



Dire l'objet

Angèle Kremer Marietti

1. Se référer à l'objet comme action

Ce dont nous parlons le plus souvent concerne le plus souvent aussi non seulement nos actions personnelles et celles de nos proches, mais encore les actions de tous les hommes et de toutes les femmes de cœur et de métier au sein de la vie de communication que constitue pour nous par nature la vie sociale.

Pour commencer par le lieu le plus commun qui soit, nous partirons donc du champ courant du langage, de ce que les Anglo-Saxons appellent le «langage ordinaire», précisément «l'usage ordinaire» (Ryle) du langage commun. Telle sera la base minimale de référence qui sera employée en ce qui concerne le dire à propos de l'action passée, présente et future en tant qu'elle figure pour nous l'objet. Cette position initiale tablant sur le langage ordinaire présente l'avantage de reconnaître comme nécessaire un lieu commun *sine qua non* qui n'entraîne pas à postuler d'autre 'croyance' initiale que la croyance dans les mots du langage que nous partageons dans la communication.

Ce que nous disons que nous ferons et ce que les autres disent qu'ils feront dépend soit de futurs contingents, soit d'une nécessité *a posteriori* réalisant précisément ce qui ne pouvait qu'être déterminé par des conditions de possibilité plus ou moins efficaces, et passant, par exemple, du droit à son application, ou de l'obligation juridique à son acquittement. Conditions telles que la permanence et le développement de ce que nous pensons être la réalité ou la vie au-delà du présent immédiat, la finalisation des projets d'action, l'opportunité des moyens et des circonstances adéquates à sa réalisation, la volonté et l'énergie des actants, l'espoir et la croyance du sujet en général, soit celui de la représentation soit celui de l'action avec, en outre, un redoublement confirmatif du présent sur le passé au moment de la «promesse tenue», du «contrat respecté», du «pacte honoré», du «consensus réalisé». Mais encore, sans omettre la condition de la mise en compte du probable et de l'incertain, sinon de la garantie du vrai et du certain, enfin de la théorie vérifiée et appliquée si, toutefois, elle ne se révèle pas falsifiable, et à plus forte raison si elle se confirme comme étant vérifiable. Le dit *a priori* et le dit *a posteriori* devront se retrouver vérifiés à l'identique, au-delà de la promesse et de la menace, au-delà de la prévision ou de la prédiction.

Ce que nous disons que nous faisons et ce que les autres disent qu'ils font comporte, étant donné ce qui se *dit* au sujet de ce qui se *fait*, des difficultés de l'ordre de la simultanéité et de la contemporanéité. Il serait en tout cas, la plupart du temps, nuisible à l'accomplissement de l'action que l'agent s'efforçât de dire ce qu'il fait en même temps que de le faire comme il dit devoir le faire. À moins qu'il ne s'agisse que de simples actes ou d'éléments moteurs décomposés sans souci de l'ensemble et non pas d'une action proprement dite, c'est-à-dire d'un ensemble finalisé et cohérent, seulement intelligible dans la compréhension de sa durée globale

Le dédoublement entre l'action et la parole recouvrant son objet, peut avoir sa raison d'être quand il est didactique et en tout cas paradigmatique: c'est le moniteur d'éducation physique qui, joignant le geste à la parole, montre ce qu'il veut que ses élèves *fassent* et qui, en même temps, *dit* ce qu'ils doivent faire. Mais l'élève qui s'applique à suivre et à imiter tout à la fois le geste et la parole du maître a, de son côté, tout intérêt à se taire pour concentrer son effort dans la réalisation de l'action qu'il se propose d'effectuer. Notons que le *dire* du moniteur sur son *faire* n'est, factuellement, qu'une action de démontrer ce qu'il montre, et sans effet particulier sur sa propre démonstration, d'autant que celui-ci est déjà entièrement stéréotypé: c'est ce qu'on appelle un «mouvement»: identifié, nommé et même parfois renommé, en tout cas défini et classé qui, aussi compliqué soit-il, comporte donc une unité et une répétitivité suffisantes, une technique typique.

Non qu'il soit impossible de demander à brûle-pourpoint: «Que faites-vous là?» À condition qu'elle ne sursaute pas et qu'elle ne compromette pas ce dont elle a décidé l'entreprise, la personne interrogée aura tout le loisir de répondre quand elle ne sera plus absorbée comme elle peut l'être par la volonté de parfaire son action. Alors, prenant le temps d'arrêt nécessaire, elle pourra décrire ce qui ne constitue qu'un moment de l'ensemble de l'action qu'elle est en mesure d'accomplir, ou qu'elle a entrepris ponctuellement de réaliser, telle qu'elle la comprend ou la donne à comprendre dans un présent dilaté, auquel passé immédiat et futur immédiat conspirent dans la même réalisation pratique. L'enseignement d'un mouvement physique devance le temps d'accomplissement de ce mouvement tout en en donnant le cadre systématique, en même temps que le principe et la fin. L'enseignement d'une action ou d'une conduite devance également tous les temps d'accomplissement qui seront mis en œuvre, mais il y faut encore introduire, outre le savoir et la technique propre au savoir-faire, une éthique inspirant l'action particulière: de l'usage ordinaire du langage, le *dire* passera à un mode dont les présupposés transcenderont les articulations physiques de l'unité d'action.

Enfin, *ce que nous disons ou que les autres disent avoir fait* exige, pour le dire, que nous en ayons gardé la mémoire sous quelque forme que ce soit: représentations subjectives, souvenirs subjectifs et objectifs, documents et témoignages objectifs. Nous devons donc recueillir ou avoir recueilli tout ce qui peut concerner cette action passée, qu'il s'agisse de la nôtre propre ou de celle d'autrui. Nous évoquons ici la question concernant la vérité d'une action mise en cause, qu'elle concerne un individu vivant ou mort, au regard de qui interroge

cette action et de ce pour quoi il l'interroge. Plus qu'en aucune autre occasion, n'est pas indifférent le conditionnement approprié au questionnement de celui qui veut parler d'une action dans la perspective d'une finalité précise.

