employer le terme de Benveniste, comme les pronoms, les adverbes et d'autres indices porteurs de la temporalité et de la personne. Le procès d'énonciation est présent dans le procès de l'énoncé non seulement parce que l'identité des protagonistes de l'énonciation avec l'agent et le patient de l'énoncé est signalée par le temps et la personne : l'embrayage n'est pas un phénomène de *mots* métalinguistiques, mais de *valeur propositionnelle, cristallisée d'une manière privilégiée dans le verbe dont la fonction est de lier* les prédicats au sujet. La *Grammaire de Port-Royal* déjà affirme que cette activité de *liaison* constitue l'essence de la créativité linguistique, du fait que toute séquence discursive est appropriée au contexte d'énonciation : «... et c'est proprement ce que c'est le verbe, un mot dont le principal usage est de signifier l'*affirmation* (bien que l'on s'en serve encore pour signifier d'autres mouvements de notre âme), c'est-à-dire, de marquer que les discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne *conçoit* pas seulement les choses, mais qui en  *juge* et qui les  *affirme*» (22). La performativité est propositionnelle, ce qui implique que l'embrayage d'une séquence discursive doit être considéré comme une *opération* dominant la proposition entière, et on ne voit pas comment l'indexicalisation puisse rendre compte de cette relation de *domination* qu'exerce un opérateur performatif. L'énonciation comme *embrayage* de séquences discursives est enfouie au niveau le plus profond de l'histoire générative de ces séquences.

Une importante distinction pourtant devra préciser la portée même du modèle fonctionnel du langage en face de l'énonciation, et le pouvoir d'expansion du système de règles construit à l'aide de ce modèle. L'énonciation, comme fonction 'émotive' ou 'idéationnelle' et comme embrayage du discours, ne met pas en exercice l'*expressivité* du langage, mais sa *communicabilité*. Embrayer le discours n'est pas *représenter* une opération cognitive, prélinguistique, ou, pour citer le Husserl des *Logische Untersuchungen*, *exprimer* «la vie psychique solitaire» (das einsame Seelen-

(22) ARNAULD et LANCELOT, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, 1660, Chap. XIII, p. 66-67. (ed. Republications Paulet, Paris, 1969).

leben) (23). On sait que l'hypostase de l'expressivité, exemplifiée par le paradigme chomskyen, mène à une conception du langage comme forme auto-productrice, comme soliloque du locuteur-auditeur idéal. Le fonctionnement communicatif, déclarent les formalistes, dépend de l'*usage* accidentel ou de la performance contingente de l'expressivité du langage. L'expressivité n'est donc même pas une fonction du tout, puisqu'elle est *présupposée* comme l'*apriori* de tout fonctionnement, de tout emploi qu'il soit communicatif ou non. Que seul le modèle fonctionnel du langage, exploitant l'idée de la *communicabilité* du langage, soit en état de résoudre, si ce n'est qu'inchoativement, le paralogsme formel de l'énonciation, dépend de la validité de sa métathéorie et de son pouvoir intragrammatical d'expansion. Une grammaire fonctionnelle, tendant à récupérer le système des relations des séquences discursives à leur contextualité, restaure l'autonomie de l'énonciation comme un ensemble étonnamment flexible et varié de propriétés du discours-en-contexte. Ou en termes métathéoriques : le langage, comme fait social, ne reflète pas la vie psychique des interlocuteurs, mais il l'*articule* ; l'interrelation discursive se fonde sur la *communicabilité* du langage ; l'énonciation est le mouvement articulatoire de la communication.

#### LE MODÈLE ACTIONNEL DU LANGAGE

Cette interrelation dans et par le discours est à penser adéquatement à partir du modèle *actionnel* du langage. Austin s'étonne, au tout début de la *Première Conférence de How to Do Things with Words*, que l'histoire de la pensée du langage, Kant excepté dit-il, a été si peu sensible au caractère performatif de certains fragments linguistiques : dénoncer l'erreur 'descriptiviste' ('descriptive' fallacy) et le dogmatisme vérificationniste semble semer la révolution, dit Austin, alors qu'une large province de la réalité n'est qu'un vaste empire de mots (24). Le *modèle actionnel* du langage ne saurait être uniquement tributaire de la distinction originelle de performatif versus constatif, ni même de l'opposition locutionnaire versus illocutionnaire, sans s'embrouiller dans les contradictions dont témoigne l'histoire de l'héritage austinien. Ou bien le discours *entier*, sur la globalité de l'axe de ses *unités*, sur l'ensemble de ses *séquences* et sur *tous* les niveaux de manifestation, est *action*, ou bien la théorie actionnelle du langage n'est pas valable. Aucun fragment discursif n'est de *force neutre*,

(23) E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1902.

(24) J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 1955 (Oxford U.P., 1962, p. 3-4).

ce qui a rendu nécessaire la reformulation par Searle de la théorie des actes de langage. Toujours est-il qu'un certain potentiel illocutionnaire est incorporé dans la signification du fragment et que cette signification détermine la force spécifique de l'action discursive. On sait que la difficulté théorématique de la théorie des actes de langage chez Searle concerne la thèse, non pas que toute proposition est toujours liée à un indicateur de force illocutionnaire quelconque, mais que la proposition elle-même est toujours le résultat de l'*acte de référence* et de l'*acte de prédication* ; l'*acte propositionnel* lui-même est défini par Searle comme l'acte de l'*expression* de la proposition<sup>(25)</sup>. On a donc affaire dans cette théorie des actes de langage que Searle croit, pourtant, unifiée et homogène, à trois *types* irréductibles d'actes puisque leur possibilité dépend d'autres conditions : l'*acte illocutionnaire* est déterminé par le potentiel illocutionnaire de la signification ; l'*acte de référence* et de *prédication* repose sur l'axiome d'existence et l'axiome d'identité ; l'*acte propositionnel* qui n'est pas constitutif, ne fait qu'exprimer la proposition. L'irréductibilité de ces trois types d'actes de langage démontre à quel point il est difficile de réaliser l'homogénéité du modèle actionnel du langage. On pourrait, éventuellement, faire abstraction du soi-disant 'acte propositionnel' en considérant la proposition comme le *contenu* d'un acte illocutionnaire ; ce serait suivre du moins l'esprit du projet puisqu'aucune taxinomie de règles constitutives du soi-disant 'acte propositionnel' n'est proposée. Il se révèle plus difficile de thématiser la base commune de l'acte de référence ou de prédication et de l'acte illocutionnaire ; ils sont radicalement différents en ce que le premier est *ontologiquement* engagé présupposant l'existence et l'identité du 'point' de l'acte, tandis que le second n'est déterminé que par la force illocutionnaire potentielle de la signification du fragment de discours. Il y a pourtant un principe *unificateur*, qui ne s'exerce pas seulement au niveau métathéorique, mais également au niveau de la classification et de la systématité intrathéorique. Que le langage est une *pratique*, que l'acte de discours est un acte *juridique* et *contractuel* transformant les rapports existant entre les interlocuteurs et impliquant une certaine déontologie, que l'*action* linguistique invite à la réaction et à la réplique selon les règles d'un jeu dont les participants connaissent et reconnaissent les contraintes, voilà des constatations métathéoriques qui mettent en valeur l'*intentionnalité* de toute action discursive. L'acte de langage, qu'il soit de référence et de prédication ou illocutionnaire, est *in-*

(25) J. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge U.P., 1969, p. 29.

*intentionnel*, et la typologie des actes de langage est avant tout une typologie des intentions spécifiques, constitutives des règles pragmatiques reconstruites par la théorie des actes de langage elle-même. Il n'y a pas d'acte de référence sans l'intention du locuteur d'isoler ou d'identifier un objet aux yeux de son interlocuteur, ni sans l'intention du locuteur de faire reconnaître cette intention d'identification par son interlocuteur. La classification des actes illocutionnaires systématise l'inventaire extrêmement complexe d'intentions indépendantes ou interdépendantes, et la théorie de la signification de Paul Grice, développé à partir du modèle actionnel du langage, a révélé l'étonnante escalade dans le jeu de l'intention et de sa reconnaissance, chaque fois nouvel objet d'une nouvelle intention <sup>(26)</sup>. Ceci ne manquera pas d'éclairer le problème de l'énonciation ; mais un dernier pas préalable semble nécessaire.

Une action est *intentionnelle*, si on accepte le critère proposé par Stuart Hampshire <sup>(27)</sup>, quand l'intention, le plus souvent tacite et confuse, *peut se déclarer* dans une forme de comportement gouverné par des règles, de préférence donc dans le langage. Il écrit : « Chaque *convention* ou règle que j'accepte est une intention que je déclare » <sup>(28)</sup>. Si le langage *peut se substituer* à toute autre action intentionnelle, c'est bien parce qu'il est lui-même action exemplairement intentionnelle, et intentionnalité exemplairement actionnelle. Que les intentions discursives soient actionnelles dépend de leur *conventionalité* ; une théorie actionnelle du langage ne s'intéresse qu'aux intentions *conventionalisées* et donc reconnaissables comme constitutives de la cohérence de l'action linguistique. Toute intention, bien sûr, n'est pas conventionalisée, mais toute *action intentionnelle* l'est bien. Inutile d'évoquer ici l'énorme dossier concernant les relations réciproques d'intention et de convention. Je soutiens la position 'conventionaliste' dans ce débat, comme l'exige d'ailleurs ma conviction que toute théorie valable du langage devrait être *épistémologiquement motivée*. L'action linguistique est *conventionnelle* dans trois perspectives. La première perspective, la moins spécifique, hypostasiée surtout par Strawson, évoque que l'action linguistique est *institutionnelle*, étant une procédure spécifique d'une codification plus générale dominant toute forme de sociabilité, et

<sup>(26)</sup> P. GRICE, «Meaning», *Philosophical Review*, 66 (1957), 377-388.

<sup>(27)</sup> ST. HAMPSHIRE, *Thought and Action*, London, 1970, spécialement le chapitre «Intention and Action», p. 90-168.

<sup>(28)</sup> ST. HAMPSHIRE, *ibid.*, p. 99.

donc aussi de sociabilité discursive. Que l'action linguistique soit conventionnelle, signifie, dans la seconde perspective, que les *moyens grammaticaux* et plus largement *sémantiques* déployés dans le discours, sont en état de transmettre la performance d'un certain type d'action. Un conventionalisme plus radical est prôné dans la troisième perspective : toute action de langage — qu'elle se manifeste sous la forme d'acte de référence ou qu'elle soit animée par une force illocutionnaire quelle qu'elle soit — a sa condition de possibilité dans un système de règles constitutives, reconnu et intentionné par les coopérants de l'action. La pertinence théorique de ce troisième type de *conventionalité* repose sur la possibilité de distinguer adéquatement l'acte illocutionnaire et le soi-disant 'acte perlocutionnaire', de thématiser véridiquement la relation entre le potentiel illocutionnaire de la signification et l'acte illocutionnaire, de relier, dans une vue unifiée, l'*intention* d'identification dans la référence et la prédication, et l'*intention* illocutionnaire. Ce n'est que sous condition que ces problèmes trouvent une solution, que le scepticisme des non-conventionalistes (comme Cohen, Alston et Stampe) puisse être démantelé et que le fameux *principe d'exprimabilité* de Searle exercera avec droit tout son pouvoir unificateur <sup>(29)</sup>.

L'*énonciation*, dans une théorie actionnelle du langage, est à considérer comme l'*intentionnalité* animant le procès actionnel discursif. Pour que la complexité intentionnelle de la séquence discursive puisse être reconnue comme actionnelle, il faut qu'elle soit *conventionalisée*. Les trois aspects de l'énonciation, assignés par une théorie actionnelle du langage, seront donc à formuler à partir des trois types de *conventions* discernées plus haut. D'abord, l'énonciation est l'intention discursive de participation sociale ou encore, l'intention de coopération intersubjective ; cette intention n'est pas étrangère ou préliminaire au discours, mais elle est une propriété du discours comme moyen privilégié de socialisation. L'énonciation, ensuite, est l'intention de se faire reconnaître dans toute sa complexité contextuelle de par le potentiel sémantique et linguistique qu'elle a à sa disposition ; l'énonciation, sous cet angle, est intention créatrice de sélection et de combinaison des ressources grammaticales du langage. L'énonciation, enfin, est l'intention de réaliser les conditions de succès (*felicity conditions*) des actes de langage : c'est donc l'intention d'acceptation — ou de violation, dans le cas pathologique, pour ainsi dire, où le caractère *actionnel* du discours est explicitement subverti — du système de règles dominant la

(29) J. SEARLE, *Speech Acts*, p. 19ss.

dialectique des intentions et de leur reconnaissance. Il est clair que cette super-intention animant l'énonciation n'est pas prélinguistique non plus : elle est, en quelque sorte, la propriété qui distingue un discours qui est acte de langage d'un discours qui ne l'est pas.

#### LE MODÈLE 'RÉFÉRENTIEL' DU LANGAGE

Un modèle du langage, capable d'élucider l'énonciation, s'appuie-t-il sur une *théorie de la vérité* ou sur une *théorie de la signification*? Cette question n'est pas vaine, si l'on accepte l'universalité de la stratification frégréenne, mais la réponse ne peut être formulée qu'après avoir nuancé la substance même des alternatives. La paraphrase d'une définition de Strawson ne pourra être qu'un point de départ, à amender au cours de mon argument et ceci de deux façons. Strawson suggère, dans *Introduction to Logical Theory*, que la connaissance de la signification d'une séquence discursive équivaut à la connaissance des conditions par lesquelles son *énonciation* est l'*énonciation d'un énoncé vrai* <sup>(30)</sup>. J'accepte un extensionnalisme de cette obédience — et c'est ainsi que je comprends ma thèse qu'un certain modèle 'référentiel' du langage est en état de résoudre le paralogisme formel de l'énonciation — mais les deux amendements concernent alors ce qu'il en est de cette *vérité d'un énoncé* si elle est constituée dans et par les *conditions d'énonciation*. Une sémantique immanente ou intensionnelle à la Katz n'a pas et ne veut pas avoir de prise sur les *conditions de l'énonciation* puisqu'il y a pour elle un niveau *indépendant* de la structure sémantique des langues naturelles, déterminant la dénotation des expressions, les conditions de vérité des propositions, les attitudes propositionnelles, etc. Cette énorme tautologie qu'est la grammaire katzienne, où tout est redondance, analyticité et synonymie, disposera, bien sûr, de *techniques* intragrammaticales représentant, sous forme d'opérateurs syntaxiques par exemple, différents types de performativité, ou même les soi-disant 'postulats sémantiques' (*meaning postulates*) offrant la pseudo-analyse des phénomènes conversationnels comme il s'agirait là d'une simple décomposition de termes lexicaux <sup>(31)</sup>. Si Quine et Kripke, Lewis et Montague, sont, pour Katz, 'bonnet blanc et blanc bonnet', c'est qu'il défend farouchement l'*autonomie* d'une théorie de la signification, se considérant ainsi comme le défenseur le plus authentique de l'héritage frégréen. Puisqu'une théorie de la signification n'admet

<sup>(30)</sup> P. F. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, London, 1952, p. 211.

<sup>(31)</sup> Cf. J. J. KATZ, *Semantic Theory*, New York-London, 1972.

pas qu'une certaine *contextualité transcendante* soit sémantiquement constitutive, on ne voit pas comment élaborer à partir de là un modèle de l'énonciation. Mais une *théorie de la vérité* en est-elle capable? L'argument, développé par David Lewis dans son livre *Convention* paraît convaincant, mais il ne le sera qu'à première vue. Si c'est vrai, comme dit Stuart Hampshire, que chaque convention que j'accepte est une intention que je déclare, et si mon analyse de l'énonciation comme triplement intentionnelle selon les trois types de conventionalité repérables par le modèle actionnel du langage, est valable, le projet de Lewis serait alors d'une importance capitale pour la problématique de l'énonciation<sup>(32)</sup>. Lewis démontre que c'est par *convention* que les énoncés sont corrélés à leurs conditions de vérité. La convention de base, obtenant ainsi le statut universel d'une maxime gricéenne, est tout simplement que les interlocuteurs s'efforcent de dire la vérité par leur discours ; l'acceptation, mais la violation aussi, de cette convention de base se reflètent dans des régularités discursives, conventionnelles elles aussi. Ceci amène Lewis à formuler l'hypothèse très forte que les clauses de récursion dans une théorie finie des régularités conventionnelles d'un langage sont exactement parallèles aux clauses de récursion dans une théorie finie de la vérité dans ce langage. Mais déjà ici, à ce stade quelque peu général de l'argumentation, un amendement semble nécessaire. La convention de base est plutôt que les interlocuteurs s'efforcent de dire ce qu'ils *croient* être la vérité ou, mieux encore, qu'ils ne disent que ce qu'ils *croient*. La corrélation *conventionnelle* est celle du discours et de la 'croyance', ce qui n'implique pas, nous dira avec droit la logique *épistémique*, que la 'croyance' elle-même n'est en rien déterminée par des conditions de vérité.

Gilbert Harman, discutant l'hypothèse de Lewis<sup>(33)</sup>, propose que c'est le soi-disant '*schéma conceptuel*' des interlocuteurs qui est relié au discours par des régularités conventionnelles ; ce '*schéma conceptuel*' contient les croyances, les suppositions, les projets, et il se constitue par inférence, par raisonnement, par évidence, étant soumis en plus à l'impact sensoriel. Cette première rectification, qui, on le voit tout de suite, a une connection certaine avec l'idée centrale de l'hypothèse Sapir-Whorf, n'introduit aucun scepticisme quant au pouvoir d'expansion du modèle

<sup>(32)</sup> D. K. LEWIS, *Convention : A Philosophical Study*, Harvard U.P., 1969.

<sup>(33)</sup> G. HARMAN, «Meaning and Semantics», in M. MUNITZ and P. UNGER (eds.), *Semantics and Philosophy*, New York U.P., 1974, p. 1-16.

‘référentiel’ du langage : seul, dans sa nature même, le ‘réfèrent’ devient-il pluriformel, variant, complexe et modelé à partir du point d’énonciation. La *contextualité référentielle* du discours n’a plus alors la résistance presque physique des objets du monde, mais la souplesse des projections d’une énonciation créatrice. N’oublions pas, pourtant, que ce modèle amendé, dans sa solidarité avec le modèle fonctionnel et actionnel du langage, est *totalitaire* et qu’une compartimentalisation en différents ‘aspects’ ou ‘niveaux’, complémentaires mais spécifiques, de la signification n’apportera que des solutions illusoire. Il est trop commun, comme on le sait bien, de fragmenter la signification en trois sphères de plus en plus englobantes : une première sphère serait alors celle de la signification *linguistique*, au sens restreint du terme ; la seconde, celle de cette signification linguistique accompagnée de la signification *référentielle*, au sens classique du terme ; la troisième, la signification *complète* incorporant la *manière* dont la séquence discursive doit être entendue, c’est-à-dire l’intention de la séquence discursive. La désambiguïsation par le contexte serait nécessaire dans les trois sphères successives, et serait même la condition *de passage* d’une sphère à l’autre : on avance alors que *toute* la signification linguistique est impliquée dans la signification référentielle, elle même impliquée dans la signification référentielle, elle même impliquée dans sa totalité dans la signification complète. Mais on ne peut prouver par évidence empirique cette thèse de la successivité des trois sphères de la signification<sup>(34)</sup>. Que faire des sens étendus ou figurés : sont-ils tous dans le dictionnaire de la grammaire idéale ? Et, inversement, *tous* les marqueurs sémantiques sont-ils toujours dans la signification *complète* ? La signification complète ne contredit-elle jamais la signification *référentielle* apparente ? Que faire de l’ironie, de l’opacité référentielle qui n’est résolue qu’au niveau de la signification complète ? Il vaut mieux accepter le caractère totalitaire de tout modèle du langage ; notre troisième modèle du langage, appelé faute de mieux ‘référentiel’, tend, à la suite de Strawson dans *Meaning and Truth*<sup>(35)</sup> et de Harman, à dissoudre le noyau dur et substantiel des conditions de vérité. Ceci n’est possible qu’en expliquant la notion même de *condition de vérité* par la

(34) Cf. surtout P. F. STRAWSON, «Phrase et acte de parole», in : T. TODOROV (ed.), *L’Énonciation, Langages* 17, 1970, p. 19-33.

(35) P. F. STRAWSON, «Meaning and Truth», in *Logico-Linguistic Papers*, London, 1971, p. 170-189.

notion de *contexte d'énonciation*. Nous paraphrasons Strawson en disant que la signification d'une séquence discursive est déterminée par des *règles* — disons par des *conventions*, au sens de Lewis amendé par Harman — qui déterminent *quel énoncé est réalisé* quand l'*énonciation produit cet énoncé* dans un contexte précis <sup>(36)</sup>. Ce troisième modèle témoigne d'autonomie à l'égard des deux autres puisqu'on fait économie aussi bien de la notion d'*intention* que de celle de *communication* : l'énonciation alors n'est que l'*articulation conventionnelle* de la 'croyance', du 'schéma conceptuel' ou — si l'on accepte cette expression quelque peu blasphématoire — de 'sa vérité à elle'. Cette théorie de l'énonciation peut sembler arbitraire et perverse aussi longtemps qu'elle ne se concrétise dans une *logique* présupposant une conception de la vérité dérivée de la caractérisation même de l'énonciation.

Cette logique serait une logique *phatique*. Elle n'existe pas, mais des brins de cette nouvelle science sont naturellement présents dans d'autres projets en logique contemporaine. Si les 'schémas conceptuels' sont autant de *mondes possibles*, alors il faudrait déjà incorporer dans cette logique phatique une large part de la logique des opérateurs modaux et, puisqu'il faut pouvoir quantifier sur les mondes possibles, une part considérable de la logique quantificationnelle. Aucune théorie de la signification — et donc, aucune sémantique immanente — n'explique la référence aux mondes possibles, mais aucune théorie de la vérité non plus si elle ne tient compte de l'énonciation articulant 'conventionnellement' son propre rapport à son référent, un 'monde possible' infiniment particulier et complexe. La *théorie des modèles* offre les meilleurs techniques pour la réalisation d'une logique phatique : il y a autant de contextes d'emploi que de référents particuliers d'énonciation, et c'est à la théorie des modèles de formaliser le rapport entre l'énonciation et sa contextualité <sup>(37)</sup>. Le terrain à défricher est immense, et les questions n'ont même pas été posées dans toute leur généralité. Si la logique phatique est une logique de l'énonciation *dans sa dimension discursive*, le procès d'énoncé et le procès d'énonciation doivent-ils être considérés comme coïncidant dans leur actualisation, ce qui signifierait qu'il faut procéder à la sémantisation des langages pragmatiques pour qu'une logique phatique soit possible? Le modèle soi-disant 'référentiel' du langage ne résoudra le paralogisme for-

<sup>(36)</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>(37)</sup> Cf. le projet de D. VANDERVEKEN, *La sémantique des langages pragmatiques*, Thèse de doctorat, Université de Louvain, 1973.

mel de l'énonciation que si cette logique aura déterminé un champs consistant et développé une stratégie englobante.

