Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 1-2

Artikel: Frege : La grande découverte des signes

Autor: Nicolet, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870258

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FREGE : LA GRANDE DÉCOUVERTE DES SIGNES

> Cher Monsieur Wittgenstein,
>
> [...] J'estime que les chances que nous pourrions avoir de nous entendre sur le plan philosophique ne sont pas aussi minces que vous semblez le croire. J'associe à cela l'espoir que vous prendrez position, à l'avenir, en faveur de ce que je crois avoir découvert dans le domaine de la logique. Vous devriez, évidemment, être d'abord gagné à cette cause. Pour cette raison même, il est d'après moi souhaitable d'échanger nos positions. Grâce aux longues conversations que j'ai eues avec vous, j'ai pu connaître un homme qui, comme moi, a cherché la vérité, fût-ce pour partie en suivant d'autres voies. Mais cela me laisse espérer, justement, trouver chez vous quelque chose qui puisse compléter ce qui a été par moi découvert, et peut-être aussi le rectifier. [...]
>
> Gottlob Frege, lettre à Wittgenstein du 16. 9.1919

La pensée de Frege ne se referme jamais en système, mais s'élabore par distinctions successives, qui laissent ouverte la question de leur interprétation philosophique. Plutôt qu'à un standard épistémologique ou métaphysique, nécessairement dérivés, on rapporte ici deux de ces distinctions à leur lieu d'émergence : la découverte de la dimension de la structure, fondement de l'universalité du langage.

Dans un essai récent[1], Jaakko Hintikka oppose deux conceptions de la logique et du langage : l'une qui voit la logique comme un langage, et par conséquent le langage (logique) comme un médium universel ; l'autre qui considère la logique, et donc le langage,

---

1. Jaakko HINTIKKA, *La Vérité est-elle ineffable ?* Montpellier : Ed. de l'éclat, 1994. L'opposition en question reprend une proposition déjà ancienne du même auteur.

essentiellement comme un calcul, et qui le ramène ainsi à son statut d'instrument. Dans la première conception, la pensée serait coupée en quelque sorte du réel, prisonnière du langage dont elle se sert, et par là même incapable de définir la vérité. Dans la seconde au contraire, la pensée se sert librement de différents langages comme de différents calculs, qu'elle interprète et ré-interprète à son gré, pour énoncer le vrai. Pour fixer encore un peu plus les idées, l'auteur associe à la première conception les noms de philosophes illustres du 20e siècle (Frege, Russell, Wittgenstein, Quine) et à la seconde ceux de logiciens et de mathématiciens (Peirce, Schröder, Löwenheim, Gödel, Tarski), dont il paraît vouloir se faire le porte-parole auprès du public philosophique.

Une pensée moins intrépidement binaire aurait peut-être hésité à attribuer à Frege la première de ces doctrines. Toutes les déclarations de celui-ci sur le sujet vont en effet dans le sens contraire : le langage n'est à ses yeux qu'un moyen, un serviteur de la pensée, et un serviteur indocile, qu'il faut corriger, ou du moins maîtriser. D'autre part, le caractère logique n'enveloppe-t-il pas l'universalité ? et n'est-ce pas justement en tant que calcul que le langage peut être universel ? — Ce n'est pourtant pas sans raisons, nous le verrons, qu'on peut considérer Frege comme le père de la conception du langage-milieu universel de la pensée. Mais c'est malgré lui, avec méfiance et dans un rapport conflictuel avec son objet, qu'il en est venu à accorder au langage une importance toujours plus déterminante dans sa réflexion. La tension interne de cette pensée fait alors apparaître superficielle et arbitraire l'opposition des deux «thèses» du langage-milieu et du langage-instrument.

C'est à la découverte que Frege nous emmène dans le texte «La science justifie le recours à une idéographie» (1882), à la découverte d'une découverte, d'une invention plutôt : celle des signes. En imaginant ce qui serait le cas sans cette «grande découverte», puis en décrivant les bénéfices de cette invention, Frege nous livre l'essentiel de sa pensée sur le signe, sa nature, sa fonction :