De plus, *dire* ce que nous ferons, faisons et avons fait doit aussi être considéré comme une autre forme d'action ou de conduite. Dire, c'est déjà faire (1), quand c'est opérer une intervention dans la suite ininterrompue d'événements apparemment indépendants ou laissés sans interprétation, et qui, à travers notre dire, vont soudain dépendre de nous, être coordonnés et interprétés, présentés dans la faveur ou la défaveur, donnés à comprendre, à apprécier, à juger. Car une variété de l'action humaine est constituée par les actes de communication intentionnelle, par le langage. Et les actes de discours, qui sont déjà «action», sont doués d'une intention de représenter et d'opérer ce que nous leur avons donné pour mission de représenter et d'opérer. Ils sont eux-mêmes purement et simplement une action comme les actes de féliciter, de complimenter ou de refuser, qui se font essentiellement par le discours. Constitutifs et représentatifs de l'action dont ils 'parlent'.

2. Le problème de la référence

«*Vouloir dire une action*», en tant qu'il s'agit là *autant* de l'intention de dire et de décrire une action comme *objet* soit présent soit passé, soit même futur et donc n'existant pas actuellement au moment où nous parlons, que d'en exposer véridiquement les tenants et les aboutissants, suppose donc résolu un problème spécifique qui n'est pas nécessairement explicitement posé en ce qui concerne l'action mais qui doit l'être, et qui surtout doit être résolu. Il en va de même, pour l'initiative singulière d'une action caractéristique constituée d'actes de discours, qui font eux-mêmes partie intégrante d'une action occupant l'espace sociotemporel, et nécessairement soumise à une régulation adéquate. Or, ce problème n'est autre que le problème de la référence. Il s'agit de savoir si, quand nous parlons, la manière dont nous en parlons, en tant que ce dont nous parlons est quoi que ce soit, mais aussi une action, la dénote dans sa vérité ou, si l'on préfère, se réfère fidèlement à elle.

Sur le problème de la référence, nous devons prendre en compte les deux articles de Russell («On denoting», *Mind*, 1905) et de Strawson («On referring», *Mind*, 1950) ainsi, d'ailleurs, que les travaux des prédécesseurs de Russell que sont Meinong et Frege. Nous pourrions nous demander, pour commencer, si nous gardons, là encore, les pieds sur le terrain du langage ordinaire, ou si nous les mettons maintenant sur un terrain strictement logique, comme le voulaient la plupart de ces auteurs, ou bien même sur un terrain «psychologique» même au sens large, comme ne le souhaitaient pas ces mêmes auteurs.

Si nous remontons à la théorie des objets de Meinong qui lui-même s'est inspiré de la théorie de l'intentionnalité de Brentano, selon laquelle tout état mental est dirigé vers un objet, nous devons reconnaître que nous avons affaire, au départ, à une psychologie de l'intentionnalité, même si celle-ci sera appelée à un destin particulier avec Husserl: c'est-à-dire à devenir une «phénoménologie», et à se

substituer à l'ancienne psychologie. La psychologie brentanienne était fondée sur la nature des phénomènes mentaux considérés comme étant nécessairement orientés vers des objets, et donc comme se manifestant, dès le principe, dans une opération de désignation d'un référent. Aucun état mental ne pourrait ainsi se manifester sans désigner immédiatement l'objet référent.

Alors que pour Descartes, effectivement, le *cogito* recouvrait bien plus que le «penser» logique, c'est-à-dire même aussi le «percevoir» et le «sentir», ce *cogito* propre à tous les états mentaux se serait encore élargi jusqu'à embrasser l'objet lui-même élargi concerné par un tel *cogito* élargi; et ce *cogito* signifierait plus explicitement: *cogito cogitatum*: je pense ce qui est pensé au sens le plus large. Ainsi, quand je pense, en réalité je pense le pensé; quand je sens, en réalité je sens le senti; quand je perçois, en réalité je perçois le perçu, etc. L'objet de l'action de penser, de sentir ou de percevoir n'est alors plus conçu comme séparé du sujet qui pense, qui sent ou qui perçoit: il n'est plus totalement autre ni même totalement ailleurs, mais il est, au contraire, à la portée du sujet *cogitans* dans sa visée large, inhérent au sujet en tant qu'il prolonge sa visée et qu'il le traite immédiatement comme attendu dans la représentation dont il est désormais devenu solidaire.

La théorie logique des objets que proposait Meinong devait avant tout consister dans une science originale qui aurait pour particularité la «visée théorique de l'objet». Dès lors, serait «objet», non seulement ce qui fait partie de ce que l'on appelle communément le 'monde extérieur', mais encore ce qui fait partie de notre pensée en tant que c'est l'objet intentionné par cette pensée, elle-même composée de ce que Meinong appelait des 'objectifs'. D'où, la conception de Meinong relative aux objets idéaux qui n'existent pas — en ce sens qu'ils n'appartiennent pas au monde extérieur et qu'ils ne sont pas «réels» comme l'est, du moins selon l'évidence commune, le monde extérieur — mais qui néanmoins «subsistent». Russell prétendra apporter une contre-théorie à ce qu'il voit comme excès chez Meinong. Et, en fait, quand il reprochera à Meinong d'avoir perdu le sens de la réalité qu'il faut, dira-t-il, conserver dans les études logiques les plus abstraites, ce sont les théories mêmes qui avaient été les siennes dix-sept ans plus tôt dans les *Principles of Mathematics* (1903), qu'il attaquera.