### III

#### LES SYSTÈMES DE RÈGLES GOUVERNANT L'ÉNONCIATION

Je résume les ambitions des trois modèles présentés, dissolvant, chacun à sa manière, des aspects du paralogisme formel de l'énonciation. Le *modèle fonctionnel* s'oppose au *formalisme* de certaines théories linguistiques privilégiant l'expressivité du langage et niant l'importance théorique et heuristique du contexte d'énonciation pour la constitution des grammaires. Une grammaire fonctionnelle se construit à partir des traits de la *communicabilité* discursive. L'énonciation, vue sous l'angle du modèle fonctionnel, est, au sens restreint, la *fonction 'émotive'* ou *'idéationnelle'* intragrammaticale, et au sens global, l'*embrayage* même du discours. Le modèle *actionnel* s'oppose à l'erreur *'descriptiviste'* et au dogme vérificationniste niant toute la puissance articulatoire et créatrice du langage. Une grammaire *actionnelle* se construit à partir des traits de l'*intentionnalité* discursive. L'énonciation, vue sous l'angle du modèle actionnel, est l'intention *de coopération* intersubjective ; elle est l'intention *de sélection et de combinaison* des ressources grammaticales du langage ; elle est, enfin, l'intention *de réalisation* des conditions de succès de l'action linguistique. Le modèle *'référentiel'* s'oppose aux *sémantiques tautologiques* ne mettant en œuvre aucune théorie de la vérité et n'acceptant aucune transcendance dans leur détermination du phénomène de signification. Une grammaire *'référentielle'* se construit à partir des traits de la *'conceptualité'* discursive (au sens de *'schéma conceptuel'*, de Harman). L'énonciation, vue sous cet angle, est l'articulation de la croyance (*belief-expression*, terme de Strawson), modelée elle-même à partir du point d'énonciation. Mais toutes ces définitions n'auraient qu'une valeur intuitive et préthéorique, si l'on n'était pas en état de formuler par quels *systèmes de règles* l'énonciation est gouvernée. Les trois modèles sont *complémentaires* : leurs perspectives sont autonomes mais leur mise en dialectique n'apporte aucune difficulté puisque les mêmes *types* de systèmes de régularités se révèlent dans les trois sphères théorématiques. Et comme le pouvoir d'expansion d'une théorie dépend de la force méthodologique déployée par les systèmes de règles, et surtout de leur validité épistémologique, il convient d'ajouter, en guise de conclusion,

quelques notes concernant la *nature* et l'*interdépendance* de ces systèmes de régularités gouvernant l'énonciation dans sa dimension discursive. Je distingue, en affinant quelques notions déjà largement utilisées, le système des *maximes*, le système des *conventions* et le système des *règles*, au sens restreint et concret. Chacun de ces systèmes est présupposé par chacun des trois modèles présentés, ce qui rend possible la mise en dialectique de ces modèles. Les *maximes* et les *conventions* forment des systèmes de régularités *impliquées*, de profondeur et de généralité différentes, tandis que les *règles*, au sens restreint, forment un système de régularités 'empiriques', dans un sens à préciser.

Il y donc deux systèmes d'*implications* déterminant les propriétés discursives de l'énonciation, les *maximes* et les *conventions*. Les maximes sont directement déduites du principe métathéorique, falsifiable par aucune théorie du langage et ultime condition de possibilité du phénomène même du discours. Parler est une opération de *coordination*, même si l'intentionnalité des interlocuteurs cherche à se dissimuler ; parler est une procédure de *coopération*, même si la transmission communicative est troublée délibérément ou explicitement refusée. Grice a formulé intuitivement, à partir du principe de coopération, une table, non exhaustive il va de soi, de *maximes* (la maxime de la quantité, de la qualité, de la relation, de la manière) <sup>(38)</sup>. Ces maximes *ne sont pas arbitraires*, comme les conventions, mais *nécessaires* et *universelles* : elles déterminent les régularités les plus générales du discours. Elles sont présupposées par les trois modèles du langage que j'ai présentés. L'analyse *fonctionnelle* s'appuie ouvertement sur le caractère de *communicabilité* du langage : la maxime de la *quantité* formulant la nécessité de l'*informativité* de la séquence discursive circonscrit le domaine même de l'analyse fonctionnelle. Mais le modèle *actionnel* lui aussi met en évidence, comme une des figures de la triple intentionnalité qu'elle présuppose, l'intention de coopération intersubjective, gouvernée d'ailleurs plutôt par les maximes que par des conventions, au sens précis que je préconise. Je pense, en outre, que les soi-disant 'conditions préparatoires', dans la théorie des actes de langage chez Searle, sont plutôt des maximes que des conventions, puisqu'il est clair qu'elles ne sont que des incarnations de la condition de possibilité la plus générale du discours *comme action* ; Searle semble admettre le statut épistémologique spécial de ces 'conditions préparatoires' qui sont d'une

<sup>(38)</sup> P. GRICE, «Logic and Conversation» ; Harvard William James Lectures, 1968 (non publié).

tout autre nature que les conditions de sincérité et les conditions 'essentielles' (39), étant elles des *conventions*, dans le sens plein du terme à formuler dans un instant. Et le modèle 'référentiel' du langage est-il totalement étranger à l'impact des maximes? Aucunement, puisque c'est précisément selon la *maxime de la qualité* (ne dites que ce que vous croyez être la vérité, ne dites pas ce que vous croyez être faux ; ne dites pas ce dont vous manquez d'évidence adéquate) que le référent, le 'schéma conceptuel', la 'croyance' est articulé dans le discours. C'est à l'intérieur des et grâce aux contraintes du système des maximes que l'énonciation est présente dans le discours, quel que soit le modèle du langage reconstruisant cette énonciation. Une *convention* n'est pas une maxime en ce qu'elle est *arbitraire* et pleinement *constitutive* : elle est *impliquée* comme les maximes — Grice lui-même distingue les implications *conventionnelles* et les implications *conversationnelles* que sont les maximes — puisque la *convention* ne peut être *inférée* d'une quelconque nécessité empirique ; elle est *constitutive* puisqu'elle n'est pas dictée ni par la substance du principe métathéorique de coopération ni par l'empirie linguistique. «X compte pour Y dans le contexte Z» (40) [counts as] n'est dépendant de rien que d'une intentionnalité pleinement souveraine. Ce sont ces *intentions* conventionalisées qui gouvernent les actes de langage ; le modèle actionnel du langage propose avant tout l'analyse de *conventions*, dans ce sens précis et restreint, mais il y a d'autres conventions d'un autre type reconstruites par les modèles fonctionnel et 'référentiel' du langage. Si l'*action* discursive se distingue de la *performativité* linguistique, c'est parce que l'action discursive est gouvernée par des *conventions* et la performativité par des *règles*. Le système de *règles* est inféré de l'empirie linguistique : les règles engendrent les régularités pragmatico-sémantiques des langues ; ces régularités se manifestent au niveau de la structure superficielle, entre autre comme des *indices* de l'énonciation, ou au niveau de la structure profonde, par exemple comme les *opérateurs* de la performativité. Ces règles ne sont ni impliquées, ni arbitraires ; qu'elles soient universelles ou non, est une question d'évidence empirique, exactement comme l'existence de la grammaire universelle elle-même. Il serait fâcheux de ne pas discerner le statut épistémologique différent des maximes, des conventions et des règles. On assiste à présent en sémantique générative à de telles confusions, là où

(39) J. SEARLE, *Speech Acts*, surtout p. 54 ss.

(40) *Ibid.*, p. 34-35.

Lakoff transforme les maximes gricéens en 'postulats conversationnels', qui sont, à la manière des 'postulats de la signification' (*meaning postulates*), des *règles* générant la composition d'une certaine signification lexématique <sup>(41)</sup>; ou encore là où Ross convertit les *conventions* constitutives d'actes illocutionnaires en *règles* générant des catégories de la structure profonde comme les opérateurs de la performativité <sup>(42)</sup>. C'est à l'épistémologue de rester attentif à la spécificité des systèmes de régularités et aux limites des domaines couverts par leur portée.

L'énonciation, dont il a été question dans cet exposé, n'est ni l'émission de séquences phoniques, ni l'encodage du message à transmettre, n'est pas non plus l'activité du sujet parlant, ni un phénomène de parole ou de performance linguistique. L'énonciation est une *propriété du discours* dès qu'elle devient *objet théorique* ou *reconstruction* d'un modèle du langage. Cette propriété est à penser à partir de la *communicabilité* du langage, de l'*intentionnalité* du discours et de la '*conceptualité*' du référent discursif. L'énonciation n'est pas l'aspect chaotique du langage mais un domaine où des régularités de type différent interagissent. On peut estimer que la créativité du discours est dans son énonciation, mais cette créativité n'est alors ni prélinguistique ni algorithmique : elle est dans le jeu de la superposition d'un système de maximes; de conventions et de règles, dans les possibilités infinies de l'opposition, du déplacement, du parallélisme de ces différents systèmes. Il y a pourtant un aspect de l'énonciation qui transforme toute pensée de l'énonciation en paralogisme insoluble. Comme aucun autre point retenant l'attention du philosophe du langage, l'énonciation est-elle, *d'une certaine façon*, un principe sans être un concept. Des ressources théoriques considérables, par contre, nous mettent en état de dissoudre, inchoativement au moins, l'autre paralogisme, celui des philosophies du langage et des linguistiques peu pertinentes et sans pouvoir d'expansion en face de l'énonciation. Il est utile, dès lors, de rester conscient du décalage entre les deux paralogismes de l'énonciation.

<sup>(41)</sup> D. GORDON and G. LAKOFF, «Conversational Postulates», in : *Papers from the Seventh Regional Meeting Chicago Linguistic Society 1971*, p. 63-84.

<sup>(42)</sup> J. R. ROSS; «On Declarative Sentences», in : R. A. JACOBS and P. ROSENBAUM, *Readings in English Transformational Grammar*, Waltham, Mass., 1970, p. 222-272. Cf. une critique de J. Searle, dans «Speech Acts and Recent Linguistics», article non publié, 1975.

## Identity and Reference

by Sir Alfred Ayer

Wykeham Professor of Logic in the University of Oxford

I shall begin with the subject of modal predicates, both because it will take us into the topic of identity and because I expect it to throw light on some vexed questions concerning our use of proper names. It is generally held to be true not only that everything has the property of being identical with itself but that this is a necessary property. In other words; it is thought to be necessarily true that for all  $x$ ,  $x = x$ . But now, if we accept Leibniz's law, we have to allow that if  $y$  is identical with  $x$ ,  $y$  has all the same properties as  $x$ . So if being necessarily identical with  $x$  is a property of  $x$ , it must also be a property of  $y$ , so long as  $x$  and  $y$  are identical. And then it will follow that every statement of identity is necessarily true, if it is true at all.

This is a very remarkable conclusion and one that many of us will be inclined to dismiss out of hand as evidently false. Yet it has its defenders. They will admit that it can be a contingent fact that one and the same object satisfies different descriptions, so that if a statement like "The author of *David Copperfield* is identical with the author of *Sketches by Boz*" is interpreted as saying no more than that the same person wrote both books, it is allowed to be only contingently true. On the other hand, if we replace the phrase "the author of *David Copperfield*" by the name "Charles Dickens" and the phrase "the author of *Sketches by Boz*" by the name "Boz" and so find ourselves asserting that Dickens is Boz, we shall be told that we are now expressing a necessarily true proposition. The reason which is alleged for this change is that whereas different descriptions which are satisfied by the same object can have different senses, thus allowing the fact that they are so satisfied to be contingent, the same does not apply to proper names. On this view, the sense of a proper name just consists in its denoting the object that it does. Consequently, two names which denote the same object will have the same sense. But if they do

have the same sense it is not possible that they denote different objects. It follows that if any sentence of the form "a = b", where 'a' and 'b' are proper names, expresses a true proposition, it expresses a proposition which is necessarily true.

One obvious objection to this conclusion is that the truth of such propositions cannot be determined *a priori*. We need to know some literary history in order to be able to identify Boz with Dickens. That Hesperus, the so-called evening star, is identical with Phosphorus, the so-called morning star, and identical also with the planet Venus was an astronomical discovery. It is an historical fact that the Roman Camulodunum is identical with the English Colchester. Though it happens that all these propositions are very well established, it is certainly not unthinkable that any one of them should turn out to be false.

The reply which is made to this objection, for example by Professor Kripke, in his paper on *Identity and Necessity*, is that it is a mistake to assume that if a proposition is necessarily true, it must also be true *a priori*. To say that a proposition is necessarily true is to say that it could not have been otherwise, that it would remain true in any possible world. To say that a proposition is true *a priori* is to say that it can be known to be true, at any rate of this world, independently of all experience. But then, Kripke argues, it is by no means obvious that propositions which are necessarily true, in the sense defined, must also be such as to be capable of being known to be true independently of experience. He cites as a counter-example Goldbach's conjecture that every even number is the sum of two primes. Since this is a proposition in pure mathematics, it may be taken to be necessarily true, if it is true at all: if it is not necessarily true, its negation is. Yet it can hardly be thought capable of being known either to be true or to be false independently of experience, since for all the work that has been done on it, nobody has so far succeeded either in demonstrating it or in finding an exception to it.

But if this is to pass as a counter-example to the thesis that necessary propositions are *a priori*, propositions which do qualify as *a priori* are going to be hard to find. Learning the meaning of logical and mathematical signs presumably counts as an experience, and so does going through a proof: and while it may not be unthinkable that people should come to know mathematical truths without having had these experiences, one can confidently say that it never actually happens. One might try to make the concept of the *a priori* a little more serviceable by ruling that a proposition is to be accounted *a priori* if some people are able to discover its truth

merely through understanding the meaning of the signs which express it. This would have the odd consequence, for those who think like Kripke, that statements of identity such as 'Dickens is Boz' turn out to be *a priori* as well as necessary, in consequence of the equation of understanding the sense of a proper name with knowing what object it denotes. On the other hand, many of the propositions which commonly pass for *a priori* truths, would still not qualify, if their truth is not evident until one has gone through the proof. Would children be able to grasp even the simplest mathematical propositions, if they did not have the experience of assembling objects and counting them? Perhaps some of them would, but if this is what it comes down to, the concept of the *a priori* is not only uncertain in its application but of very little interest. In fact, it has not traditionally been linked with questions of child psychology. What has been thought to be at issue has been not so much the ways in which propositions can be learned as the ways in which they acquire their truth-values. To characterize them as *a priori* is here to imply that their truth or falsehood can be established on purely logical or semantic grounds, with the consequence that they are not subject to the jurisdiction of empirical fact. But then there is no difference between saying of a proposition that it is true *a priori* and saying that it is true because it is logically or semantically necessary.

This brings us back to the question whether a statement of identity can be semantically necessary in any more interesting sense than that it expresses a definition or a decision to use one name as a substitute for another. Let us look at the examples which Kripke gives. One of them is the proposition that heat is the motion of molecules. Kripke admits that this proposition came to be accepted only as the result of scientific enquiry, and he also allows it to be possible both that the molecular motion in question should not have given rise to our sensations of heat and that something else should have. What he infers from this, however, is not that heat is not necessarily the motion of molecules, but that heat does not necessarily produce sensations of heat. We can imagine Martians coming to earth and having, under these conditions, sensations not of heat but of cold. We would say that they felt heat as cold. And why should the same not have been true of ourselves?

This is all very well, but suppose that the molecular motion in which we take heat to consist did not have the effect of raising temperature, that it did not cause anything to burn, that it was not transformable into energy, should we still wish to say that it was heat? What Kripke has done is to detach just one of the properties which are associated with the word 'heat'

from the rest of the group and argue that it is not essential. So long as he kept the others constant, he might have done the same with any other single property. This does not in the least prove that the equation with molecular motion *is* essential, any more than the effect of raising temperature, which appears to me to be a stronger candidate. Of course one can arbitrarily decide to use the word 'heat' to refer to such and such motions of molecules, no matter what their effects, but it *would* be an arbitrary decision and to my mind a silly one. If, as is logically possible, it were empirically discovered that this molecular motion had none of the effects that we associate with heat, should we really be willing to say that we had been mistaken in supposing that heat had any of these effects? Should we not rather take the mistake to have been in identifying heat with molecular motion? Indeed, one may well ask what can be meant by saying that they are identical if it is not just a way of expressing the contingent proposition that molecular motion of such and such a sort does have such and such a collection of effects.

A similar perversity is shown in Kripke's defence of his contention that light is necessarily a stream of photons. He says that we could imagine that the planet was inhabited by creatures, who got visual instead of auditory sensations when there were sound waves in the air, but that we should not then say that under these circumstances sound would have been light. We should say rather that these creatures were visually sensitive to sound. But what, one may ask, is the point of talking about sound-waves, if there is no implication that they have audible effects? One might indeed imagine their being visually detectable, while retaining their other properties ; one might imagine even that there were some creatures in which they aroused only visual sensations, so long as this was not true in general : but if waves of the character in question were to produce all the effects that are now ascribed to the particles with which we identify light, and vice versa, then the natural thing to say would be not that the behaviour of sound and light had been reversed but that our identification had been wrong. The waves which we had wrongly thought to be productive of sound were productive of light and the particles in which we had mistakenly supposed light to consist had been found to act in ways that were characteristic not of light but of sound. Once more the cash-value of the statement that light is a stream of photons is the contingent proposition that photons have such and such effects. If this turned out to be false, there would be no point in maintaining the identification. It is, indeed, always open to us to emulate Humpty Dumpty, but apart from amusing ourselves in this way, it

is hard to see what reason we could have for severing the concept of light from nearly all the phenomena with which it has been associated.

We come next to Hesperus and Phosphorus. Kripke denies that we can imagine circumstances in which they would not have been identical. He allows it to be conceivable that while Venus was still to be found at its usual place in the morning, the position which it occupied in the evening might instead have been occupied by Mars, and he admits that in that case we would probably have a different use for the names 'Hesperus' and 'Phosphorus'. We should still use 'Phosphorus' to refer to Venus but 'Hesperus' would be understood to refer to Mars. He argues, however, that this does not prove that Hesperus might not have been Phosphorus, as these names are actually used. All that it proves is that the planet Venus which they both actually designate might conceivably have followed a different trajectory. But this argument is surely disingenuous. Of course if we use the names 'Hesperus' and 'Phosphorus' simply as substitutes for 'Venus' it is going to be hard to attach a sense to saying that Hesperus and Phosphorus might not have been identical, for what we should then be saying is that Venus might not have been Venus. I shall argue later on that the interpretation of sentences like 'Venus is Venus' is a more complicated matter than one might suppose, but that is not the point at issue here. For clearly no one who takes the fact that Hesperus is Phosphorus to be contingent can be using these names simply as substitutes for 'Venus'. Neither can this have been their original use, if the identity of Hesperus and Phosphorus required empirical discovery. The discovery that Venus is Venus would not have needed a great deal of astronomical research. What it did need research to establish was the fact that the celestial body which is visible at such and such a place in the evening is spatio-temporally continuous with the celestial body which is visible at such and such a place in the morning; and it is this plainly contingent fact that the sentence "Hesperus is identical with Phosphorus" is commonly understood to state. The cash-value of the statement of identity is contained in the contingent proposition that two different states of affairs are related to one another in a way that is sufficient to make them elements in the history of one and the same object.

An example of a different kind is that of a lectern which is supposed to be made of wood. The question is raised whether it could have been made of ice and the answer given is that it could not have been, not on the ground that ice is not a suitable material for constructing lecterns, but on the ground that any lectern that was made of ice would not have been this

lectern. This lectern could perhaps turn into ice or at least it could be argued that the bar to its doing so was physical and not logical, but to suppose that it could have been made of ice from the start, if it is in fact made of wood, would be to sacrifice its identity.

This example is more difficult to handle, because of the obscurity of the question what makes this lectern the particular lectern that it is. We can give at least a rough description of the properties that anything must have in order to belong to the class of lecterns, but when we ask what properties, if any, essentially distinguish this lectern from any other, we find the question puzzling. We do, indeed, have to allow the object some latitude. Otherwise we shall fall into the error which Moore held to be responsible for the strange idealist view that all relations are internal to their terms : the error of confusing the true proposition that necessarily if  $x$  has the property  $P$ , anything that lacks  $P$  is in fact different from  $x$  with the generally false proposition that if  $x$  in fact has  $P$ , then necessarily anything that lacks  $P$  is different from  $x$ . It is necessarily true that anything which is not in the place where this lectern is not this lectern, but it is false that since this lectern is in this place, its being there is necessary to its identity. We have no reason to deny that it could have been elsewhere, a few feet to the left perhaps or even in another room. This is only one of many counterfactual hypotheses about this lectern that we seem able to frame without falling into contradiction. The problem is where to draw the line.

The answer is, I believe, that we can consistently suppose anything whatsoever to be true of the lectern, subject to three limiting conditions. One of them is that we do not make it the subject of incompatible predicates ; another is that if we have committed ourselves to its being a lectern we do not credit it with properties which would deny it membership of this class ; and the third, and for our present purposes the most important, is that we retain some foothold in its actual history. Thus, if we start by speaking simply of 'this lectern' we cannot consistently suppose that it has not yet come into existence, or that it has traversed a path in space which does not intersect with its actual path at any single point, but we can make sense of the hypothesis that having been manufactured when and where it was, it had from then on an entirely different career, and we can equally well suppose that it came to this place by an entirely different route, including a different starting point. If we identified the lectern by some conspicuous event in its history, such as its being the lectern at which such and such an address was given, then we could imagine

anything to be true of it which is consistent with its playing its part in this event ; we could even allow it a complete spatio-temporal displacement, to the extent that the event in question could itself be imaginatively displaced. Again, if it were known to us as a particular work of art, we could make mistakes, or frame counter-factual hypotheses, about its spatio-temporal location, without prejudice to its identity, so long as we held fast to its distinctive appearance. How far such hypotheses can go would seem to depend upon the extent of our knowledge. For example, one might be inclined to deny that the Parthenon could have been built in the eighteenth century. No doubt a building exactly resembling the Parthenon in appearance could have been built in the eighteenth century, but still, one might want to argue, to think of it as being the Parthenon, even in a counter-factual hypothesis, would be to remove the Parthenon too far from its temporal and cultural setting. On the other hand, if a schoolboy were to believe that the Parthenon was built in the eighteenth century or even that it was located in Rome rather than in Athens, should we be bound to hold that he was contradicting himself, or that he was not referring to the Parthenon? Could we not conclude that he was making a factual mistake? There just is no rule for deciding such questions. It does seem, however, that if there is any link at all to fix the reference we are disposed to treat even the wildest errors as factual, whereas we are rather more restrictive in our admission of counter-factual hypotheses.

One point which is clear is that there is no essential way of identifying any particular object. If we identify this lectern by its actual origin, we can think of it as occupying a different position at the present time : if we identify it as the lectern which is now in this position, we can think of it as having had a different origin. The result is that all propositions about this lectern, except those that are entailed by its being a lectern of any sort at all, and trivial propositions like 'This lectern is this one', can be treated as contingent. This applies just as much to propositions about the materials of which it is made as to any of the rest. We can, indeed, identify this lectern not just as being made of wood, since this will not distinguish it from other lecterns, but as being made of such and such particular pieces of wood at such and such a place and time and then go on to frame counter-factual hypotheses about its history. But equally we can identify it by its present position and frame counter-factual hypotheses about its manufacture. It would be absurd to suppose that someone who believed that it was made of beechwood when it was in fact made of oak, or that it was made in Mr Robinson's workshop, when it was in fact made

in Mr Brown's, would be holding a self-contradictory belief, or that he would not be referring to the lectern at all ; and exactly the same would apply to the more wayward belief that the lectern was made of ice, if it is not a contradiction to suppose that any lectern can be made of ice. Of course if it were made of ice it would be a different lectern, in the sense that something would be true of it that actually is not, but in this sense it would equally be a different lectern if these sheets of paper had not been placed on it, or if it had been moved into the room five minutes earlier than it actually was. One might say that its being made of wood was a more "intimate" property of the lectern than the others that I have mentioned. It would, for example, be more likely to figure in a description of the object in an auctioneer's catalogue. On the other hand, if the sheets of paper were something like the Gettysburg address, its relation to them might figure more prominently. If the lectern had been turned into a booby-trap and we were looking for those responsible, the time at which it was moved into the room might be of greater interest. And in any case none of this makes the lectern's possession of any one of these properties cease to be contingent.

I believe that very much the same applies to the identification of objects which are denoted by proper names. If the use of the proper name is to convey any information, the name must be associated with some discernible feature which is believed or imagined to belong to the object in question. In the case where such a description individuates the object, it will not be essential. Some other description would have served as well. Again the result is that the sentences in which a proper name is coupled with a description of this sort never express necessary propositions.