> Les sciences abstraites ont besoin, et ce besoin est ressenti de plus en plus vivement, d'un moyen d'expression qui permette à la fois de prévenir les erreurs d'interprétation et d'empêcher les fautes de raisonnement. Les unes et les autres ont leur cause dans l'imperfection du langage. Car il est bien certain que nous avons besoin de signes sensibles pour penser. L'attention est naturellement tournée vers l'extérieur. Les impressions sensibles l'emportent en vivacité

sur les images de la mémoire au point qu'à elles seules, ou presque, elles déterminent le cours entier de nos représentations, à peu de choses près comme il se fait chez l'animal. Et nous ne pourrions guère échapper à cette dépendance si le monde extérieur ne dépendait à son tour, dans une certaine mesure, de nous. Déjà la plupart des animaux ont, avec le pouvoir de se déplacer, celui de modifier leurs impressions sensibles : ils peuvent fuir les unes et rechercher les autres ; et ce n'est pas tout : ils peuvent encore agir sur les choses en altérant leur forme. Or, l'homme a cette même capacité dans une bien plus grande mesure. Elle ne suffirait cependant pas à donner une liberté complète au cours de nos représentations. Il serait limité à ce que la main peut façonner ou la voix faire entendre, sans cette grande découverte que fut celle des signes. Les signes donnent présence à ce qui est absent, invisible, et le cas échéant inaccessible aux sens. Je ne nie pas que même sans le secours de signes, la perception d'un objet puisse réunir un faisceau d'images mentales. Mais nous ne pouvons pas nous y attacher : chaque perception nouvelle précipite ces images dans la nuit et en fait surgir d'autres. En offrant au regard le signe d'une représentation, elle-même appelée à la consience par une perception, on crée un nouveau foyer stable autour duquel s'assemblent d'autres représentations. Parmi celles-ci, on en pourra de nouveau choisir une et offrir au regard son signe. Ainsi pénétrons-nous pas à pas dans le monde intérieur de nos représentations, et y évoluons-nous à notre gré, usant du sensible lui-même pour nous libérer de sa contrainte. Les signes ont, pour la pensée, la même importance qu'eut pour la navigation, l'idée d'utiliser le vent afin d'aller contre le vent. Que personne ne méprise les signes, tant dépend de leur choix pertinent ! Et leur valeur n'est pas amoindrie si après un long usage il n'est plus nécessaire de produire effectivement le signe, si nous n'avons plus besoin de parler tout haut pour penser. On n'en pense pas moins dans les mots et, sinon dans les mots, dans les signes mathématiques, ou dans d'autres encore.

Sans les signes, nous nous élèverions difficilement à la pensée conceptuelle. En donnant le même signe à des choses différentes quoique semblables, on ne désigne plus à proprement parler la chose singulière mais ce qui lui est commun : le concept. Et c'est en le désignant qu'on prend possession du concept ; puisqu'il ne peut pas être objet d'intuition, il a besoin d'un représentant intuitif qui nous le manifeste. Ainsi le sensible ouvre-t-il le monde de ce qui échappe aux sens.

Les mérites des signes ne sont pas épuisés en ces quelques remarques [...][2].

---

2. Gottlob FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques,* tr. C. Imbert, Paris : Seuil, 1971.

L'article débute pourtant par une déclaration de principe sur la nécessité pour la science d'un langage qu'on pourrait dire *logically correct*, par le retour d'un vieux projet de la philosophie et qui n'est que l'envers d'une méfiance avouée à l'égard du langage naturel, cet outil imparfait, cause par son équivocité d'«erreurs d'interprétation», et par là-même de «fautes de raisonnement». Lorsque Frege entreprend de parler du langage, c'est pour en médire, selon le lieu commun, et comme en passant.

Cependant, il s'y arrête, le temps de répondre à une objection, non formulée, que ce premier discours pourrait susciter : pourquoi alors se mettre en peine du langage, pourquoi ne pas aller directement à ce qui nous intéresse, aux pensées ? Cela n'est pas possible, car «nous avons besoin de signes pour penser», cela est «bien certain» — la suite du texte le démontrera — et notre intérêt pour le langage est donc justifié. Le signe n'est ici intéressant que négativement, comme condition nécessaire de la pensée. On devine la suite : puisque les signes sont nécessaires, et que le langage naturel est imparfait, il s'agira de construire un langage exempt de ces défauts et qui réponde exactement à nos besoins scientifiques en ôtant tout obstacle au dépassement du signe vers son objet. Telle est sans doute l'intention première de Frege, et la direction générale de son article. Mais ce n'est pourtant pas le sens de l'argumentation qui suit, du détour qui évoque la genèse et célèbre les mérites (mérites qui ne seront «pas épuisés en ces quelques remarques») du langage et du signe en général, et donc du langage naturel, renversant le préjugé initial et élevant le signe du rang de condition nécessaire à celui de condition «déterminante» de la pensée. C'est précisément dans cette hésitation, qui suspend un instant la course à l'objet que toute sa culture le porte à voir comme le but même de la philosophie, que Frege nous intéresse ici.

