

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	39 (1980)
<b>Artikel:</b>	Les énoncés philosophiques sont-ils vérifiables?
<b>Autor:</b>	Baertschi, Bernard
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883062">https://doi.org/10.5169/seals-883062</a>

### 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:** 22.02.2026

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

BERNARD BAERTSCHI

## Les énoncés philosophiques sont-ils vérifiables?

Toute philosophie peut être conçue comme un système, c'est-à-dire comme un ensemble d'énoncés qui formulent des thèses que leur auteur tient, sinon pour vérifiées absolument, du moins pour ce qui est le plus probable. Et même s'il pense que toute affirmation recèle en elle une question, qu'elle est donc inachevée et ouverte, cet inachèvement et cette ouverture sont elles-mêmes des thèses. Par là, nous ne voulons rien dire d'autre que toute philosophie prétend énoncer des vérités.

Or, on le sait, et c'est l'origine d'un des arguments du sceptique, dès que l'on confronte les systèmes philosophiques entre eux, des contradictions apparaissent. Le problème que cela pose n'est alors pas tant celui de savoir comment, à l'intérieur d'un système, on s'assure de la vérité d'un énoncé, mais si, indépendamment de tout système – ou au-dessus de tout système, dans quelque chose comme un méta-système – les énoncés philosophiques sont vérifiables, c'est-à-dire si on peut tester leur vérité de telle façon qu'il nous serait alors permis de dire qui, au sujet de tel ou tel problème, a tort ou a raison.

Remarquons bien que la position même de cette question – les énoncés philosophiques sont-ils vérifiables? – implique une certaine vision de la philosophie, ou plutôt un point de vue bien précis sur la philosophie: pour être vérifiable, la philosophie doit être un système – et c'est pourquoi nous avons parlé de méta-système. En d'autres termes, cela demande que nous laissions de côté, dans notre étude, toute la portée pratique de la philosophie, son aspect socratique, pourrait-on dire. Mais précisons encore. Lorsque Kant énonce l'impératif catégorique moral, cela signifie deux choses. D'abord, il s'agit là d'une règle d'action qui se propose comme une norme du comportement et dont on ne peut justifier la fécondité qu'en la prakti-

quant. C'est là l'aspect socratique. Ensuite, cet impératif définit une éthique, c'est-à-dire un ensemble d'énoncés concernant les actions humaines, qui s'oppose à d'autres éthiques, par exemple à une éthique de l'égoïsme, laquelle peut aussi être considérée comme un ensemble d'énoncés. Or dans la mesure où la vérité n'est pas l'efficacité ou la fécondité, le problème de la vérifiabilité ne se pose que pour le deuxième aspect; c'est pourquoi c'est à cet aspect que nous restreindrons notre étude. Il s'agit donc de tester la vérité des systèmes – qu'ils concernent la raison pure ou la raison pratique – du point de vue d'un méta-système.

Parler de système signifie, cependant, quelque chose de plus que ce que nous venons de dire, si bien que l'on voit poindre une objection: Nous disons vouloir examiner le problème de la vérification indépendamment de tout système. Or, en posant ce problème comme nous le faisons, ne sommes-nous pas déjà à l'intérieur d'un système? Il le semble, puisque nous parlons de système, c'est-à-dire que nous admettons que la philosophie peut être cohérente, donc que l'on doit pouvoir tester la cohérence, et cela à l'aide de lois logiques, dont le principe de non-contradiction, et que, d'autre part, parler de vérification, c'est faire usage de concepts qui, eux aussi, n'acquièrent un sens précis qu'à partir de la logique. Bref, nous nous donnons la logique sans la mettre en question, comme présupposé.

Cela ne saurait être nié mais, pensons-nous, n'infirme pas notre prétention. En effet: (i) Parler de vérification signifie simplement parler de la possibilité de prendre conscience de la vérité; or il n'y a pas de philosophie sans souci de la vérité. – (ii) Une philosophie est nécessairement un discours; or, comme Aristote le montrait déjà, il n'y a pas de discours possible sans l'acceptation du principe de non-contradiction. D'autre part, comme l'on sait que d'une contradiction il s'ensuit n'importe quoi<sup>1</sup>, on ne peut parler de vérification que si l'on accepte le principe de non-contradiction<sup>2</sup>. – (iii) C'est toujours un sujet qui parle, ce qui signifie que toute théorie présuppose un sujet. Or, dans la mesure où ce sujet n'est pas un pur chaos – auquel cas il n'y aurait pas de philosophie – les lois de la pensée sont toujours données. Or, ces lois, lorsqu'il s'agit de vérification, ne sauraient être autres que des lois logiques; il est donc nécessaire qu'elles soient présupposées.

Nous voyons donc qu'un rationalisme minimum est requis, et cela indépendamment de tout système.

A partir du point (ii), on pourrait encore objecter qu'il s'ensuit que nous

nous donnons le langage et ses structures, puisque la philosophie est discours. Nous risquons donc de nous laisser abuser par le langage puisque celui-ci n'est pas un absolu, mais est un produit de l'histoire. A cela nous répondrons d'abord que cette objection se retourne contre son auteur: il l'a formulée dans un langage, qui pourrait être la seule origine de l'objection<sup>3</sup>. On n'échappe donc pas au langage. Cependant, répliquera-t-on, il existe divers types de langages, et le langage naturel, ordinaire, que nous utilisons n'est peut-être pas le plus adéquat. Mais à cela aussi nous pouvons répondre: ce n'est pas parce que nous utilisons un langage que nous nous y trouvons comme dans une prison. Ainsi que le note M. Chisholm lorsqu'il analyse les relations entre la perception et le langage, ce n'est pas parce qu'un peuple n'aurait pas de mot pour désigner la chaleur que cette sensation serait une illusion<sup>4</sup>. De même, comme le note Sir Ayer, ce n'est pas parce que nous employons des substantifs qu'il existe des substances<sup>5</sup>. Le langage permet de dire les choses, il ne les constitue pas en tant qu'êtres: la norme reste l'objet perçu ou étudié. Ainsi, si les structures d'un langage sont nécessairement données, elles ne nous entraînent pas par là même dans tel ou tel système: de ce point de vue, elles ne sont que des instruments.