In saying this, I am rejecting the view, which I mentioned earlier, that the sense of a proper name consists simply in its denoting the object that it does. At first sight, the simplicity of this view might make it seem attractive. As Kripke puts it, why should we not stipulate that a name is to be taken as referring to such and such a particular object, in the same way as we stipulate that an adjectival sign is to be taken as referring to such and such a quality? If the English word 'red' can stand without further ado for the colour red, why should not the name 'Richard Nixon' stand in the same straightforward fashion for Richard Nixon? But now we must consider what is implied by saying on the one hand that an adjective stands for such and such a quality and on the other that a name denotes such and such a person. For this information to be of any use to us, we have to be able to identify the signs in question, and also to identify what

they are supposed to stand for. In the first case, this presents no problem. We can recognize instances of the word 'red' and we can recognize instances of the colour red. We can also recognize instances of the name 'Richard Nixon'. But when it comes to the man Richard Nixon, the thirty-seventh President of the United States, whom we are taking the name to denote, how are we to identify him except as a man of whom such and such things are true, a man who has such and such a characteristic appearance, or such and such a checkered history? If we set aside every description of this sort, what are we left with? An individual substance? A bare particular? But if that is what we take the name to denote, its use commits us to nothing at all, since a bare particular could have any properties whatsoever. Even if it be pre-supposed that the name refers in this instance to a person, this person has to be distinguished from all the rest ; and how is this to be effected except by distinguishing between different sets of properties? Demonstratively, perhaps. But then the question arises what we are pointing at. Surely not at a bare particular. At Mr Nixon. But what is Mr Nixon? Among other things, the thirty-seventh President of the United States.

But surely it is not necessary that he should have become President. It was logically, even if not politically possible that he should have been defeated in either or both of the last two presidential elections. He might, indeed, never have gone into politics at all. He might have died in infancy. Where then do we draw the line? The answer is the same as in the case of the lectern. We must not credit the object to which the name refers with incompatible properties. Since anyone who failed to take the name to refer to a person would be misunderstanding our use of it, we must assign to its bearer whatever properties are entailed by being a person. Beyond that we can suppose anything whatsoever to be true of it, so long as we retain some foothold in Mr Nixon's actual history. If we hold fast to his origin we can take liberties with the remainder of the story, making it, indeed, as short as we please ; if we identify him by his present position we can imagine his having reached it from a different starting-point and by a different route. If we associate him with some conspicuous event we can displace him in space or time, to the extent that this event itself can be displaced without ceasing to be captured by our description of it. It is more difficult to assimilate him to a work of art, but even here the parallel holds. For instance, someone who thought that Goliath was not a Philistine but a Samaritan and also located him in the wrong century might still be held to have made only a factual mistake ; we are not bound

to conclude, and probably should not conclude that he has failed to identify Goliath, so long as he gives some description that we find acceptable.

Are we to say, then, that the sense of a proper name consists in one or more of the descriptions which the users of the name associate with it? The objection to saying this is that it suggests that the name is shorthand for the descriptions, which it is not. It is proved not to be by the fact, which we have already noted, that the coupling of the name with any one of the descriptions, or even with all of them, yields a synthetic and not an analytic proposition. This applies even in the case where the user of the name knows nothing about the object which he intends it to denote except that such and such a description applies to it. For example, someone who associates Petra only with the line "a rose-red city, half as old as time" can entertain the hypothesis that Petra is not rose-red in colour or that it is not a very old city. That is to say, he is not committed to regarding these propositions as self-contradictory. The reason for this, as Mr J. E. Althon has pointed out, is that he knows that the object which he intends the name to denote must be capable of being identified in many other ways than that in which he identifies it, and he thinks of the name as being sustained in its reference by one of these other descriptions, even though he is not himself in a position to supply them. So when he admits the possibility that Petra is not old or not rose-red, he may suppose it to be identified by its location, whether or not he knows what this is. All that he needs is the knowledge that it can be so identified.

But if the sense of a proper name does not consist in its denoting the object that it does, and if it is not equivalent to the sense of the descriptions with which the users of the name associate it, what does it consist in? Are we to say that proper names have no sense? This too would be misleading, in that it might suggest the evidently false conclusion that proper names do not contribute anything to the meaning of the sentences into which they enter. Nevertheless it is correct, insofar as it makes the point that to ask for the sense of a proper name invites an answer of a different sort from that which we expect when we ask for the sense of a predicate. The sense of a predicate is given by listing some other predicate, or set of predicates, to which it is equivalent; the nearest we can come to giving the sense of a proper name is by supplying some identification of the object to which it is intended to refer. Thus, if we are to attach any meaning to the question "What is the sense of the name 'Richard Nixon'?", we must regard it simply as a way of asking "Who, or what is Richard Nixon?" and to this question any answer will be acceptable which

enables the questioner to distinguish the object that we have in mind, whether the answer takes the form of supplying another name, or, as is much more commonly the case, of supplying a predicate which the object satisfies. The proposition which is expressed by coupling the name with such a predicate will never be necessary, for the reason, which I have already given, that the predicate will only be one among indefinitely many that could serve the same purpose, and I shall show, in a moment, that the same conclusion holds when the answer takes the form of supplying another name.

It can happen that an object is most commonly identified by a description which it actually fails to satisfy. For instance, nearly everybody who was able to give a confident answer to the question "Who was Goliath?" would say that he was the giant Philistine whom David killed with a stone cast from a sling. I have, however, learned from Mr Gareth Evans that biblical scholars now favour the version of the story in which Goliath is killed, not by David but by Elhanan the Bethlehemite. Let us suppose that we accept this version. Will the result be that the name 'Goliath' acquires a different denotation for us, since we no longer take it to refer to the Philistine champion whom David killed? Or should we rather say that the name was still used to refer to the same person, the only difference being that we had changed our belief about the way in which he met his death. If the second course recommends itself more strongly it is, I think, because Goliath is sufficiently identified for us as the giant Philistine champion. If we learned that David did kill such a giant, although he was not called by the name which we transliterate as 'Goliath', whereas the man killed by Elhanan was a nondescript Philistine soldier who happened to bear the name, then I should be inclined to say not that our belief that David killed Goliath had turned out to be false, but rather than our use of the name 'Goliath' had turned out to be idiosyncratic. We should be in the position of Warden Spooner who is reported once at the conclusion of a sermon to have returned to the pulpit and announced "Throughout my sermon, whenever I said 'Aristotle' I was of course referring to St. Paul".

A fictitious example of a similar kind which Evans borrows from Kripke consists in the supposition that the proof of the incompleteness of arithmetic, for which Professor Gödel is deservedly famous, was not in fact devised by Gödel but by an unknown Viennese of the name of Schmidt. The question then is whether those who associate the name "Gödel" only with the description "the man who proved the incompleteness of arithmetic" would be using the name unknowingly to refer to Schmidt. Both

Evans and Kripke take it to be obvious that they would not, but I do not find it obvious at all. It seems to me rather to depend upon the way in which the story is developed. If the fraud came to light, they would most probably not draw the conclusion that they had been using the name 'Gödel' to refer to Schmidt. Identifying Gödel, as it were retrospectively, by what they had come to learn about him, they would say that they had been mistaken in attributing to him an achievement for which the credit was not his. On the other hand, if both men remained otherwise unknown, and Schmidt went to a mathematical congress, and heard people praising the subtlety of the proof and wondering who Gödel was and why they knew nothing more about him, it would be perfectly proper for him to say "Little do they know it, but they are talking about me". If they said to him "So *you* are Gödel", he could truly reply "Well, that is not in fact my name, but I am the person you were talking about".

But how is this to be reconciled with the fact that even for those people the proposition that Gödel proved the incompleteness of arithmetic would not be pleonastic? The answer is that they can always make sense of a story like Kripke's. They can imagine themselves acquiring other means of identifying a man whom they then discover to have deceived them in claiming to satisfy the description by which they believed themselves to know him. If they are just told «Gödel did not prove the incompleteness of arithmetic» and no more, then in default of any further explanation, all that they actually learn is that they have been calling the author of this proof by the wrong name. They can, however, assume that some further explanation is available. In the same way, so long as they go on believing that Gödel did devise the proof, they can easily allow that he might not have. Their reliance on this description "poses" a person for them who is known to be identifiable in other ways and is therefore not confined to that pose.

We are now in a position to account for the fact that sentences of the form "A is B", where 'A' and 'B' are proper names, are almost invariably used to express contingent and not necessary propositions. The explanation is very simple. For there to be any point in making identity-statements of this sort, it has to be assumed that those for whom the information is intended either possess answers to only one of the questions "Who or what is A?" and "Who or what is B?", or possess answers to both of them, but largely different answers. Let us suppose in the first case that I do not know who or what A is, but do know who or what B is. Then my learning that A is B puts me in a position to apply any description

which I have discovered to be associated with the name 'A' to the object which I have already identified under 'B'. In the second case, I learn that the object which I have identified under either heading incorporates the features of that which I have identified under the other. Thus, if I know something about Cicero but am too little of a Latinist to associate any predicate with the name 'Tully', then in learning that Tully is Cicero, I learn in the first instance only that Cicero is sometimes known by another name, but I am also put in a position to add any information I may receive about Tully to my biography of Cicero. If I know something about Dickens and have at least heard of *Sketches by Boz*, my learning that Dickens is Boz informs me that he is also the author of that work.

The same can apply when the same name occurs on either side of the identity-sign. Thus, one of Trollope's best novels bears the title *Is he Popenjoy?* The conclusion which is reached after several hundred pages is that most probably Popenjoy *is* Popenjoy. Obviously this is not the conclusion that Popenjoy, whoever he may be, is identical with himself, but rather the conclusion that the child who has been passing as Lord Popenjoy most probably is the legitimate heir to the earldom and the estates, a contingent question of a kind which arises not only in fiction. A sentence like "Popenjoy is Popenjoy" might indeed be used to express the trivially necessary proposition that some person is who he is, but it is difficult to think of contexts in which there would be any use for such a proposition, except perhaps as an example in a treatise on formal logic.

Are we to say, then, that "Popenjoy is Popenjoy", in the sense in which it expresses a contingent proposition, simply means that such and such a child is the legitimate heir? Does 'Dickens is Boz' just mean that one and the same person wrote such and such a book among others? Clearly not. But then what do these sentences mean? I think that this is a badly formulated question, because it implies that proper names have a meaning in a way that they do not. Just as the names "Dickens" and "Boz" have no determinate sense, so the sentence 'Dickens is Boz' has no standard meaning. What proposition it is understood to express on any given occasion will depend upon the answers which its interpreter has for the questions Who is Dickens? and Who is Boz?. The information he receives will then be that one and the same person satisfies the whole range of predicates which these answers embody. To say that sentences like "Dickens is Boz" express contingent propositions thus turns out to be a loose way of saying that the normal use of such sentences is to convey contingent information of this sort.

What then becomes of the argument that since being necessarily iden-

tical with  $x$  is a property of  $x$ , it must also be a property of  $y$ , if  $x$  and  $y$  are identical? Since the conclusion that identity-statements of the form " $x$  is  $y$ " are always necessary is false, and since this conclusion follows from the premisses of the argument, at least one of the premisses must be false. Either it is not true that if  $x$  and  $y$  are identical,  $x$  and  $y$  have the same properties, or it is not true that being necessarily identical with  $x$  is a property of  $x$ . Strange as it may sound, I believe that the second of these propositions is the one that is false. I deny that being necessarily identical with  $x$  is a property of  $x$ , because I deny that there is any such property as that of being necessarily identical with  $x$ . It is of course true that things are identical with themselves, if this is just a way of saying that things are what they are, or that they have whatever properties they have. If we permit ourselves to quantify over properties we can allow that the formula "for all  $x$ , for all  $f$ ,  $fx$  if and only if  $fx$ " expresses a true proposition: we can allow even that its substitution instances such as " $fa$  if and only if  $fa$ " express necessarily true propositions, provided that the signs ' $a$ ' in each of its occurrences is used not only with the same reference but in association with exactly the same answer to the question "Who or what is  $a$ ?". This is, however, quite a strong proviso, and the fact that we need to make it explains why true propositions which are expressed by sentences of the form " $fa$  if and only if  $fb$ " will seldom be necessarily true. The reason, then, why there is no such property as being necessarily identical with  $x$  is that to say that a property necessarily characterizes such and such an object is just a way of saying that some sentence which serves to predicate the property of the object expresses a necessary proposition; and whether this is so or not depends upon the way in which the object is designated. So no matter whether ' $a$ ' and ' $b$ ' are names or descriptions, the sentence " $a$  is identical with  $b$ " will express a true proposition so long as ' $a$ ' and ' $b$ ' have the same reference, but the sentence " $a$  is necessarily identical with  $b$ " will express a true proposition only if the propositions which are expressed by the sentences ' $fa$ ' and ' $fb$ ', whatever predicate ' $f$ ' may be, are also logically equivalent, which will very seldom be the case. To talk of things being necessarily identical with themselves is, therefore, incorrect, since it suggests that the ascription of necessity depends only on the reference of a sign and not on the way in which the reference is made.

It may be objected that what I have been saying is true only of *de dicto* and not of *de re* modalities. My answer to this is that there are only *de dicto* modalities. The idea that things possess individual essences, independently of the way they are designated, is a metaphysical absurdity. Having once been discarded, it should never have been revived.

# Philosophy as pure linguistics

by Timothy C Potts

## 1. THE PROBLEM

Philosophy has hitherto been regarded as an academic discipline along with others, such as mathematics, theology, physics, languages and the literature written in them, economics and so forth. This is reflected in the organization of our universities, in which a separate department is usually devoted to each of these studies, philosophy along with the rest. I use the term 'discipline' here to translate *ἐπιστήμη* or *scientia*, because 'science' has been appropriated, in English, by the natural sciences, unlike *Wissenschaft* in German. It means, therefore, any organized body of theoretical knowledge, which is taught systematically to a learner and is usually characterized by a particular methodology, e.g. laboratory experiment or textual exegesis. A discipline, in this sense, stands in contrast with a skill or art (*τέχνη*), whose point lies in its application. The distinction between a discipline and a skill corresponds to that between knowledge *that* something is the case and knowledge *how* to do something. It is not an exclusive distinction, because skills are needed in order to follow a discipline and, today especially, a considerable amount of theoretical knowledge is often required in order to master a skill. All the same, we learn some things primarily in order to know the truth of the matter, with no particular application in mind, and others primarily in order to know how to achieve results which we regard as desirable. This difference of emphasis is often marked by calling the former subjects of study 'pure' and the latter 'applied', as in pure and applied mathematics.

During the first stage of European philosophy, in ancient Greece and subsequently in the Roman empire, every type of theoretical enquiry was accounted a part of philosophy, as Plato's scheme of studies for philosophers makes clear (cf. *Republic* 7, 521-541). In Greece, medicine was recognized as distinct from philosophy because its aim was practical, to cure human illnesses. To this the Romans added law, an essential tool

of social administration. In the middle ages, theology, which for Aristotle had been a part of philosophy, achieved independence too : this may have been partly due to the emergence of clergy as a professional class alongside physicians and lawyers, but it also stemmed from regarding the source of theology as revelation instead of reflexion, so that it is based upon knowledge which would otherwise have been inaccessible to men. The tension between theology and philosophy rapidly became acute in Islam, even though there is no Islamic priesthood, to the extent that philosophy was virtually driven underground and could only be practised under the protection of a well-disposed local ruler, with some 'respectable' profession like medicine (e.g. ibn Sina) or law (e.g. ibn Rushd) as a cover. The question of the relationship between philosophy and theology, though it greatly exercised medieval philosophers, was always delicate and potentially explosive, as ibn Rushd, who wrote an influential treatise upon the issue, discovered to his cost. It was still, even by the thirteenth century, a topic upon which philosophers at the University of Paris had to tread carefully in order to avoid ecclesiastical sanctions : Siger of Brabant and Aquinas, too, were touched by its repercussions.

At the Renaissance, philosophy lost another slice of its empire with the growth of experimental methods and the unilateral declaration of independence of the natural sciences. Their immediate success, both in extending our knowledge of the world and in applying that knowledge to control it, discredited armchair theories about casual observations to the extent that the new scientists preferred to construct even the most general theories for themselves rather than enlist the aid of philosophers. In spite of outlying survivals of the old view, like the title of one of the chairs in physics at Oxford (Professor of Experimental Philosophy), the trend has continued to the present day, philosophers being more conscious of their ignorance of the natural sciences than scientists of their lack of philosophy. At the renaissance, too, a group of new disciplines sprang up, whose study was languages and the literature written in them, sometimes called 'Letters'. As well as the European languages and literatures, exploration had aroused interest in some oriental cultures, especially that of Islam, with which Europe had been in contact, often dangerous contact, since the thirteenth century. Thus philosophy, which had been synonymous with Arts in the medieval universities and contrasted only with medicine, law and theology, was rapidly reduced to a humbler position alongside its offspring, natural science, and letters.

The importance of mathematics as a tool to the natural scientist promp-

ted it, too, to branch out on its own during the eighteenth century, even though a philosopher, Leibniz, shares the credit for one of its most far-reaching innovations, the infinitesimal calculus. The hold of philosophy over mathematics had always been weak, partly, perhaps, because every mathematical development so quickly found practical applications. The tradition of Plato's Academy embraced, but could not entirely contain mathematical enquiry ; in Islam, it did not have to fear religious persecution and was able to grow independently. Thus, when Europeans encountered Arabic mathematics, they did not find it embedded within a context of philosophy. By the eighteenth century, the relationship of philosophy to mathematics, on the one hand, and to the natural sciences, on the other, had superseded its relation to theology as the dominant questions for philosophers, who, having lost so much of their traditional domain, were placed on the defensive and required to justify their continued existence.

Kant, more than anyone else, tried to meet this challenge, but provided only an interim solution. Most of his contemporaries fell back mainly upon psychology, Hume, for instance, advertizing himself as the Newton of the mind (cf. 1739, Introduction). Social philosophy, too, the study of individual behaviour (ethics) and of group behaviour (politics), remained temporarily inviolate. Today, however, philosophy has lost even these remaining colonies, the social studies having come of age and finding their inspiration in applied mathematics (especially statistics) and the experimental methods of the natural sciences. Since philosophy inherits an established position in academic institutions, contemporary philosophers can, if they wish, bury their heads in the sand and confine their attention to the work of past philosophers, assuming that the problems which have traditionally been discussed by these authors must constitute the subject-matter of philosophy, without enquiring how it is to be defined. If they concentrate exclusively upon the past, however, it is doubtful whether, in the long run, they will continue to attract pupils or be tolerated by learned society ; at best, philosophy will be relegated as a branch of history. There are already signs that this may be the fate of philosophy in German universities, where teachers of the *Geisteswissenschaften* have been heard to declare that philosophers are not only of no help to them, but are a positive hindrance, and where, in the re-organization of faculties, philosophy is either being left in splendid isolation or allocated to a 'rump' faculty with history, classics or theology, the first concerned explicitly with the past and the other two dwindling relics of the past.

Whether philosophy still has a place in the spectrum of academic disciplines and, if so, what it is, are therefore practical as well as theoretical questions. The very survival of philosophers may depend upon giving satisfactory answers and upon providing a solution which will be convincing to non-philosophers, persuading them that it is important for the health of their own disciplines that philosophy should retain a respected position among them. For the philosopher's own self-respect, too, he must know what he is at and how to go about it; after having told everyone else, for so long, the legitimate scope of their enquiries, it would be too bad if he can give no coherent account of his own proceedings!

## 2. PURE LINGUISTICS

The thesis of this paper is that philosophy is properly a branch of linguistics and, hence, not an independent discipline. Stated so baldly, however, it will almost certainly be misunderstood. In the first place, linguistics is a recent arrival upon the academic scene; we need not assume that it has yet assumed a definitive form (if, indeed, any discipline ever does so), so I am not arguing that philosophy is a part of linguistics as currently practised, nor that philosophers should forthwith pack their bags, take down the signs saying 'Department of Philosophy' and look for a comfortable, if obscure, corner in linguistics departments.

Linguistics is the study of languages, but not *any* kind of study of them, since we should not say that a man who was learning to speak, e.g. German, was thereby doing linguistics. In learning to speak a language, we are acquiring a skill and, in general, people can acquire skills without being able to describe clearly or accurately *how* they do whatever it is that their skills enable them to perform. But the skill itself can then become an object of study: either as it is (imperfectly) exercised by particular people, or as it would be exercised by an ideal practitioner. We then try to describe *how* certain things are done, perhaps also *how* we learn to do them. There are several motives for this meta-study. An obvious one is in order to learn how to teach the skill effectively, but there need not be any particular application in view: we might simply be curious to know how people manage to do certain things.

The primary point of learning a language is to be able to communicate with other people. Still, that is not very informative, for the same might be said about installing a telephone, which is not on a par with learning a language, but presupposes it. We also need to know *what* language enables

us to communicate: the answer, roughly speaking, is that language facilitates the communication of thoughts. Many thoughts, indeed, could hardly be conveyed without it, though others can be conveyed by gestures or by representational media like drawing. When language is properly used, what we say or write has a meaning which is understood by others. In the first instance, then, linguistics is the meta-study of languages as instruments for conveying our *meaning* to others but, because they use physical media (sound patterns and visual patterns), it extends to phonology (including phonetics) and stylistics.

It is customary, today, to draw a distinction between theoretical and applied linguistics. Theoretical linguistics comprises semantics, i.e. theories of meaning, syntax, i.e. theories about the permissible combinations of expressions (words and phrases) in order to form sentences, and phonology, that is, theories about the permissible combinations of sounds. Applied linguistics includes such topics as language teaching, the psychology of language learning (psycholinguistics) and the interaction between linguistic behaviour and society (sociolinguistics). The latter, therefore, is more concerned with the actual exercise or acquisition of linguistic abilities, the former with ideal language users, though applied linguistics draws upon theoretical for inspiration more often than theoretical upon applied.

It is possible, however, to draw another distinction which cuts across the familiar theoretical/applied one. We can study languages, from one point of view, in order to understand what is *essential* to any language if it is to fulfil its functions (especially that of conveying meaning) or, from another point of view, in order to understand how particular languages fulfil their functions. In the second case, we often find that the same function is performed by one means in one language, but by a different means in another language. For instance, the way in which various things are related to a type of action expressed by a verb is indicated by inflexions of nouns (cases) in some languages, by prepositions in others and by a word-order convention in yet others. Many languages also employ a mixture of these devices; indeed, there is probably no actual language which relies entirely upon a word-order convention for the purpose. What is essential to a language is that it should have *some* method of indicating these relationships, e.g. the difference in meaning between 'Brutus killed Caesar' and 'Caesar killed Brutus'. That cases are used by one language, prepositions by another, word-ordering by a third, is accidental. Someone who specifically studies cases will thus be interested in an accidental

feature of particular languages, whereas one who is primarily concerned with what is essential to language will only be interested in, say, cases, as an example of one method by which a language can fulfil one of its basic functions.

The distinction between what is essential to any language and what is accidental to a particular language applies to syntax and phonology as well as to semantics. In semantics, it underlies the possibility of translation and paraphrase. In syntax, it demands a certain level of complexity, setting a lower limit to the number of different *kinds* of expression in a language, where each kind is given by its possibilities of combination with expressions of other kinds. But it is also essential to a language that it can be spoken or written and, hence, its phonology must be rich enough to embody essential semantic and syntactic distinctions. Whether the division carries over into applied linguistics, I am not sure, but it may be, for example, that some procedures are essential to learning any languages, whilst others are specific to particular languages.

It is difficult to find a suitable terminology to mark this distinction, which will not mislead. 'Theoretical' versus 'practical' linguistics would have been my first choice, were it not that 'theoretical linguistics' has already been appropriated in a different sense. For the same reason, 'general linguistics' will not do either. 'Essential' versus 'accidental' wrongly suggests that what most linguists do at present is only accidental to their discipline. 'Universal linguistics' is nearer the mark, but linguists are bound to associate it with linguistic universals and universal grammar both of which are bound up with the idea of a highest common factor in all existing languages, whereas the point of my example is that there is *no* HCF of the ways in which languages indicate the relations of various things to the kind of action expressed by a verb.

