# Société romande de philosophie : séance du 1er juin 1985 : les origines de la "révolution linguistique"

Autor(en): **Chiesa, Curzio**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1985)**

Heft 4

PDF erstellt am: **02.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381295

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 261-284

*Société romande de philosophie*
*Séance du 1er juin 1985*

# LES ORIGINES DE LA «RÉVOLUTION LINGUISTIQUE»

CURZIO CHIESA

Le signe distinctif, ou le symptôme le plus révélateur, de la philosophie contemporaine consiste sans doute dans le fait que le langage devient de plus en plus l'objet central sinon exclusif de l'activité philosophique. Il semble que, d'une manière générale, la philosophie actuelle essaie de réaliser le programme qu'implique la thèse du *Tractatus* selon laquelle «toute la philosophie est une «critique du langage» (4.0031). Le terme «Sprachkritik» qu'utilise Wittgenstein renvoie à Mauthner qui avait prophétisé, au début du siècle, que la philosophie ne voulait être «rien de plus qu'une attention critique portée au langage»[1].

C'est ce type de tendance générale qu'on qualifie habituellement de «révolution» ou de «tournant linguistique» et c'est ce tournant qui oriente et détermine la recherche philosophique actuelle et, en particulier, la philosophie «analytique» anglo-saxonne.

L'analyse du langage n'est plus seulement une propédeutique, comme c'était le cas, par exemple, au moyen âge où les sciences discursives du «Trivium» avaient pour but d'enseigner l'instrument linguistique, dans ses aspects grammatical, logique et rhétorique, qu'il s'agissait d'utiliser dans les autres sciences et notamment en théologie.

Aujourd'hui, l'analyse du langage n'a pas non plus le statut qu'elle avait, d'une manière générale, dans la philosophie classique où le langage était envisagé, comme le disent Baker et Hacker, en tant que code impersonnel pour communiquer des pensées ou des idées en elles-mêmes indépendantes du langage. Les philosophes classiques avaient surtout une raison négative pour s'intéresser au langage: le langage est source de confusion, il obscurcit la pensée et représente de manière inadéquate les idées qui sont en quelque sorte l'étalon-or des devises en papier que constituent les mots et les phrases[2]. L'examen des «idoles du marché» (F. Bacon) a essentiellement une valeur prophylaxique[3].

En revanche, depuis Wittgenstein, l'analyse du langage est devenue la méthode spécifique de la philosophie. La philosophie n'est pas une théorie

[1] F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* 3 Aufl., Band I, Leipzig, Meiner, 1923, p. 705.

[2] G. P. BAKER P. M. S. HACKER, *Language, Sense & Nonsense.* A Critical Investigation into Modern Theories of Language, Oxford, Blackwell, 1984, p. 20.

[3] I. HACKING, *Why Does Language Matter to Philosophy?,* Cambridge University Press, 1975, p. 33

explicative, un système total et omnicompréhensif: elle est une pratique, une activité de clarification qui résulte d'une exigence de compréhension plutôt que d'une volonté de produire et de construire. Dans la préface des *Philosophische Bemerkungen,* Wittgenstein remarque que l'esprit dans lequel il travaille est opposé à l'esprit de la civilisation contemporaine:

> «Celui-ci s'exprime dans un progrès, dans une construction de structures toujours plus grandes et plus compliquées, cet autre dans une aspiration à la clarté et à la transparence des structures, quelles qu'elles soient. Celui-ci veut appréhender le monde par sa périphérie — dans sa multiplicité, celui-là dans son centre — son essence. C'est pourquoi le premier aligne une construction à une autre, ne cesse de s'élever quasiment de degré en degré, alors que l'autre reste là où il est et veut appréhender toujours la même chose»[4].

Un problème philosophique est en effet, comme le dit N. Goodman, «une exigence d'explication adéquate formulée dans un langage acceptable», un désir de clarté et de compréhension:

> «Si nous sommes prêts à tenir tout pour compris, il ne nous reste rien à expliquer; tandis que, si nous refusons systématiquement de tenir pour clair, fût-ce à titre provisoire, quoi que ce soit, alors aucune explication ne peut être donnée. Ce qui nous intrigue en tant que problème et ce qui nous satisfera comme solution dépendra de la ligne que nous traçons entre ce qui est déjà clair et ce qui a besoin d'être clarifié.»[5]

Cette activité clarificatrice n'a pour méthode que l'analyse du langage: du langage ordinaire pour les problèmes et les difficultés qu'engendre l'incompréhension de celui-ci; des énoncés des sciences empiriques qu'il s'agit d'élucider du point de vue logique.

Contrairement à ce que prétend l'objection courante contre ce type d'activité philosophique, la philosophie qui résulte de la «révolution linguistique» n'a pas oublié les questions philosophiques traditionnelles.

Putnam décrit la situation actuelle de la manière suivante:

> «Dans notre siècle, les philosophes se sont énormément intéressés au langage. Au profane, cet intérêt semble souvent curieux sinon carrément pervers. Après tout, il y a tant d'aspects de la réalité qui paraissent plus importants que les questions portant sur les mots et sur les sens: la nature du cosmos, les fondements de la connaissance, la condition actuelle de l'espèce humaine, ne sont-ils pas des sujets beaucoup plus appropriés pour des essais philosophiques?»

Mais, précise Putnam:

> «Si les philosophes se sont beaucoup intéressés au langage, ce n'est pas parce qu'ils se sont désintéressés des Grandes Questions de la philosophie, mais justement parce qu'ils sont toujours intéressés par les Grandes Questions et parce qu'ils ont fini par croire que le langage détient la clé pour résoudre (ou pour essayer de régler d'une manière suffisamment satisfaisante) ces Grandes Questions.»[6]

[4] L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkungen, Schriften,* Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 7.

[5] N. GOODMAN, *Faits, Fictions et Prédictions,* trad. franç. Paris, Les Editions de Minuit, 1984, p. 53.

[6] H. PUTNAM, «Language and Philosophy», *Mind, Language and Reality,* Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge University Press, 1975, p. 1-31; p. 1.

La thèse selon laquelle l'analyse du langage constitue la méthode propre de la philosophie définit la philosophie analytique en général. La philosophie n'est pas une école ou une tendance particulière mais un ensemble, un groupe d'écoles qui ont en commun certains présupposés fondamentaux, mais qui divergent les unes des autres autant que possible. Or, le trait commun, peut-être le seul, à toutes ces écoles consiste dans la référence, plus ou moins directe, à l'œuvre de Frege.

Dummett considère pour sa part qu'une définition succincte de la philosophie analytique pourrait être la suivante: «la philosophie analytique est la philosophie post-frégéenne»[7]. En effet:

> «Le résultat fondamental de Frege a été celui de transformer notre perspective en philosophie et de remplacer l'épistémologie ou théorie de la connaissance, en tant que point de départ du sujet, par ce qu'il a appelé «la logique»... c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui la «philosophie du langage» (...)
>
> Tantôt, les philosophes ont soutenu qu'ils devaient rechercher, par des moyens purement rationnels, les propriétés les plus générales de l'univers; tantôt qu'ils devaient enquêter sur l'activité de l'esprit humain; tantôt, qu'ils devaient fournir, à supposer qu'elles existent, les justifications relatives à nos prétentions cognitives concernant différents types de sujets possibles. Ce n'est qu'avec Frege que l'objet propre de la philosophie a été finalement fixé: premièrement, le but de la philosophie, c'est l'analyse de la structure de la pensée; deuxièmement, l'étude de la pensée doit être nettement distinguée de l'étude du processus psychologique qu'est l'acte de penser; troisièmement enfin, la seule méthode propre pour analyser la pensée consiste dans l'analyse du langage... L'acceptation de ces trois principes est le trait caractéristique de tout le mouvement analytique». (Ibid. p. 442).

Autrement dit, la philosophie de la pensée est «assimilée à la philosophie du langage»: telle est la thèse essentielle de la philosophie analytique[8]. En effet, «pour les êtres humains au moins, la possession d'un concept est manifestée en premier lieu par l'emploi du langage. L'analyse de la pensée devient ainsi une description de l'exercice linguistique»[9]. Dans la perspective post-frégéenne, la philosophie du langage est le fondement et le point de départ de tout le reste de la discipline philosophique. Dummett va même jusqu'à dire que la théorie de la signification est la métaphysique de la philosophie contemporaine[10].

La reconstruction, de la part de Dummett, de la transformation initiale dont résulte le mouvement analytique est une hypothèse ou une conjecture qui n'est pas acceptée par tout le monde. Ainsi, par exemple, Rorty considère que la philosophie analytique post-frégéenne est «une variante de plus de la phi-

[7] M. DUMMETT, «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be», *Truth and other Enigmas,* London, Duckworth, 1978, p. 437-458; p. 441.

[8] M. DUMMETT, *The interpretation of Frege's philosophy,* London, Duckworth, 1981, p. 39.

[9] M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of language,* second edition, London, Duckworth, 1981, p. 679.

[10] M. DUMMETT, «The Justification of Deduction», *Truth,* cit. p. 341.

losophie kantienne, une variante marquée principalement par le fait qu'elle conçoit la représentation comme linguistique plutôt que mentale»[11], mais qui relève de la même perspective fondationnelle.

Aussi est-il sans doute trop schématique de concentrer l'ensemble de la philosophie moderne, de Descartes à Frege, sur la théorie de la connaissance en tant que point de départ et fondement des différents systèmes classiques. La révolution frégéenne n'est peut-être qu'une réforme, une manière de continuer, voire de parachever, la tradition philosophique par d'autres moyens et, surtout, par une méthode plus assurée que celle, par exemple, que suppose l'examen de la conscience et de ses contenus.