Proche des préoccupations d'existence et d'être, parmi les énigmes introduites par Russell dans l'article intitulé «De la dénotation», il y a celle concernant la différence entre A et B, dont on dit ordinairement qu'elle subsiste quand A et B diffèrent, et qu'elle ne subsiste pas quand A et B ne diffèrent pas. La question que posait Russell en 1905 était la suivante: comment une non-entité peut-elle être le sujet d'une proposition? C'est-à-dire: comment la différence qui n'existe pas peut-elle entrer comme sujet logique dans la proposition? Cette question vise la non-entité de la différence devenant sujet du verbe subsister. Mais il est évident qu'alors Russell fait un sort à la négation en tant que telle. Une entité qui n'existerait pas mais serait néanmoins le sujet d'une proposition est-elle logiquement impossible? Russell distingue donc négation grammaticale et négation logique, pour montrer cette dernière impossible dans l'hypothèse que A et B ne diffèrent pas: la différence entre A et B ne peut être dite ni étant ni n'étant pas; et dans le dernier cas, il y aurait, en outre, création d'une entité négative. Si A

et B n'existaient pas, leur différence ou leur non différence relèverait d'une impossibilité qui découlerait de leur non existence. Mais leur différence est logiquement impossible si elle a pour condition l'existence de ce que l'on dit ne pas être différent. Y a-t-il, de la part de Russell, une simple formulation obscure, comme le suppose Léonard Linsky (2) ? Peut-on maintenir cette interprétation relative à l'obscurité de la formulation, quand Russell s'interroge sur la possibilité ou non qu'une non-entité soit le sujet d'une proposition? Pour lui, la différence n'existant pas ne peut être dite ne pas subsister. Car Russell se demande comment la différence, qui n'existe pas, peut entrer comme sujet logique du verbe «ne subsiste pas». Ce faisant, Russell suppose en effet qu'il est possible de refuser l'être logique à un être grammatical, sinon on attribuerait l'être à quoi que ce soit. Ainsi, la difficulté à propos d'une chose qui n'existe pas réside dans le fait qu'on puisse en parler comme étant le sujet d'une proposition! Russell est gêné du fait qu'on puisse parler d'une chimère et il s'interroge sur la manière dont on pourrait en parler. Le problème s'énonce de la façon suivante: de quelle manière peut-on parler d'une chose qui n'existe pas?

On sait, de même, ce qu'il en est de la proposition «Pégase n'existe pas», dont Russell dit que si elle est vraie elle ne peut traiter de Pégase, car elle dit qu'une chose telle que Pégase n'est pas, et si elle traite de Pégase elle ne peut être vraie car dans ce cas il y a quelque chose dont elle traite à savoir Pégase, qui n'existe pas. Faut-il alors admettre que Pégase a un mode d'être tel qu'il nous soit permis de nier son existence? Ce qui laisse supposer que, pour pouvoir nier l'existence d'un être qui n'existe pas, il faut croire que cet être a un mode d'être qu'on pourrait dire non complètement nul, sinon on ne pourrait pas en parler pour le nier. D'après cette même énigme, il faut donc distinguer entre plusieurs façons ou plusieurs modes d'être. Chimères, centaures, cercles carrés acquièrent donc à nos yeux une manière d'être sans laquelle nous ne pourrions parler d'eux. Dans les *Principles of Mathematics*, Russell défendait cet argument et admettait que «l'être est ce qui appartient à tout terme concevable, à tout objet de pensée» (3). On peut donc, à la fois et en même temps, voir développées dans ces perspectives une théorie de l'être et une théorie de la proposition, dans la mesure où l'être réel appartient encore à tout ce qui peut figurer dans une proposition vraie ou fausse. Donc, selon cette option russellienne, l'être était l'apanage de tout ce qui pouvait être concevable et compté.

Aussi la proposition «A n'est pas» est pour Russell soit fausse, soit dépourvue de sens. En effet, si A n'était rien, il ne pourrait même pas être dit ne pas être. Mais ce que nous venons de nier à l'instant n'est valable que d'un point de vue strictement psychologique: vaudrait-il la peine de dire «A n'est pas» si effectivement *A n'était pas*? On peut même penser, à ce propos, au mal que se donnerait celui qui, sa vie durant, s'attacherait à démontrer la non-existence de Dieu: ce Dieu qu'il juge et démontre comme non-existant aurait pour l'argumentateur de sa non-existence, en effet, une certaine «existence» ou bien, si l'on préfère, assez d'existence pour l'occuper toute une vie. Mais s'agit-il avec Russell de la même difficulté? Il semble que non, car si le point de vue psychologique est interdit dans la perspective russellienne, l'embarras que cause un certain mode d'existence de Dieu pour celui qui veut en démontrer la non-

existence ne devrait pas apparaître dans le cas où, d'un point de vue strictement logique, l'objet A qui est dit n'être rien n'a pas, pour Russell, un «mode d'être ou de non-être» semblable à un A qui serait le néant. Nous pouvons poser la question à Russell: quelle est la signification strictement logique du terme 'néant'? Si l'on appelle A ou B ce qui n'existe pas, si l'on pose la question de savoir si la chimère existe ou non, ou celle de savoir si A ou B existe ou non, etc., et si, chaque fois, on répond par la négative, est-il vrai que la réponse négative à la question de l'existence de A, de B, de la chimère, etc., concernera chaque fois un mode particulier de non-être, ou d'être, qui ne serait pas le néant?