With some hesitation, therefore, I have settled upon the term 'pure linguistics', which has the advantage that it is not currently used by linguists. However, 'pure reason' and 'pure knowledge' are familiar to philosophers from the writings of Kant, who uses 'pure' to mean 'absolutely independent of all experience', with 'no admixture of anything empirical'. It is also in this sense that we speak of pure mathematics. I must emphasize, therefore, that this is *not* what I mean by 'pure linguistics'. Someone who wishes to discover what is essential to any language if it is to fulfil its functions *must* consider examples of existing languages; it is only by cross-comparisons that he will be able to distinguish the accidental from the essential. Moreover, if, like the

philosopher, he is primarily concerned with meaning, he cannot avoid the application of language, how it makes contact with the world. In the Kantian sense, his enquiry will then be much *less* 'pure' than most current theoretical linguistics.

The clause 'if it is to fulfil its functions' also relativizes the essential/accidental distinction to a given environment and to the nature of the language-users. We need language in order to conduct our lives effectively in *this* world ; in a sufficiently different environment, some features which are now essential might become accidental and conversely. Similarly, if we were intelligent beings of a radically different kind, e.g. arthropods with, in addition, substantially different sense-organs. So pure linguistics, in my sense, is not a theory of any possible language for any possible world, only of any possible language for men in this world. Indeed, I am really calling into question here Kant's whole distinction between *a priori* and *a posteriori*, or 'pure' and 'empirical', suggesting that knowledge can, at most, be *relatively* independent of experience, and then in various respects. The sense in which pure linguistics is independent of experience is that it would enable us to say what conditions a language must fulfil if it is to be serviceable to men on this planet, but, like Kant's example of the man who undermined the foundations of his house and should have known *a priori* that it would fall, it is not constructed independently of all experience.

Philosophical problems are not restricted to a single language or even to a group of languages, even though, from time to time, a philosopher is misled by peculiar features of his own language. It has been thought worth-while, for example, to translate the works of Plato and Aristotle into most of the worlds' languages. If, then, philosophy is a branch of linguistics, it must belong to the study of what is essential to any language, not to what is accidental. This would also explain why my thesis remains controversial, for, until comparatively recently, there was no recognized single discipline of linguistics, but only separate grammars and phonologies for each existing language. Even today, in their desire to be academically respectable, many linguists would insist that their discipline is wholly empirical, while those who do not take this view are generally so fascinated by the accidental as to neglect the essential features. For historical reasons, therefore, linguists are as little inclined to take philosophy to their bosom as philosophers are to seek their embrace. It is doubtless better, therefore, that each group should, for the time being, pursue its enquiries under separate auspices.

All the same, the theoretical question remains and, in order to establish my thesis, I have to show that every philosophical question is, at bottom, and however it may be disguised, a question about what is essential to any language if it is to fulfil its functions. From the late middle ages until towards the end of the last century, the central task of philosophy was generally seen as relating to *knowledge*, answering the sceptic's question : 'How can I really know that so-and-so?' and justifying the claims to knowledge whose legitimacy the ordinary man takes for granted. This was the age of epistemology. In contemporary philosophy, the centre of attention has shifted to meaning and, thereby, to language : not, however, to particular languages (except by way of examples) but to what is essential to any language if it is to be an instrument adequate to convey meaning. Yet the study of meaning — semantics — has always been regarded as a proper part of linguistics, nor is there any cogent reason to deny it this status when it is restricted to essential features. The issue then hinges upon the reasons for the shift, in philosophy, from knowledge to meaning. These will be examined in relation to three attempts to delineate the scope of philosophy, the first inspired by Aristotle, the second and third due to Kant and Wittgenstein, respectively.

### 3. THE ARISTOTELIAN SOLUTION

One explanation of the proper scope of philosophy, which still enjoys a certain vogue, derives ultimately from Aristotle's notion of *first* philosophy. Aristotle's official view of a discipline, expounded in the *Posterior Analytics*, is that it consists of deductive arguments whose ultimate premisses are either definitions or propositions which cannot be justified within that discipline itself. He even goes so far as to say that, where two disciplines make use of the same ultimate premiss, its meaning must differ in each. Originally, it seems that he believed these ultimate premisses not to be susceptible of justification ; but, in the *Metaphysics*, he introduces first philosophy to assume this task. The modern counterpart of this view is that, in every discipline, certain problems arise and certain assumptions are made which cannot be solved or justified, respectively, by the methods proper to those disciplines. Medicine, for example, assumes that the primary aim of a medical practitioner will be to cure diseases and to prolong life, wherever possible. If his primary aim, instead, were to increase our knowledge of the human body and its reactions, like the medical staff in Nazi concentration camps, both the content and the

methods of medicine would be substantially altered, even though much would also remain the same. Yet, although this guiding principle plays such a large part in shaping medicine as a discipline, it cannot itself be justified by medical research. Nor is it based upon mere fact: we think that medical practitioners *ought* to aim at curing diseases and prolonging life, that medicine *ought* to be organized with this in view, and we should not change our tune if we were to encounter a society in which the majority of medical practitioners acted like the Nazi physicians. In this case, the principle is an ethical one, and ethics has traditionally been regarded as a branch of philosophy.

Aristotle's description of a discipline is certainly far too narrow, nor did his own practice, especially in the biological sciences, conform to it. His theory was certainly influenced by the view, which he shared with Plato, that genuine knowledge, as opposed to mere belief, is of necessary or universal truths. Perhaps he was also unduly impressed by the recent success of Eudoxus in applying axiomatic methods to mathematics, for, unlike Plato, his own talent did not run in that direction. At any rate, mathematics comes nearest to his description, though, even there, the types of argument used leave Aristotle's codification in *Prior Analytics* far behind. In other disciplines it would be quite ludicrous to demand that only deductive arguments be employed; think, for example, of history. (On all this, cf. Owen, 1961).

All the same, Aristotle draws our attention to an important point when he highlights definitions as among the primary premisses of any discipline. We may cavil at calling them *premisses*, on the ground that the premisses of an argument are accounted as being either true or false, whereas definitions are neither; but it is certainly characteristic of a discipline that it has its own jargon, a set of technical terms which must be mastered by the learner if he is to progress in it. I shall call this a *special-purpose* language by contrast with the *general-purpose* languages of everyday life. It is to observe that a special-purpose language may not be adequate, on its own, for saying anything true or false; in order to form propositions from its terms, we may need to use some of the vocabulary of a general-purpose language as well. Indeed, the special-purpose language of mathematics is perhaps the only one in which whole propositions can be formulated without recourse to a general-purpose vocabulary.

The implication of Aristotle's account of definition is that the special-purpose vocabulary of a particular discipline can ultimately be defined in a general-purpose language. This is not always so. To see why not, we

must ask what, in the first instance, makes a set of facts a discipline. The minimal requirement seems to be that some kind of order or structure should be imposed upon them. This involves classification. Botany and zoology are simple cases : they became disciplines when an attempt was made, not just to describe plants and animals respectively, but to classify them. Plato and Aristotle, of course, were instrumental in this process by developing a *method* of classification, that of genera into species by means of differentiae, which made this transition possible. Of course, it is not the only method of classification ; we now use a variety of methods, e.g. cross-classifications. Now it is not always possible to take each of the terms used in a classification and define them separately in a general-purpose language. A classification divides up a certain field in a particular way and, in order to absorb it, we may have to look at the taxonomy as a whole with the aid of examples. This situation arises in learning a general-purpose language, too. For instance, societies differ in the ways in which they divide colour, so that we have to learn the colour-*system* of our society, partly by learning its application and partly by learning how the various colours are inter-related, e.g. that orange is between red and yellow but not between blue and yellow. The point is that, wherever we have a collection of phenomena, it will be logically possible to structure or classify them in more than one way ; the way we choose will depend to some extent upon our purposes, though some classifications may be more natural than others, e.g. because of the characteristics of our perceptory organs. In order to understand the classification properly, we then have to consider it as a whole and obtain some practice in applying it ; this is why it takes people some time to pick up a new taxonomy.

The next stage in the development of a discipline is usually to attempt some generalizations in terms of its taxonomy. In the past, these were reached by induction : after many cases had been observed in which, e.g. a certain type of thing had a particular property, the conclusion was drawn that everything of that kind has the property in question or, if a few counter-examples had been noticed, that most such things have it. Today, these conclusions are more often expressed quantitatively, e.g. by giving a probability measure or a correlation coefficient. In either case, having reached generalizations, we look for an explanation of them : as Aristotle himself says, we begin by asking whether such-and-such is the case and it is only when we are satisfied as to the answer that we go on to enquire *why* it is so. Mere classification does not answer the 'Why?' question, nor yet generalization ; but both are needed to prepare the ground for an answer,

because they link together what would otherwise be isolated facts so as to form a pattern.

Whereas Aristotle thought that these explanations took the form of a deductive argument, today we prefer to speak of *theories*. Typically, a theory will consist of a set of propositions none of which can be conclusively verified from observation, but from which conclusions can be drawn which are capable of verification. Very often, the heart of a theory is an ascription of a certain structure to the phenomena of which it treats and, where it supplants a previous theory, this may involve a modification of the current taxonomy. If the theory then explains satisfactorily a group of generalizations which before had seemed disparate, and does not entail too many conclusions which are falsified by experience, we are inclined to accept it. The kinetic theory of gases, as providing an explanation in terms of their molecular structures of previous generalizations about the relationships between their volumes, pressures and temperatures (Boyle's Law, etc.), is a classic example (cf. Deutsch, 1960, ch. 1).

The set of propositions which go to make up a theory are thus the modern analogue of Aristotle's primary premisses. But now there can be no question of justifying them by deduction from some higher principles which lie outside the theory, which is answerable only to the facts which it seeks to explain. This brings us back to Aristotle's earlier view, eliminating the possibility of a 'first philosophy'. Yet a theory is sometimes at fault because it prompts us to ask crooked questions which, accordingly, receive crooked answers. Its taxonomy may force us to see the phenomena in a perspective which prevents us from understanding them or, again, some of its constituents may not be genuine assumptions, which could be true or false, but disguised stipulations about grammar which license certain combinations of expressions, going beyond what is normally permissible, without a clear meaning being attached to these uses of them. Experimental psychology is especially vulnerable to these pitfalls, often borrowing part of its taxonomy or grammatical stipulations too readily from philosophers of the past (cf. e.g. the debt to Locke in Gibson's distinction between the visual field and the visual world ; Gibson, 1950, p. 11).

It can thus be argued that the philosopher still has a role to play in the disciplines which have, for the most part, cast off their allegiance to philosophy. The 'central inter-faculties' of Dutch universities were inspired by this conception, departments of philosophy in which each member also holds an appointment in some other department, with the idea that he

should devote himself to philosophical problems arising within the discipline of the latter. But this is not quite what Aristotle had in mind by 'first philosophy', because there is no longer any claim to provide these disciplines with a *foundation*: they can, indeed must, stand on their own feet. It is ironical that the golden age of epistemology, the seventeenth to nineteenth centuries, was just the time when philosophy lost most of its previous empire; perhaps the stress then placed by philosophers upon epistemology was, in part, an attempt to retain an outpost in these lost territories. Today, their task is seen as one of *clarification* rather than of *justification*, the theory of meaning having replaced epistemology as their central concern, for what it amounts to is providing a theory of meaning for special-purpose languages. Theoretically, therefore, it is a specialized branch of pure linguistics, though one which requires a solid grounding in the discipline in question.

Philosophers who turn their attention to these problems are sometimes inadequately versed in the relevant disciplines, with the result that, not being at home with the theories in which the special-purpose languages find a place, they run the risk of missing the point of the terminology and of ineptitude. Practitioners of a discipline, seeing this, are likely to conclude that they can get on much better without the philosophers. They may recognize that some of their problems are semantic, but think it better to tackle them themselves; untrained in semantic methods, their efforts are not usually very successful either, particularly in the social disciplines, which are more dependent upon a general-purpose language than the natural sciences. At other times they mistake the nature of the problems and try to circumvent obscurities by further theoretical elaborations; this, of course, just multiplies the confusion. The qualifications required for this work are a solid grounding both in philosophy and in the discipline concerned; this is part of the motivation for two-subject degree schemes of which philosophy is one subject. But, although those who can bring this double competence to bear upon a discipline have a special contribution to make to it, we must not forget that philosophy, in this role, is the servant of that discipline and not its accreditor; it would be less misleading here to speak of, e.g. 'first physics' and 'first psychology' than of 'first philosophy'.

Moreover, its task is essentially linguistic, even though linguists, at present, seldom concern themselves with special-purpose languages. So this quasi-Aristotelian solution in no way establishes an inalienable domain for philosophy in which it is theoretically distinct from linguistics

as from every other discipline. Kant, I think, saw that philosophy could no longer carve itself a territory from the disciplines which had become independent of it ; accordingly, he proposed a radically different solution.

#### 4. KANT'S SOLUTION

According to Kant, the preserve of philosophy is to determine the truth-values of synthetic *a priori* propositions ; in order to understand his position, we must therefore know how these propositions are to be identified. Since he distinguishes, on the one hand, between *a priori* and *a posteriori* propositions and, on the other, between analytic and synthetic propositions, 'synthetic *a priori*' appears to be the result of a cross-classification ; but we soon discover that there *cannot* be any analytic *a posteriori* propositions and, hence, that the two distinctions are not mutually independent.

Kant approaches the first distinction via *a priori knowledge* : an *a priori* proposition is one whose truth can be known *a priori*, an *a posteriori* proposition one whose truth can be known *a posteriori*. Well, the terms '*a priori*' and '*a posteriori*' simply mean 'beforehand' and 'afterwards'. Understood temporally, they have a familiar application to knowledge before and after an event. 'It's easy', we say, 'to be wise after the event', more difficult to predict what will happen. In this sense, most people know *a priori* that, if a delicate glass is dropped from a height of five feet onto a concrete floor, it will break : no demonstration is needed to convince them. In general, a person's temporal *a priori* knowledge is directly proportional to his past experience ; not much experience is needed in the case cited above, but to know that a particular bridge will collapse if it has to carry a vehicle of over a certain weight in bad weather conditions demands considerable experience and technical knowledge.

As Aristotle pointed out, though, 'prior' can also have an epistemological sense (*Metaphysics*, § 11, 1018b30 ff.). This is very familiar to teachers from 'cumulative courses', in which certain parts of a course cannot be understood until other parts have been mastered. Knowledge of the latter is then prior to knowledge of the former, not just temporally, but also in the sense that being able to understand the more advanced material depends upon knowing the more basic material. Yet this is still a *relative* distinction : we could only say that some parts of the course are *a priori* with respect to other parts. To generalise, knowledge that *p* is *a priori* with respect to knowledge that *q* (where any true proposition may be substituted

for 'p' and any true proposition for 'q') just in case one can know that p without knowing that q.

Given a comparative expression, we can always construct a corresponding superlative ; e.g. the northernmost city of Belgium (if there is one) is the Belgian city which is north of *every* other Belgian city. Kant uses this device in order to define *his* sense of *a priori* knowledge : it is knowledge which is independent of *all experience*. This is not quite parallel to the example above, though : instead of 'knowledge which is independent of all other knowledge', Kant says : 'knowledge which is independent of all *experience*'. Yet he also took it for granted that 'all our knowledge begins with experience' (1787, B1). The sentence which follows this last quotation, though controversial, shows that 'experience' is being used here in the sense of 'perception' ; but he goes on to use it again, in a different sense, for knowledge which is based upon perception.

There is a problem, then, about the sense of 'independent' in this definition of *a priori* knowledge, for *ex hypothesi* all our knowledge is, in one sense, dependent upon perception, as a necessary condition of acquiring it. Nor does it help us much to be told : 'though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience' (B1). Still, Kant's preoccupation was with the *justification* of our claims to knowledge and, thus, not with the history of learning but with, in a broad sense, methods of proof. Now if, having made some assertion, we are asked : 'How do you know?' it is sometimes appropriate to appeal to perception, sometimes not. An appeal to perception can be direct or indirect. If asked how I know that there is a large park near the Free University in Brussels, I can reply : 'Because I've seen it', but also : 'Because it's shown on the map'. The accuracy of the map rests ultimately upon the perception of others, aided by measuring instruments. In some cases, the appeal to perception is necessarily indirect, because it makes no sense to say : 'I perceived that ...' (inserting the proposition in question), where perception with one or more sense-organs is in question. Sometimes, too, perception could only falsify and not verify the proposition, as with universal propositions concerning a totality which cannot be perceived, or the premisses of a theory. Mathematical propositions afford a clear contrast to all of these cases ; even when a proof is given by means of a diagram, not only are alternative methods of proof available, but the diagram itself serves only to represent a certain structure, which is the object of our attention.

*A priori* knowledge is, therefore, knowledge which is independent of all perception, even indirectly, for its justification, though not for its acquisition. Correspondingly, an *a priori* judgment is one whose truth can be established entirely without appeal to perception and, although a proposition is not the same as a judgment (cf. Frege, 1918, p. 62 = 1967, p. 346), since propositions, too, have truth-values, the same will hold for *a priori* propositions. As Kant was preoccupied with *knowledge*, it was natural for him to restrict his consideration to *true* judgements and propositions : what we know, is true. Yet if we are basing a distinction between kinds of propositions upon methods of proof, we cannot already know that a proposition which we desire to classify is true, independently of a method of proof : otherwise, the latter would be redundant. Moreover, a method of proof which is the appropriate one for showing that a proposition is true, if it is true, will be equally appropriate for showing that it is false, if it is false. Only the converse situation is debateable : a certain method of proof may enable us to show that a proposition is false, if it is false, but not enable us to show that it is true, if it is true. Thus experimental methods can often show that at least one of the premisses of a theory is false, but not show that they are all true ; while, in mathematics, we can always prove that a proposition is false by an intuitionistically valid proof (one which does not use the law of excluded middle), but not necessarily that it is true.

The point of Kant's distinction is to enable us to select an appropriate method for establishing the truth of any true proposition but how can it, then, already be given as true? Bolzano's modification, allowing false as well as true propositions to be classified as *a priori* or *a posteriori*, is therefore necessary in order to avoid a vicious circle (Bolzano, 1837, § 148 ; cf. Kneale and Kneale, 1962, p. 365). We can then say that a proposition is a *priori* just in case its truth-value can be determined without recourse, directly or indirectly, to perception, but is otherwise *a posteriori*. This will not affect Kant's account of philosophy and has the further advantage of making it clear that the distinction has nothing to do with psychology, a point upon which Kant, like most seventeenth and eighteenth century philosophers, seems to have been confused (cf. his references to 'our faculty of knowledge').

If we are to select a method of proof on the basis of this classification, then there must be some feature of the proposition itself which will show us how it is to be classified. Kant proposes two criteria, either of which is sufficient for a diagnosis, the difference between them being only that it is

sometimes easier to apply the one, sometimes easier to apply the other. The first criterion is that what the proposition expresses cannot be otherwise, is necessary ; the second, that it is strictly universal, no exception being allowed as possible (1787, B3). But these do not provide a test which can be applied to propositions. Necessity, to be sure, is sometimes shown by a 'must', as in Kant's example 'Every alteration must have a cause'. Yet he himself also writes simply 'Everything which happens has its cause' as an alternative, so we cannot count upon the occurrence of a 'must', which is also absent from mathematical propositions. Conversely, 'must' can occur in some *a posteriori* propositions, e.g. 'After this engine-failure, the train must surely arrive late at its destination', i.e. the driver will *not be able* to make up the lost time. The second criterion suffers from a similar defect : the occurrence of 'every' in a proposition, as Kant himself admits (1787, B 3), does not guarantee that no exception to it is *possible*, e.g. 'Everyone in this room is sitting down' could be true, although, for each person, it is possible that he or she should be standing up.

Kant's phrase, 'no exception being *allowed as possible*', suggests that strict universality depends upon the intention of one who asserts the proposition, upon what he is prepared to allow ; so, too, 'cannot be otherwise' could mean that the speaker cannot conceive it as being otherwise. But this interpretation would be fatal to the distinction, for then the same proposition could be *a priori* for one person but *a posteriori* for another ; yet the appropriate method for determining its truth-value will depend only upon its public meaning, not upon the intentions of a particular speaker. We have to conclude, then, that Kant has failed to specify a procedure whereby *a priori* propositions may be identified ; all the same, his contention that there are different methods for determining the truth-values of propositions is soundly based, so, in theory, it ought to be possible to find a reliable procedure.

Kant's second distinction, between analytic and synthetic judgements, faces a parallel difficulty. He made several attempts to explain it, of which the best-known is that a proposition is analytic if its predicate belongs to its subject as something which is (covertly) contained in the latter *concept* (1787, B10). The distinction, then, applies only to propositions having a subject-predicate structure, but we are told that it is to include negative propositions of this type, i.e. those in which the *predicate*, not the proposition as a whole, is negated. Moreover, Kant's use of 'concept' in this connexion shows that 'contained' does not mean 'physically con-

tained' here (as 'rat' is contained in 'Socrates'), but that the *meaning* of the predicate is part of the *meaning* of the subject. Thus, he holds that the proposition: 'Every body is extended' is analytic, on the ground that extension is an essential part of our notion of a body, whereas 'Every body is heavy' is synthetic, because we have to learn from perception that bodies have a weight, e.g. by seeing that unsupported bodies fall to the ground or by discovering that muscular effort is needed to lift and move them. The astronaut's experience of weightlessness confirms Kant's view of the latter proposition.

All the same, the term which Kant uses in order to define analytic propositions, 'contained', is a metaphor. We can determine quite straightforwardly whether, e.g. a certain wardrobe contains any coat-hangers, but how can we decide whether one concept contains another? especially when, according to Kant, the subject-concept may only contain the predicate-concept *covertly*? He seems to think that the task is simple: 'I have merely to analyse the concept, that is, to become conscious to myself of the manifold which I always think in that concept' (1787, B11). This suggests that introspection is the appropriate procedure: by focussing my attention upon the concept, I shall bring to notice what I normally take for granted when I use the concept, without thinking about it. But what if two people obtain different results by this method, if one discovers a different manifold from the other in his consciousness? In practice, people's intuitions upon these matters often diverge, as the whole history of philosophy and linguistics bears witness. If this happens, introspection is quite impotent to decide the issue between them.

Fortunately, Kant also hints at another procedure when he says that we have only to extract the required predicate from the subject-concept, 'in accordance with the principle of contradiction' (1787, B12). Much later, he tells us that the principle of contradiction is 'that no predicate contradictory of a thing can belong to it' and that it is 'the universal and completely sufficient principle of all analytic knowledge' (B190, B191). So the test for an analytic proposition will be to negate its predicate: if the resulting proposition is contradictory (and, thus, inconsistent), the original proposition is analytic. In the context envisaged by Kant, negating the predicate is equivalent to negating the whole proposition; for it is enough, to show that 'Every body is extended' is analytic, that 'Some body is not extended' should be inconsistent, and the latter means the same as 'Not every body is extended'.

On this interpretation, an analytic proposition is a special case of a

*tautology*, to use the terminology of modern logicians: a tautology, namely, which has the subject-predicate form. This also accords with Kant's insistence that the part of logic which is analytic 'teaches us nothing whatsoever regarding the content of knowledge' (B86): that, as Wittgenstein was to assert of the tautologies, they 'say nothing' about the world: 'They are the analytic propositions' (1922, 6.11; cf. 5.142). Yet, although the negation of a tautology is always a contradiction, modern logic does not depend upon this in order to identify tautologies, for here, too, people's intuitions can differ: indeed, if they disagree upon whether or not a certain proposition is tautologous, they will almost certainly also disagree upon whether its negation is contradictory. In replacing intuition by an objective procedure, therefore, modern logic may offer a way out of the difficulty which faces Kant's distinctions.