«L'attention est naturellement tournée vers l'extérieur... »: le style de ce début ne laisse pas de surprendre : pour évoquer la généalogie du signe, Frege reprend le vocabulaire classique de la psychologie, et semble se placer dans la perspective la plus banalement naturaliste, une sorte de condensé d'Aristote et de Hume teinté d'un très vague darwinisme. Chez l'homme, «à peu de choses près comme il se fait chez l'animal», les impressions sensibles, dans leur présence immédiate, dominent la vie psychique, elles déterminent «le cours entier de nos représentations». Les autres capacités psycho-physiques (mémoire, motricité, préhension, etc.) ne permettent qu'une très faible autonomie. Ainsi notre dépendance à l'égard de l'extérieur est à peu près totale — ou plutôt elle le serait dans l'hypothèse où nous n'aurions pas découvert les signes. Les signes nous arrachent au monde de

la stupeur animale, en rendant possible une «liberté complète» du cours de nos représentations. Passant du monde (virtuel) de l'homme psycho-physique, animal hébété, au monde (réel) de l'homme pensant, Frege change de paradigme : glissant, de manière très visible, du vocabulaire préférentiel d'Aristote à celui de Platon, il délaisse aussi la syntaxe du déterminisme pour celle de la liberté. Grâce aux signes, les impressions ne sont plus subies, elles sont sélectionnées, «choisies», «offertes au regard». Or pour faire ce pas, il est nécessaire de mettre hors-jeu toute la sphère du psychique : la réduction qu'il a anticipée rhétoriquement, le texte va aussi nous en exposer la nécessité théorique.

L'opposition des deux sphères, celle du signe et celle du psychique ne saurait être plus nettement marquée : «je ne nie pas que, même sans le signe, la perception ne puisse réunir un faisceau d'images mentales», mais un tel faisceau d'images n'est pas une pensée. Il lui manque pour cela le caractère essentiel de la stabilité, de la permanence. Une perception est chassée par une autre perception, et les images associées sombrent avec elle dans la nuit. L'image mentale n'est pas une pensée : elle reste, comme la perception, extérieure, instable, transitoire. Le signe nous libère de l'immédiatement présent et de son perpétuel apparaître et disparaître en donnant présence à ce qui est «absent», «invisible», éventuellement «inaccessible aux sens». La pensée n'est pas une image mentale : elle est une pensée *dans la mesure même où elle remplace la perception par le signe*, créant ainsi un «foyer stable». Ce foyer, qui retient l'aspect général du phénomène, on pourrait l'appeler (ce que Frege fera plus tard) un sens, ou une signification. Autour de ce foyer, de nouvelles représentations s'assemblent, représentations qui comportent évidemment une part d'images, de souvenirs, d'émotions, bref une dimension psychique. Mais celle-ci sera soumise à son tour à la même réduction : «parmi celles-ci, on en pourra de nouveau choisir une, et offrir au regard son signe.» La mise hors-jeu du psychologique est la condition nécessaire de la signification.

Ainsi nous pensons nécessairement au moyen des signes, «dans les mots et, sinon dans les mots, dans les signes mathématiques ou dans d'autres encore». Utilisant le vent du déterminisme psychique pour aller contre le vent, de même que son texte utilise le vocabulaire de la psychologie pour nous en libérer, Frege ouvre la voie d'une pensée sans images, d'une pensée enfin pure, non pas, comme dans d'autres philosophies, par une sorte de passage à la limite, d'exténuation et de relève du sensible dans le concept, mais par *rejet de la perception sensible comme source autonome de connaissance.* La condition né-

cessaire (le ce sans quoi) devient alors condition déterminante (ce par quoi). La perception sensible ne livre pas de connaissance, à moins que ne s'y ajoute un élément non-sensible : Frege donne ainsi au concept, et par là au langage, une importance exclusive, en contraste avec la tradition philosophique, qui a généralement attribué à la perception sensible un rôle essentiel dans notre rapport au monde. C'est en ce sens que du point de vue frégéen la philosophie du langage devient philosophie première, l'ontologie se ramenant à une théorie de la signification et / ou de la vérité.