Nous pensons que la réponse affirmative à cette dernière question ne peut se produire que si la perspective donnée à cette question est autre que strictement logique, et si elle est, en particulier, soit psychologique soit métaphysique. Dire que la non-existence de A et de B n'est pas la même sorte de non-existence que de ce dont on ne parle pas du tout — puisque seul n'existe pas, apparemment pour Russell ce qui ne s'énonce pas, car le nom propre ne peut donc ici énoncer que ce qui a une existence de quelque manière — *ne peut avoir un sens* que dans une proposition qui ne soit pas strictement logique, c'est-à-dire dans une phrase qui puisse impliquer un non-dit, soit psychologique soit métaphysique, prodiguant un sens supplémentaire au simple énoncé logique dans lequel la pleine négation n'a de valeur que strictement logique. Entre le non-être pur et simple et ce que l'on pourrait voir comme des modes d'être particuliers dans le faux non-être de A, de B, ou de la chimère, il y a pour Russell une différence. S'il en est ainsi, c'est certainement parce qu'implicitement la sphère logique est dépassée et orientée vers une autre sphère qui permet que soit valable la proposition selon laquelle le A dont on dit qu'il n'est pas n'a pas le même mode d'être que le néant pur et simple dont on ne dirait rien. S'il y a véritablement entre eux une différence d'être, c'est-à-dire si le non-A bénéficie d'un mode d'être qui lui est particulier, et s'il n'est pas possible que A ne soit pas réellement et absolument, alors nous serions dans la nécessité de conclure que cette façon d'être, pas assez faible pour n'être pas complètement rien, qui serait la sienne, présuppose un postulat quelconque situé hors du ressort de la logique pure et simple. Et quand Russell poursuit en écrivant «l'être est donc un attribut général de toute chose» (4), il ne fait rien d'autre que d'attribuer de l'être au non-être, comme Platon l'avait fait avant lui dans l'exposé des cinq genres de l'être, propre au *Sophiste*.

Mais peut-on affirmer que ce dont on nie l'existence montre à travers la négation que cette chose est dans une certaine mesure encore ontologique, à moins de transcender la pure sphère logique et d'impliquer un mode implicite de relations sans doute reconnaissables pour certains initiés mais cependant tout à fait étrangères à la logique? En 1910-11, G. E. Moore (*Some main problems of philosophy*) énoncera identiquement à Russell qu'imaginer un centaure n'est certainement pas la même chose que de ne rien imaginer: peut-on affirmer que cette affirmation ne relève que de la logique pure et abstraite? N'implique-t-elle pas, au contraire, une psychologie la plus rudimentaire soit-elle, à tout le moins une psychologie propre au logicien? De plus, imaginer un centaure, ce n'est, certes, pas la même chose qu'imaginer un griffon, sinon il n'y aurait aucune différence entre imaginer un centaure et imaginer un griffon. Mais «imaginer»

griffons ou centaures, peut-il changer quelque chose à la logique, si l'on s'en tient fermement à la logique? Il y a donc, pour Moore comme pour Russell, une chose telle que je l'imagine telle et telle selon un certain mode d'être, dans la mesure où je l'imagine et que j'en parle. On peut se demander ce qui arrive à la logique si le logicien pénètre ainsi par distraction dans le royaume de l'imaginaire, ou ce que nous préférons désigner plus justement par le clivage *réel/imaginaire*. Et, pour revenir à Pégase: comment comprendre la difficulté que rencontre Russell à nier logiquement son existence?

Le dilemme de Russell revient donc pour lui à ceci: quand on dit que Pégase n'existe pas, ou bien on dit quelque chose de faux, ou bien on ne traite pas de Pégase. Pour Russell en 1905, la proposition «Pégase n'existe pas» est fautive, car il y a une chose telle que Pégase et, en ce sens, «il y a de l'être»; et, en particulier, Pégase a de l'être. La leçon est donc alors qu'il y a une chose telle que Pégase, dont on parle, et qui *a* de l'être. Or, cette option de l'être de ce qu'on dit ne pas être a manifestement pour effet de rendre la négation *logiquement* impossible ou absurde, puisque la phrase négative «Pégase n'existe pas» ou bien est fautive, ou bien ne traite pas de Pégase! Cette solution, à certains égards, paraît encore plus énigmatique que l'énigme elle-même, puisque Russell sera bientôt prêt à renverser sa position et à adopter l'alternative selon laquelle Pégase n'existe pas. Quelque temps plus tard, en effet, Russell, ne s'en tiendra plus à sa première solution, et même il s'y opposera vivement quand il demandera à Meinong un peu plus de sens de la réalité. En 1919, dans *l'Introduction à la philosophie mathématique*, Russell parlera du sens de la réalité comme de quelque chose qui est vital en logique: on peut s'étonner de cette affirmation alléguant la nécessité de ménager le réel avec la logique: précédemment il s'était agi de ménager «l'être» ou un degré d'être, maintenant il s'agissait de ménager «le réel». N'y a-t-il pas là de quoi désarçonner ou induire quiconque en erreur: la logique présupposerait-elle une métaphysique? Et, après tout, s'il en était bien ainsi, ne faudrait-il pas élucider la discussion métaphysique sous-jacente avant que de s'engager plus avant dans la logique?

De principe, Russell semblait devoir d'abord ménager l'adaptation nécessaire du logique à l'être, il découvre ensuite les arguments nécessaires à solidariser l'être avec le réel; ces dispositions explicites n'en disent-elles pas plus que la logique ne devrait en dire? Elles sont lourdes d'implications ou métaphysiques ou psychologiques que la même logique devrait pouvoir découvrir si elle acceptait d'auto-fonctionner sur la face obscure de ses propres implications. Ainsi, la théorie russellienne des descriptions montre que la proposition «Pégase n'existe pas» ne traite pas de Pégase. Et s'il est possible de s'indigner à l'idée de s'entendre dire que Pégase «existe», ne peut-on pas de même s'indigner à l'idée de s'entendre dire que la phrase «Pégase n'existe pas» ne traite pas de Pégase! Dans les deux cas, qui sont deux aspects de la même théorie, il semble que le logicien en sache beaucoup trop sur Pégase! Comment son savoir pourrait-il relever de la seule logique? Et quand il affirmera que «Pégase n'existe pas», on peut à juste titre se demander comment la logique à elle seule peut permettre un si «robuste sens de la réalité».