De ce point de vue, Frege s'opposerait à la réduction inévitable de la philosophie à une psychologie non scientifique. En effet, comme le dit Putnam:

> Dès lors que la philosophie, de l'avis général, a pour tâche d'étudier nos idées, comme par exemple celles de «matière», «cause», «devoir», «bien», etc., et dès lors que les idées sont généralement considérées comme des présences («presentations») mentales d'un certain type, tous les philosophes, virtuellement sans exception, se donnent pour tâche de faire de la psychologie introspective.»[12]

Si elle n'est pas axée sur la méthode linguistique, l'analyse de la conscience, du moi ou de la subjectivité, semble vouée à l'échec. Tout se passe comme si le philosophe de la mouvance analytique voulait reprocher au philosophe de la conscience silencieuse... «le sot projet qu'il a de se peindre».

Superficiel ou profond, radical ou accidentel, le tournant linguistique est pourtant indiscutable et on peut en trouver une confirmation chez un auteur qui relève d'une tradition philosophique et culturelle différente. Il s'agit de K. O. Apel qui s'intéresse à la transformation que subit la philosophie de Kant à Peirce. Pour Apel:

> «Le problème est celui de renouveler la question kantienne des conditions de possibilité et de validité de la connaissance scientifique sous forme de question portant sur la possibilité d'une compréhension intersubjective du sens et de la vérité des phrases et des systèmes de phrases. Ce qui veut dire que la critique kantienne de la connaissance en tant qu'analyse de la conscience devrait se transformer en une critique du sens en tant qu'analyse des signes.»[13]

L'opposition proposée par Dummett entre la tradition cartésienne et la philosophie du langage, ainsi que celle d'Apel entre l'analyse de la conscience et la science sémiotique, indiquent la possibilité d'envisager la philosophie qui

[11] R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, 1979, p. 8, Cf. J. BOUVERESSE, «La philosophie peut-elle être systématique», *Studia Philosophica,* Vol. 41, 1982, p. 9-38.

[12] Op. cit. p. 16.

[13] K. O. APEL, «Von Kant zu Peirce», *Transformation der Philosophie,* Bd. 2; Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt am Main, Suhrkamp, «stw», 1976, p. 157-177; p. 163-64.

résulte de la révolution linguistique dans une perspective, sinon historique, en tout cas comparative ou «contrastive». Et c'est dans une perspective de ce genre — qui coïncide probablement avec ce que Habermas appelle «la reconstruction critique du développement de la philosophie analytique»[14] — que se situent les remarques suivantes.

Il ne s'agit pas à proprement parler de faire de l'histoire, de retracer la genèse réelle de la «révolution linguistique» mais d'en esquisser une «reconstruction rationnelle» c'est-à-dire une «carte», au sens de Goodman, qui est, par définition, «schématique, sélective, conventionnelle, condensée et uniforme», ces caractéristiques étant, pour une carte, des vertus plutôt que des défauts[15]. Sur cette carte, on relierait idéalement des chemins qui ne se croisent pas et qui, dans la réalité, ne mènent peut-être nulle part. Il s'agit, en d'autres termes, de rassembler certaines données, de les grouper dans ce que Wittgenstein appelle une «présentation synoptique» («übersichtliche Darstellung») afin d'y voir des analogies. Comme le dit Wittgentein en effet:

> «L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'*une* manière de rassembler les données — d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant leur évolution dans le temps (...)
>
> C'est cette présentation synoptique qui nous permet de comprendre, c'est-à-dire précisément de «voir les corrélations». Mais un terme intermédiaire hypothétique ne doit en pareil cas rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des «faits». De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle; *«mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait, dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle»* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'afiner la saisie par notre regard d'une corrélation formelle.»[16]

La première donnée pourrait être fournie par la théorie aristotélicienne de la signification linguistique et, en particulier, par le «schème» qu'on trouve au début du *De Interpretatione*:

> «Les choses dans la voix sont donc les symboles des états dans l'âme et les choses écrites des choses dans la voix. Et de même que les lettres ne sont pas les mêmes pour tous, de même les voix ne sont pas non plus les mêmes. Mais les états de l'âme, dont les voix sont premièrement les signes, sont les mêmes pour tous, ainsi que les choses dont les états de l'âme sont des similitudes». (16 a 3-8)

Autrement dit, les mots de la voix sont les symboles des états de l'âme et des concepts («*noêma*, 16 a 10); les mots écrits ou lettres sont les symboles des

[14] J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1976, p. 335.

[15] N. GOODMAN, *Problems and projects*, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis and New York, 1972, p. 16. Cf. J. MORIZOT, «L'art et la logique. Présentation de N. Goodman», *Philosophie*, N° 5, février 1985, p. 63-90.

[16] L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*. Suivi de Jacques BOUVERESSE, *L'Animal cérémoniel: Wittgenstein et l'Anthropologie*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1982, p. 20-21.

voix. Les mots, vocaux ou écrits, sont de nature conventionnelle car ils ne sont pas les mêmes pour tout le monde; en revanche, ce qui est dans l'âme, affections ou concepts, est le même pour tout le monde dans la mesure où les états de l'âme sont des similitudes naturelles des choses réelles. Ce passage crucial, qui constitue, comme le dit Kretzmann, «le texte le plus important de toute l'histoire de la sémantique»[17], appelle plusieurs remarques.

1. Le schème artistotélicien s'articule sur l'opposition entre le signe et la similitude, le symbole et la ressemblance: la relation symbolique est conventionnelle alors que la similitude entre le contenu psychique et les choses est une donnée naturelle.
2. Aristote indique que le langage signifie immédiatement la pensée en général et que celle-ci est semblable aux choses elles-mêmes puisqu'elle a la capacité d'assimiler les choses et de s'y assimiler.
3. Ce schème a une structure ternaire (mots — états ou concepts — choses), encore que le statut particulier de la similitude conceptuelle laisse présager la possibilité de le transformer en un schème binaire. Les mots, en effet, désignent les choses, ils sont les symboles des choses, comme le dit Aristote lui-même, par exemple, dans les *Réfutations Sophistiques* (165 a 7). Mais non des choses dans leur infinité anonyme: ce que les mots signifient, ce sont les choses en tant que définies et connues ou conçues.

Tout un pan de l'histoire des théories de la signification est orienté par la question de savoir si l'accent doit être mis sur les «choses», qui sont connues, ou bien sur ce qui est connu des choses, à savoir sur le concept[18].

C'est Boèce qui enseigne aux médiévaux l'interprétation correcte et autorisée qu'il faut donner de ce texte capital. En perspective aristotélicienne, les mots signifient les concepts immédiatement et ils ne signifient les choses réelles que par l'intermédiaire des concepts, c'est-à-dire par la médiation qu'assurent ces derniers en tant que similitudes naturelles des choses.

La distinction entre la signification et la ressemblance est le trait caractéristique de la version canonique du schème aristotélicien qu'on retrouve, par exemple, chez Thomas d'Aquin et dans la scolastique ibérique du XVII^e

[17] N. KRETZMANN, «Aristotle on spoken sound significant by convention», J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations,* Dordrecht, Reidel, 1974, p. 3-21; p. 3.

[18] Dans un texte du début du XIII^e siècle, la question est résolue dans les termes suivants: «Le discours *(sermo)* signifie tous les deux, l'intellect et la chose, mais l'un médiatement *(mediate),* l'autre immédiatement. Le discours en effet expose *(exponit)* immédiatement l'intellect: c'est en effet en tant qu'intelligée et pensée *(cogitata)* que la chose est exprimée par le discours; mais premièrement et proprement *(primo et propio modo)* le discours vise *(intendit)* la chose. L'énonciation *(locutio)* porte en effet sur les choses, mais par le moyen de l'intellect *(per intellectum medium).* Ce dernier est une voie vers le choses. Le discours est une voie vers l'intellect, l'intellect vers les choses.» *(«Tractatus de proprietatibus sermonum»,* cf. L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum,* Vol. II, Part II, Assen, 1967, p. 707 ss.

siècle. Toutefois, le schème aristotélicien subit également des transformations décisives.

La plus importante est certainement celle qui résulte du fait que le concept est envisagé en tant que signe.

L'interprétation sémiotique du concept, c'est-à-dire la transformation de ce dernier en signe, semble dater de la première moitié du XIII^e siècle. C'est en effet à cette époque que l'on voit apparaître une lecture du texte aristotélicien qui modifie le commentaire traditionnel de Boèce. Ainsi, par exemple, Roger Bacon considère que les concepts et les états de l'âme sont des signes des choses elles-mêmes. Il est à noter que Bacon attribue cette conception hétérodoxe à Aristote lui-même: «Aristote... qui dit que les passions de l'âme sont des signes des choses»[19]. La même erreur interprétative est commise par un autre auteur anglais, le dominicain Robert Kilwardby qui dit, dans le commentaire de Priscien qu'on lui attribue habituellement, que chez Aristote «les passions de l'âme sont les signes des choses»[20].

Les origines effectives de cette interprétation qui ne distingue pas correctement le signe de la similitude sont difficiles à détecter mais on peut essayer d'esquisser quelques hypothèses en mettant en corrélation cette doctrine avec les données suivantes.

1. Tout d'abord, il y a la doctrine que Boèce attribue à l'école péripatéticienne des «trois discours» *(tres orationes)* ou du triple état du discours: «l'un, qui peut être écrit par des lettres, l'autre, qui est proféré par la voix et le troisième, qui est agencé par la pensée *(cogitatione connectitur)*, c'est-à-dire aussi «conjugué dans l'âme» *(conjungeretur in animo)*[21].