Mais en quoi consiste la pensée, abstraction faite de tout élément psychique ? Bien évidemment en concepts, comme le confirme le texte. Mais il s'agit du concept au sens où le définit Frege : analogue non pas à nos images mentales, à quelque condensé ou synthèse de perceptions, mais, comme nous l'apprendra un autre article célèbre, à une fonction mathématique. Comme la fonction, il est essentiellement ouvert, insaturé, en attente d'objets qui le «satisfassent» ou le complètent. C'est pourquoi «il ne peut être objet d'intuition» et il a besoin du signe comme d'un représentant, d'un substitut intuitif, conclut Frege (achevant ainsi sa démonstration). Ainsi le signe (est le substitut d'un concept qui) structure *a priori* toute saisie[3] d'un donné quelconque.

Dès lors, la cause est entendue : si le réalisme est cette position qui admet que le réel précède et conditionne sa saisie, Frege ne sera jamais réaliste. Le problème paraît bien plutôt être celui de savoir comment Frege échappe à l'idéalisme : comment en effet éviter cette conséquence que toute entité serait alors constituée par le jeu des relations où elle est saisie ? La solution ne peut être que ce «dépassement simultané de l'idéalisme et du réalisme» que Wittgenstein disait rechercher en élaborant le *Tractatus*. Mais il est déjà réalisé ici, à la base de la pensée de Frege : il consiste à *ne traiter jamais le réel comme posé, mais toujours comme présupposé.*

C'est donc un monde de rapports, de formes, bref l'univers de la structure que l'invention des signes nous découvre, et ouvre ainsi à notre découverte. On est tenté de rapprocher, bien sûr, ce monde «non sensible», du monde platonicien des Idées. Il y a cependant au moins deux différences essentielles : d'abord, si le monde ainsi «découvert»

3. Terme que Frege préférera à celui, plus particulier, de perception.

et «offert au regard» est bien le monde «invisible», cet invisible n'est pas une présence plus pleine, il a au contraire la nudité et la vacuité de la forme abstraite. Il n'y a pas d'Idée de la table, mais le concept de table, pure structure sans ressemblance avec quelque T / table que ce soit, et qui détermine un ensemble d'objets qui la satisfont. D'autre part ce monde des pensées n'est pas présenté ici comme un monde réel, il est *l'intérieur de nos représentations*, c'est-à-dire leur sens. L'image mentale, comme la perception, est de l'ordre de l'extériorité brute qui nous asservit. Usant du signe, c'est-à-dire «du sensible lui-même pour nous libérer de sa contrainte», notre pensée se libère en pénétrant «pas à pas dans le monde intérieur de nos représentations». Ce «pas à pas» est important : il marque la discursivité de la pensée. Quant au «monde intérieur», il pourrait faire penser à quelque subjectivité constituante ; mais dans d'autres textes, Frege dira que les pensées sont extérieures à la représentation, ou encore qu'elles ne sont «ni intérieures ni extérieures» et que l'élément non sensible est «ce qui nous ouvre le monde extérieur», ce sans quoi «chacun resterait enclos dans son monde intérieur». Ce qui reste constant dans tous les cas, c'est l'opposition du monde des pensées et de celui des représentations subjectives. Les pensées sont objectives, indépendantes de tout porteur, libérées de l'inhérence à un sujet.

Ce que nous découvre Frege revêt ainsi une double signification : négativement, c'est la nature pour ainsi dire non figurative de nos pensées, la stricte distinction de la signification et de l'image mentale. Naturellement, les pensées sont souvent accompagnées et comme revêtues d'images, de perceptions, etc. Mais une chose est l'image, et une autre la signification, la structure qui permet à la pensée de se mouvoir librement. Cette structure n'est pas présente en tant que telle dans ma représentation, et la structure apparente (ou superficielle) du langage n'a pas besoin d'être (ou de ressembler à) sa structure réelle (ou profonde)[4]. Au contraire, les philosophies qui réfléchissent la forme de l'expérience, de la représentation, des données immédiates de la conscience ou des énoncés du langage ordinaire ne font jamais un seul pas en direction de l'élucidation de ceux-ci. — Positivement, c'est le caractère signitif de la pensée : elle consiste en enchaînements formels, qui n'ont pas à être remplis par quelque matériau intuitif pour signifier.