Le problème de la fiction de Pégase impliquerait la solution du problème métaphysique concernant la réalité du monde extérieur dans lequel, en principe,

personne n'a jamais rencontré Pégase. Certes, ne pas l'avoir rencontré n'est pas une garantie de la non-existence de Pégase! Il est pourtant difficile de voir en quoi la logique serait habilitée à inventorier l'être et le non-être relatifs ou non à un nom propre, et encore moins le réel en tant que tel! On peut donc considérer qu'avec Russell la référence trouve une solution dans l'ontologie: celle-ci est nécessairement rajoutée aux mécanismes logiques sous forme de «croyance» nécessaire. Selon quelle capacité, la logique permettrait-elle de confirmer ou d'infirmer si d'abord (1) une certaine forme d'être ou de réalité ontologique et si ensuite (2) une réalité ou une non-réalité ontologique sont bien les solutions à apporter au problème de la référence?

Frege a soulevé un intérêt plus conséquent en proposant le problème des deux étoiles, 'l'étoile du matin' et 'l'étoile du soir', qui sont en fait deux noms différents et deux sens attribués à un même et seul référent: la planète Vénus. Peut-il s'agir ici d'une simple manière de parler et donc d'une convention linguistique arbitraire, étant donné qu'une communauté linguistique a coutume de parler de Vénus alternativement, selon le moment du jour, sous les dénominations 'étoile du matin' (*Morgenstern*) et 'étoile du soir' (*Abendstern*)? Non, répond Frege, car on ne peut affirmer l'identité de Vénus et de l'étoile du matin sur la simple base d'un usage linguistique arbitraire.

Pour que la proposition «Vénus est l'étoile du matin» ne soit ni fautive ni non informative, il faut distinguer avec Frege les deux notions de sens (*Sinn*) et de référence (*Bedeutung*) des noms ou des signes. Nommer habituellement, c'est parler de la référence des noms. Mais, quand il s'agit d'une narration ou d'un rapport, les termes d'autrui que je rapporte sont la référence de mon récit: d'où, la conséquence qu'il ne faut pas prendre dans leur sens ni dans leur référence ordinaires les mots rapportés, qui sont généralement indiqués entre guillemets. De plus, les paroles peuvent se référer, non à leur référence habituelle, mais à leur sens habituel: dans ce cas, la référence est indirecte. Tel est le cas de: «Smith sait que Vénus est l'étoile du matin», qui ne signifie pas du tout que: «Smith sait que Vénus est l'étoile du soir». Car, en effet, Smith peut ignorer que Vénus, qu'il sait être l'étoile du matin, soit aussi l'étoile du soir. Dans ce cas on ne peut remplacer «l'étoile du matin» que par une expression ayant le même sens habituel que cette expression pour sauver la valeur de vérité de cette proposition concernant Smith. Et ce sens habituel devient la référence (indirecte) de l'énoncé. Donc référence et sens peuvent changer avec le contexte de la phrase.

L'énigme russellienne, qui naît de ce qui est pour Frege une simple confusion du sens et de la référence des expressions, concerne le concept d'identité. Il ne s'agirait pas ici pour Russell d'identité, mais d'égalité ou d'identité sous certains rapports. Et si on transférait ce que nous avons vu de «la différence entre A et B ne subsiste pas» sur ce qui pourrait maintenant en être, par exemple, à propos de «la différence entre Vénus et l'étoile du matin ne subsiste pas», sans doute alors se trouverait posé en d'autres termes le problème de la non-entité, que Frege n'aborde pas. Et, certes, l'existential négatif n'est pas une notion frégréenne, toutefois ce que nous avons vu, avec Russell, de la non différence entre A et B pourrait être valable de la non différence entre Vénus et l'étoile du matin, ou de celle entre Scott et l'auteur de *Waverley*, si nous disions: «la différence entre Scott et l'auteur

de Wawerley ne subsiste pas»; ou: «la différence entre Vénus et l'étoile du matin ne subsiste pas»; encore que ce qui compte ce soit la forme de l'énoncé qui peut d'après le contexte de la phrase changer le sens et la référence des signes. Il n'y a, en outre, pas de conditions établies en ce qui concerne l'identité des propositions, des attributs et des sens, c'est-à-dire des objets dits «intentionnels», qu'il faudrait distinguer d'après une lecture *de dicto* en une lecture *de re* (5).

Le sens indirect a-t-il une signification différente de la signification du sens? Pour Frege le sens d'un nom propre est le même que celui d'une description définie. Pour Russell, le nom propre est un symbole désignant un individu qui est sa signification, tandis que la description définie est un symbole incomplet. Si Scott est un nom propre, «l'auteur de Wawerley» n'en est pas un et n'a pas de signification pour Russell. La description décrit une chose qui ne la signifie pas! Pour Russell, nom et description ne sont pas les mêmes pour tous: ce qui est nom pour l'un peut être description pour l'autre, selon la connaissance directe que peut avoir de l'objet ou de la personne l'un ou l'autre énonciateur.

