

Philosophical problems today

edited by G. Fløistad

Volume 2

Language, Meaning,
Interpretation

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

Institut International de Philosophie
International Institute of Philosophy

Problèmes Philosophiques d'Aujourd'hui

Tome 2

Langage, Sens, Interprétation

par les soins de
GUTTORM FLØISTAD
Université d'Oslo

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

NEW YORK, BOSTON, DORDRECHT, LONDON, MOSCOW

Philosophical Problems Today

Volume 2

Language, Meaning, Interpretation

edited by
GUTTORM FLØISTAD
University of Oslo

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

NEW YORK, BOSTON, DORDRECHT, LONDON, MOSCOW

eBook ISBN: 1-4020-2195-X
Print ISBN: 1-4020-2194-1

©2005 Springer Science + Business Media, Inc.

Print ©2004 Kluwer Academic Publishers
Dordrecht

All rights reserved

No part of this eBook may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, recording, or otherwise, without written consent from the Publisher

Created in the United States of America

Visit Springer's eBookstore at:
and the Springer Global Website Online at:

<http://ebooks.springerlink.com>
<http://www.springeronline.com>

TABLE OF CONTENTS

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| Guttorm FLØISTAD, Preface | vii |
| Guttorm FLØISTAD, Introduction | 1 |
| John Arthur PASSMORE, Contemporary Concepts of Philosophy | 11 |
| Gilles Gaston GRANGER, Le Langage | 45 |
| Jean LADRIERE, Sens | 73 |
| Jaakko HINTIKKA, On the Different Identities of Identity : A Historical and Critical Essay | 117 |
| Justus HARTNACK, Ontology and Language | 141 |
| Reiner WIEHL, Ästhetische Theorie oder hermeneutische Ästhetik | 163 |
| Evanghelos MOUTSOPOULOS, La Liberté, Immanence de la Transcendance | 181 |
| Gerhard HUBER, The Absolute : A Philosophical Problem | 191 |
| Elisabeth STRÖKER, The Crisis of European Sciences as Crisis of Rational Culture in Husserl's Philosophy | 215 |
| INDEX | 231 |

PREFACE

Philosophical Problems Today is a new series of publications from the Institut international de philosophie. It follows upon *Contemporary Philosophy*, a series presenting philosophical research in various world cultures and so far published in eight volumes : Volumes 1-4 on European Philosophy, Volume 5 on African Philosophy, Volume 6 on Medieval Philosophy (Parts 1 and 2), Volume 7 on Asian Philosophy, and Volume 8 on Latin American Philosophy. Two future volumes dealing with Aesthetics and Philosophy of Religion are in preparation.

The new series is based on a different concept. Each volume consists as a rule of five articles or more. The articles are extensive reviews and discussions of topical philosophical problems and offer always some original contributions. The articles in the new series represent different philosophical traditions and may thus contribute to cross-cultural communication.

The languages of this new series are, as in the previous series English, French and German. Each volume should, as a rule, contain contributions from different philosophical cultures. Usually, the articles contain a bibliography selected by the author.

I am most grateful to the Secretariat of the Institut international de philosophie, especially Catherine Champniers. They have greatly helped in the preparation of the volume. The Secretariat has also been largely responsible for the contact with UNESCO and the publisher.

I also want to thank the authors, whose contributions have made it possible to complete the second volume of the new Series.

Guttorm FLØISTAD,
University of Oslo,
October 2003.

INTRODUCTION

Guttorm FLØISTAD

The present volume contains articles on problems pervading most philosophical traditions. They also deal with the future of philosophy. Most philosophers think that the future of their subject has never been as promising as now. Some philosophers are more pessimistic. They think that philosophy, especially professional philosophy in academic institutions, doesn't seem to make much progress and has in addition isolated itself from society at large. Some even question the notion of rationality in European culture and science.

Passmore writes on the variety of contemporary concepts of philosophy both in Europe, the United States, and to some extent in Africa and Asia. Earlier stages of philosophy, dominated by discussions between idealists, realists and pragmatists, have been left behind and replaced by a steady growth in professionalism in analytical philosophy. At the same time a number of other disciplines emerged inside and outside academic institutions, especially phenomenology, hermeneutical philosophy, non-analytical philosophy of religion, radical feminist philosophy, ethnophilosophy and post-modernism. No wonder, then, that *Passmore*, in view of the complexity of contemporary philosophy and of earlier debates, begins by observing that so far not a single philosophical proposition has ever won universal acceptance. This state of affairs together with the fact that the increasing professional character of analytical philosophy has led to cultural isolation and lack of clear progress, has caused some pessimism in view of the future of philosophy. Philosophers now « spend so much time fortifying their defences against critics » that it hampers progress.

However, most of the philosophers working in some branch of analytical philosophy are solely concerned with their profession and pay little attention to such criticism. And from inside the philosophical scene appears livelier than ever before. Disagreement « is a sign of vitality » (*Feyerabend*).

Passmore especially reviews and discusses the relation of philosophy to science and to mathematics and logic, the notion of applied

philosophy and philosophy outside the West, including India and some African countries. He concludes with a section on the end of philosophy.

The « intellectual interplay » between philosophy and science concerns a cluster of problems, for instance space and time, evolutionary theory, quantum mechanics, the character of scientific activity and the notorious mind-body problem. The latter calls for an interplay between philosophy and psychology, neuro-physiology and computer scientists. Mathematical logic is often entirely detached from philosophy, but has now returned « to the fold » as an object of criticism and « renovation ».

Traditionally, philosophical systems have not only presented an ontology and a theory of knowledge, they have also at the same time been applied philosophy, that is, ethics. Knowledge has by itself moral significance. It may therefore be disappointing to listen to A.J. Ayer's statements that it is a complete mistake for anyone to look to moral philosophy for moral guidance. A British sociologist offers little comfort either, maintaining that for 50 years none has expected philosophy to be useful. However, it is a recent fact that philosophers are members of committees for ethics, dealing with abortion, euthanasia, animal welfare, environmental preservation, and for business practice. It is nevertheless uncertain, according to Passmore, what the contribution philosophers can give *qua* philosophers (apart from analysing concepts and clarifying statements).

Other continents like Asia and Africa are to a great extent influenced by Western types of philosophy. Hegel, Husserl, Heidegger, and analytical philosophy are prominent. Despite the considerable influence from the West, quite a few of the Asian countries, especially India, have developed philosophical thoughts and systems deeply rooted in their own religious and moral philosophical traditions. In Africa ethnophilosophy, that is, philosophy based on traditional African cultures, flourishes. From the point of view of Western analytical philosophy these systems of thoughts would hardly count as philosophy. The opposite would probably also be maintained. Analytical philosophy does not produce « wisdom ».

Thoughts of a possible end of philosophy among some philosophers appear to have a least three sources, the disillusionment about the present outcome of analytical philosophy, the impossibility of fulfilling the dream of finding an unquestionable foundation for knowledge and connected with this, the end of the philosophy of Being (Heidegger).

Others think that it is definitely too early to introduce « funeral rites » (Derrida). On the contrary, the present scenario of philosophy is richer and more promising than ever before (Hector Neri Castañeda). Passmore, the author of *The Perfectibility of Man*, reminds us, though, of

Rorty's saying that philosophy should not forget one of its major traditional tasks, to contribute to the education of the public. Or in the even stronger words of Abraham Kaplan : the task of philosophy is to provide values according to which people can live.

That present day philosophy is immensely productive is evident from the contributions by *Granger* and *Ladrière*. They write on closely related topics. Granger on the various approaches in the philosophy of language, whereas Ladrière focuses on the philosophy of meaning. In their reviews and discussions they take into account not only analytical approaches including semantics and semiotics, but also philosophy of science, mathematical logic, phenomenology, hermeneutics, and some aspects of philosophical anthropology and aesthetics.

Granger traces the sources of contemporary philosophy of language back to Frege, Husserl, Russell, Carnap, and Wittgenstein. From these sources whole clusters of problems have arisen. In the philosophy of symbolism, Granger reviews and discusses three types of problems, the problem of developing a logico-mathematical system, of a formalization of the natural languages and the problem of determining and explaining meaning in language. The latter problem appears to be a crux in philosophy in general. Does language have a priority over thought, or thought over language, (Dummett) is just one out on many relevant questions. Granger reviews three well-known areas, philosophy of intentionality (phenomenology), the relation of meaning and reference and the question how linguistic acts can be explained, whether intentionally or causally. Some philosophers think that they are quite different types of explanation (e.g. von Wright), whereas others think that physical and mental acts are identical and should be explained causally (Davidson).

Philosophy of symbolism points to a broader area than logic and mathematics. It points to aesthetics. Meaning is a complex notion, also involving an account of symbols in terms of myths and structural analysis (Lévi-Strauss, Goodman). Granger points to Ricœur, who focuses on two closely related aspects of language and linguistic meaning, the semantic and the pragmatic aspect. Ricœur also calls for a more « militant hermeneutics » requiring a reinscription of theories of texts, of interpretation and explications, into a theory of action. Ricœur has himself contributed to this project. Habermas' idea of communicative action may certainly also be applied to texts.

The problem of language and meaning is by no means exhausted by this review. Any analysis of meaning should take into account both experiences and communication, in addition to the rules constitutive of use of language. Meaning somehow unifies the elements constitutive of

experience : the objects, the situation and the events together with man and language. Experience is thus essentially relational.

This relational character of experiences raises several questions : how to specify the truth condition for a phrase, and : are meaning conditions independent of the truth conditions ? And how are meaning and values interrelated ? In trying to answer these questions language plays of course an important role. Language is at once both the original domain of objectivity and the possibility of communication, of man's « pragmatic competence ».

Ladrière deals with these and other related problems in two steps, in a *first* step from the perspectives of phenomenology (Husserl and Heidegger) and analytical philosophy (starting as did Granger, with Frege and Wittgenstein), and in a *second* step from the perspectives of semantics and hermeneutics. It goes without saying that the various perspectives or approaches are closely interrelated to the effect that the exposition often « jumps » from one field of inquiry to another. Such interdisciplinary inquiries are a most promising challenge to present-day philosophy. It follows from the interdisciplinary notion of meaning.

An elucidation of the notion of meaning requires an analysis of the notion of understanding and interpretation and of related concepts such as significance, explanation, intentionality, and communication (V. Parret, Bouveresse, Rosenberg, de Gelder, Zaslavsky). Other notions that need to be taken into account in an explanation of meaning are game-theoretical semantics, involving the distinction between abstract meaning and strategic meaning (Hintikka) and the semantics of attitudes (introduced by Jon Barwise and John Perry). Apel (inspired by Peirce, Heidegger and Habermas) calls for a transcendental analysis of meaning and language and introduces a transcendental semiotics, pragmatics and hermeneutics.

Between meaning and significance Ladrière observes a double mediation, clearly inspired by hermeneutics : the signification articulates the meaning of a phrase. On the other hand, it is the context of meaning, or the meaning horizon, which transmit the signification. Thus semantics and hermeneutics both serve to elucidate the congruence between meaning and significance.

In these analyses one should not forget that the concrete reality of language is communication or interlocution. Communication is based on at least a partially shared world of experiences (a lifeworld). A person's existence is primarily coexistence. The same holds true in communication with a text. A text is a manifestation of a world (Ricœur). Thus semantics and hermeneutics are working on the same project.

Meaning remains in any case a paradoxical entity. It cannot be discussed without being used. That is, meaning cannot be made an object

for investigation independent of the inquiry. Meaning is constitutive of our consciousness, of the *lumen naturale*. As such it is always presupposed as well as ahead of any specific inquiry. That is to say, meaning is not only determined by the object to which it refers, it is also determined by the meaning horizon. Meaning is in an important sense historical. Hermeneutics is after all a theory of the transmission of historical meaning. And whatever the achievements of Heidegger's, phenomenology and philosophy of Being, it has clearly shown the historical character of the human being or *Dasein*.

This means, I take it, that the history of philosophy is not only a training area for philosophers ; it presents in itself a rich variety of problems and challenges for contemporary philosophy. Witness the contributions by Hintikka, Hartnack, Wiehl, Moutsopoulos, Huber, and Ströker.

The Frege-Russell ambiguity thesis and its historical origin is the topic of *Hintikka's* paper. The thesis concerns the meaning of verbs for being « like *is* or the ancient Greek *estin* ». They are certainly used in different ways in different contexts. The ambiguity thesis holds that the variety of meaning of *is* is not primarily context-dependent, but inherent in *is* itself.

The thesis distinguishes between four different meanings :

- the is of predication (the copula)
- the is of existence
- the is of identity, and
- the is of subsumption.

The first-order logic takes care of all meanings. The existential qualifier ($\exists x$) covers the is of existence, the is of predication is expressed by juxtaposition, the = takes care of the is of identity, whereas a general conditional accounts for the is of subsumption. Anyone who is using first-order logic as a framework of semantic representation is in fact accepting the ambiguity of verbs like *is*. This is adopted by nearly all logicians – although Hintikka holds, in another publication, that a closer look into the logic of the natural and formal language shows that the ambiguity may be avoided.

In his article Hintikka focuses on the genesis of the ambiguity theses, mainly with respect to the notion of identity. The name that immediately comes to mind is Aristotle. The story of the logical behaviour of verbs begins with him. He recognized the Frege-Russell distinction, but did not consider it as an ambiguity. The trouble is, however, that the various senses of *einai* show different logical behaviour. The identity sense, for instance, is transitive, whereas the predicative sense is not. Aristotle also distinguishes between numerical identity and identity in species – although the former plays no part in his

sylogistic theory. He is, however, unable, from his premisses, to express « numerical identity of classes ».

Some of the difficulties involved in Aristotle's position are discussed by a number of modern logicians, including Frege and Russell. Hintikka especially reviews the position of Frege, Wittgenstein and Kripke. They all advanced interesting proposals for the solution of the is of identity, but they all failed. Frege relied on his sense-reference distinction in his logic and failed to introduce the notion of functional dependency and functional instantiation. Wittgenstein simply tried to solve the problem by eliminating the notion of identity. And he too did not look to the notion of functional dependency for help. The weakness in Kripke's account of identity is his view of variables of quantification. They have no descriptive content, but may be replaced by names that directly refer to some bearer. Even if this replacement did work, it would not solve the problem. What is needed, also to get both Wittgenstein and Kripke right, according to Hintikka, is to work out an identification system that is independent of any reference system.

That ontology and language have bearing upon one another is obvious. How the relationship is to be determined is an issue of long standing. An explanation in terms of correspondence and reference is clearly incomplete as is shown by recent discussion (e.g. Searle and Heidegger). *Hartnack* enlarges the context of discussion by pointing to certain features in the history of ontology. Is ontology a theory of some permanent being or of something permanently becoming ?

Aristotle and Hegel are key names. Aristotle's ontology as a theory of becoming *and* being solves a contradiction inherent in pre-Socratic theories, between Heraklit and Parmenides, between a theory of being as continually becoming and of being as permanently being what it is, respectively. Aristotle solves this ontological inconsistency by pointing out that becoming of an entity is perfectly compatible with the entity being the same. In the organic world it is most evident: the phenomenon growth takes care of both dimensions, becoming and being the same. Later Christianity, Cartesian rationalism and empirical epistemologies distorted this original ontological insight. Philosophy had to wait until Hegel for a proper restoration and deepening of the Aristotelian view.

With respect to language this means, according to Hegel, that a language is subject to being and becoming. It remains the same in different usages. There are many different languages and they are each used in different ways. What remains the same is a logical system of categories. In a surface sense we may be said to live in different worlds. But that possibility arises on the ground that we, in a deeper logical sense, are living in the same world. It is thus no contradiction to maintain

that language is at the same time both permanent and continually changing.

By comparing Gadamer and Adorno, Reiner *Wiehl* offers a contribution to our reflection on aesthetics. He first points out a number of similarities between the two aesthetic theories and then goes on to show that, despite the similarities, the differences and (assumed) disagreements are considerable.

The common framework of the philosophers is obvious – they both speak of the truth of art, of an aesthetic experience, of the historicity of art, and they both refer to Hegel's aesthetics as an important source of inspiration. But this common framework has no definite meaning. For what is truth of art? Truth in this context is not a propositional truth. It is rather a property of aesthetic experience. But what does it mean to have (or make) a true experience of art? Gadamer, according to *Wiehl*, answers in terms of a perfect interpretation of a piece of art (or a text). The experience inherent in an interpretation that reaches perfection (i.e. a complete coherence of all parts (motives, colours, sentences) may be called true. As any piece of art, classical and modern, allows for an indefinite number of interpretations, the art object itself transcends all interpretations. Gadamer obviously has in mind that true interpretations of the past are important contributions to the *sensus communis* of a society.

Not so in Adorno. He speaks of an authentic piece of art as showing the complexity of present-day society. Society finds itself reflected to some extent in the art objects. And the truth of a piece of art lies in the experience of its imperfection.

Hegel's philosophy of art enters into Adorno's and Gadamer's philosophy in that the truth of art is historical. Every authentic piece of art reflects a certain stage in the cultural development. To Gadamer this presents no difficulty. Interpretations of objects of art (literature) may reach perfection, be it classical or modern. To Adorno art changes from classical to modern to avant-garde, often being separated from the social and political reality. The way later stages of art reflect reality may be even more imperfect – as is the truth of our experience of it.

The relation of immanence and transcendence is the topic of *Moutsopoulos'* contribution. They are at the same time opposed to each other and complementary. Immanent is everything that is present in our consciousness. Transcendent is what is beyond, out of reach for the human mind. In archaic thought the transcendent is supranatural, it is even regarded as the realm of the irrational. It is on the epistemological level that two phenomena appear as opposites and complementary to each other. Plato formulated a doctrine of reminiscence to the effect that

the realm of ideas is something transcendental, but nevertheless to some extent, present in the human mind, that is immanent.

At first sight, this appears paradoxical. For how can something transcendent at the same time be immanent without losing its transcendental character ?

To assume as Moutsopoulos does, a dialectical relationship between the immanent and the transcendent makes sense. Husserl's view on the intentionality of consciousness offers no sufficient explanation, because an intentional act appears too static. Consciousness is on the contrary an existential or living entity that continually stretches out, « transcending » all object-directed intentional acts.

The source of this type of transcendence Moutsopoulos finds in the freedom of the mind. Freedom requires actualisation, and in its actualisation the transcendence becomes immanent in consciousness.

Moutsopoulos illustrates his point by a critical comment on Sartre's well-known dictum « my existence is my freedom » (mon existence, c'est ma liberté). This cannot simply be an equation. It must rather mean that freedom is experienced as the prime quality of consciousness. Freedom does not explain its own origin. Its origin is the consciousness. And in the freedom of our consciousness the relation of immanence and transcendence may be conceived as dialectic. In our freedom the transcendence imposes itself on the immanence.

This distinction between permanence and change, as mentioned earlier, is well known, in a wider sense, from the history of philosophy in general. It refers in fact to the fundamental problems in metaphysical systems. It is the problem of the One and the many, of what exists absolutely without relation to anything else, and what exists relatively, that is, in relation to something else. It is the distinction between what is *causa sui* and complete and what is caused by other things and therefore by itself incomplete.

We often say today that we are living in a plurality of worlds. On one interpretation this means that we, or most societies today, are multicultural. This applies especially to values. Values are relatively valid. What we rarely bear in mind is that a notion like relativity – and this is an elementary lesson from dialectics from Plato to Hegel and philosophical hermeneutics – gets its meaning from the opposite, the Absolute.

In the history of Western philosophy it turns out that the notion of the Absolute is by no means permanent. The notion is historically conditioned. *Huber* outlines and discusses the change of the notion in the various epochs up to our time.

The history of the problem of the Absolute develops from the Greeks and onwards in two directions. On the one hand it concerns the

logical-ontological structure of being, or how what we call reality is constituted. It is the history from Parmenides to our time, *via* Plato and Aristotle. On the other hand it concerns the question of ethics, and the ethical foundation of actions. In Plato those two directions are indistinguishable. Knowledge or rather insight is by itself morally significant. Knowledge offers sufficient guidance for action. Oneness and goodness go together.

It is just this unity of ontology and ethics that does not survive the influence of the natural sciences from the Renaissance onwards. Kant distinguishes between knowledge and ethics and is only able to preserve the ethical absolute, the categorical imperative. Reality is not seen as constituted by the One, or substance, or God. It is constituted by the categories of the human mind. What remains after Kant is the (transcendental) « I » in Fichte, a rather poor concept compared with earlier conceptions of the Absolute.

That ethical values today by most people and certainly to most philosophers are seen as relatively valid does not mean that the absolute in all respects has disappeared, neither in the ontological sense, nor in the ethical. The mere notion of relativity is by itself a reminiscence of the distinction between the absolute and the relative. The fact that we no longer are able to form a clear notion of it does not mean that it in no way exists.