---

4. D'avoir mis ce fait en évidence sera aussi, du point de vue (frégéen) du *Tractatus,* le mérite essentiel de Russell.

Cependant, Frege considère que *ces formes elles-mêmes sont des objets d'intuition*, de «saisie» intellectuelle : «Penser, ce n'est pas produire des pensées, mais les saisir[5].» Par conséquent, et toujours dans le souci de distinguer radicalement la pensée de la représentation subjective, Frege en viendra à considérer le sens comme un domaine séparé, indépendant, ayant ses lois propres, bref comme un «troisième règne» (à côté du monde physique et du monde psychique), auquel les signes nous permettent d'accéder, mais qui subsiste par lui-même : de sorte que, même si toute saisie du monde passe par les signes, et si toute pensée s'exprime nécessairement par des signes, une pensée sans signes n'est pas pour Frege une absurdité.

Il suit de là que le projet philosophique frégéen d'une analyse de la pensée à travers l'analyse des formes du langage peut être poursuivi selon deux voies distinctes, divergentes et finalement opposées : selon l'une, l'analyse des formes données du langage fait apparaître les formes de pensée sous-jacentes, non données. Dans l'autre, plus immanente et qui sera celle de Wittgenstein, l'analyse du langage *est* l'analyse de la pensée, au sens où les transactions linguistiques sont les mouvements réels de la pensée, indépendamment de toute représentation des sujets parlants. Bien qu'il ait indiqué aussi la direction de la deuxième voie de recherche, Frege, à cause du maintien en position fondatrice de la perception, c'est-à-dire de la forme même de la transcendance, en reste finalement à la première.

«La façon d'écrire de Frege est parfois *grande*[6]»: pour illustrer ce jugement de Wittgenstein, nous choisirions volontiers ce texte où, faisant voile contre le vent, Frege use d'une psychologie naturaliste pour nous libérer de la psychologie et du naturalisme, ce texte, répétons-le, sur la découverte d'un moyen permettant à son tour la découverte d'un monde, ce texte enfin qui, nous parlant d'une découverte (celle du signe), en amène une autre (celle de la structure). Mais ce que le texte nous découvre surtout, c'est la valeur incomparable du «moyen». Il faudrait encore dire que ce moyen est en réalité la fin, que le signe et le langage sont le but même, mais Frege commet la même erreur que Colomb : voulant atteindre les Indes de la pensée pure, il néglige d'explorer cette terre inconnue qu'il vient de toucher. Sur ce point, en

---

5. G. Frege, *op. cit.*, p. 191.
6. Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques mêlées*, Mauvezin : T.E.R., 1984.

dépit de la «grande découverte» qui est en fait la sienne, Frege sera toujours inflexible :

> Je ne suis pas dans la situation heureuse d'un minéralogiste qui montre à ses auditeurs un cristal de roche. Je ne peux pas mettre une pensée dans les mains de mes lecteurs en les priant de bien l'examiner sous toutes ses faces. Je dois me contenter d'offrir au lecteur la pensée : en elle-même insensible, voilée dans la forme sensible du langage. Mais le caractère imagé du langage fait naître quelques difficultés. Le sensible ne peut manquer de s'imposer et fait que l'expression est imagée, et par là impropre. De là naît un conflit avec le langage et je me vois contraint de traiter encore du langage, bien que ce ne soit pas ici mon objet propre[7].

Il y a en effet une insensibilité voulue de Frege à la matière linguistique : que ce soit lorsqu'il minimise les problèmes de la traduction, lorsqu'il oppose, et c'est souvent le cas, l'attention du logicien pour le langage à celle du poète ; plus fondamentalement, lorsqu'il limite son intérêt pour les énoncés au cas de l'assertion, ou encore lorsqu'il analyse la proposition en fonction de la valeur de vérité de ses parties composantes[8]. De telles décisions aboutissent à une sémantique monotone, dominée par le modèle unique du schéma nom-objet.

C'est que «poussé par la recherche et par l'amour de la vérité», Frege souhaite dépasser bien vite le niveau des signes et du sens, «qui peut suffire pour la poésie» vers celui de la connaissance, passer de la signification des propositions à leur vérité. C'est à cela que doit servir, notamment, la fameuse distinction du sens (*Sinn*) et de la dénotation (*Bedeutung*). Le point de départ de cette distinction est une considération sur la structure du signe. Tout signe fonctionne comme un nom propre : il a un sens dans la langue, et il désigne (dénote) un objet. Le nom propre exprime son sens et désigne sa dénotation. Ou encore : le signe exprime le sens du nom propre et en désigne la dénotation.