Mais une telle entreprise n'est-elle pas tout de même impossible: n'est-on pas nécessairement prisonnier d'un système, d'une vision du monde? Pourtant, dans l'histoire de la philosophie, elle a déjà été tentée, par Descartes notamment et, plus récemment, de même que d'une manière plus précise, par Husserl: la phénoménologie se veut une théorie qui est au-dessus de tout point de vue, car elle fonde tout point de vue; elle est donc le lieu d'une certitude et d'une évidence absolues.

La phénoménologie a-t-elle réussi dans son entreprise? Sir A.J. Ayer ne le pense pas; en effet, elle se présente elle aussi comme un système qui s'oppose à d'autres systèmes et qui, comme tout autre système, a ses propres présupposés, dont le plus important est, selon lui, celui qui affirme que l'être des choses est identique avec leur être pour la conscience<sup>6</sup>.

Cela rend-il toute tentative de fonder absolument les énoncés philosophiques vaine? Il est trop tôt pour le conclure; il nous faut d'abord préciser notre problème. Relevons d'abord que tout système philosophique est un ensemble d'énoncés universels, et donc que notre problème se ramène en partie à celui des rapports entre l'universel et le particulier dont il doit rendre compte. Ce problème, les philosophes des sciences le connaissent bien,

c'est celui de l'induction et des rapports entre les faits et les énoncés proto-colaires – ou énoncés de base.

Cela implique, évidemment, que la philosophie soit un discours sur la réalité, c'est-à-dire qu'elle ait pour but de rendre compte d'un certain nombre de faits, et donc que la vérité est, d'une certaine manière, une adéquation. Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas là faire profession d'empirisme? Non, car rendre compte de faits ne signifie pas nécessairement que le fait est un absolu qui se dresse devant nous de telle manière que nous devions nous y soumettre pour le suivre dans toutes ses articulations, plus ou moins passivement. Il est indifférent pour notre propos que le fait ou la réalité soient constituants ou constitués; il s'agit simplement de reconnaître que toute philosophie est, du point de vue que nous adoptons dans cette étude, un effort pour rendre compte de notre être-dans-le-monde, à savoir pour dire ce qui, pour nous, est. Ce dire, mis sous forme d'énoncés, est justement un système philosophique.

Cela signifie aussi que le terme «fait», et donc le terme «expérience», puisque ces deux termes sont corrélatifs, est pris dans un sens très large: c'est, comme nous venons de le dire, tout ce qui, pour nous, est. Par exemple, lorsque Frege parle du nombre, c'est qu'il en a une expérience: le nombre lui est donné, et ce donné joue le rôle de fait par rapport à sa théorie, alors même que, selon Frege, le nombre n'a rien d'empirique, au sens de l'expérience sensible.

Cela signifie-t-il que notre problème se pose dans les mêmes termes que pour la philosophie des sciences, c'est-à-dire, en particulier, que nous devions prendre position sur l'opposition entre Carnap et Popper: une théorie peut-elle être confirmée dans le sens où l'on peut lui allouer un certain degré de probabilité, ou ne peut-elle être que falsifiée? Ce n'est pas le cas, ou du moins, ce ne serait pas suffisant, puisque, comme le note Popper, certains énoncés philosophiques n'ont pas le même rapport aux énoncés de base que les énoncés de la science empirique: il est «impossible de fonder [une] idée métaphysique sur des bases empiriques (car elle n'est pas falsifiable)»<sup>7</sup>. L'expérience n'est donc pas un critère suffisant pour évaluer une théorie philosophique. Certes, Popper parle d'énoncés métaphysiques, et la métaphysique n'est pas toute la philosophie; seulement, dans la mesure où celle-ci est une théorie des fondements – de la connaissance, de l'action, de la science,... – c'est justement ces énoncés métaphysiques qui nous intéressent en premier lieu.

Comment alors poser le problème de la vérification – ou de la falsification – des énoncés philosophiques? A ce stade, la meilleure méthode nous semble être de prendre un exemple, d'examiner un tel énoncé et, plus particulièrement, un énoncé au sujet duquel les philosophes se sont déjà affrontés. Nous choisirons le principe de causalité.

Nous le formulerons ainsi: «Tout événement a une cause.» Cette énonciation pose certains problèmes; pour notre propos, nous n'en mentionnerons que deux. Le premier concerne l'universalité: qu'est-ce qui me prouve que cet énoncé est vrai, puisqu'il porte sur des événements que je n'ai pas tous expérimentés? Le second concerne la notion de cause: qu'est-ce qu'une cause, comment la reconnaître? Ce dernier est fondamental dans le sens où le premier ne peut se poser que s'il a été résolu: il faut d'abord savoir ce qu'est une cause afin de pouvoir se demander si tout événement a une cause.

Qu'est-ce qu'une cause? C'est une entité définie par une série de prédictats qui signifient soit des relations à une autre entité, par exemple lorsqu'on dit que la cause est la condition nécessaire de l'existence de l'effet, soit des caractéristiques de ces relations, comme lorsqu'on affirme que la causalité est un jugement synthétique *a priori*. Or si nous considérons cette deuxième série de prédictats et que nous nous demandons comment les philosophes les ont déterminés tout au long de l'histoire, nous observons de très grandes divergences.

Bornons-nous à mentionner les positions de Hume, de Kant et d'Aristote; nous voyons que pour le premier, la causalité est une succession habituelle, pour le second, elle est une catégorie *a priori*, alors que pour le dernier, elle est une structure qui s'origine dans une expérience de type sensible. Quel est le critère qui nous permettra de trancher entre eux?

Toute philosophie a pour but, avons-nous dit, d'expliquer notre expérience, ce que nous vivons, notre être-dans-le-monde. Essayons donc de formuler une expérience cruciale pour tester ces différentes conceptions de la cause. En cela, nous suivrons Hume et sa célèbre expérience du choc de deux boules de billard. Or, nous voyons tout de suite qu'elle ne permet pas de trancher à elle seule. Pour qu'elle pût le faire, il faudrait lui adjoindre une hypothèse métaphysique: pour Hume, c'est qu'il n'y a rien qui ne soit observable par les sens; pour Kant, c'est que l'expérience n'a de sens que subsumée sous des catégories; pour Aristote, c'est que l'expérience sensible est toujours doublée d'une saisie intellectuelle qui dégage une

essence. Popper avait donc raison lorsqu'il disait que les énoncés métaphysiques ne peuvent être testés empiriquement. Bref, une expérience ne confirme un système philosophique que si on lui adjoint au moins un énoncé métaphysique qui est lui-même l'un des fondements du système. N'y a-t-il pas là un cercle? Il le semble<sup>8</sup>.