   Cette doctrine indique un parallélisme et une correspondance stricte entre l'écriture, le langage vocal et le langage mental. Or, ce dernier est un discours et on peut l'envisager comme étant constitué de signes d'un type particulier, c'est-à-dire précisément de concepts en tant que verbes mentaux.

   D'ailleurs, c'est Boèce lui-même qui affirme l'existence de «verbes et de noms qui sont traités par l'esprit de manière tacite» *(quae tacita mente tractentur)* (id.).

2. Toujours dans le commentaire de Boèce, on trouve une autre source possible de la thèse selon laquelle le concept est un signe mental. En insistant sur l'opposition entre signification linguistique et ressemblance conceptuelle, comme par exemple dans sa critique d'Herminus, Boèce indique

[19] Roger BACON, *«De Signis», Traditio,* t. XXXIV, 1978, p. 81-136; p. 82.

[20] ROBERT KILWARDBY, *The Commentary on «Priscianus Maior» Ascribed to Robert Kilwardby,* Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin, N° 15, Copenhague 1975, p. 4.

[21] AN. MANL. SEV. BOECE, *In Librum Aristotelis De Interpretatione,* Editio Secunda, P. L. t. LXIV, col. 407.

implicitement la thèse opposée qui s'affirmera après des siècles de latence. L'idée que le concept est un signe fait en quelque sorte partie du champ des possibles dès son rejet explicite de la part de Boèce qui, pour la contredire, ne peut pas ne pas la signaler. Qui plus est, à une reprise au moins, Boèce utilise une formule qui va déjà dans ce sens lorsqu'il dit que les concepts sont «significatifs des choses» *(significativi rerum) (Ibid.* col. 404).

3. Une autre référence possible se trouve dans la doctrine augustinienne de la pensée comme «dire intérieur». Chez Augustin, la pensée est un discours du cœur qui articule des verbes mentaux:

> «Quiconque peut comprendre ce qu'est le verbe, non pas seulement avant qu'il résonne au dehors, mais avant même que la pensée ne roule en elle même l'image de ses sons: ce verbe en effet n'appartient à aucune langue... La pensée qui s'est formée à partir de ce que nous savons déjà est le verbe prononcé au fond du cœur; verbe qui n'est ni grec ni latin, qui n'appartient à aucune langue; mais lorsqu'il est besoin de l'apporter à la connaissance de ceux auxquels nous parlons, nous avons recours à quelque signe pour le faire entendre. Ce signe, la plupart du temps, c'est un son, parfois un geste: le premier s'adresse aux oreilles, le second au regard, afin que des signes corporels *(signa corporalia)* transmettent à des sens également corporels ce que nous avons dans l'esprit» *(De Trinitate,* XV, 11, 19).

Le verbe du cœur se fait chair pour se manifester à autrui. Mais le signe corporel et sensible n'est pas pour Augustin le verbe véritable:

> «Le verbe qui sonne au dehors *(quod foris sonat)* est donc le signe du verbe qui luit au dedans *(quod intus lucet),* et qui, avant tout autre mérite le nom de verbe. Ce que nous proférons de bouche charnelle n'est que la voix du verbe: et si, cette voix, nous l'appelons verbe, c'est à cause du verbe véritable qui l'assume pour apparaître au dehors. Notre verbe devient donc en quelque sorte voix corporelle, assumant cette voix pour se manifester aux hommes de façon sensible: comme le Verbe de Dieu s'est fait chair, assumant cette chair pour se manifester lui aussi aux hommes de façon sensible. Et de même que notre verbe devient voix sans se changer en voix, de même le Verbe de Dieu s'est fait chair sans se changer en chair en l'assumant sans s'y consumer...» (XV, 11, 20).

Le verbe intérieur, image humaine du Verbe divin, est le signe par excellence, de la même manière que le langage véritable et premier est celui par et dans lequel, comme le disait Platon, l'âme dialogue en silence avec elle-même *(Théétète,* 189 e, *Sophiste,* 263 e).

4. Enfin, il y a un autre auteur qu'on peut évoquer à propos des origines de l'assimilation du concept au signe. Il s'agit d'Anselme de Cantorbéry et, en particulier, de sa doctrine des modes possibles du discours qui ne coïncide pas avec celle de la tradition artistotélicienne véhiculée par Boèce. Pour Anselme, il existe deux formes de langage intérieur, de discours de la raison *(locutio rationis):* la première est la pensée *(cogitatio)* que l'on a lorsqu'on pense les voix qui signifient les choses *(voces rerum significativae cogitantur);* l'autre est la pensée par laquelle on conçoit dans l'esprit les choses

elles-mêmes *(cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur)*. Et Anselme de préciser:

> «L'usage commun, en effet, nous enseigne que nous pouvons parler de trois façons différentes d'une même chose: ou bien par signes sensibles, c'est-à-dire en nous servant extérieurement de ce que nos sens corporels peuvent percevoir ou bien en pensant insensiblement au dedans de nous-mêmes ces signes qui extérieurement seraient sensibles ou bien enfin lorsque, ne nous servant de ces signes ni sensiblement ni insensiblement, nous disons intérieurement dans notre esprit les choses elles-mêmes par images corporelles ou idées rationnelles suivant la diversité des choses.» *(Monologion,* ch. X).

Penser les voix, c'est-à-dire le sens des signes, ce n'est pas la même chose que penser les choses elles-mêmes qui sont saisies intuitivement et sans signes. On peut penser silencieusement le mot *(cum idem nomen tacens cogito)* sans voir pour autant l'essence de la chose signifiée. Toutefois, la pensée qu'on pourrait qualifier d'«asymbolique» n'en demeure pas moins une forme de langage. Pour Anselme, les mots de ce langage sont naturels et sont les mêmes pour tout le monde: ce sont les véritables «noms propres» des choses qui sont «d'autant plus vrais qu'ils sont plus semblables aux choses dont ils sont les mots et qu'ils les signifient plus expressément» *(tanto veriora, quanto magis rebus, quarum sunt verba, similia sunt et eas expressius signant, ibid.)*[22]

Or, à partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, la symbiose de la tradition aristotélicienne et de la tradition augustinienne s'exprime dans le schème suivant, qu'on retrouve par exemple chez Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham: les mots écrits sont les marques symboliques des paroles ou mots de la voix; les mots oraux sont les symboles ou les signes *(notae, signa)* des concepts ou verbes mentaux et ces derniers sont à leur tour des signes des choses réelles. Le verbe mental du discours intérieur est un signe, mais un signe naturel et universel qui signifie les choses en raison de sa ressemblance avec celles-ci.

Toutefois, dans l'interprétation sémiologique du concept s'inscrit toute une série de transformations philosophiques qui vont se manifester progressivement. A titre d'exemple, on peut évoquer les éléments suivants:

- le rejet de la médiation conceptuelle, c'est-à-dire du fait que le langage ne peut signifier la réalité des choses que par l'intermédiaire de la pensée laquelle est semblable aux choses elles-mêmes;
- le rejet corrélatif de ce qu'on pourrait appeler l'«hétéronomie sémantique» du langage, c'est-à-dire du fait que le langage dépend de la signification première et fondamentale de la pensée dans la mesure où, comme le dit Thomas d'Aquin, la «raison de signification» *(ratio significationis)* appartient en premier lieu au verbe interne *(De Veritate,* 4, 2, 7).

[22] Cf. M. DAL PRA, «Discorso, concetto en realtà nel pensiero di Anselmo», *Logica e Realtà.* Momenti del pensiero medievale, Bari, Laterza, 1974, p. 1-44.

D'une certaine manière, ces transformations peuvent être déduites a priori car elles ont toutes leur point de départ dans la subsomption du concept au signe et dans la notion correspondante des trois modes discursifs.

On peut constater, en effet, que la doctrine des trois discours va se développer, en particulier avec Ockham, dans le sens d'un parallélisme de plus en plus manifeste. Ainsi, par exemple, l'école occamienne considère que les trois registres discursifs ont en commun la structure logique car tout ce qui est pertinent pour la valeur de vérité d'une proposition, qu'elle soit écrite, orale ou mentale, doit figurer aux trois niveaux[23].

Or, l'homologie des trois discours a pour conséquence la thèse selon laquelle le mot écrit, le mot parlé et le concept signifient exactement la même chose, à savoir la chose elle-même. Comme le dit Ockham, au début de la *Somme Logique,* «les voix sont instituées conventionnellement *(imponuntur)* pour signifier cela même qui est signifié par le concept mental» (Ch. 1). Le langage, écrit ou oral, signifie directement les choses singulières. Et c'est ce que laisse prévoir l'application de ce que la scolastique tardive appelle la «règle de Scot», selon laquelle le signe d'un signe est également signe du signifié ultime: le mot, en tant que signe du concept, est du même coup — en raison de la transivité de la relation de signification — signe de la chose que le concept signifie. Le mot devient ainsi le signe et le substitut linguistique de la chose au même titre que le concept qui en est le signe et le substitut mental et naturel. Certes, pour Scot ou pour Ockham, la signification directe et immédiate des choses par le langage n'exclut pas une subordination effective de l'écriture à l'oralité et du langage vocal au discours mental. Toutefois, si les mots et les concepts signifient exactement les mêmes choses, le langage ne doit plus reposer sur la signification de la pensée. L'autonomie sémantique du langage rend en quelque sorte superflu l'intermédiaire conceptuel car le concept n'est rien de plus qu'un mot naturel. Un mot intériorisé.