Sans entrer dans tous les développements que demanderait cette nouvelle distinction, nous pouvons remarquer qu'elle s'articule à la précédente : pour tout énoncé, nous distinguons d'un côté la dénotation, l'objet même dont on parle, de l'autre la représentation «entièrement subjective» qui s'y associe ; et, précise maintenant Frege, «entre les deux gît le sens», c'est-à-dire la manière dont l'objet se présente à l'occasion, pourrait-on dire, de cet énoncé. Comment comprendre cette objectivité et en même temps cet «entre-deux» du sens ?

---

7. G. Frege, *op. cit.*, p. 180, note.

8. Ce type d'analyse peut-il jamais donner autre chose que les résultats décevants qui occupent toute la fin de «Sens et dénotation» ?

«Entre deux», le sens l'est d'abord en ceci qu'il n'est ni l'un ni l'autre : ni l'objet dénoté, ni la représentation subjective. La distinction du sens et de la représentation est maintenue, et si possible accentuée par la mise en évidence de la transcendance de l'objet, qui n'est en aucune manière constitué par la représentation, laquelle lui est reliée de manière tout arbitraire. Le sens au contraire est «objectif». Mais le sens est aussi radicalement distinct de l'objet : le sens du mot dans la langue n'est pas ce que nous visons généralement lorsque nous employons celui-ci, pas plus que la représentation subjective que nous pouvons lui associer. En disant «la Lune», c'est bien l'objet céleste que nous visons ordinairement, et cette visée suffit à légitimer l'attribution d'une dénotation à cette expression. Que par ailleurs l'objet existe ou non est à cet égard sans importance. Frege accorde l'objection «idéaliste et sceptique» disant qu'il est logiquement possible que nous nous trompions chaque fois que supposons une dénotation à nos expressions. Car il lui suffit que le discours ait une intention portant sur les choses pour légitimer le concept de dénotation, «même s'il convient d'ajouter : au cas où cette dénotation existe».

Qu'est-ce en effet que la dénotation ? Le mot même indique à la fois une propriété du signe (il dénote quelque chose), et une intention du locuteur (il vise ce quelque chose). A cette double signification, Frege en ajoute une troisième : l'objet même visé par cette intention. Par là, loin de confondre le sens et l'objet, comme le lui reprochera à tort Husserl, Frege insiste sur la propriété fondamentale du signe, qui est de nous conduire directement à l'objet et de s'effacer devant lui. Le signe est même ici l'unique chemin vers l'objet puisque, comme nous l'avons vu, celui de la perception ne nous y conduit pas, du moins pas sans le signe. L'entre-deux du sens est celui d'un passage. Mais s'agit-il d'un passage obligé ? Ne pourrait-on pas, au moins dans certains cas, identifier le sens avec la dénotation, et admettre, comme Russell, ou comme les théoriciens de la «référence directe», que certains signes réfèrent à des objets sans la médiation d'aucune signification ? Davantage : n'est-ce pas là une condition nécessaire pour que le langage réfère finalement à quelque réalité extérieure à lui ? Frege semble répondre différemment selon qu'il s'agit du cas du nom propre, ou de celui du signe en général (bien que ce dernier doive se ramener au cas du premier). Dans le cas du nom propre, le nom dénote directement l'objet, non pas sans aucune médiation, mais à travers un sens univoque. Au contraire, pour le signe en général, le signe propositionnel par exemple, l'objet correspondant («l'état de choses» dans le vocabulaire commode, mais trompeur, du *Tractatus*) «ne nous est jamais donné en pleine lumière». En effet, il faudrait

pour cela que, pour toute proposition s'y référant, nous puissions dire si elle est vraie ou non, ce qui est manifestement impossible[9]. D'autre part, que dénote une proposition ? On pourrait dire que c'est un fait. Mais quel concept de «fait» est en jeu ici ? — «Le fait que le soleil est levé n'est pas un objet qui envoie des rayons jusqu'à mes yeux, ce n'est pas une chose visible comme le soleil lui-même[10].» Frege est ainsi fondé à conclure : «Qu'est-ce qu'un fait ? Un fait est une pensée qui est vraie[11].» — Toute proposition n'est ainsi qu'un nom pour une valeur de vérité. C'est pourquoi on ne peut faire l'économie du niveau du sens, des significations linguistiques, qui est celui où est déterminé le mode d'apparition de la chose, ou, si l'on préfère, l'aspect du monde qui est visé par la proposition.