The idea that Being as well as ethical absolute principles historically is said to be somehow present in things and actions as their unifying dimension, still makes sense. Things as well as actions have something in common ; something that transcends things and actions and at the same time is immanent in them. They partake in something more comprehensive, in « Being » : Huber, obviously inspired by Heidegger, recurs to this terminology, and speaks of the Absolute as « presens » (*Anwesenheit*). Human being continually transcends itself and the world that belongs to him. And in this transcending character of man's own being, its relativity, lies also the possibility of encountering a transcendent being.

It goes without saying that this knowledge of the absolute is not knowledge in any usual sense. It is what is sometimes called *experiential* knowledge (Ch. Taylor) or in Huber's words, in *der denkenden Erfahrung*. In this existential or experiential knowledge, man is no spectator. He is part of the « cognitive » process and thus continually transformed, thus becoming increasingly aware of the finitude and limitation of his own being.

It is doubtful whether professional philosophy ever will have access to this experiential or existential insight. The professional philosopher keeps himself programmatically as it were, outside the

cognitive activity. The only way it seems to experience the absolute, its *presens* in our existence, is a long-time study of the history of philosophy. Metaphysical systems in particular are throughout a manifestation of man's deepest experiential knowledge.

Edmund Husserl purports to write a sense-history of European culture in order to understand and correct the modern type of rationality in our science and culture. Elisabeth Ströker gives a fine and critical presentation of Husserl's last major work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (It is also her last work finished just before her death 2001). The modern rationality has created a crisis in both science and culture because it alienates man both from nature and society. Husserl does not share the pessimism of Oswald Spengler and other German philosophers like Schopenhauer and Nietzsche. He strongly believes that the European culture and science are strong enough to overcome the « decline ». The way to do it, Husserl thought, was to show the origin of both science and culture in man's subjectivity. Every culture and every science could only have become what they are through the constitution of them in human consciousness. These intentional constitutions resulted in a variety of ideas.

Now, any culture and science are historical products. Husserl, Ströker shows, therefore thought is necessary to go back to the beginning in Greek science and philosophy. From them we can learn to distinguish between *doxa* or mere opinions and *epistema* or true knowledge, and the method by which we would arrive at true knowledge. True knowledge for the Greeks included also knowledge of the just and the good.

Husserl did not manage to work out his sense-history. He thought, however, that he by a reconstructing of the notions of rationality and the variety of cultural expressions through the ages would be able to restore a more encompassing notion of rationality, unifying man, culture and nature.

He died (1938) just before the outbreak of World War II with a strong belief in the inner strength of our science and culture.

CONTEMPORARY CONCEPTS OF PHILOSOPHY

John A. PASSMORE

There is not a single philosophical proposition which, except for relatively short periods of time in particular circles in particular countries, has won universal acceptance. This is equally true of propositions *about* philosophy – about its subject-matter, its methods, its objectives. Are these two facts, constantly invoked by internal or external critics of philosophy, of any real consequence ?

There are now those who would deny that they are. Philosophical systems, they would say, are nothing more than elaborate fictions. What is called « disagreement » is, on this view, simply « difference ». We should welcome it, just as we welcome the differences between *Hamlet* and *Waiting for Godot*. If we criticise particular philosophers it should not be on the ground that they are mistaken, but simply as lacking originality, craftsmanship, imagination, style. This one might call the « aesthetic » response to philosophical disagreement. A second response is historicist. Philosophers, it is then said, simply reflect the culture in which they live. Since there are divergent streams in any culture and even more obviously in cultures over space and time, it is not in the least surprising that philosophers disagree ; if they did not do so, they would not be exercising their proper, reflective, social function.

Very few philosophers, however, would be happy with either of these responses. They are far from seeing themselves either as exceptionally abstract fiction writers or as museum specimens for sociologically-minded historians, a view which inevitably involves an absolute relativism. They are hoping to answer, or at the very least to clarify, consequential questions. Yet, just for this reason, they cannot be wholly complacent about the extent of philosophical disagreement.

Admittedly, philosophers can point to the fact that disagreements persist over considerable periods of time even in the physical sciences, as about cosmological issues or the mechanisms of evolution or the causes of dinosaur extinction. But neither in the natural sciences nor even in such controversial areas of the humanities as archeology or history could one plausibly assert, as I began by doing, that « nothing at all has been finally settled ». No doubt, at any given time there are

philosophers who would deny this, confident that they or some philosopher to whom they stand in the relation of a disciple have finally decided some particular issue ; one might say, even, that their thinking thus is what keeps philosophy going. But if not so long ago it seemed reasonable to assert that, anyhow, no one would ever again defend the ontological argument or the doctrine of representative perception, that so far philosophy makes progress, one could not now make even these limited claims.

This certainly does not demonstrate that it is impossible in principle to establish with at least general, even if not wholly universal, agreement any philosophical proposition whatsoever. Indeed to establish that would itself be to demonstrate the truth of a philosophical proposition and one which could only be demonstrated by making use of philosophical premises. But it is scarcely surprising that many philosophers should be troubled by the extent of philosophical disagreement, and should set out either to find a way of securing agreement – or at the very least to try to account for disagreement – in a way that does not make philosophy a wholly nugatory inquiry.

Of course, there are other philosophers who do not let their sleep be troubled by worries about what philosophing is. They learn to philosophise in particular institutions in particular countries ; they practise philosophy, with no qualms, as it is practised in a particular tradition, with its own unquestioned criteria of success and failure. That is just as well. A period when, as F. Alquié wrote in his *Signification de la Philosophie* (1971), « the energy of philosophers is almost wholly devoted to arguing about the nature of philosophy » is unlikely to be a philosophically fruitful one. But circumstances can arise in which the question has to be faced who counts as being a philosopher and what as philosophy.

It may, for example, have to be decided whether particular persons are to be included in a philosophical dictionary, not because their ability is questioned but because doubts are felt about whether that achievement is in philosophy rather than in theology or sociology or lay preaching. Or administrative disputes, often very bitter, can arise about whether a particular course of studies is suitable for offering within a philosophy department. Or philosophers may find themselves confronted by colleagues or government officials who, particularly in these financially straitened and utility-driven days, have to be persuaded that philosophy is something more than an elaborate intellectual game, undeserving of public support.

As Julia Kristeva has remarked: « In the redistribution of modern discourses, it is philosophy that comes out as necessarily losing ». In England philosophy departments have been closed down ;

in France Claude Lefort has told us that philosophy is « on its way to losing its credit altogether » as « an enterprise both chimerical and defunct » (Montefiore, 1982). So philosophers can be compelled by external pressures to face questions about philosophy's subject-matter, its objectives.

Our principal concern, however, is with a different class of cases when philosophers themselves, for internal reasons, are deeply dissatisfied with what they see as the lack of progress in philosophy. They come to believe that this is because philosophers have been working with erroneous ideas about what the aim of philosophy is or how it ought to be conducted or what kinds of questions it can profitably take up and that philosophy will make no progress unless it reforms itself in these respects. There is novelty in such dissatisfaction with the philosophical *statu quo*, issuing in proposals for change which will at last set philosophy on a progressive course – Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Brentano, Husserl, Carnap, are notorious, but by no means the sole, exemplars. The development of science, first natural, then social, particularly gave rise to a search for a province philosophy could still claim to rule and a method peculiarly its own. In the latter half of the twentieth century, however, a number of new factors have come into operation which complicate this perennial quest for philosophy in a new key.

The first is the attempt totally to professionalise philosophy ; the second is fresh relationships between philosophy, mathematics, logic and science ; the third is the rise of « applied » philosophy ; the fourth is the emergence of attacks on philosophical Occidentalism ; the fifth is the growth of radical feminism ; the sixth is the emergence of doctrines about « the end of philosophy ». By no means all philosophers are disturbed by these phenomena ; many work away in their chosen field without paying any attention to them, but they provoke others into views about philosophy and its methods which are largely peculiar to the last few decades.

PROFESSIONALISATION

In order to avoid controversy about the nature and limits of artistic endeavour, a « work of art » is now sometimes defined as anything accepted as such by « the Art-world ». In the same spirit, philosophers, tired of disputes about the nature of philosophy, sometimes define it as what is accepted as such by « the philosophical world ». But what does this mean ? Consider the elucidation offered, although not finally accepted, in *The Institution of Philosophy* (Cohen and Dascal, 1989) :

« Philosophers are individuals employed by philosophy departments at reputable learning institutions, who read (and eventually publish in) prestigious philosophical journals, participate in philosophical conventions and so on. Similarly a philosophical text is a piece of discourse produced *qua* exercise of one of the institutionally acknowledged forms of philosophising, or else a piece not so produced but recognised as of philosophical value by philosophers ».

On the face of it this is preposterous, instantly dismissable as a definition. But it is worth considering, all the same, as an introduction to the unprecedented condition of philosophy in those countries where such a definition could be considered worthy of serious consideration, especially the United States.

Why do I call it preposterous ? Because it would compel us to conclude that what have always been regarded as the great philosophers of the past are improperly so described. For the most part, the Founding Fathers of modern philosophy were not « employed by philosophy departments in reputable learning institutions » – this is true of Bacon, Descartes, Hobbes, Leibniz. Not only that, they directed, Leibniz apart, their controversial energies against those who were thus employed, the « school men ». They neither read nor published in « prestigious philosophical journals », for there were no such journals. Neither, for the same reason, did they « participate in philosophical conventions ». At most they corresponded with one another. As for the « institutionally acknowledged forms of philosophising », they rebelled against these, too, seeking to introduce quite new methods. Even in our century, Russell when he published *Principia Mathematica*, Wittgenstein when he wrote his *Tractatus*, were not University teachers and neither work was orthodox in its form. In both France and England, not until the later decades of the nineteenth century did the Universities become, even, the principal centres for philosophising ; neither Mill nor Maine de Biran was a University teacher. And not until 1876 did either country have a philosophical journal. Even then, they were self-described as journals of psychology as well as philosophy.

Then how could any such definition be taken seriously, at least in the United States ? There philosophy, as distinct from wisdom, has for long, Peirce apart, been centred in Universities. Furthermore, over the protests of William James, the United States set up, decades earlier than such English speaking countries as England and Australia, graduate schools which set out to professionalise philosophers. More than that,

however, many philosophers would now contend that the definition is not at all preposterous if it is read as a contemporary definition of contemporary philosophers. That it does not apply to past philosophers is, in their eyes, irrelevant; only philosophy as it now is should be of any concern to contemporary philosophers. There is no longer room, they would add, for that looseness of structure which enabled so many « outsiders » to make crucial contributions to philosophy and is often regarded, therefore, as a virtue.

How is this neglect of past philosophers, as now irrelevant, justified ? On standard historicist grounds. « Their problems », Gilbert Harman once remarked, « are not our problems » – a view, incidentally, which no one but an historian of philosophy is in any position to confirm or disprove. On this view, if we were to define philosophy in terms of its concern with a particular set of problems, just as much as on the institutional definition, it would apply only to present day philosophers, not to earlier philosophers, as they will have confronted not these, but different, problems. Progress, on this view, consists not in finding solutions but in raising new problems.

One advantage that might be claimed for such a dismissal of the past is that it offers a means of replying to certain objections which scientists sometimes raise against philosophy, that it has still not answered the questions which Plato asked and that it argues with long dead philosophers, presenting their views as being still worthy of consideration. For the first objection disappears if the problems philosophers now face are in fact totally different from the problems Plato faced and the second one goes if philosophers no longer cite philosophers from past times. And it is indeed true that although American-style articles, even very short ones, now usually contain long lists of references, these very frequently do not go back in time much further than five years, citing only the most up-to-date contributions to the contemporary controversies in which their articles are engaged. (The sheer volume of publications makes this reaction easy to comprehend as does the lack of computerised bibliographies beyond the last decade). Should we simply say, then : « Substantially, philosophy is now a wholly new subject and an institutional definition of philosophers gives a clear indication of who now counts as such » ?

Let us first ask ourselves why these striking changes in philosophical style have occurred. Three factors are particularly important : the rise of analytic philosophy, the expansion of universities, the speeding up of international communications. Analytic philosophy comes in various guises, sometimes attempting, as in the case of Carnap, large-scale constructions. But Bertrand Russell's description in our *Knowledge of the External World* (1914) of « the

new spirit in philosophy » as « consisting in the substitution of piecemeal, detailed and verifiable results for large untested generalities recommended only by a certain appeal to the imagination » is perhaps the best description of the style of analytic philosophising which now generally, although by no means universally, prevails in many different countries. Even large works are meticulous in their detail, closely argued throughout.

Analytical philosophising, however, must now be taken to include the minute examination of other people's « piecemeal » results by bringing forward counter-examples and pointing to logical gaps – or perhaps a similarly minute examination of someone else's criticism of the piecemeal results. A tremendous wave of philosophical activity can thus be generated by a single short article.

What the piecemeal approach seems to suggest, then, is the possibility of philosophical teamwork in which a large number of philosophers can make a small individual contribution to the solution of a large problem, so that generalisations are « recommended », not by the imagination, but by having passed through a great number of critical minds, examining every argument for and against the detailed particulars, every example or counter-example, in the minutest of fashions, forging it in the fire of controversies.

The speeding up of communications makes it possible for this kind of cooperation to be conducted on an international scale wherever analytical philosophy is practised, whether in journal articles, or in the conferences and seminars where such articles are delivered as papers or even in computerised electronic mail discussions. Philosophical discussion of the analytic sort, one might therefore say, is across space if only to a very limited degree across time.

That the philosopher finds himself surrounded by so many like-minded philosophers is a source of confidence. As Rüdiger Bubner has put it :

« One can play down the question of the epistemological status of philosophical theories by simply pursuing what everyone is pursuing whether it be linguistic analysis or logic or theory of science. One then shares with everyone else the conviction of the importance of this pursuit which even seems well-founded so long as this conviction is everyone's conviction » (Bubner, 1981).

Admittedly it is far from being true that all analytic philosophers form part of a single network. Philosophy has traditionally been divided into less than a dozen segments – in the earlier decades of the twentieth

century only eight or so – and any particular philosopher would normally contribute to something like half of them, as philosophers otherwise so different as James, Bradley, Moore, Russell, Dewey, Croce, Bergson all did.

In contrast, Nicholas Rescher, from whom these statistics have been taken, distinguishes in the contemporary world some forty fields and goes on to distinguish six main, further subdividable, fields within one such a section, logic. No one would be surprised to find a contemporary philosopher devoting a lifetime to one of these sub-sections, developing detail, whereas philosophers had normally been notorious for the range of their generalisations. There are, of course, still analytically-inclined philosophers who, like Rescher himself, contribute to a variety of fields. But they are for the most part – again like Rescher – from an older generation. In spite of this specialisation, once more in the manner of normal science, the number of philosophers devoted to any one speciality is, by historical standards, exceptionally large. There is no risk that they will lose confidence as a result of intellectual loneliness.

There are now, then, thousands of philosophers, talented, highly trained, confident of their methods, doing exactly what Russell said they should do and institutionally compelled to publish. Is this to be the golden age when, at last, philosophers will have secured general agreement, comparable to the degree of agreement achieved by physical scientists, that they have solved the philosophical problems recognised by their contemporaries as such? Older philosophers may often doubt this. A far from hostile Sidney Hook is not alone in judging that « Only the style of thinking has changed. It has become more scientific without the fruits of science... It has greater depth, complexity and subtlety of analysis and rigour of argument. But this has not diminished disagreement. It has preserved and intensified it » (Bontempo, 1975).

Perhaps as a member of an older generation he is not, on historicist grounds, permitted to judge. But there is a distinct note of disillusionment in Hilary Putnam's later writings, which comes to a head in his significantly titled *Renewing Philosophy* (1993), as in the logician Hao Wang's *Beyond Analytic Philosophy* (1986). This is equally striking in Simon Blackburn's « Can Philosophy exist? » with its detailed internal critique of analytical philosophy and its end-of-the-millennium Sisyphean conclusion. « Perhaps we are condemned to enact a perpetual tragedy: philosophical reflection must be practised, therefore it is practised, therefore it can be practised. But except in the small, not successfully, at least, not if there is a point to the process outside itself » (RP, 1993). Such pessimism is, of course, by no means

universal. But Blackburn's final remarks are no doubt accentuated by the failure of analytical philosophy to make any contact with the general culture of our time. This may be partly because philosophers now spend so much of their time fortifying their defences not only against actual but potential critics that the major drive of their work is disguised.

This section has concentrated on « analytical philosophy », an expression which covers, of course, a variety of different philosophical approaches, some of which, like « ordinary language » therapeutic philosophy, are now scarcely ever practised. That concentration reflects the fact that intense professionalisation, leading to institutional definitions of philosophy, is in this area most marked. But it disguises the weakest point in institutional definitions, the fact that everywhere analytical philosophy now exists philosophy is divided by the intellectual equivalent of a Berlin Wall, almost as difficult for philosophers to penetrate as that Wall was for Germans. That is no longer, so far as it ever was, a Wall between « Anglo-Saxon » and « Continental » philosophers ; it now exists wherever philosophy is practised. On the one side dwell analytical philosophers, on the other side, as was revealed in the battle for control of the American Philosophical Association, theologians, phenomenologists, post-modernists, radical-feminists, hermeneutical philosophers and so on. It is true that, as in the case of the Norwegian D. Føllesdal and the Finnish G.H. von Wright, attempts have been made to link analytic philosophising with in the first case, Husserlian phenomenology and, in the second case, Gadamer's hermeneutics – as, indeed, Gadamer himself partly does – but when it comes to uniting analytic philosophy and post-modernism, vigorous philosophical activities with doctrines about the death of philosophy, the task is formidable to the point of impossibility, although, as we shall see, Richard Rorty picks out some elements from each.

This is by no means the first time, shocking as Gilbert Ryle took it to be, that philosophers have « taken sides » in philosophy. In the early years of the twentieth century, just about every philosophical periodical was a place for disputes between Idealists, Realists, and Pragmatists. But they belonged to the same associations, respected one another, read one another, argued with one another. In the modern world, the debate on speech-acts between Derrida and John Searle is a very rare example of intellectual contact, of any sort, between what are normally quite different worlds, certainly not in agreement about who were the great twentieth century philosophers, or even their great predecessors, or about what counts as a « prestigious journal ». From that point of view an institutional definition is now totally

inappropriate, unless we are prepared to say, as admittedly some would, that only those who live on their side of the Wall count as being philosophers.

The institutional definition would also exclude those now numerous individuals who teach in departments which are labelled « philosophy », write in journals which describe themselves as being « philosophical » journals, without ever finding their way into « prestigious » journals. At most, then, it could demarcate that class of persons who are recognised by the established figures on one side of the Wall as being fit to be published in the philosophical journals in which those established philosophers write and as respectable candidates for posts in the universities where they teach from those many others who call themselves philosophers and are so described by the journals in which they publish and by the publishers of their books – if they write any – but are not, on these institutional criteria, « successful ». So its range of application is very narrow, even if, in compensation, it offers a degree of protection against obvious quacks.

PHILOSOPHY AND SCIENCE

No one would now claim, what Descartes took for granted, that the natural sciences – he did not believe in the possibility of social sciences – all form part of philosophy. It is nowadays very rare, even, for persons trained to be philosophers also to make contributions to physics, or biology, or economics, although not at all uncommon for them to have been trained in the sciences, including mathematics under this head, and then to switch their attention to philosophy or at least to draw metaphysical conclusions from their scientific work, in the manner of the physiologist Sir John Eccles or the physicist Paul Davies or the biochemist Jacques Monod. Nevertheless, the relationship between philosophy and science is still a much disputed question, philosophy sometimes being regarded as a species of science, sometimes as taking science as its model, sometimes as using scientific results as its testing-points, sometimes as a topic to be investigated, sometimes as an enemy to be fought. « Philosophy of science » comes in many different varieties (Passmore, 1983).

The view that philosophy is continuous with science is by no means novel : one finds it argued both by Brentano and by Comte, to mention only two cases. One of its more notable exponents is W.V. Quine. Very often in statements about philosophy, however, « is » has the force « ought to be » ; what purports to be a general description of philosophers can in fact only serve as a description of what the describer regards as *good* philosophy. I have already suggested this in

the case of institutional definitions. Quine has elsewhere spoken of « philosophy » as being « just a name given by administrators to a huddle of subjects they do not know how else to characterise » (Bontempo, 1975). We can take him to be saying, then, that there is such a thing as what Russell called « scientific philosophy » and that this is philosophy as it ought to be (Quine, 1981). We have already noted the ways in which analytical philosophy, at least in certain of its forms, adopts what it takes to be the scientific style.

Then how is it to be distinguished from the other sciences ? Quine's answer, not a novel one, is that the difference lies in the generality of the concepts philosophy investigates. The analysis of concepts, he admits, is by no means peculiar to philosophy – this as against earlier views that philosophy simply is analysis – since scientists often analyse the concepts which are of peculiar interest to them. But although scientists use, they do not analyse, such very general concepts as « class », « attribute » and many another.