A tautology is defined by reference to propositional structures. It has already been observed that, faced with complex phenomena, we can always see them as being structured in more than one way, e.g. by different listings of their elements. This applies to propositions, too, so it must not be assumed that there is only one kind of structure which can be assigned to them. The type of structure which it is appropriate to assign will depend upon our purpose; the phonetician, for example, is interested in the range of possible combinations of sounds in a given language and is likely to find that one language differs from another in this respect. Here, however, we are interested in the types of structure which are relevant to *understanding* propositions, for short, in *meaning-structures*; so that if two propositions (perhaps belonging to different languages) have the same meaning, *a fortiori* they will both have the same meaning-structure, although their phonetic structures may be quite different.

We need, then, a method of representing meaning-structures. As a first attempt, we can replace some of the words or phrases occurring in a given proposition by *schematic symbols*, that is, symbols for which any expression of a specified kind may be substituted. The result of doing this, a mixture of words and symbols, is a *proposition-schema*. This will represent a certain type of propositional structure provided that every substitution for the symbols which we allow yields a proposition and that no substitutions which would yield a proposition are excluded. Without this specification of the permissible substitutions for its schematic symbols, a propositional schema is not a structural representation, because we do not know how it is related to the propositions whose structures it is supposed to represent. Where this requirement is fulfilled, though, the semantic

symbols serve to group expressions of the language according to their possibilities of combination with other expressions : that is, to divide them into *categories*.

In order to construct proposition-schemas, a certain amount of re-arrangement is usually necessary. The easiest type of schema to illustrate is one which represents the structure of a proposition which itself contains subordinate propositions, for then we can use schematic symbols for each of which any proposition may be substituted, without introducing any further categories. Yet even in this simple case some displacement is unavoidable. For example, if we propose 'Not both  $p$  and not  $p$ ' as a proposition-schema (where any proposition may be substituted for ' $p$ ', though it must be the same one for each occurrence of the same schematic symbol), it has to be understood that, after the substitution has been made, some of the words appearing in the schema may have to be moved to a position within the substituted propositions. Thus, if we were to substitute 'John is sitting down' here, instead of 'not John is sitting down', which is ungrammatical, we should have to put 'John is not sitting down'.

In most proposition-schemas, some of the permissible substitutions will yield true propositions whereas others will yield false ones. In the example cited above, however, it is obvious that, whatever proposition we substitute for ' $p$ ', the resulting proposition will be true. Any proposition obtainable from a schema of this kind is a tautology. So, in order to show that a proposition is a tautology, we have to find a schema from which it can be derived every permissible substitution in which yields a true proposition. We cannot establish that the schema fulfils this condition by going through all the permissible substitutions, because there may be infinitely many of them ; furthermore, we may not be in a position to determine whether each of the resulting propositions is true or false. It is therefore necessary to look for an alternative method of proof.

Now schemas contain some words or phrases as well as schematic symbols and, in each schema, they are all combined together in a particular way. If, then, for each word or phrase we could specify the simplest proposition-schema in which it can occur and, in addition, say how the truth-values of propositions obtained from that schema are related to the substitutions by which they are obtained (the truth-*conditions* of the schema), it should be possible to work out the truth-conditions of any schema using combinations of those words or phrases. Thus, the example cited uses two expressions, 'not' (twice) and 'both ... and ...'. The simplest proposition-schema which can be constructed with 'not' is 'not  $q$ ' ;

moreover, if we substitute a true proposition for 'q', the resulting proposition will be false, whereas, if we substitute a false proposition for 'q', the resulting proposition will be true. Similarly, the simplest proposition-schema which can be constructed with 'both ... and ...' is 'both p and q' and this will yield a true proposition just in case we substitute a true proposition for 'p' and also a true proposition for 'q', but will otherwise yield a false one. The way in which these expressions are combined in our example can be shown as follows by bracketing: 'Not (both p and (not p))'. All we have to do, therefore, is to consider two cases: the first, in which a true proposition is substituted for 'p', the second, in which a false one is substituted. In the first case, the result from 'not q' will be false, so, regarding this as the substitution for 'q' in 'both p and q', the result from 'both p and (not p)' will also be false. Finally, taking this result as the substitution for 'q' in 'Not q', we see that the result from 'Not (both p and (not p))' will be true. If a false proposition is substituted for 'p' instead, again we get a true proposition. So any proposition obtainable from this schema will be a tautology.

Propositions obtained from the schema 'Not both p and not p' cannot be split up into a subject and a predicate, and this will apply to many tautology-schemas. In identifying analytic propositions with tautologies, we have therefore substantially extended the application of Kant's distinction. But can we now accommodate subject-predicate propositions and, in particular, Kant's own example? It has to be admitted that the proof that a given schema will always yield true propositions becomes much more difficult the moment we introduce schematic symbols other than those for which propositions may be substituted. To begin with, there is a problem about specifying the permissible substitutions for our schematic symbols. In Kant's day, it was common to use 'Every S is P' as a proposition schema for one type of subject-predicate proposition, with the implication that any subject might be substituted for 'S' and any predicate for 'P'. But the expressions of a language cannot be classified into subjects and predicates. This is shown very clearly by the combination of 'schemas' like the one above the represent patterns of argument, e.g. 'Every S is M; every M is P; therefore, every S is P'. Here it is essential that we should be able to substitute the *same* expression for both occurrences of 'M' (the 'middle term'); but then it will occur in the first premiss as predicate although in the second as subject. Thus it is only within the context of an actual proposition that an expression can be called *its* subject or *its* predicate; these terms do not tell us the *possibilities* of combination of an

expression with other expressions, but how it is *actually* combined with them in a proposition.

By contrast, we might specify that any *count noun* may be substituted for 'S' and any count noun for 'P', appealing to the categories of traditional grammar. This will still not meet the conditions for a proposition-schema laid down above but, for the moment, let that pass. It is then intuitively obvious that every substitution in the schema 'Every S is P' will yield a true proposition, although, as yet, we have no means of proving it (in English, the indefinite article must be inserted before the second occurrence of the count noun). Yet this is still a long cry from Kant's example, in which the subject and predicate are quite distinct expressions. We could, however, come closer to it with the schema 'Every P S is P', in which a count noun is to be substituted for 'S', as before, but an adjective for 'P', e.g. 'Every brown cow is brown'. But now we run into a new complication: this example might tempt us to suppose that 'Every P S is P' is a tautology-schema, until we notice others like 'Every good liar is good' and 'Every walking stick is walking'. Clearly, from the point of view of meaning, there must be more than one way in which adjectives can combine with count nouns, which are not distinguished by our schema, for I think we should want to say that 'Every brown cow is brown' is a tautology and that it is the schema which is at fault.

This difficulty carries over to Kant's example of an analytic proposition. Just as he says that extension is part of the manifold in our concept of a body, so we might say that brownness is part of the notion of a brown cow, goodness of the notion of a good liar and walking of the notion of a walking stick. From the point of view of meaning, it is not particularly important that in the last three examples the word expressing the contained notion actually appears in the expression for the containing notion. There is nothing sacred about single words. It is evident, for example, that some words, like 'unwind', 'repay', 'infinite' and 'improbable', are compound expressions with respect to meaning, whereas the meanings of others which have a complex form, like 'understand', could not be explained by taking those of their parts separately. Conversely, the meanings of some words which do not have a complex form may nevertheless be complex, and then, in order to find meaning-structures which represent propositions containing them, we shall have to represent that complexity, too. This is familiar to linguists under the title of componential analysis; thus, to take a simple example from the literature (Lyons, 1968, 10.5), we can draw up a table of animal count nouns which could include the following:

	A	B	C
1	man	woman	child
2	bull	cow	calf
3	stallion	mare	total
4	ram	ewe	lamb

As a common component of the meanings of the items in row 1, we have 'human', of the items in row 4, 'sheep', etc. Items in columns A and B are all adult, those in column C all non-adult, while all those in column A are male and in column B female. The meanings of each of these count nouns, accordingly, can be defined in terms of combinations of these notions. It may also be that the language does not have an actual term for each component; thus English has no word for the row 2 component.

In order to exhibit the full range of propositions accounted analytic by Kant as tautologies, it would certainly be necessary to push our meaning-structures to the level of componential analysis. There is then a certain difficulty about substitution for schematic symbols, but this could perhaps be overcome by only allowing substitutions for combinations of these symbols and not for each symbol separately. However, each meaning-component would have to be assigned to a category, which would specify its possibilities of combination with other meaning-components; and, as with adjectives and count nouns, our proposition-schemas would have to show the ways in which, out of the possibilities available, the meaning-components were combined. In other words, a concept within which components can be distinguished is not just a manifold, but a *structured* manifold; the 'analysis' which is necessary in order to classify propositions as analytic or synthetic, on anything more objective than an intuitive basis, consists in exhibiting this structure.

Once we leave the field of mathematics, however, the method for determining whether a proposition is analytic or synthetic is far more difficult to apply, while it also becomes more disputable whether or not a proposition can be justified by appeal to perception. Since we cannot rely upon intuition, it is urgent to find some clues in the form of the proposition itself, i.e. in its meaning-structure. Now it may be possible to obtain a tautology or a contradiction by substitution in a schema which is not itself tautologous or contradictory; thus, if we were to consider 'Every body is extended' as obtained from the schema 'Every *S* is *P*', it is clear that there are possible substitutions in the latter, e.g. Kant's own example 'Every body is heavy', which are neither tautologies nor contradictions. This is just a special application of the more general point that, because a

given *argument*-schema is invalid, it does not follow that every argument obtainable from it by substitution for its schematic symbols will also be invalid. However, if we do obtain a valid argument from an invalid schema, then there will be some other schema, from which the argument is also obtainable, which is valid ; and in the same way, if we obtain a tautology by substitution in a non-tautologous schema, there will be some other schema, from which the tautology is also obtainable, which is tautologous. This, indeed, is required by the definition of a tautology. In this event, the new tautologous schema is related to the original non-tautologous one as a special case of it : where the latter had single schematic symbols, the former will contain either more than one such symbol or a mixture of words and schematic symbols, e.g. our previous schema 'Every  $P S$  is  $P$ ', where ' $P S$ ' replaced the original ' $S$ '.

In general, then, some substitutions in a non-tautologous schema will yield tautologies or contradictions, so we cannot be certain that a proposition is synthetic because it is obtainable by substitution in such a schema. But perhaps there are also some non-tautologous schemas which, whatever we substitute for their schematic symbols, will *never* yield a tautology or a contradiction? If this could be proved of any schema, we should be assured that *every* proposition obtainable from it is synthetic. Well, we do not quite have this assurance, but something very close to it. There are some schemas such that, whatever we substitute for their schematic symbols, no generally applicable method can be specified which, in a finite number of steps, will yield a proof that the resulting proposition is a tautology or that it is a contradiction. The possibility that, in a particular case, we might happen upon a proof, is not, however, excluded, so we cannot quite go so far as to say that no tautology or contradiction is obtainable from these schemas ; to that extent, then the precise borderline between analytic and synthetic propositions remains obscure. Nevertheless, we could say that this result establishes a defeasible presumption that any proposition obtainable from one of these 'undecidable' schemas will be synthetic.

Among the schemas which can be represented in the vocabulary of first-order predicate logic, two types are undecidable (cf. Wang, 1965, 309-310) ; I shall only discuss the simpler of the two here. Both contain *quantifiers* : these represent the English expressions 'everything' or 'something', provided that the latter fulfil three conditions. First, the things in question must be of a kind which could, theoretically, be given proper names ; thus, 'Something fell' would be an example, but 'Everything went wrong with his plans' would not. Second, the type of things in question may be

specified, either within the proposition itself or contextually, e.g. 'someone' is a quantifier in 'Someone laughed' and so is 'everything' in 'He lost everything in the fire', where the context makes it clear that 'everything' means 'all of his personal possessions'. The third condition is that 'everything' should be interchangeable for 'nothing ... not ...' and 'something' for 'not everything ... not ...', without, in either interchange, altering the truth-conditions of the proposition. It is not fulfilled, for example, by 'some dogs' in the proposition: 'John heard some dogs barking'; we cannot have: \* 'John heard not every dog not barking', although 'some dogs' fulfils the other two conditions.

The simplest type of undecidable schema contains at least three of these quantifiers and is specified on the assumption that we are only concerned with schemas all of whose quantifiers come at the beginning. In actual propositions, of course, quantifiers may occur in a wide variety of positions; for example, 'nothing' means the same as 'not something', so that in any proposition beginning with 'nothing', the first place will be occupied by 'not'. But, given any schema which can be represented in the notation of first-order predicate logic, not all of whose quantifiers come at the beginning, it is always possible to find another with the same truth-conditions in which all the quantifiers come first, though a rather pedantic paraphrase may be needed in order to read it out. If, then, we have a schema arranged in this form in which the order of quantifiers is:

'Everything ... something ... everything ...'

where additional quantifiers may also occur in the dotted spaces, the schema is undecidable.

We can already see the first part of this pattern emerging in the Successor Axiom by paraphrasing it as follows: 'for *every* positive integer  $x$  there is *some* integer  $y$  such that  $y$  is the immediate successor of  $x$ '. The last 'everything' is still missing, but will have to be brought in to spell out the notion of immediate successor, since  $y$  will be the immediate successor of  $x$  only if there is *no* successor of  $x$  such that  $y$  is an immediate successor of it; but 'nothing' is interchangeable with 'everything ... not ...'. Accordingly, the Successor Axiom is an instance of the 'Everything ... something ... everything ...' pattern and, hence, will be undecidable. In this case, we also have an additional reason for thinking that it cannot be a tautology. Where we obtain a proposition by substituting expressions of a general-purpose language for the schematic symbols of a non-tautologous proposition-schema, we often lack a componential analysis of the meanings of the substituted expressions, and whether or not the resulting

proposition is a tautology may turn upon this, e.g. Kant's 'Every body is extended'. Often, too, we should have to go far beyond the vocabulary of first-order predicate logic in order to give the requisite componential analysis. In mathematics, neither problem is present; 'successor' can be defined in the logical vocabulary, so there can be no surprises lurking in the substitutions which have been made in the undecidable schema. Moreover, the subject-matter of the Successor Axiom being mathematical, it is also *a priori*; even Mill's argument from perception that  $2 + 1 = 3$  (1872, 2.6, § 2) could hardly be extended to establish that there are infinitely many positive integers. Thus we now have an argument based upon the meaning-structure of the axiom which, though not permitting us to draw an absolutely categorical conclusion, at least establishes a defeasible presumption that it is a synthetic *a priori* proposition.

One of Kant's non-mathematical examples of a synthetic *a priori* proposition is 'Every alteration has its cause' (1787, B3). It is interesting to observe that this, too, exhibits the first part of the 'Everything ... something ... everything ...' pattern, since 'its', in this context, is equivalent to 'some'. It is controversial, however, whether 'every alteration' and 'some cause' are quantifiers. By 'alteration', Kant means any change other than the coming into existence or ceasing to exist of a substance — what Aristotle called *accidental* change, in which there is some subject persisting throughout the change (Kant denied that there are any substantial changes). An alteration, then, is an event, and so will be described by a proposition; though there are some philosophers who hold that propositions are a special kind of proper name and others who, though they deny this, nevertheless think that events can be given proper names (e.g. 'the death of Caesar'). As for causes, some people take the view that, typically, they can be named, as in 'John caused the lights to fuse', while others think that, strictly speaking, causes are always events, since, with an example like the one just given, we can always ask *how* John caused the lights to fuse and, when we know the answer, e.g. by overloading the electric current, specify an event as cause instead (John's overloading the electric circuit caused the lights to fuse'). At least, though, we have some kind of analogue of the quantifiers here. But these disputes leave even the category of 'cause' uncertain and still more obscure whether its meaning could be expounded by a componential analysis which would reveal a final 'everything' — necessary if Kant's example is to qualify as an undecidable proposition.

A related but slightly less problematic example of an 'Everything ... something ...' proposition is to be found in one of the cosmological proofs

for the existence of God, that from causality. The first premiss of this proof, when correctly stated, is that every perceptible thing was brought into existence by something else. Perceptible things can at least be given proper names (colours, for example, are not meant here) and the bringers-into-existence are not to be construed as events. So, in this example, 'every perceptible thing' and 'something' are certainly quantifiers. Once again, though, we have no meaning-structure for 'bring into existence', so we cannot say whether or not a final 'everything' is involved in this notion. If so, however, this too would be an undecidable proposition and, if the argument from this premiss to the conclusion that there is something which was not brought into existence (a 'first cause') is valid, then that conclusion will also be undecidable.

It is clear that many undecidable propositions will be synthetic *a posteriori*, e.g. that every man who lives in Brussels loves some girl who is loved by every man who lives in Bruges. So undecidability will not help us in deciding whether a proposition is *a priori* or *a posteriori*. According to Kant, this depends upon whether the proposition is understood through *a priori* concepts. His view can be expounded as follows. Let us call *any* expression *a priori* if its meaning can be explained without appeal to perception (e.g. 'square root'). Then given a proposition which contains at least one *a priori* expression, it will not be possible to explain the meaning of that proposition and, hence, to determine its truth-value, solely by appeal to perception. Moreover, if a proposition consists entirely of *a priori* expressions, it must itself be *a priori*. This is a plausible explanation of why mathematical and some theological propositions are *a priori*; but what about 'Every alteration has its cause'? Surely we should have to appeal to perception in order to explain the meanings of 'alteration' and 'cause'?

Well, Kant thinks that these are *a priori* expressions, too. He agrees that they *presuppose* perception. Thus, in the case of an alteration, we can perceive the initial state of the substance which undergoes the change, its end states, and any of its intermediate states; but, in order to form the notion of a change, we have to synthesize (relate) these instantaneous perceptions as successive (a continuous change has a direction). This is a temporal relation and time, according to Kant, is also an *a priori* concept, so we cannot perceive *that* the various states of what is changing are successive; instead, he calls it an *apperception* (1787, First Analogy). Similarly, although we can perceive each of two states of affairs, we cannot perceive that one is the cause of the other, only apperceive it (1787, Second Analogy).

Kant's view does not accord with the grammar of verbs of perception. Not only can we see alterations, e.g. 'John saw the car skid right across the road', but a good case can be made out for holding that alterations are the most typical objects of perception. Thus animals immediately notice a movement in their environment, while we quickly become insensitive to a continuous unchanging sound (e.g. the 'whistle' of a television set) or smell, but almost invariably respond to changes in pitch or intensity or to a new smell. Moreover, many verbs of action contain the notion of cause as a component in their meanings (e.g. to kill someone is, roughly, to cause him to die) and, in some languages, there is a systematic method for forming a verb meaning 'cause to  $\emptyset$ ' from a wide range of verb roots substitutable for ' $\emptyset$ '. Language would be greatly impoverished if these causal expressions could not be qualified by verbs of perception. It is not so common to find 'cause' itself in this context but, in English, 'make' is often a synonym for 'cause' and we can have, e.g. 'Mary watched John make the engine start'. Kant's argument that 'alteration' and 'cause' are *a priori* expressions is thus unconvincing and seems to be the product of a philosophical prejudice about perception which runs through Renaissance philosophy to the present day. As we do not yet have any viable account of the meaning-structures of reports of perception, though, it remains a possibility, through *prima facie* an unlikely one, that he was right; to show this, however, an analysis of these meaning-structures would be necessary.

It may, indeed, be objected that 'Every alteration has its cause' is, quite simply, a *false* synthetic *a posteriori* proposition, on the ground that we recognize many things as happening by chance, which is equivalent to saying that they have no cause. It would take us too far afield to embark upon a discussion of chance here, so I will only remark that Aristotle made out a good case for the view that chance events are not uncaused but, rather, have multiple causes (*Physics* B4-6, 191b31 ff.). Thus, if *A* met *B* in the market-place, without either having planned to meet the other, we can still assign a cause for *A*'s being in the market-place at that time and a cause for *B*'s being in the market-place at that time. If we meet somebody unexpectedly, we quite commonly ask him: 'What brings you here?' Cases like this one may well prompt us to reject the 'its' in Kant's formulation of the principle of causality, with its suggestion that causes of various types are paired with effects of various types in a one-to-one correlation, but they do not force us to abandon every formulation of the principle. The point can be met by amending Kant's version to: 'Every

alteration has some cause', where 'some' is to mean 'at least one'.

It is then difficult to see how 'Every alteration has some cause' could be verified or falsified by appeal to perception, however indirect. For how could we discover that some alteration has *no* cause (as distinct from merely failing to find a cause for it)? This is the difficulty with the view of some philosophers that this proposition is an inductive generalization. Yet it does not seem possible, either, to attribute its epistemological peculiarities to the arrangement of quantifiers: 'Every boy has a girlfriend' has the same pattern, but is surely synthetic *a posteriori*, and even if an 'everything' is buried in the notion of cause, we have already seen that some 'Everything ... something ... everything ...' propositions are synthetic *a posteriori*. If the truth-conditions of a proposition are determined by its meaning-structure though, then the *a priori* status of the principle of causality must result from the way in which the quantifiers are *combined* with 'alteration' and 'cause', not from either of the two by itself; but this manner of combination can only be elucidated, of course, by providing a meaning-structure for the proposition.

Each of Kant's three types of proposition is associated with a special method for determining truth-values. Those of analytic propositions are determined by the linguistic method described above, those of *a posteriori* propositions by perception, direct or indirect. I suspect that Kant was probably too hasty in specifying a single method which would bring together all the *a posteriori* propositions under one head; there is certainly need for sub-classification here, e.g. to do justice to the differences between historical methodology and that of the natural sciences, and it may be that mere sub-classification is inadequate, that the *a posteriori* class really comprises several groups which should be distinguished at the same level as the original. The ambiguities of 'experience', to which Kant has to resort in setting up his classification, lend some colour to this suspicion. Of course, he was only interested in *a posteriori* propositions in order to establish what fell *outside* the scope of philosophy but, since the synthetic *a priori* propositions are defined by contrast with the *a posteriori* ones, this could be partly responsible for the difficulties we have encountered in identifying the synthetic *a priori* propositions.

The truth-values of synthetic *a priori* propositions are determined, according to Kant, by asking whether experience is possible only through their truth. In this context, 'experience' cannot mean 'perception', because he says, e.g. that 'Experience is possible only through the representation of a necessary connection of propositions' (1787, B218). Rather, ex-

perience must be *a posteriori*, knowledge here, and the argument will be that, for a given synthetic *a priori* proposition, there are some things which we can know *a posteriori* only if that proposition is true. Now, if we know a proposition to be true, we also know its negation to be false, so the truth of each synthetic *a priori* proposition will also be requisite for the *falsity* of certain *a posteriori* propositions ; accordingly, we can eliminate the mention of knowledge altogether from Kant's formulation and simply say that some *a posteriori* propositions will depend upon the truth of a synthetic *a priori* proposition in order to have truth-values at all. But it is part of the *meaning* of an *a posteriori* proposition that it is the kind of expression which has a truth-value ; in order to understand it *as* a proposition, we have to have some idea of its truth-conditions, of what would have to be the case for it to be true. Thus the truth of a synthetic *a priori* proposition will be a presupposition, not just of the *truth* of some *a posteriori* propositions, but of their having the *meanings* that they do.

In order to determine the truth-value of a synthetic *a priori* proposition, then, it will be necessary to consider, first, whether the truth-conditions of any *a posteriori* proposition would be altered if it were false. If so, then it is true. Moreover, if we can be sure, antecedently, that it *is* a synthetic *a priori* proposition, then, should it be false, supposing it to be true would confer truth-values upon expressions which, as things stand, do not have them. That is to say, there is no room for a genuinely synthetic *a priori* proposition to have no consequences, whether we suppose it true or suppose it false, upon the truth-conditions of other expressions ; if that were to happen, we should have to conclude that we were mistaken in our original classification of it. The kind of argument which is necessary in order to determine the truth-value of a synthetic *a priori* proposition thus itself provides a check upon the classification. It also suggests the way in which synthetic *a priori* propositions will come to light, namely, that when we try to specify the truth-conditions of at least some *a posteriori* propositions we shall find that these depend upon the truth (or, perhaps, falsity) of some other proposition.