Or justement : pourquoi ne devrait-on pas en dire autant de l'objet «simple» correspondant au nom propre ? Il faut, dit Frege, que «pour tout nom propre, l'homme, la femme ou l'objet qu'il désigne soit donné d'une seule et unique façon[12]». Mais c'est là un simple postulat, et bien impossible à tenir : comment un objet, aussi «simple» qu'on le suppose, serait-il donné «d'une seule et unique façon», sous un aspect qui devrait donc être à la fois unique et total ? et, inversement, comment saura-t-on jamais à quel fragment de réalité s'applique un mot aussi humble qu'on voudra si, de plus, la perception ne nous donne aucune information pertinente ? Le niveau du sens se révèle donc non seulement nécessaire, voire déterminant, mais rigoureusement indépassable du point de vue même de Frege. Aucune entité, aucune configuration formelle ne nous sont jamais parfaitement, intégralement et simplement connues (nos signes, même les plus simples, comme y insistera Wittgenstein, doivent encore être considérés dans leurs divers usages), elles nous apparaissent toujours et nécessairement sous tel aspect particulier, celui que lui confère tel ou tel de nos énoncés.

Mais dans ce cas «unir à la pensée sa dénotation» peut être un idéal, jamais une démarche effective de la pensée, qui reste toujours un enchaînement de signes. C'est pourquoi justement l'argument du sceptique évoqué ci-dessus, quoique vrai, reste sans efficace. On peut bien mettre en doute de cas en cas la dénotation de chaque énoncé : ce

---

9. On voit la ressemblance de cette distinction avec celle de Russell entre noms et descriptions. Mais la différence essentielle est que pour Russell, les individus auxquels correspondent les noms sont connus par ailleurs, par la sensation : c'est justement la ressource que Frege se refuse.

10. G. Frege, *op. cit.*, p. 174.

11. *Ibid.*, p. 192.

12. *Ibid.*, p. 180.

doute n'atteint pas la structure formelle de la dénotation, ni les formes de notre langage en général, qui sont les linéaments de notre image du monde, comme le soulignera Wittgenstein. Aussi, ceux qui attribuent à Frege une position réaliste, ou anti-réaliste, ne prennent-ils pas assez garde au caractère *formel* de l'ontologie frégéenne : s'il n'y a pas de sens à mettre en doute l'existence d'une réalité indépendante de nous, il n'y a pas davantage de sens à l'affirmer. Ou encore : s'il y a bien quelque chose «là dehors» qui ne dépend pas de nous, il n'y a pas de point de vue métalinguistique sur ce dehors. Même lorsqu'elle croit le dépasser vers l'être, toute notre pensée se meut dans la sphère du langage.

La dénotation n'est pas séparable du sens, le lien entre langage, pensée et monde n'est pas cette transitivité que Frege imaginait, et le nom propre n'est pas le modèle unique et simple auquel tout signe devrait être comparé. Ce n'est donc pas sans raison que le jeune Wittgenstein disait avoir cherché obstinément un lien entre le signe et le monde — et ne l'avoir jamais trouvé, partant de Frege (ou de Russell, ou d'où l'on voudra). La transcendance de la perception est un mirage : jamais nous ne verrons ce que nos signes signifient en scrutant le monde. Si un signe doit signifier, il faut que le sens, et donc aussi le rapport à l'objet (dans la mesure où un tel rapport est impliqué) y soit déjà incorporé de quelque manière. C'est la doctrine des «relations internes» que développera le *Tractatus*, puis, sous différentes formes, l'œuvre entière de Wittgenstein, qui poursuit ainsi le chemin ouvert (mais non suivi) par Frege. Or on sait que ce dernier ne le reconnaîtra jamais, opposant d'emblée une fin de non-recevoir au manuscrit de Wittgenstein. Il nous reste à préciser pourquoi.

La revue *Philosophie* a publié quatre lettres de Frege à Wittgenstein à propos du *Tractatus*, accompagnées d'un commentaire au titre suggestif de J.-M. Monnoyer : *«Pas un traître mot» : pourquoi Frege ne pouvait comprendre le* Tractatus[13]». «Pas un traître mot !» : on se rappelle que ce fut le commentaire de Wittgenstein à Russell sur la première de ces lettres de Frege. Il ne s'agit pas là d'une simple exclamation de dépit, mais d'un jugement sur la (non-) lecture frégéenne du *Tractatus*. C'est ainsi que s'explique la remarque qui suit dans le texte : oui, vraiment, si le travail de Wittgenstein n'a pas été compris par le grand Frege lui-même, il ne le sera par personne, et «cela est TRÈS dur».