Ce n'est pas tout. La transformation du schème aristotélicien rend possibles des développements théoriques souvent étonnants. Un exemple de la prolifération des doctrines médiévales relatives aux signes et au langage est offert par un auteur de la première moitié du XIV^e^ siècle, Guillaume Crathorn, contre lequel sont écrits les *Sex Articuli* de Robert Holkot en 1332. Crathorn, que l'on a souvent confondu avec Walter Chatton ou Grégoire de Rimini, s'en prend essentiellement à la doctrine du «verbe mental» telle qu'elle avait été fixée dans le cadre de l'école occamienne. Pour Crathorn, la thèse qu'il attribue à Ockham, selon laquelle les termes mentaux signifient quelque chose naturellement, est carrément fausse. Et il argumente de la manière suivante:

[23] Cf. PH. BOEHNER, «Ockham's Theory of Signification», *Collected Articles on Ockham,* St. Bonaventure, New York, 1958, p. 201-232; CL. PANACCIO, «Guillaume d'Occam: signification et supposition», I. Brind'Amour et E. Vances (éd.), *Archéologie du signe,* Institut pontifical d'Etudes Médiévales, Toronto, 1983, p. 265-286.

«Celui qui connaît la philosophie et la théologie peut former des propositions vocales, comme par exemple «Dieu est trin et un», «Dieu est la cause première de toutes choses», et il peut également former les propositions mentales correspondantes; donc, de même que ce nom «Dieu» est un signe arbitraire *(ad placitum)*, de même est arbitraire le terme mental qui lui correspond»[24].

En effet, le terme mental «Dieu» ne peut pas être une similitude naturelle de ce qu'il signifie car l'homme ne possède aucune qualité de ce genre. De plus, Crathorn considère que la notion de «verbe» est équivoque car elle désigne, d'une part, la qualité qui est une similitude de la chose réelle signifiée, d'autre part, la qualité qui est une similitude du nom vocal arbitraire et, enfin, la qualité qui est une similitude du nom écrit. Ainsi, par exemple, nous avons un concept ou verbe mental de «blanc» qui ne coïncide pas du tout avec le concept du nom «blanc» ou avec celui des caractères écrits «b-l-a-n-c». Le concept des choses elles-mêmes n'appartient à aucune langue, comme le dit Crathorn en se référant à Augustin. Il est au fond inexprimable et ne correspond pas, contrairement à la thèse occamienne, au concept qu'engendre l'expression linguistique conventionnelle.

Ce qui s'esquisse dans ce passage de Crathorn est une rupture entre la pensée et le langage qui a pour conséquence possible la double thèse selon laquelle la pensée véritable est inexprimable tandis que la seule pensée qui puisse être communiquée est celle qui pense, non pas les choses, mais les mots.

«Je dis donc, poursuit Crathorn, que le terme qu'ils appellent mental est une qualité, comme par exemple le terme qui correspond au terme parlé *(prolato)* «homme» est une seule et même qualité dans celui qui écoute ou dans celui qui pense ou qui connaît par habitude: et cette qualité est un verbe et une similitude naturelle du terme — vocal — «homme». *(op. cit.* n. 54).

Le verbe mental est la similitude naturelle d'un mot.

Par conséquent, tous les termes mentaux qui, dans la perspective d'Ockham, sont supposés signifier naturellement, les choses, deviennent des «intentions secondes», c'est-à-dire, chez Crathorn, des concepts de signes.

«Aucun verbe mental qui est (...) une partie d'une proposition mentale, laquelle est engendrée par une proposition parlée, n'est un signe naturel des choses... mais il est seulement un signe arbitraire des choses au même titre que le nom parlé dont il est la similitude». *(op. cit.* n. 57).

Crathorn bouleverse complètement le schème aristotélicien en changeant l'ordre des relations qui le déterminent. Entre le mot et le concept, il y a pour lui une similitude qu'il qualifie de naturelle alors qu'entre le concept mental et la chose il n'y a qu'un rapport arbitraire:

«Si, dans l'esprit ou l'intellect, il y a quelque chose qu'on peut appeler nom, verbe ou discours, alors ceci signifie de manière arbitraire et non naturelle». *(op. cit.* n. 58).

[24] H. SCHEPERS, «Holkot contra dicta Crathorn» II, *Philosophische Jahrbuch,* 79, 1972, p. 106-136.

Le verbe mental est un signe arbitraire. Le concept n'est plus qu'un mot. Mais la doctrine de Crathorn est importante pour une autre raison. C'est que le rejet du verbe intérieur en tant que similitude naturelle correspond au rejet de la causalité formelle que l'objet exerce sur le sujet connaissant. Or la cause formelle n'est plus nécessaire dès lors que le concept est devenu un signe. En effet, la relation de signification naturelle qui relie la pensée aux choses ne repose pas nécessairement sur un rapport de ressemblance. De fait, la ressemblance n'est une condition ni nécessaire ni suffisante de rapport de signification ou, plus généralement, de représentation. Ainsi, pour reprendre l'exemple traditionnel, la fumée est un signe naturel du feu sans que ces deux choses présentent une ressemblance réciproque quelconque. Inversement, comme les médiévaux pouvaient le lire chez Augustin, deux œufs sont parfaitement semblables sans que l'un puisse être considéré comme l'image ou le signe de l'autre [25]. Bref, le rapport de signification est une relation asymétrique qui n'a pas besoin de se fonder sur la relation symétrique de similitude. S'il y a signification, la ressemblance est superflue; au contraire, la ressemblance seule ne pourra jamais assurer la signification. Si le concept est un signe, la similitude et la causalité formelle ne sont plus nécessaires.

Il apparaît alors que la doctrine de Crathorn préfigure la séparation entre la ressemblance ou la similitude d'une part et la représentation et la signification de l'autre. Et cette séparation est l'un des traits caractéristiques de la philosophie moderne. Une preuve en est ce passage tiré du *Monde ou Traité de la lumière* de Descartes:

> «Les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir... des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance...» (ch. I)

Si l'on devait résumer d'un mot la situation que l'assimilation du concept au signe a provoquée en définitive, on pourrait dire qu'au seuil de la modernité philosophique la pensée n'est plus considérée comme semblable aux choses et qu'elle est devenue un langage, une activité qui opère dans et par des signes. Tel est, schématiquement, le résultat des transformations de l'aristotélisme médiéval.

Mais qu'est-ce qu'un signe? Quelle est la nature exacte des signes qui constituent, en quelque sorte, l'étoffe même de la pensée? Est-ce qu'il y a encore une différence entre le mot et le concept?

La scolastique ibérique du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, dans sa tentative de synthétiser les diverses tendances de la philosophie médiévale, propose une distinction intéressante entre les signes «formels» et les signes «instrumentaux». Ceux-ci sont des choses-signes, des choses qui sont à la fois des objets

[25] AUGUSTIN, *De Diversis Quaestionibus LXXXIII.* Quaestio 74, *Œuvres de Saint Augustin,* vol. 10 (Mélanges doctrinaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 326-329.

sensibles et des signes qui renvoient à autre chose qu'eux, comme, par exemple, les mots. L'autre type de signes est celui des signes purs, les signes-formes ou signes formels, comme, par exemple, les «species» expresses ou verbes intérieurs, c'est-à-dire les concepts. Le concept est en effet un signe dont tout l'être consiste dans sa relation à la chose signifiée. Ce n'est pas un objet, mais un moyen formel, essentiellement transitif et transparent, par lequel le sujet se représente la chose réelle connue. Comme le disent les Conimbres, le concept ou signe formel est la «raison de connaître» qui forme et informe la puissance cognitive. C'est dire que le concept a pour fonction d'exprimer intérieurement et de signifier la chose en la rendant intelligible et manifeste pour le sujet connaissant. En effet, dans l'ordre intelligible, la chose doit être rendue proportionnelle au sujet qui l'assimile parce qu'elle n'est pas manifeste par elle-même. Si la chose se manifestait d'elle-même, cesseraient du même coup la raison et la fonction du signe formel.

Or, cette doctrine ne semble pas pouvoir éviter ce qu'on pourrait appeler le «paradoxe de Sextus» concernant les signes apparents et non apparents[26]. Pour le dire d'un mot, il semble en effet que le concept, en tant que signe formel qui manifeste la chose, a besoin d'un signe instrumental.

Le signe révélateur est lui-même caché. Il faut donc un autre signe qui le manifeste effectivement. Ce signe, c'est le mot:

> «Les mots *(voces)* ont été inventés en tant que supplément des concepts *(in supplementum conceptuum)* car ceux-ci ne peuvent pas se manifester par eux-mêmes.»[27]

Les mots ont pour but de manifester les concepts; mais, ce qui est crucial, non seulement afin de les communiquer aux autres: les mots manifestent les concepts au sujet connaissant lui-même. Comme le dit Jean de Saint Thomas,

> «Le mot signifie le concept car il s'y substitue pour le suppléer et pour effectuer ce à quoi le concept seul ne peut pas parvenir, à savoir se manifester extérieurement tant à soi-même qu'aux autres» *(vox significat conceptum, quia vice eius subsrogatur, ut suppleat id, ad quod non potest pertingere conceptus, ut scilicet tam sibi quam aliis manifestet exterius)*[28]

Tout processus interne a besoin, comme le dira Wittgenstein *(Investigations,* § 580), de critères extérieurs. Ainsi le concept a pour critère le mot. Plus

[26] Le désaccord entre les Epicuriens et les Stoïciens quant à la nature du signe permet à Sextus de dire que le signe, en tant qu'objet controversé et non évident, a besoin d'un autre signe qui le manifeste (*Adv. Math.* VII, 178). Le caractère paradoxal consiste en ceci que le signe, qui est supposé révéler quelque chose, nécessite à son tour un signe qui le révèle.