Philosophers who have in the past taken this kind of view have sometimes used it to suggest that philosophy is superior to science, offering an ultimate justification of it. Quine is by no means saying that ; in some contexts, indeed, he turns to science in the form of experimental psychology to solve what had traditionally been regarded as philosophical problems. So he seeks to « naturalise epistemology », converting it into a problem in physicalised psychology which would explain how human beings make their way, through language training, from physical sensations to the propositions of science (Quine, 1969).

For such philosophers as Daniel Dennett, a good deal more than epistemology has to be « naturalised ». In his foreword to a book which R. Millikan significantly entitled *Language, Thought and other Biological Categories* (1984), Dennett sees in the naturalisation of philosophy « one of the happiest trends in philosophy in the last twenty years ». One can see here the influence of environmentalism with its total rejection of the man/nature antithesis, its insistence that human beings form part of nature, with the consequence, as Dennett sees it, that « philosophical accounts of our mind, our knowledge, our language must in the end be continuous with, the natural sciences ». Quoting these passages T.R. Baldwin has argued that they should not be regarded as a gross surrender to « scientism » but simply as a recognition that in no other way can we avoid a dualism within the human mind between the natural and non-natural ingredients which, with the classical difficulties of dualism, makes self-understanding impossible (Baldwin, 1993).

J.J.C. Smart stands close to Quine, but relates philosophy to science in a somewhat different manner ; science is for him a court of

appeal. A philosophical discussion terminates if a point is reached at which one of the discussants can be driven into saying something that is incompatible with an established scientific theory – this contrasting with the traditional doctrine that the termination point is reached only when one of the discussants is driven into self-contradiction (Bontempo, 1975).

Not that either Quine or Dennett or Smart take scientific doctrines to be automatically free of error, let alone to offer us propositions which are deducible from self-evident truths. The days when philosophers, including Russell, hoped to do for physics what he thought he had done for mathematics are long gone. Simply, the sciences are thought of as presenting us with the most reliable knowledge we have about the world – somewhat as an up-to-date airline timetable is the most reliable information we have at a given time about when the plane leaves. What Quine has totally rejected is the *Tractatus* doctrine that philosophy is not a science, along with the cognate doctrine that psychology has no more bearing on it than has any other natural science.

By no means all analytic philosophers share this doctrine that the propositions of natural science are the final court of appeal, the sole source of relatively reliable knowledge. But even when they do not, they can still set out to turn philosophy into something more like science than it traditionally has been. Michael Dummett is distressed by what Hook had noted, that analytic philosophy had failed to reduce the level of disagreement among philosophers. He sets that down to the fact that it was unsystematic, simply analysing concepts one by one, in the piecemeal manner, without ever making it plain why these concepts were of particular importance to philosophy. (He is an Oxford man, and particularly had English analysis in mind). He wants to see philosophy establish itself as a « systematic investigation » proceeding « according to generally agreed methods of inquiry », achieving results « which are generally accepted or rejected according to generally agreed criteria » and finally issuing in « an articulated theory ». For a while, under neo-Kantian influence, it had been assumed that philosophy could do this by identifying itself with epistemology. But that approach, according to Dummett, has failed. Philosophy, he says, should rather follow Frege, as Dummett interprets him, by converting philosophy into a theory of meaning (Dummett, 1978).

He is not here using the word « meaning » in the sense that many philosophers elsewhere have given it, in which it is equivalent to « purpose », as where G. Granger (RP, 1933) speaks of philosophy as having no specific objects but as providing us, without being in any strict sense a science, with a systematic conceptual account of the

« *signification* » or the « *sens* » of human experience, « individual and collective ». For Dummett, « meaning » is used as semantics uses it. It will be a theory of « what it is to understand », of « what one knows when one knows a language », the principles which underlie our linguistic competencies. It is not surprising that Dummett should look in this direction for his « scientific philosophy ». For if Franco-German critics of English-speaking philosophy used to complain that it was preoccupied with the question how we can know what Russell called « the external world », they now accuse it of being obsessed with the question how sentences – no longer sense-data – can give us such knowledge. Post-war « ordinary language » philosophy may now be generally despised but the « linguistic turn » has not been reversed, although, of course, not all analytical philosophers take this particular direction.

Our present interest is confined to Dummett's attempt to find in his version of « the theory of meaning » a line of investigation which can secure for philosophy the kind of success typical of science. He is not suggesting that philosophers should wholly devote themselves to the study of meaning but rather that it, not physical science, will act as a kind of tribunal before which philosophical speculations can be judged. He is rejecting Wittgenstein's view that there is no general theory of language as distinct from the description of individual language games ; Donald Davidson is rather, along with Frege, his inspiration.

When philosophers concern themselves with science, however, it is more often to investigate its structure than to imitate it. So Rudolf Carnap, in search of a topic which philosophers could take as their own once they had abandoned what he dismissed as « pseudo-problems », settled in his *The Logical Syntax of Language* (1934) on « the logic of science » as a substitute for « the inextricable tangle of problems that is known as philosophy ». In contrast with Carnap, F.P. Ramsey, for all his interest in the sciences, had seen it, in his *The Foundations of Mathematics* (1931) as the task of philosophy to « take the propositions we make in science *and everyday life* and try to exhibit them in a logical system with primitive terms and definitions, etc. ». Few philosophers nowadays would regard it as possible to develop, without generating contradictions, so embracing an epistemology, although Paul Lorenzen's constructivism, as developed in his *Methodisches Denken* (1968), has allied ambitions.

« The logic of science » was, of course, by no means a Carnapian invention. The central question of such a logic, how scientific observation and experiments relate to scientific laws, had been explored by Mill and Whewell in England, Duhem, Poincaré and Bachelard in

France, Mach and Herz in Germany, if with very different conclusions. It was in their degree of formalisation that such philosophers as Carnap stood out from their predecessors, with Russell's *Principia Mathematica* as their model. If philosophy had to be understood as the logic of science, it was obviously going to be a highly technical subject, open only to those who were skilled in probability theory and mathematical logic.

In confining philosophy of science to an analysis of logical relationships between scientific sentences, the logical positivists and their associates relied on a distinction between what Hans Reichenbach called « the context of justification » and « the context of discovery », taking only the first of these to be of philosophical interest, discovery being of concern only to psychologists and sociologists. Karl Popper, in contrast, called his major work *The Logic of Inquiry* (1935) and whereas Reichenbach wrote of Carnap that « his theory may be regarded, after a fashion, as a modern fulfillment of Descartes' quest for an absolutely certain basis of science » (Reichenbach, 1935), Popper entirely rejected the possibility of constructing a « logic of science » in this sense. On his view, to equate philosophy with the logic of science, as Carnap and others understood it, would be to assign to it a task which simply cannot be successfully carried through. There is, on Popper's view, no absolutely certain basis for science ; science is a matter, rather, of making conjectures and then seeing whether these conjectures will stand up to attempts to falsify them. In his *Patterns of Discovery* (1958), N.R. Hanson equally refused to confine philosophy to « justification » as distinct from « discovery ». But whereas Popper's references to the history of philosophy are only to a few stock examples, even if he interprets them differently, Hanson extensively so refers, arguing that philosophers have misunderstood science by taking their examples from relatively closed areas of investigation rather than from science in the making, still open.

Indeed, « the context of discovery » is to a growing extent passing out of the hands of philosophers into the hands of historians and sociologists, to a degree which has led Mary Hesse to worry that her emphasis in *The Structure of Scientific Inference* (1974) on the part played by sociologico-historical factors in determining what scientists take to be an acceptable hypothesis has had « unfortunate consequences » in the form of a disregard, on the part of those who have freely cited her, of the concepts of truth and rationality (Hesse, 1976). The publication of Thomas Kuhn's *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) – Kuhn was trained as a historian of physics – with its emphasis on « normal science », has accentuated this tendency which David Stove, in his *Popper and After* (1982), truculently attacks.

So there are still philosophers of science who pay no attention to Jürgen Habermas' complaint in his *Knowledge and Human Interests* (1968) that to describe science in purely logical terms is to cut it off from the life of society, as a living organism in constant interaction with the society that gave birth to it, which offers it sustenance but also profits from the existence of science-based technology. No doubt interesting, they would reply, these are matters for historians and sociologists ; what concerns philosophers is the logical structure of the scientific theories thus conceived and thus utilised.

One relevant side-effect, however, of the attempted taking-over of the philosophy of science by a theory of discovery is to reduce the contrast between science and philosophy in respect to securing agreement. Mary Hesse argues that total scientific agreement is only to be found at the lower levels of science. For Feyerabend, even in his earlier, less revolutionary writings, a science in which complete agreement has been secured is fossilised; disagreement is a sign of vitality (Feyerabend, 1963).

A second relationship between science and philosophy arises out of changes in science itself, out of its encountering problems which cannot be settled by further observation or experimentation or calculation, which seem to involve, or to have consequences for, traditional metaphysical issues. These problems particularly arise in biology and physics. It is still not orthodox practice to follow Wolfgang Stegmüller in devoting considerable chapters of a history of philosophy, his *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie* (Vol. 2, 1975), to what would normally be regarded as physics, cosmology and biology but after a period when such questions, with an occasional exception like Reichenbach, were left to scientists, trained philosophers with a background in biology and physics are exploring in considerable numbers such topics as space and time, quantum mechanics, evolutionary theory.

One is witnessing, then, a kind of intellectual interplay between philosophers and scientists. This is even more marked in such fields as the classical « mind-body » problems where one finds a measure of collaboration between philosophers, psychologists, neuro-physiologists and computer theorists – even if a degree of scepticism is sometimes expressed about the value of the philosophers' contribution.

Such collaborative work is completely at odds with the « ordinary language » philosophical psychology, practised in the mid-century decades at Oxford by philosophers whose education had been for the most part classical, devoid of any contact with science. Like Wittgenstein they were scornful of experimental psychology. In his *Philosophical Investigations* (1953) Wittgenstein argued that the

techniques experimental psychologists use do not bear upon the problems that confront them. What is really needed, on his view, is a clarification of our everyday thinking about human beings by more careful conceptual analysis. The emergence, quite in opposition to such « folk-psychology », of « cognitive psychology » has intensified the impersonal and non-literary tone of professional analytic philosophy – making even sharper the contrast with most recent French and Italian philosophy and still further alienating those who approach philosophical problems from literature rather than from mathematics and physics.

A third relationship with science takes the form of writings about science, where science is under scrutiny as a form of human activity, just as one has « philosophies of » religion, history, art. (To write about philosophy is, on this showing, to philosophise, not to engage in meta-philosophy). The intention, in such cases, can be diverse. The philosopher sometimes sets out to relate these forms of activity to one another, to bring out resemblances and differences. So, in the case of history there can be debates about whether, as C.G. Hempel had argued, we can think of it as offering science-style explanations or whether, in the manner of Hayden White, one has to treat an historical work as a literary narrative. There are disputes, similarly, about whether it is logically possible for religious and scientific propositions to clash, about whether the understanding of an artistic work demands historical knowledge and so on.

In each case philosophers are thought of as being able to wield certain broad concepts with a particular degree of confidence – to mention examples : theory, evidence, knowledge, implication, proof. But in each case, too, the attempt to wield them may produce a hostile response – such responses as « that is not what we count as “ evidence ” in history, by “ truth ” in literary criticism, by “ proof ” in law ». And it is only by penetrating in some detail into these activities that the philosopher can estimate the force of these responses, perhaps in the end deciding that it is the general philosophical concepts which need to be reconsidered. Just because it does require such investigation into the detailed working of particular forms of inquiry, it is now normal for philosophers to specialise in one particular « philosophy of ... » rather than to face the task of considering their cross-relations in the general pattern of human culture, as Kant, Hegel, Croce and Collingwood all did.

There is still another way of looking at the relationship between philosophy and science. Philosophers may criticise science. This is not, in general, a criticism of science for having come to particular conclusions, of the sort in which Goethe engaged with his development

of an alternative to Newton's theory of colours or which was typical of German later attempts to develop a « Naturphilosophie ». Sometimes, it takes a condescending view of the scientific enterprise, as in Sartre's remark that science is only concerned with « the details » as contrasted with philosophy's interest in the broad picture, sometimes, as in the case of Paul Feyerabend, it attacks modern science, with the pre-Socratics as his ideal, for not being sufficiently imaginative, for seeking agreement rather than fresh ways of looking at the world, sometimes it sees science as something which is given to « forgetting » the world around it in its zeal for exact theories, it then being the task of philosophy to supplement science by bringing to light what it has « repressed ». Or it may even condemn science as « a potent agent for maintaining power relationships and womens' subordination ».

Whereas Husserl was at first prepared to describe phenomenology as a form of science, by 1935 he could write : « Philosophy as a science, as serious, rigorous, indeed apodictically rigorous science, is a dream from which we now awaken ». But more than that, he finally embarked on a critique of science based on a distinction between the world we daily live in and the world as science depicts it. Science, he argues, has its roots in that world we live in, however abstract and remote its conclusions may be. Yet its successes lead to the neglect of the everyday world and this is a neglect only phenomenology can repair.

Although Karl Jaspers had condemned those who supposed either that philosophy is science – a view he ascribes to Descartes – or, in the manner of the early Husserl, could be converted into it, he did not share the confusion of science with technology which the existentialists so often exhibited. He had trained as a doctor and came to science through psychopathology. And he continued to believe that, as he says in his *Man in the Modern Age* (1931), « any philosopher who is not trained in a scientific discipline or who fails to keep his scientific interest alive will eventually fall into confusion ». Bitterly hostile to Freud and Marx he saw them, however, not as scientific but as « putting forward a world-view in the guise of science ». If Darwin, too, he condemns, this is on account of the special character of his views.

Heidegger did not object in his early work to being regarded as a scientist but in the end he held the views about science which Jaspers condemns, describing science as « a technical, practical business », quite incapable of « waking the spirit », as Jaspers had taken it to do. On the contrary, he says, it « emasculates the spirit ». In his *Introduction to Metaphysics* (1953, revised from a 1929 address) he specifically condemns the view that « scientific thinking is the only authentic rigorous thought and that it alone can be and must be made

into the model for philosophical thinking ». In fact, so he holds, precisely the opposite is true. Science is only a derived form of philosophy.

In a similar spirit, Gadamer, deeply influenced by Heidegger, says of his own hermeneutics that it can « bring to consciousness what the methodology of science pays for its own advances, what glossings-over and abstractions it demands, through which it leaves behind in perplexity the natural consciousness, which, however, as the consumer of the inventions and information acquired through science, it constantly follows ». So whereas philosophical cognitive psychology sees itself as making progress, in part, by rejecting « the natural consciousness », at least so far as self-consciousness goes, and thereby coming nearer to an understanding of how we think, Gadamer would see philosophy's task, rather, in reminding such psychologists of how we normally think. This, on his view, is something which science represses, or at least, in Marcel's phase, « neglects in a fundamental way » in the name of what it takes to be rationality.

Science as the only proper intellectual model, science as at best a route to a technology which itself is a danger to the human spirit – these are polar extremes between which there are many intermediate positions. But much of the deep cleavage in contemporary philosophy derives from the fact that so many philosophers stand firm at one or the other of these extremes.

PHILOSOPHY, MATHEMATICS AND LOGIC

There is one other « philosophy of » which is of particular importance for epistemology. That is the philosophy of mathematics. Mathematics had always been cited as the one indisputable example of a form of inquiry which issued in total certainties as distinct from firm beliefs. Russell had questioned whether this was really true of mathematics as it had traditionally been conceived but nevertheless set out to show that it could in principle serve as such a model by deriving its conclusions from the propositions of pure logic. Gödel's theorem (1931) destroyed the hope of constructing a system of the *Principia Mathematica* type by proving that in any formal system adequate for number theory there is a formula such that neither it nor its negation is provable.

Gödel's theorem is now often invoked in defence of some form of sceptical relativism. As an elaborate demonstration it can scarcely serve that function and it anyhow applies only to formal systems of a sort not to be found outside mathematics. But it did help to destroy the hopes of those who sought, as Russell did, to construct systems which can be demonstrated to be totally free from contradictions and which do

not involve any assumptions or any unproven hypotheses. Many philosophers have lost their favourite model of rational perfection.

As in the case of science, philosophers of mathematics had concentrated on the context of justification rather than the context of discovery. In the context of justification the mathematician served as a model for man as a rational animal. Here was someone, so many philosophers saw the situation, whose intellectual conduct was beyond reproach, who constructed a path from premises to conclusion like a logic-machine, with no guesses permitted, with certainty, not mere plausibility, as its sole concern. Pólya's *Mathematics and Plausible Reasoning* (1954) had thrown doubts on the accuracy of this picture. In more recent times, both Imre Lakatos in the essays posthumously published as *Proofs and Refutations* (1976) and Hilary Putnam in his *Collected Papers* (1975) insist on the resemblances between mathematical investigations and the work of empirical scientists with its use of conjectures, hypotheses. Mathematical propositions are always revisable, as non-Euclidean geometries should have, Putnam says, made apparent. Once more, then a classical model has been lost.

Another important overlap with mathematics is in two specialised areas : mathematical logic and probability theory. The Founding Fathers of mathematical logic include many mathematicians and nowadays much of the work in *The Journal of Symbolic Logic* lies beyond the reach of any but those philosophers who are also mathematicians. As developed by Russell and followed up by others such as Quine, mathematical logic undoubtedly now provides part of the ordinary language of professional analytic philosophers and is used by them as an argumentative tool. But should we say, as Russell eventually did, that it now forms no part of philosophy, any more than economics does, although in both cases philosophers have played a large part in its formation ? This conclusion is resisted by some philosophers on two grounds : first, that divorced from philosophy mathematical logic tends to become nothing but a game, of no real interest either to mathematicians or philosophers, and secondly, much more critically, that it is a grave error to think of Russellian mathematical logic as something which philosophers can use with no greater qualms than they would use elementary arithmetic.

Russellian logic had earlier been attacked by C.I. Lewis on the ground that its account of implication was philosophically unsatisfactory and it was either ignored or severely criticised at Oxford, as by F.C.S. Schiller and P.F. Strawson. But these were attacks on formal logic as a whole, setting out to substitute for it either, in Strawson's case, informal logic or in Schiller's case, as later for Dewey, a theory about the phases of investigation. Many other

philosophers, both in English-speaking countries and in Poland and Finland, sought rather to expand Russellian extensional logic by adding to it modal logics, tense logics, deontic logics and so on. A more fundamental revision, particularly developed in Poland by Lukasiewicz, was by the development of three valued logics – these arising in his case out of metaphysical motives, to make it possible to say of propositions about the future that they are neither true nor false but undetermined. (E.L. Post had also developed such a system in the same year but Lukasiewicz saw Post's work as a « formal game », no part of philosophy).

Still more radical revisions of Russellian logic find expression in the relevance logics adumbrated by W. Ackermann and developed by A.R. Anderson and N.D. Belnap in their *Entailment* (1975). G.E. Moore had introduced the conception of entailment as the name for what he took to be the everyday concept of implication, as distinct from Russell's « material implication » and C.I. Lewis had developed the concept of « strict implication ». In Australia, R. Meyer and R. Routley carried logical radicalism even further. Their paraconsistent logics (Priest, 1982) are generally dismissed but have occasional adherents throughout the world, for example in South America. The general effect is that while it looked for a time as if mathematical logic had entirely detached itself from philosophy, it has returned to the fold as an object for criticism and renovation – at least if it is to be regarded as a general logic rather than as simply the logic of mathematics. And this is on the ground that it fails to « accord with our logical intuitions ». It is no longer possible to think of formal logic as one area where philosophers have finally reached agreement.

As for probability, there are mathematical calculi which are used within a wide range of cases. But there is still bitter disagreement about exactly what one is doing when ascribing probabilities, a debate in which both mathematicians and philosophers participate. This participation lends support to the view that if philosophers always disagree this is because once agreement has been reached there is no need for their special capacity to make careful distinctions, to define the points at issue. At the same time there are special reasons why this debate is of interest to philosophers as debates about, let us say, the extinction of dinosaurs, are not ; their persistent concern with the nature of truth, the justification of belief and knowledge, makes debates about probability of particular concern to them.

APPLIED PHILOSOPHY

At least from Heraclitus onwards, philosophers have spoken out on a

wide variety of social, moral and political issues. Locke and Spinoza on toleration, Kant on war and peace, Mill on the subjection of women are by no means untypical. In the course of such writings these philosophers did not hesitate to tell their readers what they ought to do. In France, at least from the time of the Enlightenment « *philosophes* », a similar tradition has been maintained. With the rise of analytical philosophy in English-speaking countries, it was generally agreed, however, that such prescriptions formed no part of philosophy. But did not Bertrand Russell comment on just about all the public issues of his day ? Yes, but what influenced analytical philosophers was his theory rather than his example.