---

13. *Philosophie*, 34 (1992).

Et pourquoi donc Frege n'avait-il pas compris, *qu'est-ce* qu'il n'avait pas compris dans le *Tractatus*? Il n'est pas facile de le voir, tant Frege semble se dérober, dans cette correspondance, à toute discussion sérieuse. Les arguments pourtant ne pouvaient lui manquer : on s'attendrait par exemple à ce qu'il entre en discussion sur le projet même du traité. Car, d'un point de vue frégéen, la détermination d'une «forme générale de la proposition» (où s'inscrit le thème des relations internes) ne fait pas sens. Pour Frege, il n'y a de forme que *des* propositions, et c'est là une question secondaire, quasi-empirique. D'autre part, comment n'aurait-il pas remarqué que l'héritage russellien, encore «épistémologique», nuit à la clarté de la conception structurale que le *Tractatus* vise à exposer ?

Mais ce n'est pas ainsi que Frege procède. Il y a de sa part comme un refus de comprendre, ou plutôt de reconnaître son incompréhension : car c'est bien de cela qu'il s'agit, et ses arguments ne sont que des symptômes, des aveux involontaires de cette incompréhension. Quelles sont en effet les critiques de Frege ? On le voit d'abord buter et se buter apparemment sur l'inessentiel, s'arrêter, soupçonneux, dès les premières propositions : elles manquent de clarté logique, contenant plusieurs termes non définis ainsi que des expressions dont il n'est pas clair si elles sont ou non synonymes. Si ces points ne peuvent être clarifiés, tout l'effort du *Tractatus* n'aboutira qu'à promouvoir «une manière de dire». Le caractère elliptique, le manque de lien explicite entre les propositions d'autre part l'arrêtent : «il faudrait justifier». Sans cela, les propositions juxtaposées ont l'air d'un programme de recherche, d'ailleurs assez mal rédigé. — Et qu'il ne saurait donc être question de publier en l'état : conclusion inévitable, suggérée dans une lettre ultérieure. — Frege semble si sûr de sa critique qu'il refusera toujours d'aller au-delà.

Et en effet, ses remarques vont déjà à l'essentiel, qu'elles cernent sans le voir. L'essentiel : le point de vue d'une plus stricte immanence — immanence au langage de la pensée, du monde et de leurs rapports — qui se décline de bien des manières dans le *Tractatus,* et qui commande *à la fois* sa cohérence logique et ses choix littéraires (aspects entre lesquels il n'y a donc pas à choisir). Il est logiquement impossible de se placer hors du langage pour le décrire, impossible de stipuler le sens des signes, qui en sont déjà pourvus ; la forme logique, étant l'essence du langage, appartient au langage entier, qui est donc «parfaitement en ordre». En traitant de la logique (l'essence du langage) sans définir d'abord les règles d'une métalogique, Wittgenstein manifeste une exigence et une cohérence supérieures, brisant le préjugé le plus invétéré au sujet du langage, et que Frege

tient à conserver malgré tout, qui en fait un instrument au service de la pensée. Le préjugé qui sépare le signe, matériel, sensible, instable et la pensée identique à elle-même, qui divise donc *le signe lui-même* en une part matérielle inessentielle, et un élément spirituel qui l'anime et lui donne son sens.

Conservant ce préjugé et son corollaire : la méfiance philosophique à l'égard du langage, la pensée de Frege reste, en dépit de sa grande découverte, une métaphysique du signe. Sa grandeur, la grandeur de son style est d'avoir indiqué la voie d'une conception purement structurale du langage, débarrassant la philosophie première non seulement de la psychologie, mais, à terme, de toute spéculation gnoséo-ontologique, pour l'amener sur le terrain de la logique et de la sémantique. Que Frege l'ait compris ou non, le *Tractatus* est le frayage de ce chemin, que Wittgenstein poursuivra toujours, à la découverte de paysages philosophiques inconnus, vers l'invention d'un style philosophique nouveau et irréductible à celui qu'il reconnaîtra toujours comme son modèle[14] — autant que celui-ci l'est aux styles traditionnels de la philosophie.

Daniel NICOLET

14. «(Le style de mes propositions est extraordinairement influencé par Frege. Et si je le voulais, je pourrais montrer que cette influence s'exerce là même où personne, à première vue, ne la soupçonnerait.)» Ludwig WITTGENSTEIN, *Fiches*, 712.