[27] *Commentarii Collegii Conimbricensis in universam dialecticam Aristotelis,* Lib. I. Arist. De Interp., In Cap. I De Signis, q. III, art. III, Francfort et Cologne, 1603, p. 44.

[28] JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars Logica,* Prima Pars, Quaestiones Disputandae, q. I, art. V, éd. Reiser, Turin, Marietti, 1948, p. 107 a 2-11.

en général, la pensée, activité qui opère avec des signes, exige d'autres signes qui manifestent et fixent les éléments de son opération.

Dès lors, une autre question se pose dans cette perspective: elle concerne la fonction exacte de ces signes «supplémentaires», critères sensibles des concepts. Sont-ils simplement des marques que j'utilise pour me souvenir des concepts ou des idées correspondants ou bien jouent-ils un rôle dans la formation de la pensée elle-même? L'alternative va être la suivante: ou bien l'utilité des signes pour le sujet connaissant lui-même est purement mnémonique, ou bien c'est précisément l'usage des signes sensibles qui constitue la pensée.

L'œuvre de Leibniz est le lieu où cette alternative commence à être envisagée dans toute sa portée philosophique. Et il est indéniable que, dans l'optique d'une reconstruction rationnelle de la «révolution linguistique», Leibniz marque une étape cruciale.

Pour Leibniz, penser, c'est symboliser. Pensée et langage symbolique sont si étroitement liés qu'il n'y a pas de pensée sans signes:

> «Tout raisonnement humain se réalise par l'intermédiaire de certains signes»; «Tout raisonnement est une certaine combinaison de caractères.»[29]
>
> Pour penser, il est toujours nécessaire d'utiliser certains signes ou caractères:
>
> «*B*: Quoi alors? Les pensées peuvent bien se réaliser sans mots.
>
> «*A*: Oui, mais non sans d'autres signes.»[30]

Cependant, il faut noter que chez Leibniz l'usage des signes a, d'une manière générale, une valeur psychotechnique, voire tachygraphique: on emploie des signes à la place des choses et des idées pour penser vite et pour éviter d'oublier les chaînons intermédiaires d'un raisonnement. Le signe est une note pour moi-même, la marque d'une pensée antérieure qui la fixe en s'y substituant. Quand on raisonne, on manipule des signes sans évoquer les idées correspondantes. Comme le dit Leibniz dans les *Nouveaux Essais:*

> «Il n'est que trop vrai que les hommes, même dans leur esprit, mettent les mots à la place des choses, surtout quand les idées sont complexes et indéterminées. Mais il est vrai aussi, comme vous l'avez observé, qu'alors l'esprit se contente de marquer seulement la vérité sans l'entendre pour le présent, dans la persuasion où il est qu'il dépend de lui de l'entendre quand il voudra.» (liv. IV, ch. V, §3)

C'est cette pensée, en quelque sorte provisoire et toujours susceptible, en principe, d'être remplacée par l'intuition des idées marquées par les signes, que Leibniz qualifie de «pensée symbolique ou aveugle»:

> «En raisonnant sur des choses assez composées, nous utilisons des symboles, sans aucune considération de leurs idées propres; ces pensées je les appelle aveugles, car nous nous satisfaisons d'une analogie basée sur le peu de choses simples qui sont

[29] G. W. LEIBNIZ, *Philosophischen Schriften,* éd. Gehrardt, Berlin, 1890, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1978, t. VII, p. 204, p. 321. Cf. KNECHT, *La logique chez Leibniz,* Lausanne, l'Age d'Homme, 1982, p. 133-141.

[30] G. W. LEIBNIZ, *Dialogus, Phil. Schr.,* éd. Gehrardt, t. VII, p. 190-193, p. 191.

comprises distinctement, comme lorsque nous disons 1 000 000, personne n'imagine mentalement toutes les unités de ce nombre.»[31]

La pensée aveugle, comme le remarque Dascal, ne saisit, en effet, qu'un nom, le nom d'une totalité qui peut, en principe être «échangé» en une idée claire et distincte des composantes de cette totalité *(op. cit.* p. 207).

De fait, «Leibniz oscille entre les conceptions instrumentale et constitutive du rôle des signes» (Dascal, *op. cit.* p. 208), c'est-à-dire entre les signes en tant qu'instruments mnémotechniques provisoires et les signes en tant qu'éléments nécessaires et irremplaçables du raisonnement.

Il est à remarquer que les signes peuvent être totalement arbitraires et qu'il n'est pas nécessaire qu'ils ressemblent aux choses qu'ils remplacent. Entre les signes et les choses ou les pensées, il suffit qu'il y ait un rapport d'«expression». En effet:

> «Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime, comme une Ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et vice versa, suivant une certaine loy de rapport.»[32]
>
> «Quelque chose est dite «exprimer» une autre, lorsqu'il y a dans celle-ci des rapports qui correspondent aux rapports de la chose à exprimer... il n'est pas nécessaire que ce qui exprime soit semblable à la chose exprimée, pouvru qu'il y ait une certaine analogie entre leurs rapports («habitudinum quaedam analogia»).[33]

Or dans tous les cas d'expression, «ce qui caractérise le rapport en question, est que la correspondance entre exprimant et exprimé est «réglée» (peut être exprimée par une loi générale) ce qui garantit toujours la possibilité de passage sans équivoque d'un plan à l'autre et, par là, la possibilité de découvrir les propriétés de l'exprimé par la simple observation de l'exprimant» (Dascal, *op. cit.* p. 215).

Cette doctrine de l'expression, qui est à la base du projet leibnizien de la «caractéristique universelle» en tant que «science de la pensée» *(scientia cogitandi)*[34], a pour conséquence que, si l'usage des signes est conforme à des règles exactes, la pensée symbolique peut se substituer à la pensée intuitive. Si l'usage des signes est réglé, la pensée aveugle, pis-aller humain par rapport à la pensée asymbolique qui combine les idées elles-mêmes, est suffisante pour raisonner distinctement[35].

Or c'est cette pensée aveugle qui, dans la philosophie linguistique contemporaine, apparaît comme l'essence et la condition de possibilité de la pensée en général.

[31] Cf. M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz,* Paris, Aubier-Montaigne, 1978, p. 207.

[32] Cf. Knecht, *op. cit.*, p. 138.

[33] G. W. Leibniz, *Quid sit Idea, Phil, Schr.*, éd. Gerhardt, t. VII, p. 263-264, cf. Dascal, *op. cit.*, p. 215.

[34] G. W. Leibniz, *Opuscules et Fragments inédits,* éd. L. Couturat, Paris, 1903, p. 511.

[35] Cf. Dascal, *op. cit.*, p. 208 et p. 228, n. 47.

Qu'il suffise d'indiquer sommairement, pour terminer, quelques textes qui sont caractéristiques de cette transformation.

1. Dans la cinquième des *Questions concernant certaines facultés que l'on prête à l'homme* (1867), Peirce se demande si nous pouvons penser sans signes et il répond par la négative en rejetant l'idée que la pensée doit précéder tout signe. En effet:

> «C'est seulement par des faits externes que la pensée peut être connue. La seule pensée, alors, qui nous soit connaissable c'est la pensée par signes. Mais une pensée qui ne peut être connue n'existe pas. Toute pensée doit donc nécessairement être pensée par signes.»[36]

Pour Peirce, en réalité, toute pensée est effectivement un signe qui, à ce titre, renvoie à quelqu'autre pensée de sorte que toute pensée doit être interprétée dans une autre. Et Peirce conclut:

> «Ceci n'est, après tout, qu'une forme de l'axiome bien connu, que dans l'intuition, i.e. dans le présent immédiat, il n'y a pas de pensée...» *(Ibid.)*

Autrement dit, s'il n'y a pas de pensée sans signes, c'est essentiellement parce que l'intuition n'est pas une pensée et parce qu'il n'y a pas d'intuition conceptuelle, c'est-à-dire de saisie intuitive des concepts.

2. Pour saisir un concept, nous avons besoin d'un signe qui le manifeste. C'est Frege, la «source de la philosophie analytique» (Dummett) qui le dit expressément dans un article de 1882 «Sur la justification scientifique de la notation conceptuelle» (Begriffsschrift»):

> «C'est en le désignant que nous prenons possession du concept; puisqu'il ne peut être objet d'intuition, il a besoin d'un représentant («Vertreter») intuitif qui puisse nous le manifester. Ainsi le sensible nous ouvre le monde de ce qui n'est pas sensible»[37].

«Le fait est, affirme Frege, que nous avons besoin de signes sensibles pour penser». C'est en effet par les signes que

> «Nous pénétrons pas à pas dans le monde intérieur de nos représentations et nous y évoluons à notre gré, usant du sensible lui-même pour nous libérer de sa contrainte. Les signes ont pour la pensée la même importance qu'a eue pour la navigation l'invention consistant à utiliser le vent pour aller contre le vent. Que personne ne méprise les signes, tant dépend de leur choix approprié! Leur valeur n'est pas diminuée si, après un long exercice, nous n'avons plus besoin de parler tout haut pour penser; nous n'en pensons pas moins dans les mots et, si ce n'est dans les mots,

[36] C. S. PEIRCE, *Collected Papers,* ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931-1958, vol. V, bk. II, §250-53 trad. franç. dans PEIRCE, *Textes anticartésiens,* présentation et traduction de J. Chenu, Paris, Aubier, p. 173–194, Question 5, p. 189-190.