Notons que cette conclusion vaut aussi pour la théorie frégéenne du nombre que nous avons mentionnée: si Frege ne pense pas que le nombre est donné dans ou à partir d'une expérience sensible, c'est parce que, pour lui, la pensée n'est pas réductible à la représentation, à l'image<sup>9</sup>. L'expérience que l'on fait du nombre est la saisie d'une signification, qui n'est qu'accidentellement liée à telle ou telle image. Or cette affirmation est, évidemment, un énoncé métaphysique qu'un sensualiste, par exemple, ne saurait accepter.

Cela signifie aussi que l'on ne peut, en philosophie, falsifier absolument une théorie par le recours à une expérience: il n'y a pas d'expérience cruciale. Mais est-ce si certain que cela? Si nous étudions de près la théorie huméenne de la causalité, il semble bien que nous puissions lui opposer des arguments qui la rendent insoutenable: comme le note M. Ducasse, cette théorie nous amène à qualifier de causes des événements qui ne le sont manifestement pas; en effet, selon Hume, si on entend un son de cloche suivi régulièrement d'un autre son de cloche, on devra dire que le premier son est la cause du second<sup>10</sup>. Et il en va de même pour toutes les successions régulières, telle celle du jour et de la nuit. Or il ne viendrait à personne l'idée d'affirmer que le premier son est la cause du second, ou que le jour est la cause de la nuit. Ne doit-on alors pas dire que la théorie de Hume est falsifiée parce qu'elle ne permet pas de rendre compte de la distinction qui existe entre divers types de successions?

Seulement, si l'on examine cette objection, on se rend compte qu'elle n'est pas elle-même sans présupposés. D'abord, dire qu'*«il ne viendrait à personne l'idée...»* implique que l'on fasse confiance à la manière habituelle de percevoir et de s'exprimer, ce que justement Hume refuse de faire, puisque pour établir que la cause est une habitude, il fait une critique de l'expérience du sens commun. Ensuite, affirmer qu'il y a divers types de succession n'a vraiment de sens que si l'on peut fournir un critère de distinction qui doit servir de fondement à la critique de la théorie huméenne. Il nous est impossible de discuter ici tous ceux qui ont été proposés; nous nous bornerons à en mentionner un qui est l'un de ceux qui

se présentent immédiatement à l'esprit. Ce critère affirme que dans la succession causale il y a quelque chose qui est produit par le premier événement, ce qui n'est pas le cas dans les autres successions régulières. Or ce critère ne résout rien: définir la cause par la production, c'est la définir par un synonyme, c'est donc ne rien faire du tout. Bref, les tentatives non-humaines de définir la cause se heurtent à des difficultés aussi importantes que celles auxquelles la théorie de Hume se heurte et, de toutes façons, elles ne sont pas sans présupposés.

Il nous faut donc trouver un autre critère que l'expérience. Or cela ne paraît pas possible, puisque c'est justement l'expérience, ou plus généralement notre être-dans-le-monde – ce monde fût-il le monde de nos vécus subjectifs – dont toute philosophie veut rendre compte. Nous voyons donc que l'expérience est, en quelque sorte, une norme pour la philosophie, et que pourtant elle ne peut la vérifier – ou la falsifier. Ne faudrait-il alors pas dire que l'exigence de vérifiabilité, si elle est légitime lorsqu'on parle de science, ne l'est plus lorsqu'on parle de philosophie, et qu'il faut lui allouer une autre exigence qui rende compte du rapport particulier de la philosophie avec l'expérience? Il le semble, et cette exigence serait qu'une théorie philosophique puisse se soumettre à la controverse, à la confrontation, à la dispute.

Cela signifie que l'expérience est ce qui permet la dispute; c'est le lieu où les diverses théories se confrontent, puisque c'est d'elle qu'il s'agit de rendre compte. Bref, si une théorie est disputable, c'est parce que l'expérience l'est, ou plutôt, c'est parce que les énoncés à propos de l'expérience le sont.

Mais alors, si l'expérience ne peut trancher, ne faut-il pas dire que toutes les théories cohérentes sont équivalentes? Dès lors le scepticisme serait de mise: une dispute sans *determinatio* est garante du scepticisme.

Cependant le scepticisme est une théorie qui se veut une conclusion, une *determinatio*; c'est donc un arrêt de la recherche, un refus de la dispute, de la confrontation. De ce point de vue, il est incompatible avec la dispute et ne saurait en être la conséquence.

Si donc la philosophie ne doit être ni sceptique ni dogmatique – et même le criticisme kantien est dogmatique en cela qu'il s'achève sur des propositions qui sont énoncées comme des vérités absolues – que doit-elle donc être? Il semble qu'elle doive être quelque chose comme un jeu gratuit dont les protagonistes auraient à défendre une thèse définie et devraient

le faire avec la plus grande virtuosité possible. La philosophie serait alors le conflit de ces virtuosités de telle façon que la théorie la mieux défendue serait tenue pour «vraie». Bref, la dispute, comme méthode de la philosophie, aurait pour conséquence une position analogue à celle des sophistes grecs: puisqu'on ne peut trancher objectivement entre les différentes hypothèses explicatives, il reste à trancher subjectivement. C'est-à-dire qu'à défaut de trancher entre les philosophies, on tranche entre les philosophes.

Cependant, une telle conclusion n'est pas nécessaire, car si un critère nous fait défaut pour tester le pouvoir explicatif d'une théorie philosophique par rapport à notre être-dans-le-monde, nous pouvons, du moins en partie, tester la cohérence des théories, d'où l'importance des paradoxes pour la philosophie. Le paradoxe, source d'une énigme, dit Russell, joue le même rôle en philosophie que l'expérience en science<sup>11</sup>. Or cela n'est pas mince; et ce n'est pas tout: même si les énoncés métaphysiques sont indécidables, cela ne signifie pas que l'on ne puisse rien en dire ou tout en dire; on peut en préciser le sens de manière à les formuler de façon de plus en plus adéquate, et cet effort ainsi que ses résultats sont éminemment sujets à des confrontations fructueuses.