For although Russell was more than willing to give practical advice on how, let us say, teaching, marriages, politics ought to be conducted he insisted that in doing this he was writing not as a philosopher but as a parent, husband, citizen. There was, he said, at most a « psychological », not a « logical », connection between his philosophical views the advice he gave. So even so strong an admirer of Russell as A.J. Ayer (Ayer, 1949) can without any sense of betrayal unhesitatingly assert that it is a complete mistake for anyone to look to moral philosophy for moral guidance. All that moral philosophers can do, on this view, is to analyse moral concepts by considering, in G.E. Moore's manner, what kind of quality « good » is, or whether what profess to be moral judgments are in fact imperatives in disguise or expressions of emotion and not therefore, in either case, premises from which prescriptions can be deduced. In a more trenchant manner, C.D. Broad had told philosophers to leave prescriptive judgments to « clergymen, politicians, and leader-writers ». To compete with them, Broad meant us to conclude, would be to descend to a very low level indeed. For some decades in English-speaking countries that was the standard doctrine.

But when, in Peter Singer's introduction to an anthology *Applied Ethics* (1986) which includes essays by distinguished philosophers from England, Australia, the United States, he cites Ayer and Broad, it is in the spirit of someone describing the attitudes of the Dark Ages. Singer has that confidence in his field which flows from the fact that he had a « immense volume of literature » from which to select the contents of his anthology. In selecting, he tells us, he demanded « rigour of argument ; originality of ideas ; illumination of a significant philosophical argument ; clarity of presentation ; and relevance to an important practical problem ». Nothing more, surely, could be demanded than this – the philosophical virtues, at least as conceived by analytical philosophers, conjoined with what analytical philosophy does not display : « relevance to an important practical problem ». But

Singer weakens the impressiveness of this description by a lame ending – « or at least one of these ». For to possess only one of these characteristics a work need not be philosophical at all or, alternatively, might be nothing but an empty format exercise. And that is exactly what some of the critics of applied philosophy would say of it, whether they are philosophical critics, raising the first of these objections, or practitioners raising the second of them.

In the last quarter of this century, applied philosophy has nevertheless been a « growth industry », giving birth to a great range of books, articles, specialised periodicals. As late as 1974, making an exception of John Passmore's *Man's Responsibility for Nature*, a British sociologist could say that « for fifty years no one has expected philosophers to be useful ». Now philosophers can find themselves chairing public public committees of inquiry, whether into censorship or into genetic engineering and participating in ethics committees in a wide range of institutions. So, on the face of it, the field of what counts as « doing philosophy » – even if « applied philosophy » – has been greatly enlarged in territory and in public status. (This change can perhaps be ascribed to the student movements of the sixth and seventh decade, which brought to the forefront a number of issues that continued to attract attention even when the revolutionary fires had died down).

English-speaking applied philosophy, as developed by philosophers who were analytically trained, differs in many respects from the writings on public affairs of Franco-German philosophers. In general, Franco-German philosophers write at a high level of abstraction and have as their main objective a critique of bourgeois society. In contrast, English applied philosophy, of the sort now being considered, takes up very specific issues – issues where public opinion is deeply divided on moral rather than political grounds. These would include abortion, euthanasia, animal welfare, environmental preservation, business practices. Much of it, as is clear from Singer's desiderata, continues to practise the virtues esteemed by analytical philosophers but there has been in some areas an infusion of ideas which derive from Heidegger and the French post-modernists. For the most part, however, English-language applied philosophy displays a respect for science, even when criticising it for some particular reason.

Generally speaking, applied philosophy is applied ethics. Environmental philosophers, it is true, often invoke such principles as « everything is connected to everything else » which were promulgated within Absolute Idealism, or some variety of holism. Or they may make observations about differences between – or more often, a lack of difference between – human beings and animals which depend not on

biological investigations but on problems of a logical or epistemological kind. (Example : does it tell against the view that the human species is, in however weak a sense, rational that some of them are born decerebrate, or live in a coma or become demented ?). Discussions of abortion may raise problems about the concept of identity, environmentalism about causality. But for the most part the fundamental problems relate to moral decisions and the court of appeal is ethics.

What generally happens is that « applied philosophers » have recourse to some pre-existing moral theory ; only rarely, as in the case of R.M. Hare, have they themselves developed moral theory before embarking on applied philosophy. So Peter Singer appeals to Utilitarianism, considered particularly as demanding equality of treatment, in his *Animal Liberation* (1975) and for that reason limits his concern to sentient beings whereas environmentalists often take theories of rights as their starting point, arguing that these apply to the non-sentient as well as the sentient.

In many other cases, however, and to the annoyance of Hare, « applied philosophers » simply appeal to everyday moral intuitions. They may, indeed, come to doubt, in the course of their work, whether any single moral theory can do anything more than point to one kind of moral consideration that has to be taken into account, as distinct from the sole consideration. Partly as a result, a degree of unease has been developing amongst applied philosophers, especially among those who work close to clients, about whether they have anything substantial to contribute. So the announcement of a 1993 Australian Conference with the title « Philosophy and Applied Ethics Re-examined » begins thus :

« Once it was thought that applied ethics (especially medical ethics) had given philosophy a rebirth. For many years philosophers have had a tremendous input into applied ethics. However, now disillusionment has set in ; there appears to be a significant gap between the theory of applied ethics and its practice ».

The gap between a general ethical theory and practical advice is, of course, in any case considerable. To say, for example, that decisions about whether to remove a person from a life-maintaining device ought to take account of all the interests involved still leaves open the question what these interests are and how far they can be reconciled. But if the point of departure is simply a set of ethical intuitions of the sort generally recognised in a particular society as pointing to moral

considerations which have to be taken into account, then it is not at once plain what the philosopher, *qua* philosopher, has to contribute.

Perhaps, however, one could take their contribution to consist in the fact that philosophers have been trained to be better than non-philosophers at seeing what the issues are and setting them out clearly. That ought to be a significant contribution, certainly, in debates that generate more heat than light. But it is by no means the same thing as being in a position, by relying on philosophical principles coupled with a knowledge of the relevant scientific facts, to advise other people what to do.

That has already come to be the accepted position in relation to many « philosophies of » which might, indeed, be described as « applied philosophy » in the sense that the philosopher confronts them as raising epistemological and ontological problems but is considering those problems in the light of the details of a specific form of human activity. We have already seen this in the case of the philosophy of science, where philosophers have more and more taken account of the actual operations of science as distinct from looking at it with an abstract logical eye. So philosophers of history, of the arts – « philosophy of the arts » is a better name than « aesthetics » – of law, of economics now commonly have a more than casual acquaintance with these special forms of activity even although their interest in them is not quite of the same kind as that of the ordinary practitioner.

PHILOSOPHY OUTSIDE THE WEST

In Western histories of philosophy, – with such striking exceptions as Karl Jaspers' *The Great Philosophers* (1957) – as distinct from histories of ideas, it is customary to exclude what the author regards as sages, religious teachers, and even more firmly, « folk philosophers ». To cite examples, if the author of such a work makes mention of Luther, Calvin, Blake, Carlyle, Ruskin, Arnold, or of such books as the Bible, it will not generally be to look closely at them but only to point to the way in which they have influenced the systematic philosophers on whom attention is concentrated. Still less would such an author count as philosophers the utterers of such statements as « My philosophy is : never give up ».

Admittedly, in countries where Western style philosophies did not for centuries flourish, one can come across a book in which, to take a case, such philosophers as there have been in Russia can find themselves chapter-to-chapter with Tolstoy or Dostoevsky. But Andrzej Walicki has carefully entitled such a book *A History of Russian Thought* (1979) – or « thought » rather than of philosophy. This, of

course, is not to deny that Tolstoy and Dostoevsky are both mind-shaking and mind-forming. It is not at all improper for such a philosopher as John Anderson or Boyce Gibson in Australia or von Wright in Finland to write about Dostoevsky as an interesting thinker. Neither is it to deny that philosophers can be influenced by the « folk philosophy » of their society, as I have indeed suggested is the case in respect to Australian philosophy (Passmore, 1993). Simply, neither novels nor proverbial wisdom nor broad life-policy pronouncements count as being contributions to systematic philosophy in any of its forms, whether as practised by Heidegger or by Quine.

It would be widely agreed, however, that there are marginal cases such as Kierkegaard whom Heidegger, while greatly admiring him, describes in the « Question concerning Technology » (1954) as a « religious writer, not a thinker » even if elsewhere as « neither a theologian nor a metaphysician and yet the essential element of both ». In either phrase, Heidegger is dissociating him from the Nietzsche with whom Kierkegaard has often been associated, who is for Heidegger « a metaphysical thinker who preserves a closeness to Aristotle ». Yet when Heidegger was writing thus, many distinguished British philosophers were denying that Nietzsche was a philosopher at all and were dismissing Heidegger as a purveyor of nonsense, at best a theologian in disguise.

Embarrassing as these conflicts of judgment can be, they fade into insignificance when one opens the pages of St. Elmo Nauman's *Dictionary of Asian Philosophies* (1978). For there name after name, doctrine after doctrine, an historian of Western philosophy would take to have its place in a dictionary-encyclopedia of religious thought and religious institutions but not in a dictionary of philosophy.

« Asia » is, of course, a Western concept. Even the most physically remote of European countries, let us say Norway and Greece, have vastly more in common than do Arabia and Japan – or even such contiguous countries as India and China. If « Asian » countries have anything in common, it is only that they differ from the West. That, even, is in varying degrees. The Middle East has been over time distinctly more Western than Japan was until quite recently and no one could doubt that it at one time had a flourishing philosophical life, of great importance in the history of European philosophy. The only question could be whether when, under political and religious pressures, that philosophical life decayed to be replaced by mysticism, this mysticism ought still to be counted as philosophy, thus destroying a distinction between philosophy and mysticism on which Western historians of philosophy have generally insisted. (So in Passmore's historical *The Perfectibility of Man*, 1970, mystical thinkers play an

important part but in his *A Hundred Years of Philosophy*, 1957, they have no place).

Even when Arabic philosophy was at its peak, Beruni, as cited by Nauman, wrote thus :

« India, not to mention Arabia
has produced no Socrates
there no logical method
has expelled phantasy from science ».

The absence of Socrates here stands for the absence of systematic criticism. But not all Indians would agree that « logical method » is absent from India, although the prevalence of the contrary view perhaps explains why the *Encyclopédie Philosophique Universelle* (1989-1998) has headed the relevant section « Pensées asiatiques » rather than « Philosophies asiatiques ».

In his contribution to *Indian Philosophy : Past and Present* (1982) Kalidan Bhattacharyya nevertheless tells us that « a great many of the philosophical topics, right from the days of Thales to contemporary philosophers of various brands have been studied in Indian philosophy at least as thoroughly, seriously and systematically as there [in Europe] if not at places more so ». These discussions, of course, mainly arose in a theological context, not, as in modern Europe, out of the rise of physical science. But they were certainly wide-ranging and turned around fundamental questions about God, nature, knowledge, mind. Such a book as K.S. Murty's *Philosophy in India* (1985) contains, however, a great deal of material of a sort which would not be regarded as relevant in a similar book on philosophy in any Western country.

Indeed, he himself concludes by raising the sort of consideration a Western philosopher, and, as well, those many Indian philosophers who are substantial participants in recent Western debates – such as G.L. Pandit in his *Methodological Variance* (1991) – would invoke. On the one side, as Murty says, there are those Indians for whom « any kind of religious, moral, political or social « talk » is regarded as philosophy, at the other extreme those who regard nothing as philosophy unless it, for one group, employs the methods and style of professional analytical philosophy or, for another group, imitates the severities of Heidegger's *Sein und Zeit* ».

On the first approach, according to Murty, philosophy becomes « amorphous, soft and loose », on the other view it becomes « restricted, hard and rigorous ». Indian philosophers, he tells us, are in reasonable agreement about what counts as Western philosophy (as distinct from religion, literature, etc.) but do not have a parallel

agreement about what counts as philosophy in India, so some Indian philosophers would reject the claim of many of the people he has talked about to be philosophers. He himself suggests that they might properly provide material for a critical « philosophy of religion or for political, social, and legal philosophy » ; philosophy then enters into the picture as a systematic critical examination of ideas and forms of activity which may not in themselves be philosophical. And the possibility is left open, as is certainly the case, of describing particular Indian thinkers, modern and ancient, as being philosophers in the Western sense, or senses.

A more controversial case is Africa. Here there is in the first place the question whether it is sensible to talk about « African » philosophers, in the manner of L.A. Senghor's concept of *négritude* as distinct from, let us say, « Bantu Philosophy », as the Belgian missionary Placide Tempels did in his book with that title (1946) which is often, if not quite accurately, taken to be the first to attempt to offer a description of African ideas. If he had called his book « Bantu Thought », some have said, a great deal of subsequent controversy would have been avoided. (Hountondji has in fact suggested that the original Flemish title should have been translated as « Philosophical Reflections on the Bantu »). That was in fact the practice of such British anthropologists as Meyer Fortes, faced with a similar task. Afro-Americans are more likely than Africans, who are still deeply conscious of their tribal diversity, to write books with such titles as R.A. Wright (ed) *African Philosophy : An Introduction* (1977) or to support such arguments as C.A. Diop's that philosophy actually originated in a then-negroid Egypt, not in Greece.

The crucial debate, however, is whether one can pick out something describable as « philosophy » in the oral traditions of African ethnic groups. With a natural emphasis on what were for a time French colonies, the *Encyclopédie Philosophique Universelle* explores these issues at considerable length and from a variety of points of view, significantly under such headings as « *ethnophilosophie* », « *ethnologie* ». My own emphasis will be on West African writers.

What one certainly finds in West Africa, as many observers have noted, is a very rich collection of proverbs, some of them touching on questions which have been of interest to Western, as well as African, philosophers. But such proverbial wisdom, as Kwasi Wiredu emphasises in his *Philosophy and African Culture* (1980), is also to be found in Western societies, still operative there and enriched over time by poets, dramatists, novelists. What characterises Western philosophy is that « the wisdom of the elders » as expressed in such proverbs is not regarded as being decisive ; it has to stand up to the sort of critical

examination to which Socrates submitted the « received wisdom » of Simonides.

To say this is not to try to reinstate the view that in tribal societies there were no heretics or that there is something called « the primitive mind ». But proverbial wisdom, by its very nature, is not heretical. What is lacking is the close systematic criticism which was directed against received wisdom by a Xenophanes or a Socrates. So, in a manner comparable to what Murty says in the very different case of India, African philosophy, for Wiredu, will be distinctive in taking up issues which are of special interest within African traditions but it will use the critical methods, the close analytic reasoning developed within Western philosophy and will take advantage of the discussions that have taken place there, wherever they are relevant.

A different attitude is taken up, however, by Wiredu's colleague and critic, Kwame Gyekye in his *An Essay on African Philosophical Thought* (1980), subtitled « The Akan Conceptual Scheme ». He treats the Akan proverbs as being in and of themselves a conceptual scheme, to be brought into order as such, somewhat as if Xenophanes had sought to systematise the Greek stories about the gods rather than to criticise them for what he saw as their immorality and anthropomorphism or Plato had spent his time setting in order the proverbial wisdom of Simonides and Polemarchus. In a certain sense, Gyekye hopes to develop a scheme of the same sort as what Strawson developed in his *Individuals* (1959) as « descriptive metaphysics » but it is to characterise only the governing concepts of a particular tribe.

In reply to this contrast, some would assert that Strawson's conceptual scheme, although it claims to be universal, even if requiring to be restated over time in a different idiom, in fact does no more than systematise the key concepts of European individualism. Should this be true, however, both Strawson and Gyekye should be described as doing ethnophilosophy, rather than philosophy proper – unless we are prepared to argue that this is the most philosophy can expect to achieve, that it must surrender its universalistic ambitions. One should add, too, that not all Africans are happy with the concept of ethnophilosophy. Some, like P. Hountondji in his *Sur la philosophie Africaine* (1977) see it as reviving the exploded doctrine that in tribal societies everybody thinks alike.

In defence of the view that proverbial wisdom, although purely gnomic, can count as a contribution to philosophy, Gyekye cites as Greek examples of such wisdom the Socratic maxims « No one willingly does wrong » and « Virtue is knowledge ». But these were far from being « the wisdom of the elders » and, more importantly, they were defended by argument, that fact distinguishing them from the

comparably unorthodox gnomic paradoxes of Oscar Wilde, quoted so freely in the Japanese scholar Hajime Nakamura's *A Comparative History of Ideas* (1975).

A more arguable case is Heraclitus, if we take it that his fragments are not the only remaining sentences out of what was once a continuous book, containing linking arguments, but are representative of the way in which he wrote. But at least we have material here for the construction of a consequential, radical, theory, which is utterly opposed, and indeed hostile to, received opinions as represented in proverbial wisdom. Something similar is true of the pre-Socratics generally, who are not uncommonly invoked as being what African philosophy can properly be compared with. But there is nothing which compares with Parmenides.

The wider importance of these considerations is that if we were to accept the view that proverbs, or indeed contemporary proverb-style aphorisms such as « Greed is good », count as philosophy, philosophy becomes so broad a concept that it disappears as a discipline, perhaps into the maw of « cultural studies ». An alternative would be to abandon « philosophy », simply as such, as the name of a discipline, and to describe any broad statements about man's place in the cosmos, about moral and social relationships, about the nature of human activities which are not candidates for critical examination as « folk philosophy », thus distinguishing them from what one would have to call « systematic critical philosophy ». Indeed, something like this must have been in Karl Popper's mind when, in his contribution to *The Owl of Minerva* (Bontempo, 1975), he wrote that « all men are philosophers or at least have philosophical prejudices » but went on to refer to a special class of persons who critically examine these prejudices. Perhaps one could further distinguish from both folk philosophers and critical philosophers another class, ethnophilosophers, who try to systematise the conceptual framework of « popular philosophy » – or conflicting popular philosophies – while abstaining from criticism.

So far as I am aware, there is not the same degree of contemporary controversy about the nature of philosophy in China or Japan as there is in India or some regions of Africa or amongst Afro-Americans. China and Japan were never colonised, except for short periods of time and excluding Hong Kong, and feel no need to justify their cultures – far from it – even when they are now considerably influenced by Western ideas, as in China's case by Marxism and in Japan's case by a Heidegger who is sometimes conjoined with Zen. Individual philosophers go their own way, as Tomonobu Imamichi does with his Ecophilosophy. One could explore particular issues, like Nakamura's suggestion that Buddhism shares Wittgenstein's attitudes

to metaphysics, one can argue about whether Confucius or Lao-tzu can properly be regarded as philosophers rather than as moralists. But all this lies beyond our present emphasis on the contemporary.

THE END OF PHILOSOPHY

Although, as we earlier saw, some analytical philosophers display a degree of disillusionment about the present outcome of analytical philosophy, it is in general true that in their busy professional lives they would think it merely absurd to speak of philosophy as dead, or dying. Indeed, one of them, Hector Neri Castañeda, contributes to *The Institution of Philosophy* – a book which admittedly has as its subtitle « A Discipline in Crisis ? » – an essay in which he tells us that his sole regret is that he is not young enough fully to participate in the richness and variety of contemporary philosophy. In his *The View from Nowhere* (1986) Thomas Nagel dismisses attempts to get rid of philosophical problems as arising from the fact that « a lot of philosophers are sick of the subject and glad to be rid of its problems », not out of any inherent defect in philosophy.

Neither are those French philosophers often lumped together as post-modernists always prepared to commit themselves to the view that the time has come to pronounce funeral rites over philosophy. In the interviews with Derrida which make up *Positions* (1981) where, as he rightly remarks, he speaks out more definitely than is his wont, he specifically rejects « what is today so easily called the death of philosophy ». If for much of the time he works, as he says, on the margins of philosophy, philosophy has still to be there to be marginal to, as something which, he adds, he can move into and out of. No doubt he practises philosophical deconstruction, often by exploring, as in his study of Heidegger *Of Spirit* (1987), what a philosopher has not considered, although we could reasonably expect it to be considered, or such details as the philosopher's use of quotation marks and much else that is normally regarded as marginal to a philosopher's work but can in fact throw a blazing light on it. Only for those who care about philosophy, however, has such interpretative work any significance.

Foucault, too, has distressed such of his admirers as see in the Enlightenment the source of all evil by laying it down, again in an interview, that « the central issue of philosophy and critical thought since the eighteenth century has been, still is, and, I hope, will remain the question : What is this Reason that we use ? What are its historical effects ? What are its limits and what are its dangers ? » (Foucault, 1982). No doubt, Foucault wants to transform philosophy by giving up the search for « formal structures of universal value », by « exploring

what ought to be changed in its own thought ». But this familiar plea for transformation is not a death sentence. The Italian post-modernist Gianni Vattimo still finds it possible to write a book with the title *The Adventure of Difference : Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (1980) as if philosophical life still goes on.