Apparaît ici surtout une difficulté majeure de la communication qui nous fait enfin parvenir à ce que nous cherchions depuis le début de cet examen du problème de la référence: traitant d'un certain objet «Bismarck» qu'il ne connaît pas directement, Russell doit néanmoins pouvoir le juger sans «connaître» la signification qui signifie Bismarck. Aussi, dans cette perspective, Russell suppose qu'il y a une proposition vraie de base concernant le Bismarck réel puisqu'il y a un objet B appelé 'Bismarck', dont cette proposition affirme avec vérité que «B était un bon diplomate»; et, selon Russell, il nous serait possible d'analyser la proposition. Cette nouvelle démarche russellienne, développée en 1918 dans *Mysticism and Logic*, nous permet certainement de considérer que tel peut être le sort de toutes les descriptions historiques, et en général de la narrativité historique, et très sûrement, en tout cas, des descriptions de l'action humaine en général. Car, lorsqu'une action commence dans le monde, qu'elle se développe et aboutit enfin, le narrateur contemporain peut difficilement être supposé présent en permanence dans le temps et l'intention propres à cette action, et en avoir la connaissance directe et continue, alors qu'il s'est donné la mission de la suivre. Le problème de la description de l'action est pour nous ici totalement posé dans sa complexité et dans son ampleur, puisqu'en outre, comme le remarque avec raison Léonard Linsky (6), il est difficile d'admettre, comme Russell nous y invite, qu'il puisse exister une proposition vraie que nous ne saurions comprendre, et qui, en outre, est celle que nous avons l'intention de produire!

Avec Strawson, nous pourrions trouver une aide pour résoudre le problème de la référence. Les positions russelliennes nous ont fait aborder la complexité d'un tel problème. Inclure les descriptions dans la classe des manières de faire référence, qui est ce que propose Strawson, nous rapproche d'un objet conçu dans son processus d'objet, et en particulier comme action. Mais l'intérêt de Strawson pour l'usage des mots ne le met pas nécessairement en contradiction avec le souci de Russell envers une classe de propositions. De plus, ce qui peut être valable chez Strawson, n'a pas de raison d'être chez Russell.

La solution du difficile problème de la référence à l'objet conçu comme action ou à un processus d'objet permettrait de résoudre le problème de la description de l'action. Les difficultés russelliennes nous sont apparues finalement concerner le problème que nous posons, et que ne peut cependant résoudre le traitement logique à la manière de Russell. Le référent en tant que processus d'objet - ou l'action à laquelle devrait se référer la référence - est constamment requis dans la narrativité «vraie», en principe soumise à des règles dûment contrôlables. En désolidarisant le sujet logique du sujet grammatical, Russell a opposé la phrase d'une proposition logique à la phrase exprimant une proposition existentielle: Strawson y voit une erreur fondée sur une supposition fautive, car Russell croit que la phrase du point de vue logique, de la *forme sujet-prédicat*, doit, si elle a une signification, renvoyer nécessairement à 'quelque chose'. Mais, en fait, Russell ne commet là aucune erreur, puisque tout sujet d'une phrase dénote quelque chose ou renvoie à quelque chose. Pour Russell, un nom propre a pour signification le porteur du nom propre, et, dès lors, la phrase S, «le roi de France est sage», est, du point de vue logique, de la forme sujet-prédicat si le sujet est un nom propre et, par conséquent, selon la définition qu'il en donne, ayant pour signification le porteur du nom (ou renvoyant au porteur du nom). Mais, concernant l'objet qui nous préoccupe, ces explications demeurent pour nous fort insuffisantes. Certes, Strawson apporte des notions nécessaires à la référence et à la description de l'action, avec les notions de contexte extralinguistique et d'assymétrie. D'autre part, Sellars, dans la ligne de Bradley, s'est le plus approché d'une solution pragmatique. La question demeure et se pose ainsi: «quel est le fondement de la connexion entre le langage et la pensée et les faits qui les occupent?» (7).

3. Les processus d'objet

L'objet du dire est ce *de quoi* mon intuition sensible est intuition sensible, ou bien est ce *de quoi* ma perception est perception, ou bien est ce *de quoi* ma conception est conception. Les choses réelles ont, selon Peirce, un effet en nous: la croyance (*Collected Papers*, 5.406). Pour parler comme Peirce, une «originalité» (c'est-à-dire une forme primordiale du 'je') procède à l'objectivation d'une «obsistence» (c'est-à-dire un objet et une existence) au sein d'une «transuasion» (c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un transfert et d'une persuasion) restituant en fin de parcours au 'je' originel sa fonction de sujet. Notons le même processus *ça/objet /sujet* chez Lacan avec le fameux «Là où c'était doit advenir le Je». («Wo Es war Soll Ich Werden»), formule tirée de la 31^{ème} des *Nouvelles Conférences* de Freud. C'est en quoi, aussi, le signe peut être chez Peirce (CP, 4.537) soit le «ton» (*tone*), soit la «trace» (*token*), soit enfin le «type» (*type*); ou bien encore, dans les autres désinences:

representamen/objet/interprétant;
icône/indice/symbole;
qualisigne /sinsigne /légisigne.