Par exemple, si j'affirme que la cause est une condition nécessaire et suffisante, je pourrai déterminer très précisément quel événement est une cause et quel événement ne l'est pas. Quelqu'un d'autre, avec une autre définition que la mienne, obtiendra une classe d'événements différente de la mienne. A partir de là, la dispute pourra s'établir entre les deux théories et en confrontation constante avec l'expérience, avec la réalité<sup>12</sup>.

Ainsi, les théories philosophiques sont disputables en ce qu'on peut en déduire des énoncés dont on peut tester la cohérence avec le système<sup>13</sup> et en ce qu'elles ont pour but de rendre compte de notre être-dans-le-monde, ce qui suffit pour assurer qu'elles ne sont pas de simples jeux arbitraires. En d'autres termes, une théorie doit être cohérente et viser à l'adéquation avec la réalité, et comme une détermination absolue, une vérification définitive ne sont pas possibles, elle doit être soumise à la dispute.

Une telle conception de la philosophie ne met donc en aucun cas un terme à la recherche, au contraire. Entre autres, en mettant l'accent sur l'activité du sujet disputant et donnant son assentiment, elle rejoint une préoccupation importante de la philosophie analytique: la recherche d'un

critère qui permette de justifier l'assentiment, la croyance et l'évidence-pour-nous.

A ce sujet, nous aimerions donner un exemple qui mettra en évidence l'importance des paradoxes pour la recherche philosophique. Si nous essayons de formuler une logique de la croyance rationnelle, nous rencontrons rapidement un principe qui se présente comme intuitivement évident:

Si  $S$  est un ensemble d'énoncés que quelqu'un croit raisonnablement, et que  $s_1$  appartienne à  $S$  et que  $s_2$  appartienne à  $S$ , alors la conjonction de  $s_1$  et  $s_2$  appartient à  $S^{14}$ .

Ce principe semble, en effet, évident: si je crois que la terre est ronde et si je crois que la lune tourne autour de la terre, il semble bien s'ensuivre que je crois que la terre est ronde et que la lune tourne autour de la terre. Or l'évidence de ce principe – appelé principe de conjonction – a été sérieusement mise en doute par M. Kyburg jr. lorsqu'il l'a appliqué à la loterie: c'est le paradoxe de la loterie. Que dit-il?

Considérons une loterie où un million de billets ont été vendus et où un seul billet est gagnant. Considérons ensuite l'hypothèse suivante: «le billet no 7 ne gagnera pas»; il n'y a qu'une chance sur un million pour que cette hypothèse soit fausse, elle doit donc être raisonnablement acceptée. Il en va de même pour toute hypothèse semblable concernant un autre billet. Au moyen du principe de conjonction, on obtient à partir des énoncés «le billet no 1 ne gagnera pas» et «le billet no 2 ne gagnera pas» et «le billet no... ne gagnera pas» l'énoncé «Ni le billet no 1, ni le billet no 2, ni le billet no... ne gagneront», ce qui peut se résumer ainsi:

(1) ( $x$ )  $x$  est un numéro entre 1 et 1000 000  $\supset$   $x$  ne gagnera pas

Cependant, comme il y aura un billet gagnant, il est aussi nécessaire de croire la proposition suivante:

(2) ( $\exists x$ )  $x$  est un numéro entre 1 et 1000 000 &  $x$  gagnera

Et du fait du principe de conjonction, il faut croire (1) & (2). Or c'est là une contradiction<sup>15</sup>.

Cette contradiction obligera soit à rejeter le principe de conjonction, soit à le modifier, soit encore à élaborer une logique de la croyance rationnelle qui permette de conserver ce principe tout en évitant la contradiction, ce qu'a fait, par exemple, M. Swain<sup>16</sup>. Cela montre aussi en quoi la dispute, la confrontation permettent de faire avancer un problème.

Si nous jetons un regard rétrospectif sur tout ce que nous venons de dire, nous remarquons que le point de vue que nous avions adopté au début s'est quelque peu modifié. En effet, nous voulions nous établir dans un méta-système, conçu comme le lieu d'une objectivité absolue. Or maintenant, nous voyons que cette objectivité est essentiellement relative à une subjectivité, au sujet connaissant: on ne peut parler de vérifiabilité ou de falsifiabilité sans faire référence à celui qui vérifie, qui falsifie. Mais affirmer cela, n'est-ce pas formuler la thèse de l'intentionalité de la connaissance, donc affirmer la légitimité d'un point de vue phénoménologique? Il le semble bien. Dès lors, comme nous avons affirmé au début que la phénoménologie est elle-même un système, et que, d'autre part, nous avons vu que lorsqu'on pose un problème, on le fait en général avec un point de vue systématique, nous n'échapperions pas au reproche suivant: du fait de poser le problème comme nous l'avons fait, c'est-à-dire en voulant le faire sans présupposé, nous avons nous-même accepté le présupposé fondamental de la phénoménologie; il est donc normal que nous aboutissions à cette philosophie.

Nous pensons cependant que ce reproche ne nous atteint pas, pour deux raisons au moins: (i) La méthode que nous avons employée n'a rien à voir avec celle de la phénoménologie, car elle est totalement «objective»<sup>17</sup>. – (ii) La reconnaissance de l'intentionalité ne nous engage pas nécessairement sur la voie que Husserl a tracée: elle est simplement le fruit de la constatation que la vérification, si elle porte sur un objet – un énoncé –, émane d'un sujet. C'est pourquoi, certains philosophes, bien qu'opposés à la phénoménologie, acceptent la thèse de l'intentionalité. C'est le cas de G. Ryle, si ce n'est qu'il pense qu'il ne faut pas définir l'intentionalité par l'expression «conscience de», mais par celle «connaissance de»<sup>18</sup>. Cette distinction de la conscience et de la connaissance n'a cependant rien à voir avec notre propos.