What, indeed, could it mean to say that philosophy had now come to an end ? One thing it could mean is that all the questions which philosophers have asked, in so far as they admit of being answered by philosophers, have now been answered. So in his *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein tells us in his preface (1918) that he believes himself « to have found, in all essential points, the final solution of the problems » although others, he grants, may « find better ways of formulating his thoughts ». Only to this very limited degree, it would seem, should philosophy continue. But Wittgenstein, of course, was later to return to philosophy and even at the end of the *Tractatus*, he had already left open at least one task for philosophy – « when anyone else wanted to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had failed to give a meaning to certain signs in his expressions » – a task which many philosophers were enthusiastically to undertake. In the long run, indeed, Wittgenstein was still another philosophical reformer, if like Derrida thinking of philosophy as a practice rather than a theory. But even then what have been most discussed in his later writings are theories – whether about the possibility of constructing a private language or about language games. The theoretical impulse in philosophy is not easy to kill.

Another possibility is that the « end of philosophy » is not a description but a demand. One can interpret some of Marx's adverse comments on philosophy in these terms, as demanding that philosophers should give up philosophy and concentrate on changing the world. Within many radical movements, indeed, one finds something like this as the extreme point in a spectrum – in feminism, for example.

For such feminists as J.R. Richards in *The Sceptical Feminist* (1982) the feminist, no doubt, is to deploy characteristic philosophical techniques, drawing attention to concealed presuppositions, contradictions, fallacious arguments, as exhibited in traditional male philosophising. Much of the earlier feminist literature consisted of close analytical studies of such topics as abortion, rape, discrimination. At the radical extreme, however, there are those who reject philosophy out of hand as arising, according to V. Solinas, out of male feebleness, an incapacity successfully to relate to « anybody or anything », which sets males weeping at what they call « the Human Condition » but should properly be called « The Male Condition », and leads them to go in

search of metaphysical consolation. Her principal examples of this are Heidegger and the existentialists (Solinas, 1969). In a similarly hostile category fall such French feminists as L. Irigaray for whom « female sexuality » cannot « articulate itself, even minimally, within an Aristotle-type logic ». The only way out for women, she argues, is to « transcend logic » (Irigaray, 1977) – a view cited only to be firmly contested by contributors to *Women and Philosophers* (ed. Janna L. Thompson, 1986) whose writings clearly display that they have no difficulty in working within such a logic. But the anti-philosophical feminists have many followers.

A third view, developed for example by Moira Gatens in her closely argued *Feminism in Philosophy* (1991) deconstructs, in Derrida's manner, antitheses which, although not without dissenting voices, Western philosophy has often deployed, always with the suggestion that the first mentioned member of the antithesis is superior to the second member, which is dependent upon it. These are such antitheses as mind/body – where body is taken to include everything except mind, nature/culture with its attendant assumption that there is an inborn feminine nature prior to socialisation, and particularly reason/passion. But one can welcome the re-examination of these antitheses, even claim to having in the past contributed to it, without at all treating such a re-examination as an argument for killing off logical reasoning and thereby philosophy as distinct from the mere enunciation of opinions.

For a full-blown doctrine of the end of philosophy one has to turn, with whatever trepidation, to Heidegger. He is a striking case of a writer who has been highly influential largely in virtue of being misunderstood. So ignoring both the title *Sein und Zeit* of Heidegger's only book and its epigraph from Plato's *Sophist*, French existentialists took him to be writing philosophical anthropology ; ignoring the many things he says about « *Sein* » which are incompatible with such a reading, theological translators and commentators took *Sein*, « Being », to mean « God ». Similarly his doctrine that philosophy is now at its end is sometimes taken to assert nothing more than that the fields in which philosophy once operated have now been taken over by the special sciences, natural and social, so that there is nothing left for philosophy to do.

All these misinterpretations are quite natural. His philosophical anthropology and the accompanying epistemological attack on conventional correspondence theories of truth are the most intelligible, and for many the most interesting, elements in *Sein und Zeit* ; his later writings in general are much easier to read if one ignores the passages which are incompatible with that reading and takes *Sein* to mean

« God » ; however convinced one may be that when Heidegger speaks about the end of philosophy he means something far more complex than what has worried so many philosophers – that they have found themselves forced to retreat from familiar territory by the advance of science – one can find it next to impossible to say what he does mean in a way that is both intelligible and faithful to his texts.

Very crudely, however, we can take him to be asserting, first, that we are living in a technology-governed world in which even human beings are regarded as resources. (This is the side of Heidegger with which it is very easy to sympathise). Secondly, that technology is not just a collection of machines, many of them admittedly useful. Its essence lies, rather, in its expression of the Nietzschean will to power i.e. « the will to will ». And Nietzsche, for Heidegger, is the final outcome of a metaphysics which had its source in a Plato who broke up the unity of Being by his theory of forms, in the subsequent division between essence and existence, in Descartes' view that the existence of the subject, not of Being, is the primary certainty and his ascription to such subjects of a power to master the world, a world reduced to extension.

In his *Metaphysics as History of Being* (Heidegger, 1961) Heidegger traces the history of metaphysics, which is at the same time a history of « the oblivion of Being », from Aristotle-Plato, through such scholastic philosophers as Suárez and Aquinas, for whom he once expressed a special sympathy, Descartes – his particular horror – Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Husserl, to culminate, so unexpectedly, in the fragments collected as Nietzsche's *Will to Power*. Not a single English-speaking philosopher – no critic of what Heidegger sees as the metaphysical tradition – plays any part in his history. (In contrast, Yves Michaud has written a book called *Hume et la fin de la philosophie*, 1983, seeing Hume as already terminating what Heidegger regards as philosophy). In an admittedly incomplete reading of Heidegger I recall only one side reference to English-speaking philosophy, the description in his « Recollection in Metaphysics » (Heidegger, 1961) of logistics as « the calculable organisation of the complete lack of knowledge about the essence of being ». After all, for him there are only two philosophical languages – German and Ancient Greek. To point to analytical philosophy would have done nothing to persuade him that philosophy is not dead.

In the spirit, he says, which, not the devices it creates, is the essence of technology, where forgetfulness of Being, a total concentration on particular beings, subjectivity as the will to will, reaches its culmination, philosophy carries its forgetfulness of Being – a forgetfulness, we are to understand, destined by Being – to its

extreme point. « The essence of technology is completed metaphysics ». There is therefore now no option but to turn back, abandoning metaphysics in favour of « thought ». So at the end of his essay « The Word of Nietzsche » (1943) he writes thus : « Thinking begins only when we have come to know that reason, glorified for centuries, is the most stiff-necked adversary of thought ».

The contrast between thought and philosophy – for Heidegger philosophy is metaphysics, with epistemology no more than an illegitimate child of metaphysics and logic assimilated to it in Hegel's fashion – is one that has many times recurred in the present discussion and not always contemptuously. (The complicated relationship between Hegel and Heidegger on this point is explored in De Vetiis, *Heidegger e la Fine della Filosofia*, Florence, 1974). As Heidegger does, I have taken « thought » to include many of the utterances of poets – as indeed of novelists and those less readily describable writers whom I have elsewhere called « Sages », authors of pronouncements which often throw light upon, or generalise or compel us to recognise the character of, our own experience but without arguing for them in a systematic fashion.

Heidegger, however, describes « thought » in his *What is Thinking ?* (1954) not as something worth listening to but as in itself a « non-conceptual » kind of « reverential listening », listening ultimately to the ancient Greek language, especially before the Greek philosophers « forgot Being », but even to those echoes of that time one can still hear in Plato and Aristotle. If this indeed is where we are now destined to return, metaphysics having run its destined course, then certainly philosophy has come to its end. (Many analytical philosophers would say quite generally of that they call « Continental » philosophy that is *already* substitutes « thought » for philosophy). In contrast, if Karl Jaspers, too, speaks of the end of Western philosophy, this is only as a preliminary to the construction of a « world philosophy ».

In the English-speaking world, the philosopher most often cited as a proponent of the « end of philosophy » doctrine is Richard Rorty. So in an anthology prophetically entitled *After Philosophy* (ed. Kenneth Barnes et al., 1987) it is he who heads the section entitled *The End of Philosophy*, with Lyotard, Foucault and Derrida as his sole companions. The special appeal of Rorty – who is particularly loved by those many English Department exponents of « Theory », that amalgam of philosophy, sociology, psychology, history, which ignores the restraints the practitioners in these areas impose on their speculations – consists in the fact that he has on the face of it tunnelled beneath the Wall.

He was for long best known as the compiler of an anthology *The*

Linguistic Turn (1967). But if the philosophers included in that volume, were all, in European eyes at least, analytical philosophers, Rorty's lengthy preface already foreshadowed what were to be the critical themes of his essays, finally collected as *Consequences of Pragmatism* (1982), and in the less clear *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) which made his name. Although not themselves recognising this fact, Rorty argues, such American philosophers as Quine, Sellars, Davidson are moving in the same direction as Wittgenstein – whom Rorty reads as a satirist – Gadamer and Heidegger, away from the conception of philosophy as being in any sense a theory. They were pragmatists in spite of themselves.

For Rorty, gone now are dreams of finding unquestionable foundations for human knowledge, gone is any suggestion that the world can be looked at *sub specie aeternitatis* as distinct from through the eyes of a particular culture at a particular time, gone is any attempt to explain as distinct from understanding, in the manner of Gadamer's hermeneutics, gone too, is the idea of truth, except in the pragmatic interpretation of William James, gone, finally, is the adversarial manner of argument, beloved by analytical philosophers, condemned by the feminist philosophers brought together by Merrill Hintikka and Sandra Harding in their *Discovering Reality* (1983). (One can, of course, be prepared to say some of these farewells, as I myself am, without accepting others and without at all agreeing with Rorty's conclusions about philosophy).

The task of the philosopher, for Rorty, is to be « edifying », in the sense of contributing through conversation to the general education of human beings. That process can remain as « philosophy » but « Philosophy », as now understood, is dead, even if it has not yet recognised that fact. Substantially, the philosopher is now to be seen as a Sage, if a conversational rather than a Delphic-style Sage. Rorty would also refuse to admit the distinction between conversation – which, in my experience, is most often nothing but an interchange of banalities, in the manner of Dean Swifts' *Polite and Ingenious Conversation*, or at best what Heidegger calls « chatter and prattle » – and discussion, on which I have relied in my own accounts of philosophy (Passmore, 1967, 1993). But to make such contrasts is at once to philosophise, as it would be to try to distinguish philosophical conversations from talk about the weather, as being « the conversation », so Gadamer says, « in which we are all caught up together and never cease to be caught up – whether one says that philosophy is dead or not » (Gadamer, 1976).

LE LANGAGE

Gilles Gaston GRANGER

1. LE LANGAGE DANS LA PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI

1.1.

Les problèmes philosophiques posés par le langage ont pris une place importante, quelquefois essentielle au moins chez les philosophes de langue anglaise, depuis le début de ce siècle. En 1967, Richard Rorty pouvait intituler un recueil de textes philosophiques anglo-saxons contemporains « Le tournant linguistique ». Cette expression était empruntée à un livre de G. Bergmann, *Logique et réalité*, datant de 1964. Au moment où j'écris ce rapport, un quart de siècle plus tard, cette caractérisation de la philosophie demeure au moins partiellement valable. Toutefois, son orientation vers le langage a pris un tour quelque peu différent dont on essaiera de rendre compte. Au reste, ce n'est pas ici d'une description générale des mouvements philosophiques actuels qu'il s'agit, mais, quelle que soit la liaison des deux thèmes, d'une présentation des problèmes de la philosophie du langage. Plus généralement, me semble-t-il, des problèmes philosophiques aujourd'hui posés par les *symbolismes*.

1.2.

Il convient de rappeler tout d'abord les origines récentes communes de cette problématique, l'héritage philosophique qu'elle exploite ou refuse, le terrain complexe et déjà fort diversifié où se nourrissent ses racines.

Citons tout d'abord les philosophies de Frege et de Husserl. La première vise à construire un symbolisme permettant de traduire avec rigueur le raisonnement de la mathématique, et de donner à ses objets un statut logique irréprochable. Mais l'établissement de cette idéographie, ou *Begriffsschrift*, amène Frege à réfléchir sur le symbolisme en général, et à poser des problèmes philosophiques concernant la production du sens dans les langues ordinaires. La philosophie phénoménologique de Husserl s'ouvre explicitement, il est vrai, sur le problème de la nature de la logique, avec les quatre

Logische Untersuchungen. Mais on n'aura garde d'oublier que, dans la première de ces *Recherches*, est longuement développé le chapitre « Expression et signification » qui concerne le symbolisme et les espèces de l'acte de signifier. « Ma logique écrit-il alors, quand elle traite de concepts, de jugements, d'inférences, a exclusivement à faire avec ces unités idéales que nous nommons significations (*Bedeutungen*) » (chap.3, p.29). On n'oubliera pas non plus que la 4e *Recherche* s'intitule « Idée d'une grammaire pure », théorie de la forme idéale du langage.

Ces deux philosophies ont très inégalement influencé les récents philosophes du langage, l'héritage frégéen l'emportant d'abord de très loin sur l'héritage husserlien. Cependant, l'influence de Husserl semble maintenant se faire jour, par exemple chez Hintikka, et les deux variantes d'« anti-psychologisme » présentées par l'une et par l'autre ont également marqué les actuelles philosophies du langage.

1.3.

Deux autres œuvres philosophiques contemporaines contiennent *in nuce* la plupart des questions disputées actuelles d'une philosophie du langage. Ce sont celles de Russell et Carnap. Pour le premier, on pense d'abord à l'impulsion donnée par lui, en collaboration avec Whitehead, aux recherches sur les vertus d'un symbolisme logique, avec les *Principia Mathematica*, qui comportent du reste des réflexions philosophiques importantes et suggestives sur le fonctionnement des symbolismes en général. Mais on ne saurait négliger l'attention constamment accordée par Russell au langage ordinaire. « Les propriétés du langage [ordinaire], écrit-il dans *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940, p.429), peuvent nous aider à comprendre la structure du monde ». Aussi bien, sa philosophie du langage est-elle essentiellement centrée sur les problèmes soulevés par la manière dont le symbolisme introduit des entités, et sur la nature des constituants ultimes du monde, des « entités avec lesquelles nous pouvons avoir directement contact (*be acquainted*) » (*The Problems of Philosophy*, 1912), qu'un langage idéalement correct devrait manipuler en dernier ressort.

Carnap aura surtout, quant à lui, élaboré une théorie des langages comme source unique de toute connaissance non proprement empirique, purement formelle, d'abord dans la grandiose *Construction logique du monde* (1928), puis dans la *Syntaxe logique de la langue* (en allemand 1934, puis version anglaise complétée 1937) et dans les écrits postérieurs. Du point de vue d'une philosophie du langage, l'apport principal de Carnap semble avoir été tout d'abord son insistance sur la pluralité des niveaux possibles du symbolisme, y compris celui du

langage ordinaire, présentés dans l'*Aufbau* comme fondamentalement inter-traduisibles. Mais dans les œuvres philosophiques postérieures, il la présente plutôt comme enrichissements successifs à partir d'un langage capable d'exprimer seulement toutes les propriétés « définies » des objets mathématiques, en ce sens que leur possession ou non-possession, par exemple pour *tout nombre particulier quel qu'il soit*, peut être déterminée « en un nombre fini de pas par une méthode fixée » (*Logical Syntax of Language*, p. 11). Le langage « indéfini » II permet, moyennant l'adjonction de nouveaux opérateurs logiques (les quantificateurs) d'exprimer les propriétés d'un objet *quelconque* des mathématiques ou de la physique. Mais un autre apport plus fondamental encore de l'œuvre carnapien à une philosophie problématique du langage est certainement la thèse de la possibilité d'établir une syntaxe logique, c'est-à-dire « la théorie formelle des formes linguistiques d'une langue – l'expression systématique des règles formelles qui le gouvernent en même temps que le développement des conséquences qui s'en suivent » (*Ibid.*, p.1). L'accent est alors mis par Carnap sur l'identité de nature des règles syntaxiques, grammaticales, d'un langage, et des règles d'une logique, indépendamment dans les deux cas de tout recours à la signification des énoncés (« *meanings of sentences* »). « *De cette façon la logique deviendra une partie de la syntaxe, pourvu que celle-ci soit conçue en un sens assez large et formulée avec exactitude* » (*Ibid.*, p.2). Certes, les thèmes carnapiens d'une philosophie du langage seront surtout repris par les contemporains pour être rejetés ou du moins affaiblis ; il reste que l'idée de formalisation radicale demeure l'un des pôles irrécusables des réflexions actuelles.

1.4.

Un dernier philosophe enfin, et qui mérite une place à part, aura marqué très profondément la récente philosophie du langage. C'est Wittgenstein. Il est bien vrai, comme le remarque très justement Jacques Bouveresse (1991), que le but de Wittgenstein n'a jamais été de constituer une philosophie du langage et que les réflexions qu'il n'a pourtant cessé de faire à son propos visent l'élucidation des problèmes philosophiques en général. Toutefois, comme ces problèmes ont été considérés par lui dès le *Tractatus* et tout au long de sa carrière comme résultant d'une « incompréhension de la logique du langage », les éléments d'une philosophie du langage sont constamment présents dans son œuvre, dont le matériau essentiel n'est rien d'autre que les « faits de langue », en tant qu'ils sont utilisation de symboles.

On se bornera pour l'heure à en souligner seulement deux traits qui ont particulièrement influencé, ou préoccupé, les plus récents

philosophes du langage. C'est tout d'abord l'attitude radicalement logiciste du *Tractatus* puis son abandon explicitement reconnu et commenté dans les ouvrages postérieurs. Pour l'auteur du *Tractatus*, le langage comporte une structuration *logique*, non *exprimée* par lui mais qui s'y *montre*, et cette logique est ce qui est connaissable du monde, c'est-à-dire ce qui dans le monde est invariant dans les « faits » et dans les « choses ». Cette structuration est celle de la pensée même, qui est expression correcte du monde, de sorte qu'on ne saurait penser le monde illogiquement sans que cette pensée soit vide... Mais dans les méditations postérieures, Wittgenstein reconnaît que cette vue du langage est « unilatérale », non « panoramique », et ne décrit tout au plus que l'un des aspects de son usage, celui sans doute qui concerne l'expression objective du monde dont la science est le prototype. C'était là la leçon qu'avait apparemment retenue le jeune Carnap. Mais ce sont désormais, après 1929, les usages multiples du langage dans lesquels Wittgenstein cherchera à dénoncer les pièges qu'il tend à la pensée, toujours les mêmes du reste, selon lui, quelle que soit la diversité des langues. De là le second thème majeur que l'on voudrait souligner. À travers la pluralité indéfinie des « jeux de langage » la *description* philosophique – qui n'est pas une *explication* au sens de la science – s'attache à reconnaître dans chaque exemple d'usage les règles variables, d'une « grammaire philosophique ». Aussi bien le traitement de nos méprises touchant la « logique de la langue » ne sera pas thérapeutique en tant qu'il *corrige*, mais seulement en tant qu'il *montre*. On verra plus loin quelles conséquences entraîne cette conception du langage en ce qui concerne le problème aujourd'hui central de la nature et de l'expression du sens.

1.5.

Pour compléter cette esquisse des sources immédiates des actuelles questions de philosophie du langage, il faudrait mentionner l'importance des essais de formalisation et d'algorithmisation des langues naturelles qui ont fait suite aux entreprises purement logico-mathématiques de Russell, Frege et quelques autres comme Peano, Couturat, Peirce, que nous ne pouvons que citer. Aussi adoptera-t-on le plan suivant qui fait droit à cet aspect particulier des questions de philosophie des symbolismes :

1. Les Systèmes logico-mathématiques comme langages.
2. La possibilité de formalisation des langues naturelles.
3. La détermination du sens.

Avant de développer ces différents points, nous voudrions

brièvement poser un problème de fond concernant le statut même d'une philosophie du langage: y a-t-il des conditions philosophiques générales qui en favoriseraient l'éclosion et l'élaboration ? Il me semble qu'en effet deux orientations, la nominaliste et l'empiriste, suggèrent au philosophe qui les adopte de méditer sur le langage et d'en interpréter la fonction de connaissance. L'une et l'autre conduisent en effet à attribuer au langage – quelquefois même au seul langage – l'origine des *formes* de la connaissance. Par opposition à un contenu qui, pour le nominaliste est fait de réalités *individuelles*, pour l'empiriste de réalités *saisies par les sens*. Dans ces conditions, une réflexion sur le langage devient une préoccupation cardinale du philosophe. Le cas des grands nominalistes médiévaux est à cet égard exemplaire. Le cas de Leibniz pourrait sembler un contre-exemple. Mais ce serait oublier l'élément nominaliste de sa philosophie, qui apparaît en ceci que pour lui la réalité est fondamentalement individuée. Pour Aristote, c'est, me semble-t-il, par son côté empiriste qu'il s'intéresse avec une telle dilection au langage. Pour Kant au contraire, l'originalité de son « réalisme empirique » couplé à un « idéalisme transcendantal » l'écarte à la fois d'un véritable empirisme et, très radicalement, de tout nominalisme. Aussi ne consacre-t-il guère au langage que quelques considérations surtout empiriques dans son *Anthropologie*, et une brève analyse du « symbole » dans la *Critique du Jugement*. Le symbolisme en général n'est plus alors envisagé que comme un medium contingent, plus ou moins transparent, un instrument plus ou moins arbitraire qui ne mérite guère de retenir longuement l'attention du philosophe. On verra en revanche que les différents auteurs contemporains cités se rattachent tous par quelque côté à l'une ou l'autre, ou même à l'une et l'autre, des deux mouvances philosophiques que nous venons de mentionner. On constatera en outre que la relation privilégiée, mais souvent ambiguë, avec le nominalisme se manifeste par l'intérêt qu'ils accordent aux discussions portant sur les thèses réalistes, plus précisément sur *le degré de réalisme* qu'il serait malgré tout convenable d'accepter à l'égard des entités formelles.