This will become clearer if we consider, briefly, how this type of argument might be applied to the Successor Axiom and to the Principle of Causality. The Successor Axiom is used in order to derive other mathematical propositions, so it seems at first sight that it can have no connexion with or effect upon the truth-conditions of any *a posteriori* propositions. Numerals, however, are used not only in mathematical propositions but also as adjectives in *a posteriori* propositions which an-

swer questions beginning: 'How many ...?' (*quantum*-propositions). Moreover, if, for example, one of two dishes on a table holds twelve slices of ham and another thirteen, we are justified in saying that there are twenty-five slices of ham on the table because  $12 + 13 = 25$ . If it were false that  $12 + 13 = 25$ , then the truth-conditions of propositions of the form: 'There are  $n$  slices of ham on the table' would be different from what they are. Admittedly, there may be no non-mathematical propositions in which the numerical adjective 'infinitely many' occurs in its literal sense, so that there is no *direct* connexion between the Successor Axiom and *quantum*-propositions; but it is enough that the Successor Axiom is needed in order to obtain mathematical propositions to which there are corresponding *quantum*-propositions. Thus the Successor Axiom (or its equivalent) is, as it were, eventually brought to light by the attempt to specify the truth-conditions of *quantum*-propositions.

In considering how the Principle of Causality might be justified, I shall not follow Kant's own argument (1787, Second Analogy), because it takes for granted certain controversial assumptions about causality which were current in Renaissance philosophy and which, unfortunately, still confuse many discussions of this topic. Instead, I proceed directly to the question: if there were some alterations which had no cause, would this change the truth-values of any *a posteriori* propositions (including among the latter Kant's apperception-propositions)? Now if, as some philosophers have claimed, the truth-conditions of any two propositions, one of which describes a cause and the other its effect, must be independent, then the answer to this question will be 'No'. Part of their motivation for saying this was to distinguish causality from logical consequence, the only alternative to total independence of truth-conditions envisaged being that it would be inconsistent to affirm the proposition describing the cause but deny that describing the effect. *Ex hypothesi*, however, the connexion between a synthetic *a priori* proposition and some *a posteriori* propositions is not that of logical consequence, yet is semantic.

A broad distinction can be drawn between alterations which occur in something as the result of action by another thing, and alterations which something brings about in itself (for present purposes we need not consider whether, in the latter case, we have to posit parts within the thing in question, one of which acts upon another, cf. Aristotle, *Physics*  $\theta$  5, 257a31 ff.). This distinction is of considerable importance to us in classifying substances as living or inanimate: a substance which can bring about alterations in itself is alive, one whose state can only be altered

through the action of something else is inanimate. If the ashtray in front of me began to alter its shape, becoming gradually round and then square again, or to alter its size, growing to the size of a dinner-plate and then shrinking to the size of a button, with no external cause which I could discover, I might well begin to wonder whether it was alive. Of course, we can be deceived in such cases ; it might turn out that it was made of a material which reacted in these ways to changes in humidity, or to certain kinds of sound, etc. But the general importance of this criterion is underlined by a common reaction to sophisticated machines which are designed to react to what, for us, would be perceptory stimuli : 'You would almost think it was alive !' It is only when we discover the external causes which bring about these alterations that we know that it is not alive, and even then it remains rather uncanny to watch such behaviour — e.g. one would be hesitant to touch or pick up such a machine.

Now, if some alterations had no cause, including alterations in inanimate things, we should be deprived, at least in part, of this way of deciding whether something is alive or not ; i.e. the truth-conditions of the schema : 'ζ is alive' would be changed. For the absence of an external cause for its alterations would not allow us to conclude that it was capable of altering its own states : there would now be a third possibility, that these alterations had no cause, whether external or internal. So here is one case of a type of proposition whose truth-conditions would be affected if the Principle of Causality were false ; there are doubtless many others. I have only sketched out this argument here, which would need much more careful presentation if its purpose were to establish the truth of the Principle of Causality, because my present purpose is only to give illustrations of the kind of argument by which synthetic *a priori* propositions are to be justified.

In the Renaissance and Enlightenment, the central task of philosophy was thought to be that of establishing the limits of human knowledge and, thereby, of justifiable scepticism. Kant presented his account of philosophy within this perspective but, when we pursue his key distinctions, they lead us away from a psychological notion of epistemology to one in which methods of proof are central. The *First Critique* is a watershed in the history of philosophy because, although it is ostensibly concerned with 'our faculty of knowledge', as Kant calls it, the three types of proposition which he enumerates have to be distinguished on logical, not upon psychological grounds. With each type of proposition is associated a special method for determining its truth-*value* ; but, before we can deter-

mine a proposition's truth-value, we have to know its truth-conditions, so the classification of propositions must tell us, in the first instance the kind of truth-conditions to look for. The method, or perhaps methods, for determining the truth-values of *a posteriori* propositions are non-linguistic and involve investigation of the external world ; by contrast, the method for determining the truth-values of analytic propositions is linguistic, since these exemplify propositional structures which are either always true or else always false, whatever we substitute for their schematic symbols.

Viewed in terms of whether they 'say something about the world', synthetic *a priori* propositions appear to be betwixt and between ; their truth-values cannot be determined by investigation of the external world, yet upon their truth or falsity depend the truth-conditions and, hence, also the truth-values of *a posteriori* propositions. Is the determination of the truth-values of synthetic *a priori* propositions then a part of semantics, or not? Or, to put the question in another way, is epistemology (divorced, now, from its psychological connotation) a part of pure linguistics? Kant, by implication, thought not ; but this was because he formulated the method for determining their truth-values in terms of the notion of experience, which appears to be a psychological concept. Frege prepared the way to re-opening the question by de-psychologising logic but, for historical reasons, it was left to Wittgenstein to confront it.

## 5. WITTGENSTEIN'S SOLUTION

'All philosophy is "Critique of language" ... the apparent logical form of the proposition need not be its real form' (Wittgenstein, 1922, 4.0031). The task of philosophy, then, must be to work out the real logical forms of propositions, i.e. the structure in terms of which their truth-conditions may be specified. But how has it come about that this job, which had seemed to Kant too trivial to assign to a specific discipline, is now seen as so formidable that it will occupy philosophers to the exclusion of all else? And what has happened to synthetic *a priori* propositions and the determination of their truth-values? The first of these questions has already been partially answered, but more still remains to be said before trying to answer the second, for between Kant and Wittgenstein stands the theory of meaning inaugurated by Frege.

The main outline of this theory has already been anticipated in the previous section. Starting from the premisses that we understand a proposition by apprehending it as having a certain structure and that to

understand a proposition is to know its truth-conditions, it begins by developing a system of meaning-structures by categorizing expressions according to their possibilities of combination with other expressions. The next step is to specify the truth-conditions of the simplest types of proposition which can be constructed with each expression; we can then work out the truth-conditions of other, more complicated propositions from this information together with our knowledge of their structures.

The system of meaning-structures employed by Kant remained very close to traditional grammar, whose categories — the ‘parts of speech’ — were originally devised for a different purpose, to teach people how to construct grammatical sentences, especially of Latin. Initially, it divided sentences into a subject and a predicate; Frege, however, found that this led him only into ‘useless prolixity’ (1879, § 3) and took as his model, instead, the type of structure found in mathematical propositions, which he summarizes as that of function and argument. This involved some very radical changes in our way of apprehending propositional structures (when trying to make them explicit), not all of which were immediately clear to Frege. The first which concerns us here is that the elements or constituents of propositions are to be identified in a new way. Previously, all of the words contained in a proposition were accounted among its constituents, although the divisions between them did not always coincide with word boundaries and although they might be distinguished as of different kinds. The relationships between the constituents were something over and above the words themselves. In Frege’s system, by contrast, only some of the words are constituents, the remainder providing a framework which inter-relates them.

The reason for this is that a function is a *rule*: in the simplest mathematical case, a rule for working upon a number or numbers in order to yield a number as the result. Thus ‘ $17 \times 13$ ’ represents the result of multiplying seventeen by thirteen, viz. two hundred and twenty-one. The rule which we call ‘multiplication’ can be applied to any pair of numbers; the sign for it, accordingly, is a framework into which we can insert any two numerals. In order to show this, we should write the sign, not just as ‘ $\times$ ’, but as ‘ $\zeta \times \xi$ ’, where it is specified, in addition, that any numeral may be substituted for ‘ $\zeta$ ’ and any numeral for ‘ $\xi$ ’. The only elements or constituents in the structure of ‘ $17 \times 13$ ’ are then the numerals ‘17’ and ‘13’; the multiplication sign shows the framework or schema into which they have been inserted and this is the manner of their combination or inter-relationship.

The elements in the propositions of general-purpose languages are, in the first place, proper names, according to Frege. These include most proper nouns (in the grammarian's sense), so that in the proposition 'John kissed Mary', we have just two elements, 'John' and 'Mary'. They have been inserted into a proposition-schema which we can represent by ' $\zeta$  kissed  $\xi$ ', where any proper name may be substituted for ' $\zeta$ ' and any proper name for ' $\xi$ '. By sandwiching the word 'kissed' between 'John' and 'Mary', we are inter-relating them in a particular way; the schema ' $\zeta$  kissed  $\xi$ ' shows the pattern of their relationship. Pursuing the mathematical analogy, the meaning of this schema will consist in a rule; but to what is the rule applied and what is the result of doing so? In the mathematical case, the rule is applied to a pair of numbers, and it is plausible to suppose that each number is the meaning of the corresponding numeral. But, just as numerals are the names of numbers, so 'John' and 'Mary' are the names of human beings; hence the man John must be the meaning of the name 'John' and the woman Mary the meaning of the name 'Mary'. Accordingly, in constructing the proposition 'John kissed Mary', we apply the rule which is the meaning of the proposition-schema ' $\zeta$  kissed  $\xi$ ' to a pair of human beings. And the result? Well, propositions are used to inform people of the truth, though sometimes things go wrong and they convey falsehood instead; so the result, it would seem, is either truth or falsity.

Many propositions do not contain any proper names but, of these, some will contain words like 'kissed', which *could* be used to form propositions containing proper names. Such words, however, are only *parts* of proposition-schemas, so sentences which lack any proper names must be formed by interlocking these schemas with others. Moreover, the elements of these sentences will now be the schemas which were identified in sentences containing proper names, so it will be necessary to distinguish between different kinds of schema. Those which represent the patterns of propositions containing proper names are schemas of *first* level, those which interlock with schemas of first level are schemas of *second* level, and so on, so far as we need to go. The meaning of a schema, whatever its level, consists in a rule; but, whereas a schema of first level represents a rule for working upon the meanings of proper names in order to obtain truth or falsity, a schema of second level represents a rule for working upon the meanings of schemas of first level to the same end; it is thus a rule which itself works upon rules or, in mathematical terminology, a function whose arguments are themselves functions. At level two, then

schemas which were, at level one, the manner of combination of proper names, themselves become elements, while the schema of level two is *their* manner of combination.

It is hardly surprising that the system of propositional structures which results from this type of analysis differs very greatly from the traditional one. In particular, phrases like 'every man' and 'some dog', which were assigned by traditional grammar as a species of the same category as that to which proper names belonged, emerge as parts of proposition-schemas of level two. This assignment allowed Frege to give, for the first time, a simple yet correct account of the logical relations between propositions containing more than one of these phrases. Rather naturally, his success in solving this problem, which had defeated medieval logicians and their successors, has powerfully commended his system of propositional structures to modern logicians. When Wittgenstein speaks of the 'logical form' of propositions, therefore, he has in mind structures of the Fregean system but, in distinguishing between real and apparent logical forms, points to a further problem.

He gives the credit for showing that the apparent logical form of a proposition need not be its real one to Russell; the reference is to the latter's theory of descriptions, that is, of the structures of propositions containing expressions beginning with the definite article in the sense of 'the one and only ...', e.g. 'The (one and only) present governor of Cyprus lives in Nicosia'. Frege had followed traditional grammar to the extent of including these phrases within his category of proper names, albeit complex proper names whose internal structure was relevant to the truth-conditions of propositions in which they occur. Ignoring this internal structure, though, the example given would then have the same structure as 'Sir Hugh Foot lives in Nicosia', i.e. consisting of two proper names whose manner of combination is the first level proposition-schema ' $\zeta$  lives in  $\xi$ '. Now the problem about propositions containing phrases beginning with the definite article is that they can fail to be true for two different reasons: in the example above, either because the present governor of Cyprus does not live in Nicosia, or because there is no present governor of Cyprus (or, perhaps, more than one). Russell held that in both of these circumstances the proposition must be accounted false, yet not by an arbitrary *fiat*: its truth-conditions, as given by its meaning-structure, must explicitly exclude them. He achieved this by assigning phrases like 'the present governor of Cyprus' as parts of proposition-schemas of *second* level, thus assimilating them to 'every man' and 'some dog' instead of to proper names (Russell, 1919, ch. 16).

Russell's theory has remained controversial, but its importance in the present context is that it shows that even given the Fregean system of propositional structures, the assignment of a structure to a given proposition is not an automatic procedure of the kind which could be mechanized. The primary criterion for 'the right structure' is, of course, that it should yield the right truth-conditions, but decisions about the structure of one proposition will carry consequences for the structures of others, while we shall also encounter propositions upon whose truth-conditions people's intuitions differ and for which, therefore, we shall have to look to our theory for a verdict. The task of applying the Fregean system to a general-purpose language then becomes formidable, quite enough to keep philosophers busy even if they are deprived of synthetic *a priori* propositions to justify. At the same time, a new possibility opens up: that some sentences which would pass muster with grammarians turn out, when viewed in the light of Fregean propositional structures to be improperly composed, so that *no* meaning-structure can be assigned to them.

The danger that this may occur is especially acute where abstract nouns are involved. The latter are extremely convenient in ordinary language, allowing us to express ourselves briefly and succinctly where, without them, we should have to be tediously long-winded. Yet it is usually possible, where an abstract noun is legitimately employed, to find another proposition with the same truth-conditions from which it has been eliminated (cf. Dummett, 1973, pp. 70 ff.). To cite a simple example, instead of 'John received a gift from Mary', we can say: 'Mary gave something to John'. If this is not possible, the sentence will be suspect (though it may yet be possible to find a meaning-structure for it). Philosophers, in particular, are much addicted to abstract nouns, by whose injudicious use they have often manufactured problems. Perhaps the outstanding example in this century is 'Nothingness', but there are many old examples, too, like 'pleasure', which invites us to assimilate being pleased at or with something to enjoying doing something.

By misconstruing the categories of various expressions, we can only too easily fall victim to a mistaken view of the phenomena which they describe. Language itself powerfully suggests these ways of looking at things. The temptation is peculiarly irresistible when we come to psychological expressions, so many of which are, in any case, analogical extensions of the vocabulary which we use in order to describe the physical world. These mistakes, in turn, generate problems, which we then

attempt to solve, whereas, if we cleared up the confusions which prompted us to posit them in the first place, the problems would *dissolve* instead. For example, some philosophers have thought it necessary to explain why one person cannot have another's pain. This becomes a problem because we are tempted to construe the structure of a proposition like 'John has a pain in his left foot' as being like that of 'John has a car in his garage'. But now we should notice that, instead of the first sentence, we could have said: 'John's left foot hurts', whereas there is no comparable alternative to the second (\* 'John's garage cars'). The original problem cannot be re-stated in terms of propositions like 'John's foot hurts' and so we see that it was not a genuine question.

Or do we ? It would be naive to imagine that a philosopher or anyone else, for that matter, who has puzzled for years over the 'other minds' problem will be so rapidly persuaded that there is no problem here at all and that he has just been bewitched by language. It is easy for a ball of wool to become tangled ; we hardly notice it happening. Yet unravelling it can be a tedious and lengthy job. In the same way, the manner in which a language works seems simple to those who use it constantly, but it is a deceptive simplicity which lulls us into misunderstanding ; to straighten things out and achieve a clear view of its functioning is a slow and difficult business. As Augustine said, we all think we know what time is until someone asks us. Here we could substitute almost any other abstract noun for 'time'.

Kant had only hinted (in the Transcendental Dialectic) at the reduction of latent to patent nonsense (cf. Wittgenstein, 1953, 1.464) as a task for philosophy ; Frege's theory of meaning brought it to the fore, with philosophical writings as one of the richest fields for its application : 'Most propositions and questions, that have been written about philosophical matters, are not false, but nonsense. We cannot, therefore, answer questions of this kind at all, but only state their nonsensicality. Most questions and propositions of the philosophers result from our not understanding the logic of our language (They are of the same kind as the question whether the Good is more or less identical than the Beautiful). And so it is not to be wondered at that the deepest problems are not really problems' (Wittgenstein, 1922, 4.003 ; example culled from Hegel, 1836).

In part, this pessimistic view of the history of philosophy stemmed from Wittgenstein's reason for rejecting the possibility of synthetic *a priori* propositions : 'If the world had no substance, then whether one proposition had sense would depend on whether another proposition was

true. It would then be impossible to devise a picture of the world (true or false)' (1922, 2.0211-2.0212). I do not need to expound this argument here, as a careful exegesis of the passage has already been given by White (1974) ; for a proposition to have sense is for it to have truth-conditions, so, since Wittgenstein thought that the world *has* substance, he is explicitly excluding propositions whose truth is a requirement for other propositions to have truth-conditions at all, that is, excluding synthetic *a priori* propositions. What remain are elementary propositions, the truth or falsity of each of which is independent of the truth or falsity of the others, and truth-functions of elementary propositions, i.e. propositions whose truth-values are determined by the truth-values of the elementary propositions which they contain. This represents a severe constriction of the original Fregean theory of meaning and it is not surprising that, with such an austere theory, most of the putative propositions of philosophers turn out to be latent nonsense.

Thus 'The result of philosophy is not a number of "philosophical propositions"', but to make propositions clear', i.e. to specify their truth-conditions: 'The object of philosophy is the logical clarification of thoughts' (1922, 4.112). We shall thereby discover whether they are analytic, *a posteriori* or, perhaps, latent nonsense; only if they are *a posteriori* will their truth-values remain to be determined, and that is not the job of philosophy but of the discipline to which, in virtue of their subject-matter, they belong. As for epistemology, 'The theory of knowledge is the philosophy of psychology' (4.1121), for, since nothing remains to be justified by the philosopher, all he has to do in this area is to specify the truth-conditions of propositions in which the verb 'know' occurs. Philosophy, then, falls entirely within the scope of pure linguistics, as I have defined it; and, if there were no more to say about Wittgenstein's solution, it would only be necessary to enquire more closely into his reasons for rejecting synthetic *a priori* propositions, in order to decide the issue between him and Kant.

Subsequently, however, Wittgenstein largely abandoned the Fregean theory of meaning and, in particular, his own earlier doctrine of elementary propositions; yet his original view of philosophy survived: 'in philosophy we do not draw conclusions ... Philosophy only states what everyone admits ... If one tried to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them (1953, I.599, 128). Compare, again, the following remarks with *Tractatus* 4.112: 'The results of philosophy are the uncovering of one or another

piece of plain nonsense and of bumps that the understanding has got by running its head up against the limits of language ... the clarity that we are aiming at is indeed *complete* clarity. But this simply means that the philosophical problems should *completely* disappear' (1953, I.119, 133). Finally, from the many reiterations that all philosophy is critique of language: 'Philosophical problems ... are solved ... by looking into the working of our language, and that in such a way as to make us recognize those workings: *in despite of* an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what we have always known [cf. I.144: 'I have changed his *way of looking at things*']. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language' (1953, I.109; cf. Frege, 1879, Preface: 'it is a task of philosophy to break the power of the word over the human mind, uncovering illusions which through the use of language often almost unavoidably arise concerning the relations of concepts').

What primarily concerns us here is that Wittgenstein could continue to write about philosophy in his old vein *in spite of* readmitting synthetic *a priori* propositions, or something very like them, into his account of language. It is true that his examples differ from Kant's; thus the Successor Axiom is relegated as nonsense 'because the possibility of expressing it would presuppose infinitely many things — i.e. what it is trying to assert' (1964, § 100). There is also shift of emphasis away from propositions to words or phrases, so that one of the clearest passages on the synthetic *a priori* issue is couched in terms of concepts: 'if anyone believes that certain concepts are absolutely the correct ones, and that having different ones would mean not realizing something that we realize — then let him imagine certain very general facts of nature ... (Such facts as mostly do not strike us because of their generality) ... to be different from what we are used to, and the formation of concepts different from the usual ones will become intelligible to him (1953, II.xii).

An example of a very general fact of nature is gravity, as we experience it on the surface of the earth; although 'gravity' is an abstract noun, the phenomenon would be accurately described in a proposition, which I shall not try to state here. Long before anyone had thought of gravity, the notion of weight had come to play a large part in people's lives: in commerce, in building construction, as an index, in the case of our own bodies, of health, and so on. It is involved in countless *a posteriori* propositions and is so important that mankind has gone to a great deal of trouble to measure it accurately. Now, if we lived in outer space, where

gravitational fields were negligible, there would be no point in weighing things and we should have to find alternative means of achieving the end for which we now weigh them. One could no longer go into the green-grocer's and say : 'I want two kilos of potatoes, please'. We should have no use for propositions of the form ' $\zeta$  weighs  $\xi$  kilos' or, at any rate, a drastically altered use for them ; and this is to say that they would either have no truth-conditions or very different ones. Kant's example of an *a posteriori* proposition, 'All bodies are heavy' would also be one of the casualties. In addition, none of the psychological terms whose meanings rest upon analogies with weight would be usable ; there would be no point, for example, in saying that someone came away from a meeting with a heavy heart. The truth of the proposition describing gravitational conditions on the earth's surface is thus a requirement for many other propositions to have truth-conditions at all.

Yet it does not meet either of Kant's criteria for an *a priori* proposition. It is not necessary that the gravitational field on the surface of the earth is what it happens to be (suppose that the earth were an empty shell), nor is it a general fact of nature in the sense of being universal. Wittgenstein is drawing our attention here to a point which did not occur to Kant at all, that our languages have been developed in order to enable us to live on *this* planet, in *these* conditions, not in any possible world. Some aspects of our environment are constantly changing, others are relatively stable ; thus our descriptions of the former take the latter for granted. Kant thought that language was constrained only by psychological factors ; Wittgenstein showed the importance of physical ones, though including, of course, the structure of the human body and its particular provision of sense-organs. Wittgenstein's point will affect even the analytic/synthetic distinction, because some propositions which are tautologies or contradictions might either be unstateable, or have different truth-conditions, in another world.

Moreover, Wittgenstein, like Aristotle, attached special importance to what happens *for the most part*, but not always or of necessity. If Wittgenstein had worked the passage about very general facts of nature into Part I of *Philosophical Investigations*, as was his original intention, a parallel footnote on p. 56 suggests that it would have belonged round about § 142, where he wrote : 'if things were quite different from what they actually are — if there were for instance no characteristic expression of pain, of fear, of joy ; if rule became exception and exception rule ; or if both became phenomena of roughly equal frequency — this would make our normal language-games lost their point'. One cannot, therefore, infer that what

happens sometimes (the exceptions) might happen always: 'Orders are sometimes not obeyed. But how would it look if no orders were *ever* obeyed? The concept 'order' would have lost its purpose' (1953, I.345).