Cela nous permet cependant d'attirer l'attention sur un point: si le problème de la vérification a deux pôles, notre discours sera incomplet tant qu'il n'en aura pas tenu compte. Or, jusqu'ici, nous n'avons pas tenu compte du pôle subjectif, ou plutôt, nous n'en avons tenu compte que partiellement, puisque nous avons tout de même mentionné le problème de la croyance rationnelle et d'au moins une difficulté qu'il soulève. Mais en quoi ce que nous avons dit n'est-il pas complet? Dans la mesure où la vérification, ou la confrontation, est un acte du sujet, il doit aussi être envi-

sagé en tant que tel, c'est-à-dire comme un acte parmi d'autres, et plus particulièrement comme un acte cognitif parmi d'autres. Or une certaine manière d'analyser ces actes demande une méthode différente de celle que nous avons employée jusqu'ici; cette méthode consiste non pas à voir ces actes «du dehors», objectivement, mais à les voir «du dedans», à les vivre subjectivement. Or faire la logique de la croyance rationnelle, quelque nécessaire que cela soit, ce n'est pas vivre subjectivement l'acte.

Ce changement d'attitude, on peut refuser de l'effectuer, en arguant qu'il prend fait et cause pour un système; mais alors il faut bien se rendre compte que ce refus est lui aussi une prise de position en faveur d'un certain type de système, ce qui montre aussi que notre position au départ n'était pas si innocente, si libre de tout présupposé que nous avions pu le penser, puisqu'elle faisait abstraction du *(subjectif)*. Quant à nous, il nous semble au moins intéressant de l'effectuer, ne serait-ce que pour voir s'il permet de jeter d'autres lumières sur le problème de la vérification et pour maintenir aussi longtemps que possible notre postulat du méta-système.

Ce changement d'attitude, un philosophe au moins l'a tenté, c'est Maine de Biran. Si nous ne parlons pas ici de Husserl, c'est surtout à cause de la critique de Sir Ayer que nous avons mentionnée concernant le présupposé de la phénoménologie: la réduction implique une identification de l'être et du perçu. Or, Maine de Biran échappe à cette critique dans la mesure où il n'effectue pas la réduction. En effet, que fait-il? Il effectue une analyse, ou plutôt une description de notre être-dans-le-monde dans ses couches les plus originelles, c'est-à-dire une description de la manière dont le sujet-moi se saisit primitivement en saisissant un objet. Cette saisie originelle, Maine de Biran l'appelle le fait primitif ou le fait de conscience<sup>19</sup>. Or, ce fait primitif, étant absolument premier, ne presuppose rien et surtout pas, Maine de Biran y insiste, quelque chose comme le doute cartésien, avec quoi la réduction a beaucoup d'affinités.

Ainsi ce fait primitif est un savoir: il permet d'abord de faire une discrimination entre la subjectivité et l'objectivité de même qu'une détermination de leur caractère essentiel: le moi se saisit comme acte, l'objet est saisi comme résistance à cet acte<sup>20</sup>. D'autre part, c'est un savoir évident, puisque la conscience est immédiate, qu'il n'y a pas de «lieu» où l'erreur pourrait se glisser<sup>21</sup>. Nous avons donc là un critère qui permet une vérification des énoncés philosophiques, ou du moins de certains énoncés philosophiques, puisque le sujet et l'objet, en se manifestant, manifestent aussi qu'ils

débordent cette appréhension originelle, qu'une connaissance subjective n'est donc pas le tout de la connaissance, et que la connaissance objective – qui ne saurait en aucun cas être déduite de la connaissance subjective –, la science donc et la majeure partie de la philosophie, a son rôle à jouer.

Nous voyons aussi que cette théorie ne supprime pas la confrontation des théories, la dispute; elle l'exclut seulement de la connaissance subjective en montrant qu'il est absolument évident que j'existe, que j'existe comme force, activité libre et que je ne me saisis tel qu'en contact avec un objet résistant qui s'oppose à mon action. Cela, certes, fonde toute la connaissance – c'est la connaissance originelle – mais non pas dans le sens où toute connaissance en serait déduite; cela la fonde en ce que cela me donne deux sujets d'attribution où pourront inhériter toutes les attributions que la connaissance ultérieure découvrira<sup>22</sup>.

Essayons de préciser ce que nous venons de dire en l'appliquant à notre exemple, c'est-à-dire au problème de la cause. Pour Maine de Biran, la cause a un lien privilégié avec le fait primitif: le moi s'y vit comme acte, c'est-à-dire comme cause de mouvement; il a l'initiative dans sa relation au monde dans lequel, par son action, il cause des modifications. La causalité est donc un pouvoir efficace expérimenté<sup>23</sup>. Si Biran a raison, alors Hume et Kant sont réfutés. Hume, parce que la cause n'a rien à voir avec une habitude, Kant, parce que l'hypothèse des catégories devient inutile: le fait primitif étant le lieu d'une certitude absolue, il se suffit à lui-même et il est vain de poser, «derrière» lui, quelque chose qui le fonde.

Certes, une telle définition de la cause ne résout pas immédiatement tous les problèmes: il faut encore montrer comment cette notion peut passer dans le domaine de l'objectivité – l'homme n'est pas la seule cause – et surtout expliquer l'usage que certaines sciences en font, notamment la médecine qui utilise constamment un langage causal. En d'autres termes, il s'agit encore de se demander dans quelle mesure notre connaissance de la réalité est anthropomorphique, et quelle est la valeur de cet anthropomorphisme.

Déterminer le fait primitif n'est donc qu'un commencement, mais qui, pensons-nous, est riche de promesses; c'est la détermination du fond commun à toute pensée et, en cela, il a à voir avec la *Lebenswelt* husserlienne.