2. LES SYSTÈMES LOGICO-MATHÉMATIQUES COMME SYMBOLISMES

2.1.

Bien que la considération des systèmes symboliques purement formels semble fort éloignée d'une philosophie du langage, il faut pourtant lui faire ici une place, dût-elle demeurer réduite. C'est qu'en effet les récentes philosophies de la logique ou des mathématiques ont mis en évidence sous une forme particulièrement distincte, claire et crue les

questions philosophiques posées par les rapports du syntaxique au sémantique. L'origine de ces considérations remonte sans doute à Bolzano qui, dans sa *Wissenschaftslehre* (1837) propose une définition des concepts logiques de conséquence, de non-contradiction, d'analyticité non plus comme propriétés des règles syntaxiques de construction des énoncés, mais à partir de leurs possibilités de représentation par des systèmes d'objets qui seront appelés plus tard des *modèles*. La théorie des modèles, assez indépendamment il est vrai de Bolzano, a depuis lors investi de toute part la logique et certaines branches fondamentales des mathématiques. L'idée initiale est d'associer à tout ensemble d'énoncés d'un certain langage aux ressources bien définies des ensembles d'objets pourvus de propriétés plus ou moins complexes et structurées auxquels renvoient les termes du langage, et qui en satisfont les énoncés. L'intérêt du logicien ou du mathématicien est alors transféré de la syntaxe du langage où s'exprime une théorie, aux propriétés purement formelles de la sémantique de ses modèles. Les développements initiaux d'une théorie des modèles sont dus à Tarski, Skolem et en un sens Gödel d'une part, à Malcev et A. Robinson d'autre part.

Les premières et dramatiques découvertes qu'un tel point de vue a permis sont bien connues, quoiqu'elles aient été publiées avant même que fût explicitement établie une théorie des modèles. Ce sont le théorème gödelien d'incomplétude de l'arithmétique (1931) avec sa contrepartie tarskienne « sémantique » découverte indépendamment, et le « paradoxe » de Löwenheim-Skolem (1915-1920) sur l'existence nécessaire de modèles dénombrables pour certaines théories ayant des modèles « naturels » non-dénombrables. Elles signifient que pour des systèmes symboliques formels suffisamment riches comme l'arithmétique péanienne, la détermination syntaxique formulée au moyen d'axiomes et de règles ne recouvre pas complètement la détermination sémantique définie par les systèmes d'objets ou modèles qui les satisfont. Un tel écart entre le sémantique et le syntaxique a certainement une signification du point de vue d'une philosophie des symbolismes. Logiciens et mathématiciens en ont tiré, pour leur part, des conséquences remarquables, comme par exemple l'extension possible du système des nombres entiers, rationnels, réels (défini par des axiomes), à un système « non-standard » qui l'enveloppe (il ne s'en distingue pas par ses propriétés exprimables dans un langage du premier ordre).

2.2.

Ainsi, du point de vue qui nous occupe, le développement d'une théorie des modèles soulève le problème essentiel du rapport d'une syntaxe à

une sémantique dans les systèmes symboliques formels. Résumons-en les traits principaux :

1) Le point de départ est, comme on l'a vu, d'associer les propriétés d'un langage (au sens de système symbolique formel comportant des règles d'inférence) à des ensembles d'objets et d'énoncés qui en forment les propriétés. La première distinction cardinale est alors entre langages du premier ordre – ne comportant que des prédicats d'objets – et langages d'ordre supérieur admettant des symboles de prédicats de prédicats, c'est-à-dire corrélativement des désignations d'ensembles d'ensembles d'objets dans les modèles des théories.

2) La seconde distinction capitale est entre énoncés démontrables à partir des règles du langage et d'ensembles déterminés, finis ou non, d'énoncés primitifs – et des ensembles d'objets constituant des modèles ou des sous-modèles du système au sens indiqué plus haut. Telle est alors la signification précise du « syntaxique » et du « sémantique ».

3) Le fait fondamental des conditions de leur dissociation est philosophiquement le bénéfice principal d'une théorie des modèles. Les théories d'objets non-structurés (comme le calcul des énoncés) ou quasiment non-structurés (comme le calcul des prédicats du premier ordre lui-même) ne font pas apparaître de dissociation syntaxe-sémantique : elles sont *complètes*, c'est-à-dire que tout énoncé valide dans les modèles est démontrable. Plus généralement, si une telle théorie est syntaxiquement non-contradictoire (on ne peut y *démontrer* un énoncé et sa négation), elle admet un modèle, – et si dans une théorie complète tout sous-ensemble fini d'énoncés admet un modèle, l'ensemble tout entier en a un : propriété de *compacité*. Mais cette distinction du fini et du non-fini *appliquée aux objets* d'une théorie fait aussitôt éclater la dissociation du syntaxique et du sémantique, en ce sens que, même dans un langage du premier ordre, si une théorie admet un modèle infini de cardinalité a quelconque, elle admet nécessairement un modèle infini dénombrable, et admet également des modèles infinis de cardinalité supérieure à a (Löwenheim-Skolem). Il est remarquable que les deux méta-propriétés exprimées par le théorème de Löwenheim-Skolem et par le théorème de compacité caractérisent exactement les langages du premier ordre comme systèmes symboliques formels clos pour les opérations logiques fondamentales de conjonction, de négation et de quantification existentielle (Lindström).

On a pu vérifier par ailleurs que les considérations formelles

portant sur des langages et leurs représentations dans des modèles se trouvaient liées de façon féconde avec des considérations proprement mathématiques d'algèbre et d'analyse. Faut-il en conclure que les mathématiques se réduisent essentiellement à un langage ? Conclusion qui a été celle de certains philosophes contemporains, mais qui me semble pour l'essentiel erronée. Nous examinerons donc maintenant les questions philosophiques posées par l'utilisation des systèmes formels comme langages ou instruments des sciences de l'empirie.

2.3.

La thèse d'une réduction du rôle du langage à celui de simple moyen d'expression dans les sciences de l'empirie apparaît paradoxalement comme conséquence extrême des attitudes nominaliste et empiriste, qui sont pourtant, croyons-nous, le terrain philosophique naturel d'une philosophie valorisant le langage comme tel. Mais si elles valorisent en effet le langage comme réalité autonome, et en tant que thème d'une réflexion philosophique propre, elles ne lui accordent pas nécessairement des pouvoirs d'application en vue de connaître l'empirie. Quoi qu'il en soit, les conséquences négatives extrêmes qui peuvent être ainsi tirées me semblent révéler leur démesure dès que sont prises en compte les réalités de la science. Néanmoins, du fait de cette démesure même, la thèse mérite assurément considération.

Si l'on suit sans retenue l'inspiration empiriste, on est conduit en effet à vouloir montrer que les termes *théoriques* d'une connaissance scientifique de l'empirie, qui auraient alors une réalité essentiellement linguistique, peuvent être éliminés sans rien sacrifier de celle-ci, sinon la facilité d'expression. Si c'est un nominalisme exacerbé qui nous inspire, on tendra à réduire, à éliminer peut-être, l'outillage mathématique dont la fonction serait seulement de transmettre sans perte – mais sans gain – un savoir réductible en définitive à des expériences singulières. Ces orientations ainsi sommairement dessinées comportent évidemment des degrés conduisant à des attitudes plus ou moins radicales ou atténuées.

L'élimination des termes théoriques a été récemment tentée pour la physique par Sneed de façon assez radicale (1971). Mais il est vrai que Sneed lui-même reconnaît l'irréductibilité de certains termes théoriques), par Balzer de façon plus modérée (1986). Elle consiste finalement surtout en un essai pour définir les termes théoriques. Or cette définition me semble exprimer deux modes de rattachement des termes à l'ensemble du système de termes et d'énoncés de la théorie, soit que l'on mette en vedette leur dépendance relative aux autres termes *lorsqu'il s'agit de leur attribuer des déterminations empiriques*, soit que l'on ait en vue leur dépendance relative aux autres termes

quant à la détermination de leur sens. Plutôt que de dissocier les termes d'une théorie en deux classes exclusives, il paraît alors plus conforme à la réalité épistémologique de reconnaître des *degrés de théoricité* selon la mesure dans laquelle chaque terme manifeste ces deux dépendances. Ainsi pourrait-on constater que les langages des sciences du monde empirique sont inséparablement empiriques et théoriques, le degré de théoricité d'un terme pouvant du reste changer avec l'évolution même du système, comme en témoignerait aisément une étude du vocabulaire de la mécanique, de la chimie ou de toute autre science.

Le dessein d'éliminer les mathématiques considérées alors comme un simple langage commode, conservatif des contenus empiriques du savoir, a été récemment mis en pratique avec talent par H. Field (1980). Il procède de l'idée qu'aucune entité mathématique abstraite – en particulier les nombres – n'a d'existence originale : il n'est rien dans la mathématique qui n'ait été d'abord dans la logique, c'est-à-dire en fin de compte dans les règles d'un langage. L'entreprise consiste donc à traduire «nominalistiquement» les théorèmes mathématiques utilisés dans une théorie en termes purement logiques, associés aux termes empiriques propres à cette théorie. Ce sont des fonctions auxiliaires et relativement arbitraires de représentation qui permettront sans y rien ajouter d'interpréter en valeurs numériques les concepts ainsi réduits. Il convient alors de fournir au moyen de concepts et de manipulations purement logiques l'équivalent des notions de l'analyse, opérant non plus – « nominalistiquement » – sur des ensembles abstraits d'objets, mais sur des ensembles de points de l'espace-temps. Transposition ingénieuse certes, mais laborieuse, et médiocrement convaincante. Car l'élimination complète du mathématique doit recourir à des langages logiques du second ordre au moins, dont on peut penser qu'ils réintroduisent déjà occultement du mathématique ; et par ailleurs elle prive la théorie physique de concepts d'un niveau élaboré d'abstraction qui ne peuvent être construits que par des opérations proprement mathématiques (par exemple les potentiels de la théorie électromagnétique).

L'élimination de la science empirique des systèmes formels pris comme simples modes d'expression me paraît donc impossible. C'est que la mathématique n'est pas seulement en ce sens un langage. Les formes qu'elle met à la disposition des diverses sciences pour structurer l'empirie et la constituer en *objets* ne sont pas des formes vides. À mesure que le mathématicien les élabore, elles *engendrent des contenus* qui, ne devant rien à l'empirie, méritent d'être appelés formels. Les systèmes symboliques strictement logiques présenteraient le degré zéro de ces contenus, qui se manifestent d'abord négativement au logicien dans les constructions mathématiques par les phénomènes d'opacité

que nous décrivions tantôt comme incomplète domination du sémantique par le syntaxique. Positivement, au cours du développement des sciences, aussi bien dans le domaine mathématique lui-même que dans celui des sciences de l'empirie, la reconnaissance et l'usage de ces contenus imprévisibles sont des découvertes fécondes qui renouvellent les notions dans l'un et l'autre domaine. Ainsi une philosophie des systèmes symboliques formels, présentée d'abord comme un aspect d'une philosophie générale du langage, débouche-t-elle sur une épistémologie comparative et génétique des concepts de la science en général, qui exige à mon sens la double prise en compte d'un nominalisme et d'un empirisme *bien tempérés*.

3. LA FORMALISATION DES LANGUES NATURELLES

3.1.

La notion moderne de *système symbolique formel* a autorisé le développement d'un point de vue pour ainsi dire logico-mathématique sur les langues naturelles. Une question philosophique particulièrement féconde s'est alors très tôt dégagée, concernant l'extensionnalité, considérée comme propriété distinctive des systèmes formels. Dans un tel système, ce à quoi renvoie un symbole complexe est complètement déterminé par les renvois de ses éléments. En particulier la valeur de vérité d'un énoncé demeure inchangée si quelque composant y est remplacé par un élément qui lui soit, en un sens à préciser, équivalent. Or les attitudes propositionnelles, marquées dans les langues naturelles par exemple par des opérateurs du type du verbe « croire », modifiant un énoncé sur lequel ils portent, font en général obstacle à l'extensionnalité. D'autre part les systèmes formels éliminent complètement certains symboles introduisant des renvois « pragmatiques », c'est-à-dire faisant intervenir les circonstances de l'énonciation même, comme les « indicateurs de subjectivité » ou « embrayeurs », tels « je », « ceci »... Enfin les langues naturelles permettent d'affecter les énoncés (ou les objets mêmes) de *modalités* qui limitent également l'extensionnalité. Est-il possible de construire des machineries purement formelles qui maintiennent néanmoins le pouvoir d'expression des attitudes propositionnelles, des embrayeurs, des modalités ? La question, on le voit, en mettant en quelque sorte en compétition systèmes formels et langues naturelles, engage à une réflexion philosophique sur la nature et les pouvoirs d'expression des symbolismes purement logiques et mathématiques. Des solutions ont été proposées, avec des visées différentes, par Montague, Hintikka, Kripke. Mais le principe général demeure le même. Il s'agit de réduire

le fonctionnement du symbolisme à son aspect *sémantique*, c'est-à-dire, en définitive, pour ce qui est des énoncés, à l'instar des systèmes formels, aux conditions de vérité. On peut y parvenir en compliquant et diversifiant les renvois «frégéens» simples, en introduisant parallèlement au monde «réel» des «mondes possibles», ou, à côté des renvois premiers ou «extensions» d'un élément lexical, des ensembles de circonstances éventuelles, y compris des renvois aux embrayeurs.

D. Lewis, qui développe les idées de Montague, appelle ces ensembles «index», et obtient le caractère purement extensionnel des renvois en définissant ceux-ci comme des applications d'applications sur certains ensembles. Dans le cas, par exemple, d'un symbole dont la catégorie grammaticale au sens de Ajdukiewicz serait de verbe intransitif (opérateur qui transforme un nom en énoncé), l'ensemble de départ est l'univers des «index», appliqué respectivement, d'abord sur l'ensemble extensionnel des «choses», puis sur l'ensemble [vrai, faux] des valeurs de vérité. Ce qui est alors appelé «intension» est l'application de second ordre de l'ensemble des premières applications sur l'ensemble des secondes. Une telle analyse de la non-extensionnalité procède bien d'une tentative de réduction de tout fait de sens au sémantique, et d'autre part d'une association du sémantique, au syntaxique dans la mesure où le schéma des applications dont nous venons de décrire un exemple varie avec la catégorie syntaxique des symboles.

Pour Hintikka, il s'agit également de réduire les phénomènes de non-extensionnalité en créant une nouvelle sémantique, une sémantique des «mondes possibles». Les défauts d'extensionnalité viendraient de ce que l'on ne tient pas compte de ce que les attitudes propositionnelles supposent plusieurs possibilités de l'état du monde (Hintikka, *L'intentionnalité et les mondes possibles*, p.40). Il faut, pour inférer correctement à partir d'énoncés se référant à une telle attitude, se restreindre *aux mondes possibles qui sont pour le sujet compatibles avec elle*. Par exemple on interprétera «a croit que p» comme signifiant que «dans tous les mondes possibles compatibles avec ce que croit a, c'est le cas que p» (*Ibid.*, p.42). Une machinerie purement formelle portant sur cette nouvelle sémantique pourrait alors rendre compte de ces phénomènes et autoriser les substitutions d'individus *salva veritate*. Mais se pose alors le problème de la reconnaissance d'un individu comme identique dans plusieurs mondes possibles. Hintikka est conduit à refuser de considérer de tels mondes comme des ensembles d'individus prédéterminés. Les individus seraient plutôt «le résultat d'une élaboration à partir des matériaux bruts des mondes possibles» (*Ibid.*, p. 163), et un individu n'est plus en fait que la ligne

qui court d'un monde possible à un autre pour re« lier entre elles les manifestations qu'il admet dans chacun d'eux » (*Ibid.*, p.68). On voit jusqu'où s'avance ici l'imagination du logicien-linguiste dans le domaine proprement philosophique, à tel point qu'il croit pouvoir se recommander alors, de façon assez peu convaincante, de Kant et de Husserl.

Le logicien Saül Kripke est directement parti quant à lui du problème des logiques modales : comment donner à ces logiques, convenablement axiomatisées par C.I. Lewis, von Wright, McKinsey, Feys, une sémantique qui permette de donner un sens précis à la question de leur complétude et de leur décidabilité ? La solution particulièrement ingénieuse qu'il propose consiste, comme le font Montague et Hintikka quoique dans un but originairement bien différent, à adjoindre au renvoi à un monde « réel » des renvois à des mondes possibles. La machinerie formelle comporte alors, outre l'ensemble de ces mondes, une relation R qui sera dite d'« accessibilité », dont le sens intuitif est, pour M_1RM_2 , que tout énoncé *vrai* dans le monde M_2 est *possible* dans le monde M_1 . Ce sont les propriétés formelles de cette relation qui distinguent les différents systèmes de modalités; le système S_5 , le plus proche de l'usage ordinaire – aristotélicien – des modalités correspondant à une relation d'équivalence: symétrique, transitive et réflexive. Une telle formalisation permet assurément un calcul, ou plutôt différentes espèces de calcul modal, et donne un sens opératoire tout à fait clair à la nouvelle sémantique. Mais la notion même de monde « possible », qui apparaît comme une méta-notion par rapport au concept de *possibilité d'un énoncé (vrai dans certains mondes possibles)* demande élucidation si l'on veut éviter une définition circulaire de cette dernière. Kripke a par ailleurs cru pouvoir étendre et approfondir son analyse de la sémantique en général et proposer une conception de la référence et de la dénomination des objets qui me paraît beaucoup moins convaincante et claire que sa sémantique modale. Il en sera question plus loin. On voit en tout cas que le problème de réduction formelle des langues naturelles, que nous n'avons d'abord abordé ici qu'à partir des phénomènes de non-extensionnalité, conduit par différents chemins à définir le statut formel d'une sémantique. Nous allons le voir maintenant s'étendre et s'approfondir avec une interrogation sur la possibilité de réduire les langues naturelles au calcul.

3.2.

Prise à la lettre, une réponse affirmative à cette question équivaldrait à réduire une langue naturelle à un système formel. Le projet d'une telle réduction appelle évidemment deux types d'investigation, dont l'une

appartient au domaine de la *science* linguistique (construire des modèles abstraits de l'*objet* langue), l'autre au royaume de l'interprétation philosophique (que *signifierait* la réduction d'une langue naturelle à un système formel). En fait, ces deux points de vue et ces deux régimes de recherche se trouvent souvent associés et quelquefois confondus ; il en résulte que philosophie du langage et épistémologie de la linguistique s'y entrecroisent fort souvent, l'une des tâches du philosophe étant alors, me semble-t-il, d'en maintenir et d'en expliquer la distinction.

Nous prendrons comme premier exemple de cette linguistique philosophique l'entreprise de formalisation de Hjelmslev. Le linguiste danois vise une formalisation beaucoup plus logique que mathématique de la langue naturelle, bien qu'il déclare vouloir constituer une « algèbre du langage » (*Prolégomènes à une théorie du langage*, 1953, p.50). On ne peut manquer cependant de noter combien proche il prétend rester, malgré son formalisme extrême, des réalités concrètes de la langue, et c'est sans doute ce qu'il veut exprimer en affirmant que « les faits grammaticaux sont des faits psychologiques » (*Principes de grammaire générale*, 1928, p. 25). Mais on aurait tort d'interpréter cette remarque comme une déclaration de psychologisme. Dans un autre texte, Hjelmslev reconnaît du reste que cette apparence de psychologisme vient de ce que la psychologie est, selon lui, une discipline aux contours encore mal définis (*Essais linguistiques*, texte de 1954). En réalité, c'est bien le système de relations entre éléments abstraits, « entités non nommées » (*Prolégomènes*, p. 50), définis par leurs *fonctions* au sens qu'il veut mathématique du terme, qu'il décrit comme « partie centrale » de la langue, distinguée alors de la norme grammaticale spécifique, de l'usage, et naturellement de l'utilisation individuelle qu'est pour lui la parole (*Nouveaux essais*, 1985). Son inspiration vient très explicitement de Saussure, auquel il emprunte la notion de *système*.