Toutefois, pour que j'aie connaissance de cette sensation, perception ou conception, encore faut-il qu'intervienne dans le processus une *opération de relation* qui prévaut sur l'ontologie de l'être en tant qu'être — du moins l'être

disparaît-il désormais pour laisser place à l'opération de la relation — entre le sujet et l'objet naissant de cette intuition sensible. En outre, aussi simple soit-elle, cette opération de relation serait tout à fait impossible s'il n'y avait, entre le sujet et l'objet «purs» l'un et l'autre, c'est-à-dire non encore engagés dans l'expérience, un troisième terme qui n'est autre que le travail virtuel du concept tenant la promesse d'unité de la synthèse de l'imagination du divers sensible qui a été appréhendé, dans une première phase, par l'intuition sensible. Travail processuel qui est pour Peirce ce qu'il désigne par le terme de *sémiose*, c'est-à-dire un processus de signification apparaissant dans une *structure relationnelle triadique*, mais apparaissant aussi bien dans la *dynamique signe-action* avec ses modes d'inférence propres, que dans toute une économie que l'on peut dire pragmatiste. Cette sémiotique a pour caractéristique essentielle de mettre en évidence les divers processus d'inférence que sont l'abduction ou la formation de l'hypothèse, la déduction, et l'induction ou la vérification. Elle commence la production de l'objet ou phase du *representamen*, ensuite intervient la phase propre à l'interprétant, et pour terminer: la phase de l'objet dynamique qui est ainsi produit par la sémiotique.

Autrement dit, par l'intuition sensible est donné un quelque chose, mais l'objet en général (*Gegenstand überhaupt*, selon l'expression de Kant) ou l'objet transcendantal ne saurait être pensé que sous le concept de toutes les choses de l'expérience complète de tous les objets dans leur variété et dans leur totalité; ce qui est égal à X, l'objet inconnu. D'ailleurs, je ne peux atteindre l'objet empirique que sous le concept de cette chose en particulier qui existe et que je perçois, car la simple perception laisserait indéterminée la relation objective des phénomènes qui se succèdent, comme l'a vu Kant (8). De même, par la conception d'un quelque chose, j'atteins l'«objet non empirique» ou la catégorie pure, mais alors sous le régime du concept vide: c'est-à-dire sans contenu ni réalité.

Ce que je prétends chaque fois «atteindre», je ne l'atteins toutefois pas sans le formuler de quelque façon que ce soit. Ne serait-ce que de la façon dont je viens de le faire. Aussi bien le «quelque chose» désigné ici dépend-il des termes employés tels que, «sentir», «percevoir» et «concevoir».

Avec Kant, Peirce, Wittgenstein et Lacan (9), il n'est de fait objectif que médiatisé par le concept et le discours conceptuel. Ainsi Wittgenstein affirme-t-il expressément que les objets ne peuvent être que nommés (*Tractatus* 3.221). Ce qui exprime un lieu commun philosophique qui, même relatif, n'en demande pas moins d'être souligné: à savoir que, selon la définition nominale de la vérité, pour ces philosophes, la vérité n'est autre que la correspondance d'une représentation avec son objet, l'objet étant objet-référent. Plus précisément, Peirce invoque à la base une telle correspondance, quand il affirme qu'une représentation est la relation du *representamen* avec son objet qui consiste à déterminer un troisième, l'interprétant, à saisir cette même relation. Dans cette perspective, et même si celui-ci obéit à un processus de production, tout signe est déterminé par son objet; il l'est en tant qu'icône, quand il participe des caractères de son objet; il l'est également en tant qu'indice, quand il est, dans son existence individuelle, relié avec l'objet individuel; il l'est enfin en tant que symbole, quand il est interprété comme dénotant cet objet en vertu d'une habitude.

Pour prendre un instant le point de vue et la terminologie kantienne, si la connaissance *a priori* des objets est possible, elle ne l'est que parce que le processus d'appréhension est déjà supposé, dès le départ, par Kant, comme devant se dérouler dans son unité entière, c'est-à-dire en tant que ce processus est composé des trois phases inséparables: 1) celle de l'«intuition pure»/ 2) celle de la «synthèse du divers sensible par l'imagination»/ 3) enfin celle du «concept produisant l'unité de la synthèse». À l'intuition sensible doit donc nécessairement s'ajouter le concept de l'objet donné sous la forme sensible dans l'intuition. Penser c'est donc, avec au moins un concept, car il est nécessaire, se représenter un objet encore indéterminé mais en voie de détermination progressive. La réalité de l'objet dépend finalement de son rapport à l'entendement. Ainsi l'objet en tant que phénomène est-il nécessairement réel quand il est rapporté à notre faculté de connaître, puisqu'il est ce qui dans le phénomène contient la condition de la règle nécessaire à son appréhension (10).

Par conséquent, nous pouvons véritablement affirmer que l'*objectité* est le résultat de l'opération de translation entre les termes et les opérations de l'esprit qu'ils impliquent et tels que «sentir», «percevoir», «concevoir». La connaissance de ces trois termes implique celle des attitudes positionnelles de l'esprit qui leur correspondent. Si, à la rigueur, il peut exister une indétermination touchant chacun des termes pris isolément, elle ne saurait toucher le rapport existant entre ces mêmes termes pris ensemble dans le contexte de la langue ou dans la différence de l'un par rapport à l'autre au sein d'un même langage. Nous aboutissons au même résultat. Car, ainsi que l'affirme Quine (11), les histoires individuelles n'en sont pas moins aptes malgré leur multiplicité à se modeler sur un comportement verbal identique.

C'est pourquoi, une base de similarité (*a basis of similarity*) (12) est nécessaire pour qu'un terme soit compris et employé à partir d'occasions identiques et donc dans des circonstances propices à une certaine généralisation. On peut donc supposer que la notion d'objet en général est une notion linguistique compréhensible, même si je ne puis avoir la perception précise d'un tel objet. La notion d'objet en général peut être plus certainement l'objet d'une conception que celui d'une perception.