La position de Maine de Biran n'est ici qu'esquissée; en la mentionnant, nous voulons simplement montrer que le problème de la vérification

gagnerait à ne pas faire abstraction de l'aspect subjectif de la connaissance. Certes, la prise en considération de cet aspect peut sembler ne pas s'imposer: on peut refuser de quitter le point de vue objectif – parce que, penserait-on, on ne peut poser le problème de la vérification que sur le terrain de l'objectivité – et ne voir, dans la théorie de Maine de Biran qu'un système parmi les autres, ce qui implique que l'on se maintienne au niveau de la confrontation des théories. Seulement, pensons-nous, un tel point de vue rend impossible tout test sérieux de la pensée biranienne, car, justement, celle-ci est fondée sur l'expérience subjective.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que certains représentants de la philosophie analytique, tels le Wittgenstein des *Investigations* ou Austin, ont eux aussi ressenti le besoin de fonder ultimement leur théorie sur quelque chose que des interprètes de leur pensée ont comparé à la *Lebenswelt*. L'on connaît la célèbre proposition du *Tractatus*: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»<sup>24</sup>, proposition qui est interprétée, en général, comme signifiant l'impossibilité de tout discours métaphysique. Or, selon M. Horgby, la lecture des *Investigations* demande que cette proposition soit réinterprétée: si le discours métaphysique reste impossible, une conscience métaphysique existe<sup>25</sup>. D'ailleurs, dans le *Tractatus*, Wittgenstein n'affirme-t-il pas déjà: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.»<sup>26</sup> Ce «Mystique», qui n'est pas dicible, mais vécu, est de ce fait quelque chose d'existantiel qui est un au-delà du pensable – du rationnel – qui se découvre à partir du pensable<sup>27</sup>.

Ce «Mystique» sera déterminé dans les *Investigations* comme «form of life», détermination qui précise encore la priorité du vécu subjectif par rapport au discours objectif: de même que le fait primitif biranien est antérieur au langage, puisqu'il est un premier absolu, de même la forme de la vie détermine le jeu du langage<sup>28</sup>. Cette attitude implique aussi un rejet de l'absoluité du langage logique présente dans le *Tractatus*<sup>29</sup> et une prise en considération du langage de tous les jours, qui est plus proche de l'expérience du sujet<sup>30</sup>. Ce langage, certes, a aussi sa logique, qui n'est pas d'abord une logique formelle, mais une logique pratique, vécue<sup>31</sup>.

Quant à Austin, si son cheminement est autre, ses conclusions vont dans la même direction que celles de Wittgenstein: nous ne sommes pas prisonniers du langage, mais par l'étude du langage ordinaire nous avons un accès direct au monde, qui peut être appelé un monde originel puisqu'il n'est pas encore informé par les catégories du langage<sup>32</sup>; et ce monde, tout

comme le «form of life» de Wittgenstein, est un monde vécu dans l'action.

Il est bien évident que, par cette brève analyse de quelques positions de Austin et de Wittgenstein, nous ne voulons pas dire que leur pensée est identique à celle de Maine de Biran – ou à celle de Husserl, puisque les articles auxquels nous nous sommes référés ont entre autres comme but de montrer certaines convergences qui existent entre la philosophie analytique et la phénoménologie – mais nous avons voulu montrer une analogie entre ces philosophes en ce que tous trois pensent qu'une méthode purement objective est insuffisante et qu'il faut aussi tenir compte, lorsqu'on parle de vérification, du monde des vécus du point de vue du sujet qui les vit. Il est d'autre part tout aussi évident que de nombreux analyticiens n'acceptent pas ces développements de la pensée de Wittgenstein et de Austin; il reste en effet toujours la possibilité de nier l'existence d'une expérience subjective, ou tout au moins, sa valeur.

Il est vrai que poser un monde originel fait surgir des problèmes très difficiles, et d'abord celui-ci: comment peut-on parler de quelque chose qui précède tout langage? C'est là un reproche que certains ont adressé à Merleau-Ponty concernant son discours sur le monde pré-objectif<sup>33</sup>, mais il atteint de même toute théorie posant quelque chose comme une *Lebenswelt*. Ce problème est fondamental; seulement si l'on se fonde sur lui pour rejeter toute tentative faisant appel à une telle notion, on ne fait que substituer un problème à un autre, et non moins grave. En effet, comme nous l'avons déjà dit, une méthode purement objective doit se donner une logique, c'est-à-dire une structure de discours, comme point de départ absolu. Or une telle structure, l'histoire des philosophies de la logique l'a bien montré, est elle-même source de difficultés gigantesques. Nous en mentionnerons deux:

(i) L'on sait que la logique se heurtait à des paradoxes qui étaient soit purement logiques, soit sémantiques. Le paradoxe logique le plus connu est celui de Russell: La classe de toutes les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes est-elle membre d'elle-même? La réponse laissait perplexe: si elle l'est, alors elle ne l'est pas, et si elle ne l'est pas, alors elle l'est. Les paradoxes sémantiques sont de la même veine; prenons celui de Grelling: certains mots n'ont pas la propriété qu'ils désignent, par exemple «long» ou «monosyllabique». Ces mots, appelons-les «hétérologiques». Se pose alors la question: le mot «hétérologique» est-il hétérologique? Or, de nouveau, s'il l'est, alors il ne l'est pas, et s'il ne l'est pas, alors il l'est.

Russell s'est beaucoup intéressé à ces paradoxes et a pensé les résoudre par une théorie qu'il a proposée: la théorie des types. Ce n'est pas le lieu de la développer ici; notons simplement, ce qui suffit à notre propos, qu'elle interdit de parler de toutes les classes, ou de toutes les propriétés de manière indistincte. Or, et c'est là le problème, cette théorie, pour résoudre les paradoxes, est obligée de parler de toutes les classes, de toutes les propriétés, indistinctement. Elles semblent donc contenir une contradiction<sup>34</sup>.

(ii) Le second problème est, à notre avis, encore plus fondamental. En effet, l'on pourrait penser résoudre le premier en élaborant un système logique qui l'élimine, et certains, tel Quine, l'ont essayé<sup>35</sup>. Or il n'en est pas de même du second puisque, comme le note Sir Ayer, il est l'un des présupposés fondamentaux de toute la philosophie analytique. Ce présupposé est le principe de vérification<sup>36</sup>.

Que dit-il? Que la signification d'un énoncé est la méthode de sa vérification. Cela veut dire que connaître la signification d'un énoncé, c'est connaître comment on le vérifie<sup>37</sup>. Par exemple, s'il s'agit d'un énoncé se référant à l'expérience, le principe dit que je connais sa signification lorsque je sais quelle(s) expérience(s) le vérifie(nt) ou le falsifie(nt). Bref, ce principe dit que les énoncés philosophiques doivent avoir un rapport à l'expérience de telle manière que l'expérience en assure la validité, puisque la philosophie n'est pas une discipline purement formelle.

Notons d'abord que ce principe, énoncé d'abord par le positivisme logique, n'a pas tardé à se retourner contre lui. En effet, pour le positivisme logique, un énoncé est soit empirique, soit tautologique; or le principe de vérification ne peut être ni l'un ni l'autre: il ne saurait être que métaphysique<sup>38</sup>.