[37] G. FREGE, «Ueber die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffschrift» *Begriffsschrift und andere Aufsätze,* Zweite Auflage, hrsg. I. Angelelli, Hildesheim, Georg Olms, 1977, p. 107-108.

dans les signes mathématiques ou dans d'autres signes encore. Sans les signes, nous nous élèverions difficilement à la pensée conceptuelle.»[38]

Les signes, qu'ils soient linguistiques, mathématiques ou autres, réalisent la connexion du sensible et de la pensée qui est essentielle pour Frege:

«La liaison entre une pensée et telle proposition («Satz») déterminée n'est pas nécessaire, mais ce qui est nécessaire pour nous, en tant qu'êtres humains, c'est le fait qu'une pensée dont nous sommes conscients est toujours liée dans notre conscience à une certaine proposition.»[39]

Toute pensée suppose donc l'usage de certains signes et, à la limite, la pensée ne consiste que dans l'usage des signes. Et c'est en ce sens que la pensée est un langage, un langage en exercice.

3. Dans ses carnets, le 12 septembre 1916, Wittgenstein écrit:

«Maintenant, la raison pour laquelle je pensais que penser et parler étaient la même chose est devenue claire. C'est que la pensée est effectivement une espèce de langage» («Das Denken nämlich ist eine Art Sprache»).[40]

Le langage et la pensée sont des structures homologues. La pensée ne peut pas fournir une sorte de «supplément d'âme» au langage parce qu'elle est de même nature que ce dernier.

Et si telle est la nature de la pensée, il n'est plus nécessaire de postuler des signes intermédiaires entre les mots et les choses, entre le langage et la réalité.

Au fil des transformations qu'il avait subies, le concept est devenu, d'abord, un signe et, ensuite, un double, voire une doublure, du mot lui-même. Or, le caractère paradoxal du signe mental consiste en ceci qu'il doit être, tout à la fois, équivalent au mot vocal et semblable aux choses à telle enseigne qu'il peut se substituer à celles-ci ou s'effacer complètement pour les faire transparaître.

Du même coup, la pensée devient une sorte de langage qui a pour but d'expliquer le fonctionnement du langage. Mais alors, comme le dit Bouveresse, «elle ressemble trop à un langage pour pouvoir fournir réellement l'explication demandée». C'est qu'en réalité il n'y aurait «aucun intérêt à introduire entre le langage et la réalité un second langage, si le rapport de celui-ci à la réalité reposait exactement à un autre niveau le problème précis que son intervention a pour but de résoudre».[41]

[38] *Ibid.*, p. 107.

[39] G. FREGE, «Erkenntnisquellen der Mathematik und der mathematische Naturwissenschaften» (1924-25), *Nachgelassene Schriften*, hrsg. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Hildesheim, Georg Olms, 1966, p. 286-294, p. 288.

[40] L. WITTGENSTEIN, *Tagebücher 1914-1916, Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 175.

[41] J. BOUVERESSE, *Le Mythe de l'Intériorité*. Expérience, Signification et Langage privé chez Wittgenstein, Paris, les Editions de Minuit, 1976, p. 29, 31.

Dans le *Cahier bleu,* Wittgenstein décrit de la manière suivante les raisons pour lesquelles nous avons tendance à postuler l'existence de ce «second langage»:

> «Il semble, dit-il, qu'il y ait certains processus mentaux déterminés qui sont reliés au fonctionnement («working») du langage, processus sans lesquels le langage ne peut pas fonctionner («function»). J'entends les processus de la compréhension et de la signification. Les signes de notre langage semblent comme morts sans ces processus mentaux; et il semblerait également que la seule fonction des signes soit celle de susciter («induce») de tels processus... Nous sommes tentés de croire que l'activité linguistique consiste en deux parties: une partie inorganique: la manipulation des signes; et une partie organique que nous pouvons appeler comprendre les signes, les signifier, les interpréter, penser. Ces dernières activités semblent se loger dans une sorte de milieu étrange («a queer kind of medium»), l'esprit. (...) Dès lors, la conclusion que l'on est tenté de tirer, c'est que, pour faire des signes inertes une proposition vivante, il faut leur ajouter quelque chose d'immatériel, doué de propriétés différentes de celles d'un simple signe.»[42]

C'est alors que le processus de la pensée apparaît comme quelque chose d'occulte et d'incompréhensible. Mais, précise Wittgenstein, «c'était très exactement de ce caractère occulte du processus mental que vous aviez besoin pour parvenir à vos fins» *(Ibid.,* p. 5).

En fait, du point de vue de Wittgenstein, «penser», «c'est essentiellement une activité qui opère avec des signes *(Ibid.,* p. 6) et «si l'on nous demande de donner un nom à ce qui donne la vie aux signes, nous dirions que c'est leur «usage»» ( *Ibid.,* p. 4). C'est l'usage des signes qui constitue la pensée. Toute pensée est «aveugle».

Quant à l'autre signe, c'est-à-dire le concept comme signe mental, intérieur, dont Ockham disait qu'il est engendré en nous par la nature qui opère de manière occulte, les philosophes contemporains considèrent sans doute que c'est un signe... «qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent».

## DISCUSSION

Charles GAGNEBIN – L'exposé de Curzio Chiesa m'a fait forte impression et je le remercie pour tout ce qu'il nous a dit de substantiel et de nuancé. Je voudrais seulement lui poser une question sur les relations entre la pensée et le langage, parce qu'il a soutenu plus d'une fois dans son exposé qu'il n'y a pas de pensée sans expression linguistique. Oui, en un sens, la pensée s'investit dans le discours verbal (ou écrit) et le charge d'une «signification» telle que cette signification ne peut se passer de son expression. Il n'y a pas de pensée sans langage. En un autre sens, cependant, la pensée déborde le langage, elle ne s'y réduit pas, parce qu'elle est animée par une exigence de vérité (ou une aspiration à la vérité) qui ne se rencontre pas à l'intérieur d'une langue ni dans ses règles

[42] L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books,* Sec. ed., Oxford, Blackwell, 1969, p. 3-4.

grammaticales qui ne recouvrent pas les règles logiques. Ainsi, grammaticalement, la proposition «la terre est plate» est correcte; notre pensée toutefois la juge fausse après s'être instruite par l'expérience. Il y a une réalité propre de la pensée, irréductible à tout langage, parce qu'elle est inventive des langues et soucieuse de vérité. Seriez-vous d'accord?

C. C.— La question cruciale est sans doute celle de la nature exacte de la pensée qui déborde le langage. Cette question suppose une séparation nette entre la pensée et le langage qui est tout aussi problématique que la thèse selon laquelle le langage et la pensée sont la même chose. Toutefois, le «principe d'exprimabilité» (Searle, *Speech Acts*, I, 5), selon lequel tout ce qui peut être pensé (au sens du «knowing that» et non du «knowing how») peut être dit, paraît plus plausible que le principe qu'on pourrait appeler «d'inexprimabilité», selon lequel l'essentiel de ce qui est pensé est indicible. Dans la tradition philosophique, la pensée a souvent été considérée comme une sorte de langage et cette interprétation peut être mise en corrélation avec l'idée qu'il n'y a pas de pensée sans signes. Mais ce qui caractérise la philosophie analytique est la perspective méthodologique suivant laquelle le langage est une voie d'accès à la pensée et, en même temps, il en est le critère. Dans cette optique, probablement, ce qui déborde le langage n'est pas tellement la pensée, dans sa réalité propre et irréductible, mais l'usage effectif du langage lui-même, la capacité d'utiliser correctement les mots.

André de MURALT – L'excellent exposé de Curzio Chiesa me semble insérer le problème du langage tel que l'interprète la philosophie analytique dans sa juste perspective historique et structurelle. Quelques questions se posent à propos de sa méthode et de son interprétation.

1. Curzio Chiesa parle de «reconstruction rationnelle» de l'évolution de la philosophie linguistique. Le terme me paraît fâcheux dans la mesure où il suggère l'idée d'une interprétation qui pourrait ne pas se fonder sur l'histoire des doctrines elles-mêmes. Pourquoi ne pas parler de «structure de pensée», puisqu'il est évident qu'une structure de pensée n'a aucune valeur si elle n'est pas attestée par la connaissance des pensées historiques?

2. A aucun moment, Curzio Chiesa ne parle de connaissance a priori. Pourquoi? La seule explication me paraît pouvoir en être qu'en effet la philosophie analytique n'est pas a priori, ni celle de Frege, ni évidemment celle de post-frégéens tels Wittgenstein ou Tugendhat. La notion leibnizienne de connaissance «aveugle» est dans ces conditions très éclairante: elle se rattache semble-t-il à une conception du savoir, pour laquelle le «symbolisme» du signe permet de parler de la chose sans porter sur elle.

3. Mais c'est là la *suppositio* dont Occam a fait l'usage le plus systématique et le plus radical. La «révolution linguistique» est en ce sens achevée déjà chez Occam, et il ne faut pas attendre Frege et Wittgenstein pour cela. Elle est achevée chez Occam, et même plus parfaite chez lui, car elle évite l'écueil de l'*esse objectivum* scotiste, du «possible» leibnizien et husserlien et du *drittes Reich der Gedanken* de Frege.