Mais la profonde originalité de son essai de formalisation de la langue repose sur une double distinction, bien qu'il en fasse l'hommage à Saussure. C'est d'abord l'opposition de l'*expression* au *contenu*. Expression et contenu semblent codéterminés dans le signe, le contenu étant déjà une assimilation d'un « *purport*, *continuum* amorphe non analysé » extérieur au symbolisme. Le signe est engendré par cette connexion d'une expression et d'un contenu, et la linguistique doit être à la fois *science de l'expression* et *science du contenu*, mais abstraits l'un et l'autre de leurs réalisations propres à chaque langue, et c'est en ce sens qu'une science du langage serait une « algèbre » portant sur des abstractions anonymes. L'autre opposition est celle de la *forme* et de la *substance*, qui s'applique aussi bien à l'expression qu'au contenu et à

différents niveaux. Car le caractère d'une langue naturelle comme espèce particulière – et privilégiée parce que pouvant se substituer à tout autre symbolisme – c'est la « stratification », la distribution de l'aspect formel en forme de l'expression et forme du contenu, ce que « les logiciens ne comprennent pas » (*Essais linguistiques*, 1971, p. 41). Le lecteur de l'œuvre de Hjelmslev est certes frappé, et rebuté quelquefois, par l'extrême souci de formalisation logique quasi scolastique qu'elle manifeste. Néanmoins, la philosophie hjelmslevienne du langage interdit que cette entreprise soit interprétée comme un essai de réduction de celui-ci à un système formel déployable sur un seul plan. De sorte que, malgré l'introduction foisonnante et quelquefois mal justifiée d'entités et de fonctions purement formelles pour décrire la langue, le système hjelmslevien apparaît pourtant comme l'une des tentatives de formalisation les moins brutales et les mieux inspirées par une philosophie prudente du langage.

On ne saurait sans doute en dire autant des travaux de N. Chomsky qui constitueront notre second exemple. On sait que, sur le plan de la science linguistique, ils ont eu un grand retentissement et ont fait école. Nous ne nous occuperons ici cependant que des considérations audacieuses dont ils sont assortis touchant l'épistémologie de cette science et la philosophie du langage.

La visée originale de Chomsky est décidément orientée vers une mathématisation des langues naturelles, comme en témoignent les trois articles publiés dans le *Handbook of Mathematical Psychology* (1963), deux d'entre eux en collaboration avec Miller, et qui sont des applications de la théorie des automates. La rédaction de ces articles est sans doute contemporaine de celle du livre *Syntactic Structures*, publié en 1957, où l'auteur définit le but d'une théorie linguistique, qui serait de fournir un procédé d'évaluation pour les grammaires (formelles) possibles d'une langue. Tout au long de son évolution, Chomsky ne cessera en effet de chercher à déterminer les règles exprimant les contraintes qu'il faut imposer à une première ébauche de grammaire formelle pour rendre compte de la formation d'expressions effectivement correctes. Toutefois, le modèle mathématique strict qu'il emprunte d'abord à la théorie des automates est bientôt remis au second plan, en faveur de ce que Chomsky nommera « un retour à la linguistique traditionnelle » (*Topics in the Theories of Generative Grammar*, 1966), développé dans *Cartesian Linguistics* (1966). Il met alors en vedette deux idées centrales, qu'il croit pouvoir rattacher d'une part à Descartes, d'autre part à Humboldt, et conjindre. Ce sont, premièrement, la thèse de l'aspect créateur, productif, du langage, libéré de la simple réaction à des stimuli, deuxièmement la thèse de la nature de ce principe générateur comme inné à l'esprit de l'homme, qui

serait une « forme ». On ne discutera pas ici de la pertinence historique de ce rapprochement entre la conception rationaliste cartésienne et l'organicisme de Humboldt. Soulignons seulement les conséquences qu'en tire Chomsky : la linguistique doit dissocier dans les langues une *structure profonde*, relevant de la forme générale du langage qui soutient toutes ses réalisations, et une *structure de surface*, propre à ces réalisations diversifiées.

Sur le caractère inné de la forme générale du langage, il reviendra constamment, et lui donnera explicitement le sens d'une préformation *psychologique*, allant jusqu' à affirmer à plusieurs reprises que « la linguistique est simplement cette partie de la psychologie qui s'occupe d'une classe spécifique d'états stables, les structures cognitives qui sont employées quand on parle et que l'on comprend » (*Reflections on Language*, 1975).

Sur son caractère proprement formel, il passera progressivement d'une conception clairement mathématique à une conception « logique » beaucoup moins bien définie, plutôt obscure et fluctuante. La première est présentée au moyen des graphes de la « structure de constituants » d'une phrase, et des fonctions de transformation qui font passer d'un graphe donné à un autre, par exemple d'une phrase de forme affirmative à sa forme interrogative. La seconde apparaît beaucoup plus tard, avec les règles de transformation *ad hoc* de « traces », de « sous-jacence », de « sujet spécifié », de « liage », etc., successivement introduites au gré des difficultés rencontrées.

Mais la question apparemment fondamentale qui commande l'évolution des conceptions philosophiques et proprement linguistiques de Chomsky est celle du *rapport de la sémantique et de la syntaxe*. Originellement, il croit pouvoir supprimer délibérément le problème en excluant purement et simplement les considérations sémantiques du champ d'investigation du linguiste : « toute recherche d'une définition fondée sémantiquement de la grammaticalité sera futile » (*Syntactic Structures*, p.15), et rejette toute objection avec ironie : « Comment peut-on construire une grammaire sans connaître la couleur des cheveux des locuteurs... » (*Ibid.*, p. 93). Mais il ne tardera pas à faire au contraire du rôle et de la place de l'élément sémantique d'une langue le thème générateur de sa recherche d'une théorie. Ce revirement a du reste été causé, en partie du moins, sous l'influence de recherches très actives sur la sémantique, dans l'espoir de constituer une « sémantique générative » ou tout au moins une sémantique formelle, dont je me contenterai ici de mentionner l'existence, puisque je ne me propose aucunement de tracer une histoire de la linguistique. Pour Chomsky, originellement, le noyau formel des règles de constituants et de transformation était supposé déterminer la représentation phonétique de

la phrase, sa représentation sémantique tombant hors du champ de la théorie. Postérieurement, usant de la distinction structure profonde / structure de surface, il posera que la première détermine d'une part la seconde, qui détermine la représentation phonétique, la seconde déterminant directement la représentation sémantique (*Aspects of the Theory of Syntax*, 1965). Puis cette représentation sémantique sera considérée comme dépendant à la fois de la structure profonde et de la structure de surface (*Deep Structure, Surface Structure and Semantic Interpretation*, 1971). Plus tard encore, il introduira la notion de « forme logique », assez obscurément définie comme ce qui entre directement dans l'interprétation sémantique tout en étant strictement déterminé par des propriétés grammaticales (*Essays on Form*, 1977), et c'est cette « forme logique », apparemment ultime signification communiquée par une phrase prise en elle-même (indépendamment de nos croyances, par exemple) qui serait déterminée par les conditions syntaxiques et sémantiques, profondes et superficielles, d'une grammaire.

L'un des mérites de Chomsky du point de vue de la philosophie du langage est sans doute, plutôt que le succès incertain de ses essais de grammaire formelle, son insistance sur la pluralité des niveaux de la réalité linguistique. On relèvera aussi le rôle important, quoique quelquefois un peu obscur, qu'il accorde à une structuration logique des langues naturelles. C'est précisément cette question que l'on voudrait maintenant envisager dans d'autres perspectives.

3.3.

Il s'agit en effet des questions philosophiques posées non par la mise en forme de systèmes logiques capables pour ainsi dire de simuler certains aspects du fonctionnement des langues naturelles, mais de mettre au jour une organisation logique, peut-être partielle et fragmentaire, mais *immanente*, des formes et des contenus de la langue. Ce ne sont plus des *modèles* formels du langage naturel qui se trouveraient alors poser problèmes au philosophe, mais des structures et des fonctions effectives susceptibles d'être, en un sens plus ou moins élargi, qualifiées de logiques. On se bornera à indiquer trois directions dans lesquelles ce type de réflexion s'est engagé : la possibilité d'une grammaire pure et d'un inventaire d'universaux du langage, le fonctionnement argumentatif de la langue, enfin l'étude historique des problèmes philosophiques soulevés par les conceptions originales d'une logique du langage chez Ockham au XIV^e siècle, à Port-Royal au XVII^e, et chez les Idéologues à la fin du XVIII^e.

C'est sans doute chez Husserl que l'idée d'une « grammaire pure » comme condition *a priori* de toute communication trouve son

origine moderne. Les philosophes recherchent alors à sa suite, sinon les lois d'essence de la signification, du moins des catégories grammaticales fondamentales qu'il faudrait retrouver sous les différentes réalisations des grammaires concrètes. Une orientation plus proprement phénoménologique peut être alors adoptée (Gardies, 1975), ou une orientation plutôt logique et combinatoire, qui rejoint les points de vue examinés dans le précédent paragraphe ; la théorie substitue en ce cas aux catégories conçues comme classes de termes des *foncteurs* dont l'action et la composition produisent les schémas des diverses formes de l'expression linguistique (Ajdukiewicz, in McCall, 1967). Dans l'un et l'autre cas, le problème philosophique fondamental est celui des *universaux du langage* : est-il possible d'établir un catalogue – de préférence fini – de concepts radicaux et généraux inéluctablement représentés dans tout système linguistique ? Une prise de position est alors nécessaire touchant le caractère inductif ou non de cette énumération. Certains linguistes philosophes ont cru pouvoir dresser, en examinant un grand nombre de langues plus ou moins uniformément décrites par des linguistes de terrain, une liste souvent longue et passablement hétéroclite des universaux du langage (par exemple, Hockett, in Greenberg, 1963). D'autres font reposer leur recensement sur une analyse comparative, mais orientée surtout par une expérience interne de leur propre langue, des formes jugées indispensables de toute expression (par exemple Bach, in Bach & Harms, 1968). Outre cette prise de position, une autre décision de méthode paraît ici s'imposer : donnera-t-on le pas à une recherche classificatoire des catégories, ou à un essai pour les constituer en système ? Quel que soit le choix qu'on ait fait dans l'une et l'autre alternative, il me semble que la question des universaux est en effet inéluctable pour toute philosophie du langage. Touchant des interrogations qui viennent d'être formulées, je me bornerai à trois observations :

1) Aucune solution philosophiquement convenable ne saurait être proposée qui repose *uniquement* sur une expérience intuitive de la langue maternelle ou d'une langue familière à l'analyste. Si le seul inventaire, jamais exhaustif, de l'extraordinaire multiplicité des langages ne saurait suffire à fonder une table des universaux, il y faut pourtant un recours assez ample à la comparaison de familles aussi différentes que possible de langues dans leur réalité.

2) Le nombre des universaux recensés ne saurait être trop considérable, sans qu'il soit possible naturellement d'en fixer *a priori* les bornes. Mais il semble que le caractère fini de certaines espèces d'éléments des langages, à certains niveaux (par exemple au niveau

phonologique), lié aux conditions purement formelles de la transmission d'information, semble justifier généralement ce réquisit.

3) Une table des universaux qui ne serait qu'un recensement classificatoire ne répondrait pas à la demande philosophique d'une interprétation, qui devrait proposer une *signification*, et non un simple constat de fait, pour cet aspect essentiel de notre expérience qu'est l'expression linguistique.

Nous entendrons par le fonctionnement argumentatif de la langue pris comme thème d'une analyse philosophico-linguistique deux aspects distincts mais souvent intriqués. D'une part, l'usage explicite de la langue naturelle comme instrument d'argumentation, et la mise en lumière de ses ressources propres, logiques ou rhétoriques. D'autre part la présence latente d'inférences ou de présuppositions exigées pour la compréhension des expressions de la langue dans une communication effective. On ne mentionnera que deux exemples de ces points de vue parmi beaucoup d'autres, que l'on rencontrerait aussi bien dans la littérature anglo-saxonne que dans celle des autres langues européennes.

Oswald Ducrot (par exemple dans *La preuve et le dire*, 1973) montre que « ce n'est pas le caractère logique des inférences qui leur vaut leur rôle linguistique » (p. 25), et ne se propose pas de retrouver la logique dans le langage, mais analyse des cas d'argumentation empruntés à des textes classiques et met en lumière la pluralité et la superposition des valeurs fonctionnelles des mots quasi logiques comme certaines conjonctions de la langue naturelle.

Gilles Fauconnier (par exemple dans *Espaces mentaux*, 1984) essaie de systématiser le jeu des inférences et des présuppositions implicites comme reflétant des mondes, ou « espaces » construits, à travers lesquels se meuvent la pensée du locuteur et celle de l'interprète.

Mais il faudrait aussi citer, plus anciens, les travaux de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca sur la notion moderne de rhétorique (*Rhétorique et philosophie, pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, 1952).

La dernière direction que nous avons signalée d'une philosophie du formel dans le langage est de nature historique, mais recoupe souvent la précédente. Moins suivie sans doute par les philosophes que les deux autres, et plus spécialement favorisée par des philosophes et des linguistes francophones, elle n'en a pas moins conduit à des travaux remarquables, qui éclairent bien souvent et renouvellent la position des problèmes contemporains. On a seulement mentionné ceux qui portent

sur Guillaume d'Ockham (par exemple, Cl. Panaccio), sur Port-Royal (J.-Cl. Pariente, M. Dominicy), sur la théorie d'une grammaire générale et raisonnée chez les Idéologues (Elisabeth Schwarts, S. Auroux). Les interrogations philosophiques alors le plus souvent abordées se rapportent en fin de compte aux rapports de la pensée et de l'expérience dans le *signe* linguistique, notion à laquelle est en ce cas redonnée toute sa charge de moyen de communiquer des *idées*, que tendent à masquer ou atténuer les philosophies plus proprement formalistes du langage. Mais quelque importance que l'on ait jusqu'ici attachée à la forme, qui ne voit que le problème philosophique sous-jacent le plus général est celui de *l'origine, de la nature et de la formation du sens*. Aussi bien, est-ce à lui que l'on va consacrer le dernier et le plus long chapitre de notre examen des questions contemporaines.

4. LA DÉTERMINATION DU SENS

4.1.

« Il est fâcheux pour la linguistique que le langage ait un sens, écrit Étienne Gilson non sans humour, mais il est de son essence d'en avoir un » (*Linguistique et philosophie*, p.53). C'est qu'en effet toute tentative de connaissance scientifique du langage, qui suppose donc sa réduction à une certaine espèce d'objet, se heurte à ce fait difficilement réductible de la production du sens. Or c'est évidemment là pour le philosophe un thème et une problématique essentiels. Les origines philosophiques que nous relevions plus haut: Frege, Russell, Carnap, Wittgenstein, mettent en évidence cette question centrale, chacun des philosophes invoqués proposant une solution qui lui est propre. Dans la période qui nous intéresse, et qui est la nôtre, le thème du sens demeure l'une des *cruces philosophorum*, sous la forme d'interrogation plus spécifiques, comme : qu'est-ce pour une expression du langage qu'avoir un sens ? – Comment saisit-on ce sens ? – quel est son rapport à notre expérience du monde ? Il est du reste évident que ces problèmes ont déjà été abordés plus ou moins indirectement dans les sections qui précèdent, et que notre découpage des types de question est en partie arbitraire.

4.2.

Avant de recenser quelques-uns des aspects que revêt aujourd'hui le problème du sens, il convient de développer une observation plus générale touchant le statut récent d'une philosophie du langage, particulièrement chez les auteurs de langue anglaise. On a rappelé tout au début l'expression de « tournant linguistique » que Rorty empruntait à Bergmann. Mais si cette formule caractérisait assez bien la situation

issue des concours d'influences des grands initiateurs que nous venions de citer, elle ne correspond plus tout à fait, croyons-nous, à la situation actuelle. Car une inflexion très nette s'est marquée de la philosophie du langage dominante vers la direction de ce que les anglo-saxons ont dénommé « Philosophy of Mind ». Dans la postérité de la tendance dite « analytique », c'est bien encore le langage et l'exercice du langage qui occupent les philosophes ; mais on s'oriente alors davantage vers l'examen des actes de pensée, des croyances, des principes cognitifs sous-tendus par la production et la saisie des sens. Pascal Engel (*Colloque Singer-Polignac*) croit pouvoir définir l'état actuel d'une philosophie analytique comme une « philosophie de la pensée ayant pour méthode une analyse du langage ». Pour Dummett, en effet, auquel il applique cette formule, la question se pose de déterminer si le langage a priorité sur la pensée, ou la pensée sur le langage ; il attribue à Frege cette dernière thèse, mais avec l'acceptation *en pratique* d'un privilège du langage. La réponse du philosophe d'Oxford est alors que « la philosophie de la pensée n'est pas fondatrice d'une philosophie du langage », mais qu'elle est « la voie la meilleure pour atteindre celle-ci » (« The Philosophy of Thought and the Philosophy of Language », in *Colloque Singer-Polignac*). On voit que la formule de Dummett opère une sorte de renversement inattendu : non seulement la philosophie de la pensée n'est pas primitive par rapport à une philosophie du langage, mais on ne peut parvenir à la première qu'à travers la seconde. Dans cette perspective, la philosophie du langage devient un moyen, le passage obligé vers une philosophie interprétant l'activité de la pensée, c'est-à-dire, en fait, quasi exclusivement une activité de connaissance. Un débat s'est cependant instauré sur la portée de cette priorité effective d'une philosophie du langage, et Gareth Evans, par exemple, a voulu restaurer en un sens la priorité de l'analyse de la pensée sur celle du langage (*The Variety of Reference*, J.M. Dowell ed., 1982).

Je vois pour ma part deux limitations capitales à ces conceptions. En premier lieu, la philosophie de l'esprit ainsi proposée ne va-t-elle pas se confondre avec le produit bâtard d'une introspection, moitié description psychologique – sans garantie de contrôle empirique –, et moitié reconstruction rationnelle ? En second lieu, s'il s'agit vraiment d'une philosophie de la cognition, pourquoi laisser délibérément de côté les actes de la pensée scientifique décelables à travers les œuvres effectives de la science ? Dans la perspective que nous venons de décrire, la méthode la plus courante consiste à recourir à une espèce d'« expérience mentale » en vue de faire varier les conditions de l'usage du langage, et d'en tirer des conclusions sur des actes de pensée ou leurs présupposés. Il en résulte que l'on peut souvent se demander si les connaissances ainsi affirmées relèvent d'une *science* empirique,

objective, du langage, d'une psychologie du langage, ou véritablement d'une interprétation philosophique de l'expérience linguistique, ambiguïté dont il n'est pas interdit de penser qu'elle risque de détourner certains linguistes d'une recherche scientifique, et d'adultérer en contrepartie la philosophie du langage.

Ces réserves critiques énoncées, nous limiterons nos remarques aux thèmes suivants : intentionnalité, référence et sens ; causalité et intentionnalité ; la question du « réalisme » ; terminant enfin par quelques considérations sur l'aspect existentiel de la fonction symbolique, qui nous feront quitter tout à fait la mouvance analytique.

4.3.

L'intentionnalité apparaît évidemment comme le trait caractéristique du langage. Le problème qu'elle pose à la description philosophique a été vraiment renouvelé dans la période récente par l'introduction de ce qui a été nommé *actes de langage*. J. Austin, à la fin des années 50, se proposa d'en formuler une interprétation qui ne fût pas purement psychologique par le biais des *conditions de succès* d'une intention d'expression. Il distingue trois espèces d'échec de cette intention : par fausse supposition (« Les enfants de X sont chauves », mais X n'a pas d'enfants), ce qui rend l'énoncé vide de sens ; par « implication » (« Le chat est sur le paillason », mais je ne le crois pas), l'énoncé étant alors insincère ; enfin par défaut de convenance des actes du locuteur au contenu de l'énoncé, l'énonciation n'engageant plus le locuteur. La distinction qu'il propose, et qui semble avoir joué d'abord un rôle déterminant dans cette analyse, est établie entre actes « constatifs » et actes « performatifs », tel celui qui est effectué par une énonciation comme « je déclare la séance ouverte ». De tels actes auraient des conditions de succès différentes de celles des actes constatifs, bien que se rattachant aux mêmes trois classes d'échec. « Nous avons donc besoin, conclut Austin, d'une doctrine des actes de langage » (« Performative-constative », in Searle, *The Philosophy of Language*), entendons : en vue d'établir une véritable théorie philosophique du sens. L'opposition de l'aspect *locutoire*, comme véhiculant proprement un « meaning » (un sens et une référence), et de l'aspect *illocutoire*, comme véhiculant une certaine « force » de l'expression (une promesse, une crainte, une menace...) fournit alors un cadre général de description philosophique des intentions significantes.