In part, this is an objection to a theory of meaning based exclusively upon truth-conditions. In comparing language to a game, we are to notice that it is not enough, in order to play a game, to know the rules: we also have to know what counts as winning, and that it is normally the aim of the players to win. So, too, it is not enough, in order to understand the meaning of, e.g. a proposition-schema, to know the rule in accordance with which it works upon the meanings of expressions substituted for its schematic symbols. We must also know the point or purpose of having this schema in the language, and sometimes its purpose may depend upon what happens only for the most part. The truth-conditions of propositions will, of course, also be affected by a change in the purpose of a proposition-schema; if it ceases to have a purpose altogether, then expressions derived from it will also cease to have truth-conditions. The verbs of perception afford an example; that our senses sometimes deceive us, must surely be allowed, but not that they might always or even for the most part deceive us. Were this so, the role which reports of perception play in our lives would be drastically affected. If someone tells us that he has seen the postman making his morning round, we normally act upon the assumption that there is a postman whom the other has seen, e.g. by going to look if there is anything in our mail-box or, finding it empty, concluding that there is no point in looking again until after the time of the next delivery. Yet many philosophers hold that propositions of the form: '*A* saw a  $\varphi$   $\psi$ ing' do not *entail* corresponding propositions of the form: 'There is a  $\varphi$  such that *A* saw it  $\psi$ ing' and, if this is so, an account of their meanings given solely in terms of truth-conditions will not capture a feature of their use which is of great importance in our everyday lives.

Wittgenstein has sometimes been accused of propounding an account of meaning which does not allow for linguistic change; yet in comparison with previous theories, in particular those of Kant and even Frege, he took great pains to accommodate it: one might almost say that, in this respect, he played Einstein to Kant's Newton, relativizing the status of propositions to the earth-bound human condition. The view of language which results is far more complex than any previous one; but already, in the *Tractatus*, he had warned his readers that 'Ordinary language is a part of the human organism and is no less complicated than it ... The tacit conventions for understanding ordinary language are enormously com-

plicated' (4.002). Part of the trouble here is that we are constantly tempted to oversimplify: someone has a bright idea, which genuinely illuminates some aspect of language, but then tries to make it bear the burden of a comprehensive theory of meaning, with distortion as the inevitable result: 'A main cause of philosophical disease — a one-sided diet: one nourishes one's thinking with only one kind of example' (1953, I.593).

It has only been possible here to pick out the salient features of Wittgenstein's investigations into the notion of meaning, as they affect his conception of philosophy. It should nevertheless be clear that the only point at which philosophy might go beyond pure linguistics is in justifying propositions upon whose truth the truth-*conditions* of other propositions depend. These, however, either state very general facts of nature or else regularities to which exceptions, provided they remain exceptional, are allowed. Now, are these propositions *a priori* or *a posteriori*? The answer is that they simply defeat Kant's distinction. In one sense, they are *a posteriori* because we can conceive of them being false, and are even invited to do so; but the price is then that some of our other propositions become nonsensical. On the other hand, they are *a priori* in that, being general (though not necessarily with the kind of generality expressed by an 'every'), they cannot be verified or falsified by perception, directly or indirectly. Nor are they justified on the ground that our experience would be *impossible* if they were false, only that it would be *different*. To be more precise, we are instructed to suppose them false and then look to see if any of our concepts would lose their present point, thereby turning some propositions into nonsense or drastically altering their truth-conditions. Now this may well involve a vigorous exercise of imagination, even to the extent of constructing part of a possible language for the inhabitants of another world; but its purpose is to afford us a better understanding of the languages of earth, and to reveal those points at which the meanings of our own expressions presuppose a certain contingent stability in our environment and in human nature. Although, therefore, it may lead us to conclusions about the latter, the method is a study of meaning, possible as well as actual, and thus the enquiry belongs securely within pure linguistics.

#### ACKNOWLEDGMENT

The author is indebted to the participants in the Colloquium on Philosophy and Language held at the Free University of Brussels in May, 1975, and to the members of the Philosophy Society of the University of Durham, whose comments upon the original version of this paper have greatly aided him in preparing it for publication.

#### REFERENCES

- A. J. AYER (1936), *Language, Truth and Logic*; London: Gollancz (second edition 1946).
- B. BOLZANO (1837), *Wissenschaftslehre*; Sulzbach.
- J. A. DEUTSCH (1960), *The Structural Basis of Behavior*; Cambridge: at the University Press.
- M. A. E. DUMMETT (1973), *Frege: Philosophy of Language*; London: Duckworth.
- G. FREGE (1879), *Begriffsschrift*; Halle a/S: Louis Nebert (re-print: Hildesheim, Olms, 1964).
- G. FREGE (1884), *Grundlagen der Arithmetik*; Jena: J. Pohle (re-print: Oxford, B. Blackwell, 1953, second edition).
- G. FREGE (1918), *Logische Untersuchungen: I. Der Gedanke*; re-printed in: G. FREGE (1960), *Kleine Schriften*; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 342-362.
- J. J. GIBSON (1950), *The Perception of the Visual World*; Boston: Houghton Mifflin Company.
- G. W. F. HEGEL (1836), *Vorlesungen über die Aesthetik*; Berlin: Duncker und Humblot.
- D. HUME (1739), *A Treatise of Human Nature* (re-print: Oxford, at the Clarendon Press, 1888).
- I. KANT (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, second edition; quotations from the translation by N. K. SMITH, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*; London: Macmillan, 1933.
- W. & M. KNEALE (1962), *The Development of Logic*; Oxford: at the Clarendon Press.
- J. LYONS (1968), *Introduction to Theoretical Linguistics*; Cambridge: Cambridge University Press.
- J. S. MILL (1872), *A System of Logic*, eighth edition; London.
- G. E. L. OWEN (1961), 'Τιθέσαι τὰ φαινόμενα', in *Aristote et les problèmes de la méthode*; Louvain: Nauwelaerts, 83-103 (re-print: Moravcsik (editor) (1968), *Aristotle*; London: Macmillan).

- B. RUSSELL (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*; London : Allen & Unwin.
- H. WANG (1965), 'Remarks on Machines, Sets and the Decision Problem', in Crossley and Dummett (editors), *Formal Systems and Recursive Functions*; Amsterdam : North-Holland, 304-319.
- R. M. WHITE (1974), 'Can whether one Proposition makes Sense depend on the Truth of another?' in Vesey (editor), *Understanding Wittgenstein*; London : Macmillan.
- L. WITTGENSTEIN (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*; London : Routledge & Kegan Paul.
- L. WITTGENSTEIN (1953), *Philosophische Untersuchungen*; Oxford : B. Blackwell.
- L. WITTGENSTEIN (1964), *Philosophische Bemerkungen*; Oxford : B. Blackwell.

## Philosophie linguistique et objets possibles

par David Holdcroft

*Senior Lecturer in the University of Warwick*

Russell soutenait que la forme grammaticale des phrases a peu de chances de nous guider jusqu'à leur forme logique. Wittgenstein abonde dans le même sens lorsqu'il écrit : «Un des mérites de Russell est d'avoir montré que la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme réelle». (*Tractatus* 4.0031). Ainsi, bien qu'il ait apporté à l'étude de la philosophie du langage une contribution majeure, Russell ne croyait pas que l'examen de l'usage des mots ou de la grammaire des langues naturelles pût être de quelque secours pour la philosophie. Au contraire, ce qui caractérise la philosophie linguistique, c'est l'adhésion à la vue opposée, à savoir à la vue selon laquelle un tel examen peut se révéler productif. Austin nous donne un bon exemple de pareille adhésion. Dans «A Plea for Excuses», il défend la thèse selon laquelle, on examinant l'usage de la langue dans un domaine de la vie quotidienne où ce qu'on dit peut être lourd de conséquences — dans le domaine du droit par exemple — on peut s'attendre à découvrir un jeu de distinctions plus durables que celles que peut concevoir le philosophe assis à sa table de travail. Parallèlement, Strawson écrit dans son introduction à *Individuals* : «Jusqu'à un certain point, (on peut dire que) faire fond sur un examen serré de l'usage réel des mots, c'est emprunter la voie la plus sûre, et même la seule voie sûre en philosophie».

Pour justifier cet examen serré de l'usage linguistique, on pourrait arguer que la signification est, en un certain sens, une fonction de l'usage. Une justification de ce genre entraîne un désaccord réel avec les vues de Russell. Ce dernier soutenait, en effet, — d'une manière assez raisonnable d'ailleurs — que la signification d'une expression complexe est une fonction de la signification des expressions qu'elle contient. Mais il soutenait également que lorsque l'expression simple est un nom propre logique, sa

signification consiste en l'objet dont ce nom est le représentant. Il soutenait parallèlement que lorsque l'expression simple est un prédicat, sa signification c'est l'universel que ce prédicat exprime. (Voir «Knowledge by Acquaintance and Description»). Cette thèse a été fort critiquée et je ne connais aucun philosophe du langage qui l'eût prise à son compte. La distinction entre forme grammaticale et forme logique a été fort critiquée également, surtout en raison des doutes que suscite la notion de forme logique.

Dans la caractérisation que j'en donne, la «philosophie linguistique» ne désigne pas un ensemble de thèses philosophiques, mais une manière d'aborder les problèmes philosophiques dont je me demande s'il s'est jamais trouvé quelqu'un pour penser que cette approche était la seule possible. Comme l'approche linguistique n'est pas exclusive, on observe que les arguments fondés sur des faits ayant trait à l'usage de la langue sont fréquemment entremêlés d'arguments d'un autre genre. C'est ainsi que l'on cite souvent Ryle, par exemple, comme un représentant typique de la philosophie linguistique bien que *The Concept of Mind* contienne manifestement des arguments d'espèces très variées. Une défense générale de la philosophie linguistique n'est évidemment pas possible, puisque de nombreux arguments, — dont certains sont très faibles en vérité, — peuvent être conçus qui tenteraient de fonder des conclusions philosophiques sur des faits relatifs à l'usage de la langue. Parmi les nombreuses objections de principe que l'on a formulées contre la philosophie linguistique, il en est cependant qui semblent moins fortes que d'autres. Par exemple, le fait qu'une distinction soit marquée dans une langue seulement ne signifie nullement que cette distinction n'en est pas une ou qu'elle est d'importance négligeable. On n'a pas davantage le droit de tirer argument du fait que les philosophes du langage ont souvent donné de mauvaises descriptions de l'usage, pour prouver que rien ne peut être appris de descriptions exactes. En revanche, il est clair que bon nombre de mots appartenant au vocabulaire d'une langue naturelle étaient à l'origine des termes techniques, et que pour certains des termes qui intéressent le plus le philosophe, on peut remonter jusqu'aux philosophes de métier qui les ont introduits. Quand on s'avise que les articles du dictionnaire consacrés aux mots «substance» et «idée» contiennent de nombreuses références à Descartes, Spinoza et Leibniz, on peut légitimement se demander comment une inspection de l'usage moderne pourrait éclairer les conceptions des Rationalistes sur la substance. On doit admettre aussi que le vocabulaire conserve les vestiges de théories anciennes abandonnées

depuis longtemps. Il ne fait pas de doute que tel terme qui fut à une certaine époque porteur de résonances théoriques peut fort bien être devenu par la suite en terme purement descriptif. Décrire son voisin en disant qu'il est de mauvaise humeur, ce n'est pas souscrire à la théorie des humeurs. Mais l'objection générale subsiste : on ne peut prétendre que la langue ordinaire soit une source «pure» de bon sens. Il n'y a, dès lors, aucune raison de supposer qu'un ensemble de distinctions implicites dans l'usage d'une communauté linguistique soit à l'abri de toute critique. C'est là une vérité reconnue par Austin. Pour quelques unes des autres critiques formulées contre la philosophie linguistique, il serait très difficile de présenter une réfutation en termes généraux. Je ne m'y essayerai pas, d'autant que mon propos n'est pas ici de proposer une défense générale de la philosophie linguistique. Ce que je me propose de faire, c'est plutôt de soumettre à l'examen un problème qu'il semble possible de clarifier à l'aide de considérations grammaticales diverses, à savoir les problèmes des individus possibles (1).

Les gens dépourvus de toute formation philosophique parlent fréquemment de choses possibles, de vainqueurs possibles, de routes possibles, de résultats possibles et ainsi de suite. De toute évidence, beaucoup de noms communs peuvent être introduits à la place de «N» dans le schéma «N possible». Beaucoup d'autres noms, il est vrai, sont réfractaires à cette insertion et cela réclame explication. Il peut y avoir des vainqueurs possibles, mais qu'est-ce qu'un jockey ou un cheval possible pourrait bien être? Allons-nous devoir souscrire à la thèse selon laquelle le fait de parler de choses possibles nous force à assumer l'existence de choses possibles en plus de l'existence des choses réelles? Si c'est le cas, nous devrions être en mesure de dire quand deux choses possibles sont identiques, et il ne devrait y avoir aucune difficulté de principe à compter les choses possibles. Mais, comme Quine le soutient dans «On What There Is», nous ne semblons pas être en mesure d'exécuter aucune de ces deux opérations :

«Considérez, par exemple, le gros homme possible dans l'embrasement de cette porte, et ensuite l'homme chauve possible à ce même endroit. Sont-ils le même homme possible ou deux hommes possibles? Comment tranchons-

(1) Je dois beaucoup aux auteurs suivants : I. HACKING, «Possibility», *Philosophical Review*, Vol. LXXVI, 1967, p. 143 ; R. NOLAN, «The Parsing of Possible», *Journal of Philosophy*, Vol. LXIX, 1972, p. 157 ; and Zeno VENDLER, *Adjectives and Nominalisations*, Mouton, 1968.

nous cette question? Y a-t-il plus d'hommes possibles minces que d'hommes possibles pansus? Combien y a-t-il d'individus qui sont les mêmes parmi ces hommes possibles? Le fait qu'ils soient exactement semblables aboutirait-il à les fondre en un seul? Deux choses possibles ne sont-elles jamais les mêmes? Prétendre qu'elles ne le sont jamais, est-ce prétendre qu'il est impossible à deux choses d'être les mêmes? Ou devons-nous finir par admettre tout simplement que le concept d'identité n'est pas applicable aux possibles non actualisés? Mais dans ce cas, quel sens peut-on donner à des propos portant sur ces entités dont on ne peut dire sensément ni qu'elles sont identiques à elles-mêmes, ni qu'elles sont distinctes les unes des autres?»

Ne serait-ce pas que les propos portant sur des choses possibles sont tout bonnement confus?

Nous allons tenter de répondre à cette question. Comme point de départ à notre tentative, nous pouvons prêter attention à la différence suivante : quoiqu'une voiture coûteuse soit une voiture qui est coûteuse, un vainqueur possible n'est pas un vainqueur qui est possible, quoi qu'il puisse être par ailleurs. Une nageuse épatante peut, évidemment, être une nageuse qui est épatante, mais elle peut aussi être quelqu'un qui nage de manière épatante, si bien que la phrase «Elle est une nageuse épatante» peut être une transformation grammaticale de «Elle est quelqu'un qui nage de manière épatante». Pareillement, un vainqueur possible est manifestement quelqu'un qui peut vaincre, de sorte que la phrase «Il est un vainqueur possible» est une transformation grammaticale de «Il est quelqu'un qui peut vaincre». S'il en est ainsi, il est rassurant de constater que le fait de dire que Jean est un vainqueur possible ne consiste pas à parler de ce que fait une chose possible, mais de ce que pourrait faire une chose réelle. La seule entité possible en cause ici est l'état de chose : la victoire de Jean. En outre il semble que l'identification ou le dénombrement des vainqueurs possibles ne soulève ici aucun problème particulier. Si Jean et Pierre sont des vainqueurs possibles, et par surcroît les seuls vainqueurs possibles, alors il existe deux vainqueurs possibles et il ne fait aucun doute qu'ils soient différents l'un de l'autre, la différence qui les sépare étant précisément la différence entre Pierre et Jean. Il est vrai, certes, que nous pouvons être dans l'incertitude quant à la question de savoir qui sont les concurrents qui pourraient gagner. Si c'est le cas, nous serons également dans l'incertitude au sujet du nombre de vainqueurs possibles, mais il n'y a rien qui soit inacceptable dans cette dernière conclusion.

Se peut-il vraiment que si peu de grammaire puisse jeter tant de lumière? Avant d'examiner un certain nombre de complications possibles,

nous devons nous demander si des transformations de ce genre s'appliquent de manière générale à des expressions de la forme «N possible». La conclusion de Vendler dans *Adjectives and Nominalisations* est qu'en anglais l'application en est générale, quoiqu'il faille, distinguer, en gros, deux sortes de cas pour faire justice à une différence importante. Considérez les phrases «Il est un candidat possible» et «Il est un vainqueur possible». A ces deux phrases correspond la transformation A) Quelque chose est un N possible s'il est possible qu'il soit un N ou qu'il soit l'N. Mais si nous considérons des phrases telles que «Ceci est un cadeau possible pour papa» et «Ceci est un site possible pour la maison», une transformation différente est requise, à savoir : B) quelque chose est un N possible s'il est possible que quelqu'un puisse l'utiliser comme un N ou le transformer en un N etc. Dans le second cas, l'éventualité qu'un N possible devienne un N réel dépend de ce qu'on fait à cet N, ou de la manière dont il est utilisé. On aimerait pouvoir dire parallèlement que dans le premier cas, l'éventualité pour un N possible de devenir un N réel dépend de ce que fait cet N. On le peut très souvent, mais pas toujours. Une blessure possible est quelque chose qui pourrait être une blessure, mais l'éventualité que cette chose soit une blessure ne dépend pas de ce qu'elle fait, quoiqu'elle dépend de faits la concernant. Et il y a aussi des cas intermédiaires qui ressortissent aux deux catégories à la fois. L'éventualité qu'un premier ministre possible devienne effectivement premier ministre dépend en partie de ce qu'il fait, mais en partie aussi de ce que font les électeurs.

Hélas, l'existence des transformations du type B semble montrer que l'identité des possibles ne se réduit pas directement, — comme il semblait de prime abord que ce pût être le cas, — à l'identité des choses réelles. Si l'on donne à un enfant une boîte de formes colorées, il y a beaucoup de configurations possibles qu'il peut réaliser avec ces formes. La plupart d'entre elles ne seront jamais réalisées. Pas plus qu'une configuration possible n'est quelque chose de réel sur quoi on puisse agir pour obtenir, par transformation, une configuration, l'ensemble des configurations possibles n'est quelque chose qui puisse être identifié à un ensemble d'êtres réels. Pourtant, comme c'est à partir de choses réelles — plus concrètement, à partir de bouts de papier — que les configurations possibles sont réalisées, il n'est pas plus nécessaire dans ce cas-ci que dans les précédents de postuler l'existence d'entités possibles qui viendraient s'ajouter aux entités réelles. La même remarque s'applique à l'état de chose qui existait en Grande Bretagne lorsque le vote plural était en vigueur. Le

nombre des votes possibles, à cette époque, n'était pas le même que le nombre des citoyens qui pouvaient voter.

Une complication plus grave, au moins en puissance, se révèle à nous lorsque nous nous demandons si les deux transformations décrites rendent compte de tous les cas possibles. Selon la transformation A, Jean est un vainqueur possible s'il est possible qu'il soit le vainqueur. Mais n'y a-t-il pas des cas où il *lui* est possible de vaincre, alors qu'il n'est pas possible qu'il vainque? Supposons qu'il se soit entraîné sévèrement, qu'il soit capable de courir aussi vite que n'importe quel concurrent de la course et qu'il ne souffre d'aucun handicap particulier. Dans ce cas, à coup sûr, il lui est possible de vaincre. Mais s'il a décidé de perdre parce qu'il ne désire pas risquer de s'éreinter à la course, alors non seulement il n'est pas possible qu'il vainque, mais il est même certain qu'il ne vaincra pas.

La différence entre le fait de dire qu'il est possible à quelqu'un de faire quelque chose et le fait de dire qu'il est possible qu'il fera quelque chose paraît s'apparenter à la différence entre l'un des usages de l'auxiliaire anglais «can» et l'un des usages de l'auxiliaire anglais «may». Un indice nous révèle l'*existence* d'une différence entre la construction de «possible» avec l'infinitif et la construction de «possible» avec une subordonnée, cet indice, c'est le fait que la première construction peut être enchassée dans la seconde comme c'est le cas dans la phrase suivante : «Il est possible qu'il lui soit possible de s'échapper», alors que la combinaison inverse n'est pas grammaticale. Un autre indice nous révèle le *genre* de différence auquel nous avons affaire ici. Cet indice réside dans le fait que l'énonciation de i) «Il est possible que les prisonniers s'échapperont, mais ils ne le feront pas» est sujette à l'incongruité décelée par Moore. Elle est en effet comparable à la phrase «Ils s'échappèrent, mais je ne le crois pas», tandis que ii) «Il leur est possible de s'échapper, mais ils ne le feront pas» n'y est pas sujette. Manifestement, l'énoncé «Il est possible que les prisonniers s'échappent» est une affirmation assortie de réserves à propos de ce qui arrivera, tandis que l'énoncé «Il leur est possible de s'échapper» est une affirmation sans réserves à propos de l'existence d'une possibilité, une affirmation par laquelle, au reste, on ne se prononce en aucune manière sur ce qui arrivera. Une explication de l'incongruité qui afflige la phrase i) découle immédiatement de l'analyse que Ian Hacking a proposée pour le genre d'occurrence du mot «possible» qu'il appelle *L-Occurrence*. Selon cette analyse, il est possible que p si et seulement s'il n'est pas connu que non-p et si aucune enquête effectivement réalisable n'est en mesure

d'établir que non-p<sup>(2)</sup>. En effet, selon l'équivalence qu'on vient de formuler celui qui a le droit d'affirmer que les prisonniers ne s'échapperont pas, n'a pas le droit d'affirmer qu'il est possible qu'ils s'échappent. Si, d'autre part, nous alignant à nouveau sur Hacking, nous appelons *M-occurrence*, l'occurrence du mot «possible» dans ii), il est clair que ce qui est affirmé par ii) ce n'est pas l'existence d'une ignorance inévitable à propos du résultat. D'où il suit que l'on peut dire sans incongruité, en parlant des prisonniers, que bien qu'ils ne s'échapperont pas, il leur est néanmoins possible de le faire.

La grammaire peut s'accommoder sans peine de l'existence tant des *M-occurrences* que des *L-occurrences*. On peut en effet compléter aisément la transformation A à l'aide de la transformation A' qui s'énonce ainsi : Quelque chose est un N possible s'il lui est possible d'être un N ou l'N. La transformation B peut être modifiée d'une manière analogue. Il y a, cependant, une différence. Alors que dans le cas d'une *L-occurrence*, c'est un état de chose qui est dit possible, en sorte que la modalité peut être interprétée *de dicto*, il n'est pas clair que cela soit vrai aussi des *M-occurrences*. Ainsi, par exemple, l'interprétation de la phrase «Il est possible que le nombre des planètes soit douze» à l'aide de la phrase «Il est possible que la proposition affirmant que le nombre des planètes est douze soit vraie» est immédiate. Au contraire, on ne peut absolument pas convertir la phrase «Il est possible à tout concurrent de gagner la course» en «Il est possible que la proposition affirmant que chaque concurrent gagnera la course soit vraie». En effet, ce dernier énoncé est faux alors que le précédent pourrait fort bien être vrai. Il serait sans doute plus plausible de dire que la seconde phrase qu'on vient de mentionner est équivalente à celle-ci : «De chaque concurrent dans la course, il est vrai qu'il lui est possible de gagner». Mais cette transformation laisse subsister une *M-occurrence*, et si nous remplaçons cette dernière par une *L-occurrence*, il semble bien que nous changions les conditions de vérité. L'ennui, c'est que le type de construction qu'il est possible d'interpréter *de dicto* semble exiger une *L-occurrence* là où ce dont on a besoin, c'est d'une *M-*

(2) HACKING, *op. cit.*, p. 153. Il n'est pas évident que cette caractérisation garantisse, comme il semble qu'elle devrait le faire, que «Il est possible que p» implique «Il est logiquement possible que p». Car il se peut qu'il n'y ait aucune procédure effective qui permette de découvrir si une conjecture mathématique donnée est fautive ; mais si elle est fautive, elle est logiquement fautive, de sorte qu'il n'est pas possible qu'elle soit vraie. L'analyse en cause est facile à rectifier.

*occurrence*. Si cela ne suffit pas à prouver la présence d'une difficulté, cela suffit au moins à la suggérer.