Mais surtout, ce principe pose le problème de la vérification, ou plutôt le résout avant qu'il ne se pose vraiment: on affirme que les énoncés doivent être vérifiables et on énonce une méthode de vérification qui, dès qu'on l'examine de près, nous engage dans toutes les difficultés que nous avons observées jusqu'ici et dont la résolution, si ce que nous avons dit est juste, ne peut s'effectuer que si l'on quitte le point de vue de tout logicisme, de tout objectivisme. Telle a d'ailleurs été, nous semble-t-il, la démarche de Wittgenstein que nous avons esquissée plus haut.

En résumé nous voyons donc que, s'il n'est pas possible de vérifier les énoncés philosophiques de manière à obtenir un consentement universel

des esprits, il est au moins possible, par la confrontation et la dispute, de préciser les problèmes et donc aussi de rendre clairement évidentes les oppositions, ce qui n'est pas peu de chose<sup>39</sup>. Si l'on voulait aller plus loin, et pensons-nous, on le peut, il nous faudrait alors suivre une voie analogue à celle que Maine de Biran a tracée. Dans quelle mesure cette voie est praticable, c'est aussi à la *disputatio* de l'établir, mais cette fois, nous pouvons espérer qu'une *determinatio* au sens strict soit possible, car, comme l'affirme Maine de Biran: «Si les faits primitifs eussent été vraiment reconnus et distingués à la source, on eût vu peut-être tout le système intellectuel s'étendre progressivement depuis l'origine et se mouvant toujours, pour ainsi dire, sur un premier fond commun et invariable.»<sup>40</sup>

### Notes

<sup>1</sup> Loi de Scot: p-p. ⊓ .q

<sup>2</sup> «The criticism would be logical in nature.» M. Swain, *The Consistency of Rational Belief*, in *Induction, Acceptance and Rational Belief* (M. Swain ed), Reidel, Dordrecht, 1970, p. 28.

<sup>3</sup> Cf. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York, 1963, p. 79: «The fundamental-seeming philosophical question, How much of our science is merely contributed by language and how much is a genuine reflection of reality? is perhaps a spurious question which itself arises wholly from a certain particular type of language.»

<sup>4</sup> «It has often been pointed out, although Indo-European languages have a subject-predicate grammar, there are other languages that do not. But what are we to do with this fact? Suppose anthropologists or linguists find a tribe that has no words for temperature – no words for hot and cold. And suppose a philosopher learns about this, and then argues as follows: ‹You are complaining about the heat. But don't you know that it's a peculiarity of just a certain subset of languages that they have words ostensibly designating such things as heat and cold? Therefore you have no grounds for complaint.›» R. M. Chisholm, *Person and Object*, Allen & Unwin, London, 1976, p. 19.

<sup>5</sup> «It happens to be the case that we cannot, in our language, refer to the sensible properties of a thing without introducing a word or phrase which appears to stand for the thing itself as opposed to anything which may be said about it. And, as a result of this, those who are infected by the primitive superstition that to every name a single real entity must correspond assume that it is necessary to distinguish logically between the thing itself and any, or all, of its sensible properties. And so they employ the term ‹substance› to refer to the thing itself.» A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, V. Gollancz Ltd., London, 1936, pp. 32-3.

<sup>6</sup> «More serious presuppositions (...) are, on the part of the phenomenologists, the assumption that the being of things is identical with their being for consciousness, (...)» A.J. Ayer, *Phenomenology and Linguistic Analysis*, in *Analytic Philosophy and Phenomenology*, (H.A. Durfee, ed), pp. 241–2, Nijhoff, The Hague, 1976.

<sup>7</sup> K.R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973, p. 447.

- <sup>8</sup> Notons en passant qu'une situation analogue existe dans les sciences empiriques: l'expérience n'est pas un en-soi qui s'impose au savant dès qu'il ouvre les yeux; elle doit être suggérée à la réalité: l'expérimentateur, dit Popper (*Op. cit.*, p. 106) n'est pas un enregistreur passif d'expériences, il les suscite par les questions qu'il pose, et ses questions sont déterminées par le système théorique qu'il veut tester. Seulement, il n'y a pas là de cercle, puisque les expériences suggérées par la théorie peuvent la falsifier.
- <sup>9</sup> «Nous ne pouvons même pas nous représenter une chose aussi concrète que la terre telle que nous la savons être; nous nous contentons d'une sphère d'une grandeur médiocre et qui joue pour nous le rôle d'un signe. Mais nous savons que la terre diffère beaucoup de cette sphère. Notre représentation demeure souvent bien en deçà de ce que nous voudrions représenter (...) La pensée nous fait souvent transgresser les bornes du représentable sans que nos jugements perdent pour autant toute matière. Même si, comme il semble, l'homme n'est pas capable de penser sans représentations, leur rapport à l'objet de la pensée peut être extrinsèque, arbitraire et conventionnel.» G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969, p. 186.
- <sup>10</sup> «If a man were so situated as always to have heard two clocks striking the hours, one of which always struck immediately before the other, he would according to Hume's definition of cause have to say that the strokes of the first cause the strokes of the second; whereas in fact they do not.» C.J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, Open Court Publishing Co., La Salle, 1951, pp. 93–4.
- <sup>11</sup> «Une théorie logique peut être mise à l'épreuve en lui imposant de résoudre certaines énigmes et c'est un dessein salutaire, quand on réfléchit sur la logique, de garder dans l'esprit autant d'énigmes que possible, puisqu'elles servent aux mêmes fins que les expérimentations en physique.» B. Russell, *De la dénotation*, in *l'Age de la science*, vol. III, no 3, p. 177. Certes, Russell parle de la logique, mais la philosophie se trouve, sur ce point, dans la même situation.
- <sup>12</sup> On peut trouver une illustration de la dispute sur la cause dans M. Brand (ed.), *The Nature of Causation*, University of Illinois press, Urbana, Chicago, London, 1976.
- <sup>13</sup> C'est la *determinatio* de la dispute que l'on peut définir comme le fait M. Goodman à un autre propos: «As for *(determination)*, I do not mean final discovery of truth, but only enough examination to reach a decision as to whether a given statement or its negate is to be admitted as evidence for the hypothesis in question.» N. Goodman, *Fiction, Fiction and Forecast*, The Bobbs-Merrill Company, 1965, p. 21.
- <sup>14</sup> «If S is a body of reasonably accepted statements, and  $s_1$  belongs to S and  $s_2$  belongs to S, then the conjunction of  $s_1$  and  $s_2$  belongs to S.» H.E. Kyburg, jr, *Conjunctivitis*, in *Induction, Acceptance and Rational Belief* (M. Swain, ed.), p. 55.
- <sup>15</sup> H.E. Kyburg, *op. cit.*, p. 56.
- <sup>16</sup> Cf. M. Swain, *The Consistency of Rational Belief*, in *Op. cit.*, pp. 39–52.
- <sup>17</sup> Cf. A. de Muralt, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1958, p. 216: «Seule la phénoménologie est science subjective du subjectif.»
- <sup>18</sup> «Knowing is not one definable species of *(consciousness of...)* among others (...) Consequently the *(intentionality)* of mental acts must be defined in terms not of *(consciousness of...)* but of *(knowledge of...)*» G. Ryle, *Phenomenology*, in *Analytic Philosophy and Phenomenology* (H.A. Durfee, ed), p. 26.
- <sup>19</sup> «Ce moi a donc une origine; je la cherche hors des premières sensations et je la trouve dans un premier effort voulu; cet effort auquel se joint essentiellement une résistance ou inertie purement organique, est selon moi le véritable mode personnel et constituerait à lui seul le fait de conscience.» Maine de Biran, *Lettre à Durivau* (inédit).
- <sup>20</sup> «La libre activité, comme l'existence personnelle qu'elle constitue.» Maine de Biran, *Nou-*