4. C'est pourquoi je rejetterai quant à moi le schéma ternaire par lequel Curzio Chiesa, et toute la tradition occidentale, propose d'interpréter le fameux texte sémiologique du *Peri Hermeneias*. Celui-ci est en effet sans défense devant la notion de concept considéré comme l'être objectif de l'objet connu dans le sujet connaissant, c'est-à-dire ce qui vient d'être appelé l'*esse objectivum*, ce qui a été constamment appelé depuis de la manière la plus ambiguë la représentation (notion qui confond ce que les médiévaux distinguaient en *repraesentans* et *repraesentatum*). En réalité il y a deux termes seulement: le signe et le signifié, le signe humain étant le nom exprimant l'état de l'âme (ou l'état de l'âme exprimé par le nom), et le signifié étant la chose réelle. C'est

cette interprétation qui permet de donner son sens véritable à la formule courante : il n'y a pas de pensée sans signes, formule qui est vraie d'Aristote comme des contemporains, mais non dans le même sens, selon l'exercice pour Aristote, par réduction formelle pure et simple pour les contemporains. C'est cette interprétation également qui donne sa valeur organiquement philosophique à la rhétorique, à la poétique du langage comme élément exemplairement constituant du sens, et à la communication amicale et sociale comme fin de l'acte signifiant. C'est ce qui me paraît intéressant dans l'actuelle philosophie analytique. C'est qu'elle ne s'oppose pas à cette interprétation de type aristotélicien, qu'elle rejette la notion de représentation, c'est-à-dire la tradition de l'*esse objectivum,* de même que la tradition corrélative de la philosophie de la conscience, et qu'elle laisse entrevoir la possibilité de constituer une authentique philosophie du langage susceptible d'organiser les diverses thématiques que développent à propos du langage les sciences humaines. Très précisément, la philosophie analytique contemporaine me semble jouer à l'égard de la philosophie de la représentation et de la conscience le rôle épurateur que le «psychologisme» d'Occam aurait dû jouer à l'égard de la philosophie du concept thomiste.

C. C.— 1. Une «reconstruction rationnelle» a pour but de fournir un schéma qui rassemble des données dans une vision synoptique: si les données sont choisies d'un point de vue historiquement pertinent, une «carte» de ce genre pourrait être utilisée en tant qu'hypothèse d'évolution. Mais, puisqu'il s'agit d'une structure que l'on construit après coup, qui est inventée plutôt que découverte, il serait peu prudent de l'assimiler à la genèse réelle, à l'histoire effective «pleine de bruit et de fureur, qui — peut-être — ne signifie rien».

2. Dans la mesure où elle remplace la pensée intuitive, la pensée «aveugle» ou «symbolique» serait plutôt a posteriori. Mais ce qui est important, c'est que Leibniz évoque la valeur constitutive de la pensée «aveugle» opérant sur des signes qui renvoient effectivement, de manière synthétique, à des choses ou à des idées complexes et non analysées.

3. Comme dirait Wittgenstein, «la parenté est aussi indéniable que la différence». Ainsi, par exemple, il y a manifestement des analogies entre la «suppositio» en tant que propriété qui n'appartient à un terme que dans une proposition (Ockham) et le principe de «contextualité» chez Frege et Wittgenstein. Mais des analogies de ce genre ne permettent pas d'identifier totalement les nominalistes du XIV$^{e}$ siècle et les philosophes analytiques. De plus, comme le fait remarquer Dummett, «l'objectivité du sens est suffisamment garantie par le fait que ce dernier est exprimé dans un langage commun: afin de préserver cette objectivité, il n'était pas nécessaire pour Frege de douer le sens d'une existence indépendante des moyens de l'exprimer» ( *Frege,* p. 680).

4. L'exemple aristotélicien du «bouc-cerf» ( *De Int.,* 16 a 16-18), nom qui signifie bien quelque chose sans référer à une chose réelle, semble contredire la thèse selon laquelle le signifié est la chose réelle. Pour Aristote, ce que le langage signifie en premier, ce sont les affections de l'âme qui représentent, en quelque sorte, les «signifiés» des symboles linguistiques. Mais le langage peut également signifier dans certains cas, les choses réelles. Le schéma est alors ternaire. Pour le transformer en un schéma binaire, il faut tout d'abord critiquer le postulat d'une médiation nécessaire entre le langage et la réalité.

Fernand BRUNNER — Cet exposé qui témoigne de tant de qualités de pénétration et d'information suggère une question relative à sa méthode. Il a été question de «reconstruction rationnelle». Ce terme semble désigner l'élaboration purement conceptuelle de structures et de rapports sans utilisation de noms propres. En fait, vous êtes parti

d'Aristote, ce qui vous situe dans l'histoire, c'est-à-dire dans la contingence. Alors se posent le problème du choix des noms propres qui interviennent dans la reconstruction et celui de la validité des interprétations proposées de chaque doctrine particulière. Je voudrais savoir également si l'histoire présente bien une ligne d'évolution unique issue d'Aristote et, si oui, pourquoi l'aristotélisme s'est transformé jusqu'à cette perversion. Par effondrement interne ou à la suite d'influences extérieures? Peut-on envisager d'autres schémas d'évolution? Je me demande encore si les origines du tournant linguistique ont été suffisamment explicitées. Car il est probable que les transformations de la philosophie du langage n'expriment pas seulement l'évolution interne de cette philosophie, mais l'histoire générale de la pensée. On citera que la philosophie ne concerne pas les faits, mais le discours sur les faits —, le développement des sciences humaines avec la découverte de l'emprise du langage sur la pensée.

C. C.— Sur une carte géographique, on peut trouver plusieurs chemins pour aller d'un lieu à un autre. Certains traversent des villes sans les contourner. Il y a aussi des carrefours et des passages obligés. Cela dit, Aristote représente, pour la philosophie médiévale, la source de la plupart des structures conceptuelles. Or il ne s'agit pas, dans ce qui précède, d'expliquer l'histoire mais de voir des analogies et des ressemblances en relevant les termes intermédiaires de certaines transformations conceptuelles. Celles-ci marquent souvent un progrès plutôt qu'une perversion par rapport au schème initial. Mais, assurément, d'autres types d'évolution pourraient être envisagés, y compris pour les origines du tournant linguistique. Les transformations du schème du concept-signe ne sont en définitive que des corrélations qui permettent peut-être de voir des analogies.

André VOELKE – 1. Le schème «signe-concept-chose» que l'on tire communément des premières lignes du *De Interpretatione* clarifie le texte d'Aristote, mais il l'appauvrit aussi. En effet ce texte ne parle tout d'abord pas de concepts, mais de *pathèmata.* Ce terme très large et difficilement traduisible peut recouvrir toutes sortes de processus psychiques: sensations, images, sentiments, et non seulement concepts. Il conviendrait de respecter le caractère à la fois riche et flou de ce mot et d'assouplir le schéma, de telle sorte que le terme intermédiaire entre les signes et les choses puisse envelopper toutes les formes de représentation, et sans doute aussi certains états affectifs.

2. Vous n'avez pas cherché à reconstituer une évolution historique, mais plutôt à tracer une sorte de carte géographique fixant certaines positions importantes en vue d'une «reconstruction rationnelle». Je ne vous reprocherai donc pas d'avoir omis une étape, mais je voudrais rappeler l'intérêt de la position stoïcienne, que l'on rapproche parfois de celle de Frege. Distinguant trois termes, le signifiant, le signifié et l'objet, les stoïciens font du signifié un incorporel, par opposition au signifiant et à l'objet, qui sont de nature corporelle. Cet incorporel vient à l'existence par une opération de la pensée et n'existe que pour la pensée. Il s'identifie au *lekton,* c'est-à-dire à l'énoncé exprimable. Ainsi la pensée est indissociable du discours. Si tel est le cas, le stoïcisme effectuerait lui aussi un «tournant linguistique». Dans la perspective d'une «reconstruction rationnelle», cette position ne pourrait-elle pas constituer un point de départ aussi adéquat que celle d'Aristote?

C. C.— 1. Effectivement, les commentateurs médiévaux assimilent souvent les affections de l'âme *(passiones)* aux concepts *(intellectus)* alors que, dans le *De Interpretatione* les termes «pathêma» et «noêma» ne sont pas synonymes, les expressions vocales étant, en général, les symboles de l'ensemble des modifications psychiques et non seulement des concepts.

2. La doctrine stoïcienne du «lekton» pourrait en effet fournir le point de départ de la généalogie de la notion de «sens» linguistique. Les doctrines de la *«nominum significatio»* (Abélard), de l'*«esse obiectivum»,* du «Sinn» frégéen et du «signifié» saussurien

manifestent en effet certaines analogies. Mais, encore une fois, l'analyse comparative de ces théories montrerait sans doute qu'il y a autant de similitudes que de différences.

Daniel CHRISTOFF – 1. Les théories du signe n'ont-elles pas été longtemps conditionnées par la thèse aristotélicienne qu'il n'y a pas de pensée sans image — d'où les conceptions du signe copie, substitut et aussi «contenu de conscience» qui ont accompagné les philosophes de la représentation?

2. Le signe en tant qu'expression et signifiant (Husserl), donnant à penser quelque chose, ne doit-il pas être considéré comme intentionnel et l'intentionnalité du rapport signifiant-signifié — plutôt que leur juxtaposition (de Saussure) — n'est-elle pas la structure même du signe comme acte?

3. Que penser d'une philosophie pour laquelle — par delà la métaphore, le Symbolisme et mainte pensée religieuse — tout serait signe?

C. C.— 1. On pourrait également considérer que la thèse aristotélicienne et la thèse selon laquelle il n'y a pas de pensée sans signes, loin d'être en contradiction, expriment deux aspects complémentaires: d'une part, l'aspect psychologique de l'acte de pensée qui comporte la représentation d'une chose singulière, car, comme le dit Aristote (*De An.* III, 7, 431 b 2), l'intellect, «pense les formes dans les images»; d'autre part, l'aspect intersubjectif de l'activité conceptuelle qui a besoin de signes sensibles pour pouvoir s'exercer.