Bien que l'existence de *M-occurrences* introduise pas mal de complications, il n'empêche qu'il semble toujours vrai que les transformations ont pour effet de montrer comment des propos relatifs à des choses possibles peuvent être compris comme des propos relatifs à ce que des choses réelles peuvent soit faire, soit servir à faire. Nul besoin de postuler l'existence de choses possibles venant s'ajouter aux choses réelles. Puisqu'un X possible peut être quelque chose que l'on peut engendrer à partir des Y réels, les conditions d'identité pour les X possibles ne se réduisent pas purement et simplement aux conditions d'identité applicables aux Y réels. Et cela en dépit du fait que dans beaucoup de cas, dès qu'on sait quels Y réels pourraient devenir des X, on sait comment individuer les X possibles<sup>(3)</sup>. En outre, il n'y a aucune objection de principe à compter les possibles, moyennant toutefois une réserve : il est souvent difficile de spécifier ce qui est possible. Par ailleurs les *L-occurrences* posent relativement peu de problèmes. (Même Spinoza les aurait probablement admises. Voir *Ethique* IV, Def. IV), Les *M-occurrences*, en revanche, suscitent des problèmes à foison. Il est notoire qu'elles constituent la *crux* de bon nombre de polémiques philosophiques, ce qui n'est pas sans avoir de sérieuses répercussions pour les *L-occurrences* également. En effet, comme Hacking le signale, l'analyse qu'il nous donne d'une *L-occurrence* contient une *M-occurrence*.

Mais, même si l'on fait abstraction des problèmes soulevés par les *M-occurrences*, est-il vrai que tous les énoncés relatifs à des choses possibles doivent se réduire à des énoncés relatifs à ce que les choses réelles peuvent faire ou servir à faire? De toute évidence, on ne pourrait rien affirmer de plus. Le fait que certaines langues utilisent la notion de possibilité et, de manière dérivée, celle de chose possible, ce fait ne prouve pas encore que ces notions doivent être employées. L'affirmation la plus forte que l'on soit en droit de faire, c'est de soutenir que quiconque décide de parler de choses possibles doit se conformer soit à la transformation A, soit à la

<sup>(3)</sup> Le traitement des conditions d'identité des N possibles offert par HACKING (*op. cit.*, p. 166) et conçu, je crois que les *L-occurrences* est séduisant. En outre on peut l'étendre d'une manière assez naturelle aux *M-occurrences*. La clause fondamentale qui les régit serait que X et Y sont des N possibles qui diffèrent entre eux s'il est possible à quelqu'un d'utiliser X, ou au moins d'exercer une action sur cet X, pour qu'il devienne un N et cela, sans que l'on utilise ou exerce une action sur Y pour qu'à son tour il devienne un N.

transformation B ou à des analogues de ces dernières. Mais cette affirmation n'est-elle pas déjà trop forte? La réponse à cette question semble obscure quand on la considère dans la perspective de ce passage du *Discours de Métaphysique* (4) :

qu'il faut qu'il y ait parmi les êtres possibles la personne de Pierre ou de Jean, dont la notion ou idée contient toute cette suite de grâces ordinaires et extraordinaires et tout le reste de ces événements avec leur circonstances, et qu'il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles, pour exister actuellement.

La vue que Leibniz exprime ici et dans beaucoup d'autres passages, c'est qu'il y a une infinité d'individus possibles que ne sont pas réels, de même qu'il y a une infinité de mondes possibles qui ne sont pas réels. Or cette vue paraît incompatible avec la thèse de la réduction, thèse selon laquelle tout propos relatif à des choses possibles est en fait relatif à ce que des choses réelles peuvent faire ou servir à faire. Ce n'est pas simplement parce que Leibniz admet des choses possibles à côté des choses réelles que sa doctrine entre en conflit avec la thèse de la réduction. L'adhésion à la thèse de la réduction n'exclut nullement le droit de reconnaître la dualité des choses possibles et des choses réelles, si tout ce qu'on entend par là c'est que certaines choses qui pourraient faire quelque chose ou être employées à faire quelque chose ne feront pas ce qu'elles pourraient faire et ne seront pas employées comme elles pourraient l'être. Mais il est clair que Leibniz soutient une thèse plus forte. D'après sa doctrine, il y a des individus possibles dont la non réalisation n'est pas imputable au fait qu'une chose «réelle» s'est abstenue de faire quelque chose ou que quelqu'un s'est abstenu de l'employer à un certain usage.

On pourrait objecter que cela n'est vrai que si Dieu n'est pas compté comme chose réelle, et que cela est faux dans le cas contraire. De même qu'un plan possible est un plan que quelqu'un pourrait adopter, ainsi un individu possible est un individu que Dieu pourrait créer. Dès lors, on pourrait alléguer que ce qui est contenu dans les propos de Leibniz concernant les individus possibles, est une extension toute naturelle de la transformation B). Comme Leibniz répète sans cesse que les individus possibles et les mondes possibles sont idéaux en ce sens qu'ils existent dans l'entendement divin, l'analogie entre un individu possible et un plan

(4) § 31, GERHARDT, IV, p. 457.

possible n'est nullement absurde <sup>(5)</sup>. Si on la prend au sérieux, cependant, cette analogie a pour conséquence qu'un individu réel n'est pas un individu possible, bien qu'il existe un individu possible qui lui corresponde, de même qu'une maison réelle n'est pas un plan de maison, quoiqu'il y ait un plan de maison qui lui corresponde <sup>(6)</sup>. Puisque la même chose est vraie des mondes possibles, il ne peut pas être correct de supposer que le monde réel est simplement un monde possible qui a quelque propriété particulière, quoique Leibniz s'exprime quelquefois comme si pour lui le monde réel était simplement ce monde possible que Dieu a choisi de créer <sup>(7)</sup>.

Mais l'objection décisive, c'est que les affirmations de Leibniz concernant les individus possibles semblent demeurer parfaitement intelligibles lorsque l'on rejette comme inintelligible l'idée que les individus possibles sont des êtres que Dieu aurait pu créer. Et s'il en est ainsi, il semble qu'il serait admissible de parler d'individus possibles sans devoir se conformer ni à la transformation A ni à la transformation B. Soutenir que les affirmations de Leibniz concernant les individus possibles se conforment à B, c'est en effet présumer qu'il est intelligible de supposer qu'un individu possible est un individu que Dieu aurait pu créer.

Il n'est pas sans intérêt de noter également que les possibles leibniziens échappent dans une large mesure aux critiques de Quine, exception faite pour ce qui est de leur statut intensionnel. Puisque Leibniz, en effet, identifie les choses possibles au moyen d'une description exhaustive de ce qu'elles feraient si elles existaient, n'importe quelle différence entre descriptions entraîne la non-identité des possibles décrits. Il s'ensuit qu'aucun gros homme possible ne pourrait être identique à un homme possible mince. L'une des raisons que Leibniz avait d'identifier les choses possibles à l'aide de descriptions complètes c'est que la décision divine de créer Adam ne pouvait être simplement égalée à la décision de créer dans

<sup>(5)</sup> Voir les lettres de Leibniz à Arnauld, 4/14 juillet, 1686 ; GERHARDT, II, p. 54. Quant à la réalité des substances purement possibles, c'est-à-dire, que Dieu ne créera jamais, vous dites, Monsieur, d'être fort porté à croire que ce sont des chimères, à quoi je ne m'oppose pas, si vous l'entendez, comme je crois, qu'ils n'ont point d'autre réalité que celle qu'ils ont dans l'entendement divin et dans la puissance active de Dieu.

<sup>(6)</sup> C'est là une chose que Leibniz, je crois, reconnaîtrait ; voir Leibniz à Rheinfels, 12 avril 1686 (GERHARDT, II, p. 19). Mais il faut plutôt considérer que Dieu choisissant non pas un Adam vague, mais un tel Adam dont une parfaite représentation se trouve parmi les êtres possibles dans les idées de Dieu ...

<sup>(7)</sup> Voir *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. COUTURAT, Paris, 1903, p. 405.

un éden un homme dont l'une des côtes servirait à façonner la première femme, car il y a un nombre infini d'êtres possibles qui satisfont cette description, ou, pour dire la même chose autrement, un nombre infini de détails qui restent à préciser<sup>(8)</sup>. Un choix déterminé requiert des descriptions déterminées. Il s'ensuit que des individus possibles ne sont identiques que si leurs descriptions exhaustives respectives le sont également. Mais alors que Leibniz spécifie une condition que les individus possibles doivent remplir pour être identiques, il ne spécifie pas une condition qui nous permettrait de dire si deux individus possibles sont identiques, et ceci pourrait passer pour un défaut de son analyse. En effet, si nombreux qu'ils soient les prédicats que deux choses possibles ont en commun, il demeure possible qu'elles ne soient pas identiques, je ne crois pourtant pas que ce soit là un défaut. Le principe communément admis selon lequel un énoncé portant sur une classe d'objets n'est légitime que si nous sommes en mesure d'identifier les membres de cette classe est un principe qui me semble faux. Ce qui importe, c'est que nous ayons l'assurance qu'il existe une condition claire que les individus doivent remplir pour s'identifier. Le fait que nous ne soyons pas toujours en mesure de dire si ce principe est satisfait ne nous autorise pas à supposer pour autant que nous avons affaire à des individus qui ne sont pas distincts. Par ailleurs, abstraction faite des problèmes posés par leur idéalité, les possibles leibniziens possèdent bon nombre des traits des individus. Ils sont intégralement déterminés, contrairement, par exemple, aux images mentales. Ils doivent satisfaire une condition très claire pour être identiques. En outre, nous sommes souvent en mesure de dire quand ils ne sont pas identiques. Enfin la notion d'individu possible semble intelligible même si l'existence de Dieu n'est pas supposée. Il semble dès lors que l'on puisse parler des individus possibles de manière intelligible sans se conformer ni à la transformation A ni à la transformation B. S'il en est ainsi, on peut affirmer que la thèse de la réduction est fautive.

En réalité, le fait que les propos de Leibniz concernant les individus possibles soient intelligibles ne justifie une affirmation aussi forte que pour autant que le mot «possible» ne soit pas employé dans ces propos avec des réserves. Or il est clair que c'est justement ce qui se passe. Hintikka a fait observer<sup>(9)</sup> que Leibniz ne distingue pas très nettement la

(8) GERHARDT, II, p. 42.

(9) J. HINTIKKA, «Leibniz on Plenitude, Relations, and the Reign of Law», in éd. H. FRANKFURT, *Leibniz*, Anchor 1972, p. 184.

nécessité logique de la nécessité physique. Plus loin cependant, Hintikka note que Leibniz, à une place au moins, distingue la nécessité métaphysique de la nécessité physique, et qu'il identifie la première à la nécessité absolue et la seconde à la nécessité hypothétique<sup>(10)</sup>. Sans doute Leibniz distingue-t-il régulièrement la nécessité absolue de la nécessité hypothétique et cela de manière assez précise : si quelque chose est absolument nécessaire, alors son opposé implique contradiction. Si quelque chose n'est qu'hypothétiquement nécessaire, alors cette chose « n'est nécessaire qu'*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers »<sup>(11)</sup>. En outre, puisqu'il semble que selon la doctrine de Leibniz, quelque chose ne soit hypothétiquement nécessaire que si l'entité en question découle d'un ensemble de vérités contingentes dont certaines sont des lois naturelles, il n'est guère surprenant que Leibniz assimile la nécessité hypothétique à la nécessité physique. Mais qu'il en soit ainsi ou non, il semble que Leibniz emploie un concept de possibilité corrélatif à son concept de nécessité absolue, mais qu'il n'emploie pas, en revanche, de concept de possibilité qui soit corrélatif à son concept de nécessité hypothétique. Cette omission est peut-être due au fait qu'il pensait qu'il ne pourrait y avoir de vérité contingente particulière au sujet du monde qui ne fût pas nécessaire *ex hypothesi*. Le possible, écrit-il<sup>(12)</sup>, est ce qui n'implique aucune contradiction ; de telle sorte qu'un individu possible peut être identifié à une description complète qui ne contient pas à la fois un prédicat et sa négation. Si la seule espèce de possibilité que l'on considère est la possibilité logique, il n'y a pas lieu de s'étonner que la conformité aux transformations A et B ne soit pas exigée. Ces transformations, en effet, s'appliquent seulement dans les cas où soit une *L-occurrence* soit une *M-occurrence* se produit. Or le fait de préfixer une occurrence du mot « possible » au moyen du mot « logiquement » signifie que tout ce qui est en cause en pareil cas, c'est une description cohérente. Il est donc inévitable

<sup>(10)</sup> Cf. «*De rerum originatione radicali*», GERHARDT, VII, p. 304. Leibniz oppose également nécessité physique et nécessité métaphysique dans «*De la Conformité de la Foi Avec la Raison*», § 2 ; GERHARDT, VI, p. 50.

<sup>(11)</sup> GERHARDT, IV, p. 437.

<sup>(12)</sup> *Essai de Théodicée*, § 174, GERHARDT, VI, p. 217. Je remercie le professeur Paul Gochet d'avoir traduit mon essai.

que les propos sur des individus logiquement possibles ne se réduisent pas à des propos portant sur ce que des individus réels pourraient faire ou pourraient servir à faire. Le réel, en effet, ne peut guère assurer la tâche de déterminer ce qui est logiquement possible par opposition à ce qui ne l'est pas. Il est cependant à tout le moins intelligible que la réponse à la question de savoir quelles choses possibles existent dépende de ce que les choses réelles pourraient faire ou servir à faire. Et, selon les transformations A et B, cela ne se limite pas à être intelligible, c'est par surcroît réel.

## Compte rendu

*Analyse Marxiste et Littérature — Question de méthode.* À propos de M. ADERETH, *Introduction à Britannicus de Racine*, Paris, Édition Sociales, 1970, Coll. Les Classiques du Peuple, pp. 7-78.

1. *Questions de méthode* (1). — L'auteur se demande s'il est possible d'étudier Racine sans tenir compte des conditions sociales et idéologiques du temps. Cette thèse, dit-il, a été longtemps soutenue, dans la perspective du «pur poète». Pourtant des partisans de son hypothèse sont apparus depuis une quinzaine d'années (cf. R. Jasinsky, *Vers le vrai Racine*) (2). Cet exemple l'amène peu à peu à formuler sa propre perspective : «Nous pensons que c'est l'analyse interne elle-même qui nous renvoie à un ailleurs et que faute de tenir compte de cet ailleurs, on n'aura pas vraiment éclairé le sens profond du texte que l'on étudie» (3). Ceci ne lui semble pas un système de lecture parmi d'autres, mais la méthode d'investigation indispensable. En effet, tablant sur les *Thèses sur Feuerbach*, il affirme que «refuser le recours à l'histoire, c'est écarter de la littérature une dimension essentielle, à savoir que dans les rapports sociaux d'une époque se trouve la vraie essence de l'homme» (4). Il répète plusieurs fois (sans véritable démonstration) que toute œuvre est écrite par un individu déterminé dans des conditions déterminées. Il ne va pas expliquer quel est le génie de Racine mais bien les éléments qui l'ont suscité. Sa démonstration centrale sera le caractère spécifiquement politique de *Britannicus*, car «Racine s'est toujours intéressé à la politique» (5).

Son but sera donc d'appliquer le marxisme à la littérature dramatique, ceci grâce à la dialectique des contradictions.

Nous allons fidèlement laisser notre auteur dévider son écheveau. Nous allons le voir tisser sa toile en en signalant au fur et à mesure les failles. En effet, pour reprendre Machiavel, son dessein était grand, mais il n'a pas eu assez le sens du possible. Son analyse marxiste marche à cloche-pied. A la fois dans les principes de base et dans certains détails. Car une méthode, pour être valable, viable, ne

(1) Les titres de rubrique reprennent ceux de l'auteur, à l'exception du dernier.

(2) Vol. II, p. 554.

(3) P. 9.

(4) P. 9.

(5) P. 12.

doit-elle pas être une totalité? Or, nous, essayerons de montrer qu'il s'agit d'une synthèse hybride, dans laquelle le propos de départ n'a pas été respecté. Nous pourrions ensuite conclure sur la difficulté, mais aussi la richesse possible d'une telle méthode d'analyse.

2. *La poésie de Britannicus*. — L'auteur affirme que la clef d'une tragédie racinienne, c'est sa poésie : une harmonie que Racine crée entre forme et fond. Il insiste plus encore sur la notion de vision poétique, à savoir «des images par lesquelles le poète voit le monde et grâce auxquelles il communique à ses semblables ce qu'il a vu» (6). Il constate que Racine, à une époque où la langue classique était stylisée, grâce à son imagination, recharge les images mortes d'un feu nouveau. Suivent quelques exemples pris çà et là dans la pièce. Son analyse des différentes figures du regard en constitue une sorte de paraphrase, mi-stylistique, mi-sémantique. Ces incursions l'amènent à une conclusion générale, qui est l'existence d'un univers conflictuel. La remarque finale porte sur le rapport qui existe entre ce monde et la cour de Versailles qui devait, selon lui, révéler les mêmes oppositions.

Adereth poursuit son analyse de la poétique racinienne en réfléchissant à l'impact qui émane de l'arrangement des mots : analyse rhétorique traditionnelle qui se base sur les effets par évocation, à partir d'une conception presque exclusivement sémantique axant tout sur les conflits. Là s'arrêtent les investigations précises sur la forme. L'intérêt se porte à présent sur les éléments proprement dramatiques de *Britannicus*. Pour cela un périple à travers les moments particulièrement tendus de la tragédie. En fait, c'est surtout une analyse fine, brillante (mais en quoi héritière de la recherche marxiste?) des luttes individuelles : opposition Junie-Néron, Néron-Britannicus, Britannicus-Agrippine, ...

Puis, Adereth introduit à son propos un nouvel élément, sans lien apparent avec son but initial : quelques remarques traditionnelles sur la musique racinienne, grâce à des exemples, nous démontrent que celle-ci n'a rien de monotone ni de stéréotypé. «Cette musique exprime toutes les passions de l'âme humaine». Un bref examen des rimes amène la constatation d'usage de leur discrète pauvreté, à travers laquelle cependant jaillit «le chant des personnages» (7). Nous touchons au lyrisme.

Force nous est de constater que l'analyse suit des ricochets peu orthodoxes. Que penser de cette approche de la rhétorique? Où nous amène-t-elle? En quoi nous fait-elle découvrir une réalité intérieure? Où est ce cheminement promis?

Le critique s'attaque alors à un domaine plus vaste, à savoir la structure tragique même. Les trois unités constituent, selon lui, la sève de la dramaturgie de Racine. En effet, l'unité de lieu, c'est la cour, jungle des déchirements (Giraudoux

(6) P. 14.

(7) P. 33.

avait déjà souligné cet aspect dans son essai sur la question <sup>(8)</sup>). L'unité de temps permet d'exorciser les conflits déjà vibrants, dans une tension unique (unité d'action). A nouveau il reprend ces conflits sur un autre mode : une analyse systématique, narrative, sémantique, de tous les chantages qui s'opèrent au niveau de l'intrigue ; en effet, Agrippine fait chanter Néron, Néron Junie, Junie Britannicus, etc... Dans l'omniprésence de cet élément, Adereth voit à nouveau le ressort principal de l'action. Scènes par scènes, il nous montre les sources de confrontations et la progression tragique qui s'accroît à la manière d'un nœud gordien. Son analyse met en lumière une organisation puissamment structurée, où aucune place n'est laissée au hasard, mais où chaque élément s'intègre dans un tout, avec origine et finalité. Chaque caractère se voit alors évoqué minutieusement, et l'auteur sort de la littérature pour se livrer à une justification morale et psychologique des personnages, en particulier de Néron (ex. : «Néron a des circonstances atténuantes...»). L'ambiguïté de ces personnages donne à chaque discours un double sens, qui paraît être à l'auteur «le reflet de la vie sociale que Racine connaît, la vie de cour» <sup>(9)</sup>.

L'on peut déplorer un manque de resserrement de l'analyse : en effet, les manières d'aborder Britannicus étaient multiples et Adereth a grapillé quelques miettes à chacune d'elles. Il devait nous montrer une structure en écho : littérature-société, ou deux faces de la même réalité. Jusqu'à présent, il a évoqué la poésie de la pièce, la rhétorique, les caractères, les trois unités, l'organisation, ceci sans véritable unité d'analyse.

3. *Racine et son temps*. — Le critique esquisse un panorama historique et idéologique du Grand Siècle, à travers lequel filtre maladroitement la figure racinienne. Nous savions que «Le Siècle de Louis XIV, c'est avant tout le siècle de l'absolutisme royal» et que «Ce dernier est alors à son apogée» <sup>(10)</sup>. L'auteur montre que la pièce est à la fois une condamnation de cet absolutisme et une justification de ses victimes. L'œuvre, dit-il encore, est ce témoignage d'un conflit (à nouveau) entre la limitation d'une situation politique et une aspiration morale. Cependant, il essaye en vain de faire coïncider événements politiques, cheminement intérieur, mise en forme dramatique. Analyse humaniste, mais pas marxiste. Analyse brillante du jansénisme, mais dont le rapport avec la littérature reste des plus vagues. C'est par rapport au jansénisme qu'il redéfinit une ultime fois la pièce. La tragédie sera anti-janséniste, car le droit au bonheur est refusé au héros pour des motifs strictement humains, et non transcendants. Cette idée du refus du bonheur, Racine l'a puisée dans la cour du Roi Soleil.

<sup>(8)</sup> Paris, Grasset, 1941.

<sup>(9)</sup> P. 55.

<sup>(10)</sup> P. 61.

Récapitulons : jusqu'à présent l'auteur nous a proposé plusieurs définitions de la pièce, dont l'essentiel est constitué par :

- 1) la poésie,
- 2) la structure tragique,
- 3) les trois unités,
- 4) les conflits,
- 5) le jansénisme,
- 6) la politique.

La restructuration du propos en une rigoureuse unité — qui reprendrait les promesses de l'introduction — semble compromise.

4. *Britannicus et nous*. — Après une dernière définition du tragique, Adereth met en évidence la pérennité de l'œuvre d'art. Elle nous parle, elle est présente, monolithique et résistante : ces thèmes sont éternels, la politique reboucle la boucle, et le commentaire s'achève dans un halo optimiste qui ne concerne pas le sort de la littérature mais celui de l'humanité en général.

5. *En guise de conclusion*. — Cette étude serait fort acceptable si elle se prétendait simplement comme une «analyse» de la pièce. Écrite dans un style ample, souple, nuancé et clair. Bref, une excellente introduction qui aborderait toutes les questions que pose l'œuvre classique. Mais qui se bornerait à les présenter analytiquement, sans rechercher cette vérité suprême qu'est l'organisation d'une pensée, et plus encore la justification d'une méthode d'analyse par une œuvre. Non que cela ne soit possible. Mais il nous semble dangereux de présenter un système de lecture, d'achopper sur sa réalisation et de ne pas voir ses lacunes. En effet, notre auteur ne revient jamais sur ses prémisses. Il ne nous montre pas que ses promesses ont été tenues. Peut-être aurait-il fallu réfléchir abstraitement aux possibilités et aux limites de l'analyse — marxiste — au niveau littéraire, puis essayer de faire une véritable investigation marxiste, c'est-à-dire ne jamais oublier la méthode face à la réalité du texte. Certes, les rapports entre méthode et textes sont dialectiques, mais il faut que l'analyse effective les révèlent tels. Il faut surtout éviter de plaquer à tout prix une méthode de penser sur un aspect du réel, sans s'être préalablement posé la question «est-ce possible?», puis «saurais-je le faire?», enfin «l'ai-je fait?».

Cette introduction nous retient car elle suscite la réflexion abstraite et offre d'immenses espoirs d'explication totale. A d'autres de la ciseler, de la confronter aux possibles de la littérature.

Ingrid HEYNDELS-BIRMAN.

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\_du\_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

#### **5. Buts poursuivis**

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles. Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

#### **6. Citation**

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

#### **7. Liens profonds**

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

### **Reproduction**

#### **8. Sous format électronique**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

#### **9. Sur support papier**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

#### **10. Références**

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.