*veaux essais d'anthropologie*, PUF, Paris, 1949, p. 271; et «Ce qui constitue relativement à nous l'essence propre de corps ou de matière, n'est pas autre chose que cette force de résistance, directement opposée à l'action que notre volonté détermine.» Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Alcan, Paris, 1922, tome II, p. 107.

<sup>21</sup> «Une évidence irrésistible s'attache, dans le fond du sens intime, aux deux éléments du même fait, aux deux termes du même rapport: la force et la résistance.» Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Alcan, Paris, 1932, tome I, p. 216.

<sup>22</sup> «Il est certain qu'il n'y a point de connaissances quelconques sans la double unité du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu.» Maine de Biran, *Lettre à Ampère*, in *Correspondance philosophique*, Alcan, Paris, 1930, tome II, p. 456.

<sup>23</sup> «La conscience de notre activité (...) nous donne la première idée d'une cause productive efficiente.» Maine de Biran, *Journal*, La Baconnière, Neuchâtel, 1954, tome I, p. 226.

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7.

<sup>25</sup> «According to Wittgenstein metaphysics is an impossibility as statements, as system, but not as awareness.» I. Horgby, *The double Awareness in Heidegger and Wittgenstein*, in *Analytic Philosophy and Phenomenology*, (H. A. Durfee, ed), p. 103.

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.522.

<sup>27</sup> «Wittgenstein's metaphysics is existential: the thinker, who carries on the philosophical activity that implies the unveiling of the limits of the thinkable, (...)» I. Horgby, *op. cit.*, p. 106.

<sup>28</sup> «(Form of life) determines the (language-game)», I. Horgby, *op. cit.*, p. 103.

<sup>29</sup> Cf. J. M. Hems, *Husserl and/or Wittgenstein*, in *op. cit.*, 66: «This is what Wittgenstein does in the *Tractatus* which only introduces the subject episodically and for Wittgenstein the absolute is rather the objective and impersonal logos of the language.»

<sup>30</sup> Cf. J. M. Hems, *loc. cit.*: «The *Philosophical Investigations* attempt the description of this *Sprachewelt* which is Wittgenstein's counterpart of Husserl's *Lebenswelt*, since language is a kind of living for the man who is speaking.»

<sup>31</sup> Cf. J. M. Hems, *op. cit.*, p. 67: «There is a logic immanent in language, but it is far more complicated and obscure than anything envisaged in the *Tractatus*, for it is deeply entrenched in behaviour.»

<sup>32</sup> Cf. E. T. Gendlin, *What are the Grounds of Explication?*, in *op. cit.*, p. 253: «The method involves a direct access to an experienced world not yet split into word-like or thing-like units or traits. The method systematically relates formulations of philosophy to this direct access.»

<sup>33</sup> Cf. M. Kullman et C. Taylor, *The Pre-objective World*, in *Essays in Phenomenology* (M. Natanson ed.), Nijhoff, The Hague, 1966, p. 120: «If (pure presuppositionless description) is description of the world without assuming the validity of the categories involved in our everyday or scientific descriptions, how can we possibly undertake it? We seem to be set the task of describing the world prior to all discourse.»

<sup>34</sup> Cf. I. M. Copi, *The Theory of Logical Types*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971, p. 71: «A frequently expressed objection to the Simple Theory of Types is that it is itself involved in contradiction. The Theory states that nothing can be said about *all* properties, *all* relations, *all* classes, or *all* functions. But to say this the Theory itself must say something about all properties, relations, classes, functions.» On peut aussi se référer à cet ouvrage si l'on s'intéresse à la signification et aux implications de la théorie des types.

<sup>35</sup> Cf. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, ch. V.

<sup>36</sup> «More serious presuppositions (...) are on the part of the linguistic analysts, the assumption of some form of the verification principle.» A. J. Ayer, *Phenomenology and Linguistic Analysis*, in *Analytic Philosophy and Phenomenology* (H. A. Durfee, ed.), pp. 241–2.

- <sup>37</sup> Cf. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford University Press, 1967, p. 107: «The meaning of a statement is the method of its verification. Consequently to know the meaning of a statement, to understand it, is to know how to verify it.»
- <sup>38</sup> Cf. J. O. Urmson, *op. cit.*, pp. 168–9.
- <sup>39</sup> C'est dans ce sens que M. Davis parle de «The conversational character of philosophy.» P. E. Davis, *Dialogues of Modern Philosophy*, Allyn & Bacon, Boston, 1977. p. 1.
- <sup>40</sup> Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Vrin, Paris, 1963, p. 203.