Lorsque Sartre affirme que la notion d'*objectité* — qui s'accorde manifestement à un objet en général — «exige une négation explicite» (13), certes, il utilise le terme d'*objectité* dans un exemple précis de perception proche de la conception. Il dit: ma conscience de «moi» implique que ce «moi» soit déjà un «non-moi» pour moi. Voilà donc ce qu'il en est du «moi». Mais Sartre traite aussi de l'*objectité* du corps propre; il dit qu'elle n'est pas la même pour autrui et pour moi: il ne s'agit donc pas de la même *objectité* et pourtant, dans les deux cas, la négation demeure impliquée à la relation d'objet en tant que l'objet est chaque fois «autre», c'est-à-dire une négation du même. Remarquons le recours manifeste de Sartre au processus de dénégation (14), après Freud et avant Lacan, mais comme étant aussi chez lui la dénégation de la pensée de ces «savants» de l'inconscient que sont Freud et Lacan. Toutefois, Sartre tombe ici d'accord avec les psychanalystes, puisqu'il tire une *objectité* symbolique du procédé même de la négation, même si cette *objectité* n'est pas la même pour moi et pour autrui: son discours exprime clairement pourtant que l'*objectité* telle que la voit l'Autre m'importe énormément,

et cela même si l'Autre a tort ou me brime; justement de telles actions prouvent par là même qu'elles m'importent, puisqu'elles me mettent en cause.

Notes

1. Cf. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970, Le Seuil.
2. Léonard Linsky, *Le problème de la référence*, traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Philippe Devaux, Paul Gochet. Paris: 1974. Edition du Seuil. Voir p. 19. En fait, comme l'exprime Terence Parsons (cf. *Nonexistent Objects*. New Haven & London: 1980. Yale University Press), Russell a fixé là une attitude devenue fondamentale dans l'orthodoxie anglo-américaine pour laquelle «il n'est pas de chose telle qu'elle n'existe pas». C'est ce que Terence Parsons dénomme «l'ornière russellienne».
3. Cf. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903). New York: 1937. W. W. Norton and Co. Voir p. 449.
4. Ibid.
- 5 Cf. Terence Parsons, op. cit., p. 46, qui reprend la distinction entre la modalité de dicto et la modalité de re. Cf. aussi l'article de Fabien Cayla, «Intentionnalité de dicto, intentionnalité de re, intentionnalité de se», in *Archives de Philosophie*, tome 53, 3, 1990, p. 432: «L'objet intentionnel est alors égalé à la proposition exprimée par la subordonnée complétive dans un énoncé de compte-rendu d'attitude». Vuillemin affirme que les Scholastiques avaient une claire conscience de cette distinction (cf. *Nécessité ou contingence*. Paris: 1984, Ed. de Minuit, p. 99), la même proposition pouvant autoriser deux lectures différentes: en un sens composé elle pouvait être de re («quel que soit x, si x est corruptible, alors il est nécessaire que x sera corrompu»), et en un sens divisé elle pouvait être de dicto («il est nécessaire que, quel que soit x, si x est corruptible, alors x sera corrompu»). Terence Parsons montre que les idiomes intentionnels peuvent manifester une ambiguïté de re et de dicto. La proposition «Agathe croit que le carré rond est rond», lue selon la modalité de *dicto*, n'entraîne pas, pour être vraie, qu'il y ait un carré rond. Mais lue selon la modalité de *re*, elle peut être paraphrasée ainsi: «Le carré rond est tel qu'Agathe croit qu'il est rond» et, pour être vraie, exige qu'il y ait un carré rond. Cf. R. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: 1957. Cornell University Press.
6. Léonard Linsky, op. cit., p. 93.
7. Strawson a mis l'accent sur le défaut de la condition existentielle chez Russell en ce qui concerne noms et descriptions (cf. P. F. Strawson, «Singular terms and prédications», *Journal of Philosophy*, 58, 15, pp. 393-412). W. Sellars pose un problème proche de celui de Strawson, le problème de la corrélation des pensées et des propositions avec les situations, il le résoud en prenant cette corrélation comme étant la même que celle des moyens de corrélation des objets entre eux. Cf. W. Sellars, «Ontologie and the Philosophy of Mind in Russell», in *Bertrand Russell's Philosophy*, éd. par G. Nakhnikian. Londres: 1974. Barnes and Noble. Egalement cf. W. Sellars, «Naming and Saying», in *Science, Perception and Reality*, Londres, New York: 1963. Routledge and Kegan Paul. La question «ontologique», que nous évoquons clôt la discussion, est celle de H. Hochberg, *Thought, Fact and Référence. The Origins and Ontology of Logical Atomism*. Univ. of Minnesota Press: 1978.
8. Voir Kant, *Critique de la raison pure*. Analytique transcendantale. Livre II, Chapitre 2, Ile Analogie: «es bleibt durch die blosser Wahrnehmung das objektive Verhältniss der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt» (Ed. de 1787, p. 234).
9. Cf. Michel Balat, «Le Musement, de Peirce à Lacan», *Revue Internationale de Philosophie*, 1992, Numéro spécial sur Lacan. Cf. également du même auteur, *Des fondements sémiotiques de la psychanalyse*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1991. Voir aussi Angèle Kremer-Marietti, «Vérité kantienne et science lacanienne». *Revue Internationale de Philosophie*, 1992, Numéro spécial sur Lacan.
10. Voir Kant, op. cit.. Analytique transcendantale, ibid.: «Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt» (Ed. de 1787, p. 236).
11. Willard Van Ornam Quine, *Word and Object* (1960). Cambridge, Massachusetts, The M. I. T. Press, 1981. «On Failure to Perceive the Indeterminacy», p. 79.
12. Cf. op. cit., «The Objective Pull; Or, E Pluribus Unum», p. 7.
13. Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris: Gallimard, 1955, p. 3:

14. Cf. Angèle Kremer-Marietti, *La Symbolicité ou le problème de la symbolisation*. Avec la traduction de l'article de Freud, *La (dé)négarion*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1982. Voir, entre autres, le chapitre V «La Symbolicité ou la Loi comme négation», pp. 93-126.