2. C'est l'usage conforme à de règles conventionnelles qui transforme quelque chose en signe de quelque chose d'autre pour quelqu'un. Plutôt que dans le signe, l'«intentionnalité» du rapport se réalise dans l'emploi effectif ou actuel de la chose-signe.

3. Il est toujours possible d'interpréter le signifié d'un signe comme étant à sont tour le signe de quelque chose d'autre. Chez Augustin, par exemple, seul Dieu est «chose», tout le reste est «signe» (cf. J. Chydenius, «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique,* 23, 1975, p. 324). Mais c'est Peirce qui a esquissé la doctrine d'une «sémiose illimitée»: tout signe engendre un autre signe (son interprétant) et ainsi de suite «ad infinitum» (cf. *Collected Papers,* 2.303). Néanmoins, la chaîne des interprétants est de fait interrompue pour des raisons qui sont probablement de nature pragmatique et psychologique (habitude, décision) (cf. «La sémiotique de C. S. Peirce», *Langages,* 58, juin 1980).

Marcel GHELBER – Il y a de plus en plus une prolifération, une inflation des moyens d'analyse et d'investigation terriblement réducteurs concernant les disciplines de l'esprit, moyens qui opèrent au niveau du relationnel, du fonctionnel, dans la pure extériorité. Ces démarches dangereusement réductrices s'insèrent, qu'elles le veuillent ou non, dans tout un mouvement de la pensée occidentale qui mène à la dissolution du Sens et de toutes les valeurs.

Peut-on parler de la vie du signe sans parler de son rapport à la vérité de l'Etre, sans parler de sa force révélatrice de la Source et du Sens Divin de l'Etre? Je pense que seulement le dedans est le lieu de toute véritable révolution. Je voudrais donner seulement quelques exemples entre de nombreux autres possibles. Vous me demandez de préciser ce que je veux dire par «dedans». D'abord je pense que seulement du dedans peut venir une véritable révolution, qui consiste principalement à saisir de partout, d'une manière approfondie l'émergence de l'Etre, sa Source et son Sens Divin. Le dedans, l'intériorité c'est le lieu où une subjectivité, assumant son unicité, s'ouvre à l'infini et rejoint la véritable universalité, la Divine objectivité (pour reprendre d'une certaine manière Kierkegaard). Le dedans c'est aussi le lieu des mutations, où un cri-lumière peut se transmuer en Somme de principes et où une Somme de principes peut se transmuer en cri-Lumière.

Révolutionnaire aussi, me semble-t-il, d'assumer le passage de l'onthos à l'éthos et le retour à un onthos enrichi substantiellement par la communion avec la chair et le sang de l'Existence.

La révolution du dedans ouvre à l'infini, infini qui se rapporte nécessairement à l'Absolu, un Absolu qui engendre l'infinité. L'infinité et ce qui en relève ne consume rien, ne détruit rien, elle est toujours édifiante et consacre tout, tandis que les mouvements qui relèvent de la diversité et de l'extériorité anéantissent dans l'arbitraire tout ce qu'ils touchent.

C. C. — La philosophie analytique préconise la clarification conceptuelle afin d'éviter les confusions qui naissent de l'emploi abusif de certains mots. Mais ce type d'activité clarificatrice ne permet pas, évidemment, de résoudre tous les problèmes et de répondre à toutes les questions. D'ailleurs, comme le dit la dernière phrase du *Tractatus*, «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen». (...)

Bernard BAERTSCHI – Dire que la philosophie de la connaissance pré-analytique est une psychologie introspective signifie que la méthode traditionnelle de l'épistémologie a été l'introspection. Or, toute introspection porte sur un état ou un acte du sujet introspectant, c'est-à-dire sur quelque chose de privé: la pensée, et notamment le concept, sont donc, de ce point de vue, des entités psychologiques privées, d'où une théorie psychologiste de la connaissance. Ainsi, la tendance des analyticiens — ou du moins de sa fraction pure et dure — serait de considérer les philosophies pré-frégéennes comme des formes du psychologisme.

Or cela me semble non seulement sommaire, mais surtout faux. Husserl par exemple, — qui est contemporain de Frege, mais qui bénéficie du même jugement que les pré-frégéens — avertit nettement, dans son examen des lois logiques: «Qu'on se garde de confondre des «présuppositions» *psychologiques* et des «fondements» psychologiques de la *connaissance* de la loi, avec des présuppositions logiques, avec des raisons ou des prémisses logiques de la *loi;* ni non plus, en conséquence, la dépendance psychologique (par exemple, dans la genèse de cette connaissance), avec la fondation et la justification logique» *(Recherches logiques,* I, PUF, p. 84), et il ajoute plus loin: «C'est seulement par une phénoménologie pure, qui n'est rien moins que psychologique, que science empirique de propriétés et d'états psychiques appartenant à des réalités animales, qu'on peut triompher *radicalement* du psychologisme» ( *Op., cit.,* II[1], p. 8).

Au-delà de cette erreur, dont la cause est peut-être à chercher dans une certaine ignorance de l'histoire de la philosophie, il resterait à se demander pourquoi et comment les analyticiens ont pu croire que toute la tradition philosophique occidentale avait conçu la pensée comme une entité psychologique privée, conception dont l'absurdité se révèle immédiatement à la réflexion.

C. C. Il n'est pas certain que les philosophes «psychologistes» considéraient les données de la conscience comme étant «privées», à l'instar de la «Vorstellung» chez Frege. D'autre part, il semble que les précisions que donne Husserl afin d'éviter de confondre la psychologie et la phénoménologie ne sont pas suffisantes aux yeux de certains philosophes analytiques. Husserl dit que la phénoménologie ne fait pas des expériences et des observations pour constater l'existence des vécus; «elle fait néanmoins des constatations éidétiques sur des vécus non réfléchis; c'est la condition de principe de sa possibilité. Mais elle les doit à la réflexion, plus exactement à l'intuition réflexive des essences. Dès lors les scrupules sceptiques qui atteignent l'introspection touchent également la phénoménologie» ( *Idées,* trad. franç., p. 261). Apparemment, Husserl n'a pas vaincu tous les scrupules sceptiques.

Ingeborg SCHÜSSLER – L'idée rectrice de la conférence de M. C. Chiesa est la suivante:

Au cours de l'histoire de la pensée occidentale la pensée se dissocie progressivement de la réalité, et ce parce qu'elle est conçue de plus en plus comme pur et simple *signe*. Je voudrais poser 3 questions:

1. M. Chiesa constate comme un *fait* qu'au Moyen Age la pensée *(noêma)* a été interprétée comme pur et simple signe, de sorte que se produit alors une première dissociation entre le sujet et la réalité. La question se pose de savoir comment cette interprétation a pu se produire.

Cette question se pose d'autant plus pour la raison suivante: chez Aristote, le langage bien que signe et précisément *en tant* que signe *renvoie aux choses*, p. ex. De int. cap. 1, 16ª 17: *«sêmanei ti»* (= quelque chose). Met. IV cap. 4, 1006a28 sqq.: Le nom *«anthrôpos sêmainei hen, estô touto to zôion dipoun... tout'estai to anthrôpoi einai»*. Le nom *«anthrôpos»* signifie (= donne à voir) l'être de l'homme (das Menschsein).

2. M. Chiesa cherche à rapprocher d'une part l'interprétation médiévale de la pensée comme signe et d'autre part le calcul avec signes dans les temps modernes. La question se pose de savoir si ce rapprochement n'est pas trop immédiat. Selon les Regulae de Descartes (avant tout la IVᵉ), c'est la domination de la *méthode* sur les sciences qui est la raison pour laquelle le savoir se produit dès lors par le truchement de la *mathesis universalis*, par le truchement donc d'un calcul avec des signes.

3. Pourvu qu'on admette l'idée rectrice de la conférence, c'est-à-dire que l'interprétation médiévale de la pensée *(«noêma»)* comme pur et simple signe prélude à la dissociation du sujet et de la réalité, — quelle serait alors la conséquence qu'il faudrait en tirer? Est-ce là une *critique* de la pensée occidentale et si oui, quelle en serait l'issue?

C. C. — Quant à l'idée rectrice, l'interprétation sémiotique de la pensée est plutôt une certaine façon de rendre compte du rapport entre la pensée et la réalité.

1. Le passage du concept-similitude au concept-signe, loin de dissocier le sujet et l'objet, permet en définitive d'éviter la thèse problématique selon laquelle la relation de la pensée à la réalité repose sur la ressemblance entre le concept et les choses réelles.

2. Il est probable que la caractéristique essentielle de la philosophie moderne, de Descartes à Kant, soit le problème de la méthode et que les projets de «mathesis universalis» doivent être envisagés dans cette perspective. Quant au rapport entre méthode et calcul avec des signes, les philosophes classiques ne sont pas unanimes. Ainsi, par exemple, dans sa lettre à Mersenne du 20 novembre 1629, Descartes considère que la langue universelle est possible mais irréalisable avant l'achèvement de la science. Au contraire, Leibniz estime que la langue caractéristique universelle peut se développer en corrélation avec la science dont elle constitue l'instrument et la méthode *(Opuscules et Fragments inédits*, éd. Couturat, p. 28).

3. S'il est vrai que la pensée est une forme de langage et une activité qui opère avec des signes, alors, non pas la dissociation, mais «l'harmonisation entre la pensée et la réalité doit être trouvée dans la grammaire du langage» (Wittgenstein, *Zettel*, § 55).