J. Searle précise et développe cette opposition dans l'esprit de ce qu'il définit comme étant la tâche d'une « philosophie linguistique » : « donner des descriptions philosophiquement éclairantes de certains traits généraux du langage » (*Speech Acts*, 1969, p. 4). Cette description se réfère alors à la *communication* entre locuteur et auditeur, l'acte de

communication le plus général pouvant être ainsi formulé : « le sujet a l'intention de produire un effet illocutoire sur l'auditeur en amenant celui-ci à reconnaître l'intention du locuteur de produire un tel effet » (*Ibid.*, p. 47). Les conditions d'une force illocutoire de l'acte de communication étant alors partie intégrante du « meaning ». On ne peut manquer de voir combien une telle description prête le flanc à une interprétation comme constat de faits purement psychologiques. Comment serait-il possible de tenter d'y échapper ? Searle reconnaît qu'elle relève de façon très importante des « intuitions du locuteur dans sa langue maternelle » (*Ibid.*, p. 15), mais de telles « intuitions » ne sont-elles pas en fin de compte des faits psychiques ? Peut-être la solution de cette difficulté est-elle alors dans l'insistance sur le rôle constitutif joué par des conventions ou des *règles*. C'était également le thème introduit et développé par Grice.

Celui-ci veut caractériser le « meaning » à l'intérieur d'un système très général de conventions tacites, sans doute socialement produites, entre le locuteur et l'auditeur, comme par exemple la règle de « charité », qui commande à l'auditeur d'imputer au locuteur le maximum d'intention significative. Il propose de distinguer le « meaning » du locuteur du « meaning » de l'énoncé lui-même. Distinction qui a sans doute été à l'origine d'une attention de plus en plus grande accordée par certains philosophes-linguistes aux éléments *pragmatiques* de la langue (par exemple, en France, Récenati et Sperber). L'accent est alors souvent mis sur des systèmes de *croyances* attribués aux acteurs de la communication linguistique, qui, pour certains, se substitueraient avantageusement aux « règles de conversation » gricéennes dans l'encadrement d'une création et d'une perception du sens. De tels systèmes de croyances ne sont-ils rien d'autre que des états mentaux ?

On peut craindre que cette orientation ne conduise à réinstaurer en philosophie du langage un psychologisme apparemment souvent mal accepté sous sa forme explicite. Dans cette direction, la réintroduction de l'idée de causalité des états mentaux est apparue dans la philosophie du langage elle-même, par exemple avec la théorie kripkéenne de l'origine du sens des noms. Après un acte de « baptême » originel, le sens se transmettrait le long d'une chaîne causale d'usagers. Il est étonnant qu'un esprit aussi subtil et inventif que Kripke ait pu donner crédit à une conception aussi simpliste, qui laisse tout à fait intact le mystère du sens. Mais plus généralement le problème classique de la causalité des états mentaux s'est trouvé reposé à partir de l'enchaînement des significations verbales et des actions, réactivant du même coup la question du rapport de « l'âme et du corps ». C'est ainsi que Putnam interprète les états mentaux en tant que tels comme l'état

de *programme*, comparables à ceux d'une machine de Turing, se réalisant diversement en des états organiques. Pour Davidson, événements mentaux et événements physiques sont identiques en ce sens qu'« il y a une loi derrière chaque énoncé causal singulier », et que l'événement mental causant doit avoir une description physique ; mais qu'il n'y a pas de relation causale *générique* entre une classe d'événements mentaux et une classe d'événements physiques (*Essays on Action and Events*, Oxford U.P., 1980). Un tel « monisme anomal » nous éloigne apparemment beaucoup d'une philosophie du langage ; c'est qu'il montre justement la dérive actuelle d'une philosophie du langage vers une philosophie de l'esprit.

Il est pourtant une autre direction, plus métaphysique, dans laquelle s'est engagée la récente philosophie du langage, touchant la nature et la portée de l'intentionnalité. C'est celle qui conduit à promouvoir ou à rejeter un « réalisme » des significations, en vue généralement d'en tirer des conclusions quant au statut de la logique et des mathématiques. La notion de « réalisme » la plupart du temps retenue est celle qu'a définie Dummett (« Realism », 1963, in *Truth and other enigmas*, 1978). Il s'agit alors d'une doctrine des jugements (*statements*), et le réalisme serait caractérisé par « la croyance que les jugements [en question] ... possèdent une valeur de vérité objective, indépendamment de nos moyens de la connaître » (p.146). L'anti-réalisme au contraire – qui n'est plus alors désigné comme nominalisme – professerait que les significations des jugements sont directement liées à ce que nous considérons comme en témoignant (*as evidence*). L'interprétation psychologue d'une telle définition est explicitement écartée par Dummett; il est néanmoins difficile de dissocier toujours clairement l'aspect « épistémique » d'un aspect psychologique – d'une capacité recognitionnelle –, de la saisie des significations. Quoi qu'il en soit, la question posée est alors en définitive de savoir si l'anti-réalisme est ou non compatible avec la logique classique des conditions de vérité, et la réponse anti-réaliste (de Dummett, de Tennant) est négative, la logique admise étant alors avec diverses nuances, un intuitionnisme.

On voit que la reconsidération du problème de l'intentionnalité a élargi le champ des philosophies du langage ; encore n'avons-nous pu recenser ici les nombreux travaux qui, revenant plus directement à la problématique originaire de Frege et Russell, posent de différentes manières la question de la *référence*. On ne peut cependant manquer de remarquer le sentiment d'ambiguïté qui se dégage d'un certain nombre des différents ouvrages mentionnés, concernant la démarcation d'une philosophie proprement dite et d'une description ou reconstitution semi-empirique des règles de la grammaire du langage utilisé par

l'auteur. Plutôt que d'amplifier mon exposé dans cette direction, je voudrais faire droit, pour finir, à une orientation sensiblement déviante, selon laquelle se trouve mis en relief le rapport du langage, et du symbolisme en général, à l'existence.

4.4.

Il ne s'agit pas à proprement parler de développements d'une philosophie du langage, mais plutôt d'applications d'une telle philosophie à des interprétations qui, d'une certaine manière, la transcendent. On en empruntera brièvement des exemples, d'abord à l'esthétique de Nelson Goodman, in *Languages of Art* (1969), puis à l'œuvre de Lévi-Strauss, enfin à celle de Paul Ricœur.

C'est une esthétique que développe Nelson Goodman seulement à partir d'une philosophie nominaliste, et aussi pragmatiste au sens de Peirce, du symbole, quel qu'en soit du reste le champ d'incarnation. Elle part de la notion de « dénotation », « cœur de la représentation » selon le philosophe. Tout matériel symbolique est constitué d'« étiquettes » (*labels*) dont chacune isolément renvoie à un élément individuel de la réalité, mais peuvent une fois assemblées en une étiquette complexe, n'avoir de renvois que fictifs. Le mode de représentation de ces étiquettes peut être descriptif ou « dépicatif » ; mais l'idée originale de l'auteur est de donner une fonction essentielle à la converse de la dénotation, au « reflux de la référence de ce qui est dénoté vers l'étiquette » (*Languages of Art*, 1969, p.65), et qu'il nomme « exemplification ». La symbolisation peut donc opérer par exemplification aussi bien que dénotation simple. Nelson Goodman tire de sa théorie du symbole une classification des œuvres d'art, selon le caractère de discontinuité plus ou moins net des éléments syntaxiques d'un système symbolique, ou des éléments dénotés. Une production symbolique satisfaisant à la discontinuité des éléments sur les deux plans est une « partition » (comme une œuvre musicale) ; si n'est satisfaite que la discontinuité syntaxique, c'est un « texte » (comme une œuvre littéraire) ; si ni le niveau syntaxique ni le niveau sémantique ne sont clairement discontinus, l'œuvre est une « esquisse » (comme dans les arts plastiques).

Quelle que soit l'ingéniosité suggestive de cette esthétique du symbole, elle laisse certainement dans l'ombre des aspects de celui-ci qui seraient mis en lumière par une philosophie moins formelle du langage. On ne peut manquer cependant de noter qu'elle s'intègre dans une grande métaphysique moderne selon laquelle le monde ne nous est jamais donné que sous de multiples versions, toutes construites comme représentations symboliques.

Pour l'ethnologue-philosophe Lévi-Strauss, très intéressé comme

on sait par les travaux des linguistes post-saussuriens, les mythes sont des modes d'expression collective structurés à l'instar de la langue. Il tentera d'analyser en eux des systèmes d'opposition et de correspondances d'éléments de signification, et de retrouver, au moyen de transformations réglées, l'unité profonde de mythes concrètement bien différents et d'origines géographiques très diverses. Mais il insistera sur la pluralité des niveaux auxquels se déploient ces homologues, distinguant, dans *Le cru et le cuit* (p. 20), trois « codes » pour ainsi dire superposés : le code du premier ordre est le langage naturel; le mythe constituerait un code du second ordre ; l'analyse structurale du mythe révélerait enfin un code du troisième ordre. Il ne s'agit donc nullement d'une tentative de réduction du mythe à un langage. On peut noter, en revanche, à ce propos, qu'en contrepartie de cette juste précaution critique, on ne trouve chez Lévi-Strauss quasiment aucune considération se rapportant au fait que le mythe se produit pourtant *dans et par* une langue naturelle, et que le passage par cette transposition pourrait avoir des conséquences, secondaires peut-être mais importantes, sur sa structure. Mais on relèvera par ailleurs la profonde remarque qui lui fait dénoncer « l'utopie du siècle, qui est de construire un système de signes sur un seul niveau d'articulation » (*Ibid.*, p. 32). C'est que Lévi-Strauss a bien vu que le langage naturel, comme les autres systèmes de symboles également naturels, ne pouvait se réduire à des *systèmes formels*. On voit que, sans contenir une philosophie du langage, l'œuvre de Lévi-Strauss en applique des prémisses implicites.

En ce qui concerne l'œuvre récente de Paul Ricœur, bien qu'une philosophie du langage n'y soit également présente que par son application à une « herméneutique », elle s'y trouve néanmoins beaucoup plus explicitement indiquée. C'est ainsi que Ricœur reconnaît, au début de son livre *Soi-même comme un autre* (1990, p. 1) que son analyse de la position immédiate du sujet « trouve un point d'appui dans la grammaire des langues naturelles », et qu'une partie de cette étude « relève d'une philosophie du langage, sous le double aspect d'une sémantique et d'une pragmatique » (*Ibid.*, p. 28). L'herméneutique commence donc par une méditation sur les signes, qui doit servir de guide à l'interprétation de l'expérience.

Mais on ne saurait oublier que « l'entreprise d'herméneutique militante » proposée dans un autre ouvrage, *Du texte à l'action* (1986), vise « une réinscription de la théorie du texte dans la théorie de l'action » (p. 8). Une philosophie du langage est peut-être un guide, mais elle ne saurait être située au fondement de cette herméneutique : « les significations de l'ordre linguistique » ont un « caractère dérivé », thèse empruntée nous dit-il à la phénoménologie (*Ibid.*, p. 59). Citant

plus loin avec faveur Lévi-Strauss et son analyse structurale des mythes, il fait néanmoins remarquer qu'il s'agit alors, dans cette perspective d'origine linguistique, d'une « explication », non d'une « interprétation » (*Ibid.*, p. 149, et aussi p. 205-211). Tout en demeurant « à l'intérieur de la même sphère du langage, interprétation et explication se confrontent, s'opposent et se complètent ».

L'herméneutique proprement philosophique, tirant ainsi parti de la reconstruction *objectivante* de l'analyse structurale explicative, passera au « comprendre ». Et c'est la médiation de cette analyse explicative qui préserverait la compréhension d'une simple « saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère » ou d'une « identification *émotionnelle* avec une intention mentale » (*Ibid.*, p. 211). Par exemple, dans ses études sur la métaphore et le récit, Paul Ricœur, prenant appui sur une conception linguistique des « grosses unités » de sens, la phrase ou le discours, fait apparaître ce qu'il nomme ailleurs « phénomène d'innovation sémantique » (*Ibid.*, p. 20), qui déborde assurément le fonctionnement proprement linguistique des symboles. C'est ce va-et-vient de l'expliquer au comprendre, d'une position linguistique objective à une position interprétative qui constitue ce qu'il appelle le « cercle herméneutique », figure cardinale de sa philosophie.

Le thème du langage demeure donc l'un des centres de la philosophie actuelle. Mais, on l'a vu, les perspectives prises sur les problèmes, les manières de les poser, les types de solutions attendues sont si variés que l'on ne saurait parler aujourd'hui d'une philosophie du langage, même en acceptant de rassembler sous ce titre des doctrines relevant d'un même esprit, mais distinctes par leurs contenus.

Si l'on voulait découvrir l'origine de cette diversité, peut-être pourrait-on la rattacher alors à la dualité des sources récentes ultimes dont procèdent ces recherches philosophiques, qui sont, d'une part, les analyses et les constructions de systèmes formels par et autour de Frege, d'autre part l'essor pris par une science linguistique renouvelée à partir de Saussure. Et plutôt alors que de philosophie du langage, il faudrait parler sans doute de différents essais d'une philosophie, plus fondamentale et plus ample, des systèmes symboliques en général.

ABRÉGÉ DE BIBLIOGRAPHIE

L'Âge de la science, n° 4 & 5, Paris, 1992-1993.

Austin J.L., *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

Bach & Harms, *Universals*, 1968.

Balzer W., « Theoretical Terms » in *The Journal of Philosophy*, 83, 1968, pp. 71-90.

Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966.

Bergmann G., *Logic and Reality*, University of Wisconsin Press, 1964.

Black Max, *The Labyrinth of Language*, New York, 1968.

Bouveresse Jacques, *Herméneutique et linguistique*, 1991.

Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928.

Carnap, *Logical Syntax of Language*, Londres, 1937.

Chambreuil M. & Pariente J.-Cl., *Langue naturelle et logique*, Berne, 1990.

Chomsky Noam, *Syntactic Structure*, La Haye, 1957.

Chomsky Noam, *Essays on Form*, 1977.

Dascal, Gerhardus, Lorenz, Meggle, éd., *La philosophie du langage*, De Gruyter, 1993.

Davidson Donald, *Essays on Action and Events*, Oxford, 1980.

Dominicy M., *La naissance de la grammaire moderne*, Bruxelles, 1984.

Ducrot O., *La preuve et le dire*, Paris, 1973.

Dummett M., *The Philosophy of Thought and the Philosophy of Language*, Paris, Congrès Singer-Polignac, 1986.

Engel Pascal, *États d'esprit*, Paris, 1992.

Fauconnier G., *Espaces mentaux*, Paris, 1984.

Field H., *Science without Numbers*, Princeton, 1980.

Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Trad. Cl. Imbert, Paris, 1971.

Gardies J.-L., *Esquisse d'une grammaire pure*, Paris, 1975.

Gilson, *Linguistique et philosophie*, Paris.

Goodman, *Languages of Art*, Oxford, 1969.

SENS

Jean LADRIERE

INTRODUCTION

La question du statut du « logos » est l'une des questions fondamentales qui ont été à l'origine de l'interrogation philosophique ; elle continue, sous des formes diverses, à se faire valoir comme question, en dépit, ou peut-être en raison de la multiplicité des réponses que l'on a tenté de lui apporter. On pourrait suggérer que l'entreprise philosophique répond au projet d'une auto-compréhension de l'expérience. En se formulant, un tel projet ne fait que réassumer sous forme thématique un procès de compréhension qui est à l'œuvre de façon tacite dans l'expérience et qui en fonde même la possibilité. S'il y a expérience, c'est parce que ce qui est se rend manifeste et que, corrélativement, ce qui ainsi se manifeste affecte une réceptivité. Laquelle n'est pas pure passivité mais disponibilité qui s'accorde à ce qui se propose. Cet accueil est saisie et reconnaissance de ce qui, du manifeste, s'offre à être ainsi recueilli. L'expérience est de soi compréhension. Or celle-ci se thématise dans la parole, qui dit la factualité de ce qui se rend accessible, mais aussi ce par quoi advient cette factualité. Or la parole vaut non par son enveloppe sensible, qui n'est que son mode de présentation, mais par ce qu'elle communique, c'est-à-dire précisément par l'explicitation qu'elle donne à la compréhension. Elle a cette singulière vertu de donner une consistance par soi, dans le milieu qu'elle crée, à ce par quoi les choses, les situations et les événements se donnent à être compris, c'est-à-dire s'intègrent dans le vécu de l'expérience. En tant qu'elles deviennent des éléments constitutifs de l'expérience, les choses, les situations et les événements se constituent en unités de sens. Et comme l'expérience est essentiellement relationnelle, on peut dire que cette dimension de sens, qui adhère aux contenus de l'expérience, est précisément ce qui leur confère cette qualité relationnelle qui en fait des moments de ce champ dynamique de rencontre qu'est l'expérience. Il doit donc y avoir, en tout ce qui peut devenir contenu d'expérience, un « logos » immanent auquel la compréhension s'accorde, et que, en son domaine propre, la

parole fait apparaître à l'état séparé.

Si le mode d'insertion des existants dans la réalité peut être caractérisé comme « expérience », c'est-à-dire comme un « éprouver » actif en lequel l'existant est perpétuellement remis en question par tout ce qui vient à sa rencontre, et si l'expérience est ouverture à la dimension du sens, la compréhension de l'expérience par elle-même (ou, ce qui revient au même, de l'existant par lui-même) doit comporter une élucidation de la nature de cette dimension. Et si, par ailleurs, la parole a la vertu de la rendre apparente en elle-même, la voie qui paraît la plus recommandable pour une telle élucidation est celle qui consiste à examiner ce qu'il en est du sens qui se révèle dans la parole.

Or la parole est mise en œuvre d'une possibilité fondamentale, considérée depuis les origines de la philosophie comme caractéristique de l'existant humain, le langage. Entre l'être de l'homme et le monde qu'il habite, le langage est comme un milieu intermédiaire, en lequel aussi bien l'existence, comme « éprouver » de l'être de l'homme par lui-même, que le monde peuvent être recueillis, dans un mode de présence qui n'est ni l'objectivité des choses ni la proximité à elle-même de la vie éprouvante. Il est produit par l'existant, comme un moment de lui-même, mais il est aussi pour lui une extériorité qui lui impose ses contraintes et lui ouvre des possibilités inédites. Il le tire hors de lui-même mais en même temps il le révèle à lui-même. En tant que domaine original de réalité, le langage constitue par lui-même un objet de questionnement spécifique. Considéré en son statut objectif, et comme tel entièrement accessible à l'observation, il se prête à une étude de type scientifique. Considéré comme possibilité anthropologique fondamentale, il appelle une réflexion de type philosophique. Deux aspects particulièrement importants du langage sollicitent spécialement cette réflexion.

D'une part, certains types d'expression, que les règles d'un langage permettent de construire, les phrases déclaratives, sont susceptibles de tomber dans le champ d'application de la catégorie de vérité. Or l'idée de vérité met en jeu une relation caractéristique entre phrases et états de choses. Ceci pose une première série de questions : comment caractériser une telle relation, comment un objet purement linguistique comme une phrase peut-il devenir terme d'une telle relation, et comment peut-on spécifier, de façon générale, les conditions qui rendent une phrase « vraie » ou « non-vraie » ? Mais pour qu'une phrase déclarative puisse être porteuse d'une valeur de vérité, il faut qu'elle ait un sens. Or les conditions qui font qu'une phrase a un sens ne sont pas les mêmes que les conditions qui font qu'une phrase est vraie. Pourtant le sens d'une phrase est aussi une relation entre un objet linguistique, la phrase considérée en sa pure extériorité, et une entité

qui constitue sa signification et dont le statut précis demande à être précisé. Ici apparaît une deuxième série de questions : comment caractériser cette relation, comment une configuration matérielle, une « inscription », peut-elle se charger d'un sens, et comment peut-on caractériser, de façon générale, les conditions qui rendent une phrase « sensée » ? Enfin, la distinction sens/valeur de vérité suscite elle-même une troisième série de questions : comment et pourquoi la notion de vérité présuppose-t-elle la notion de sens, les conditions de sens sont-elles indépendantes des conditions de vérité ou au contraire leur spécification fait-elle inévitablement intervenir les conditions de vérité ?

D'autre part, s'il est vrai que le langage apparaît comme un domaine original, ayant sa réalité en lui-même, indépendamment des locuteurs, il n'a son effectivité que dans l'usage qu'en font ceux-ci. Considéré en lui-même, il n'est qu'un dispositif permettant de former des expressions de différents types et de leur associer des interprétations. Un tel dispositif peut être décrit sous forme de règles, et comporte dès lors un caractère de généralité qui en fait un instrument culturel, disponible en principe de façon uniforme pour tout locuteur connaissant ces règles. Mais le langage s'inscrit dans des événements de communication, et le sens des phrases qui sont échangées apparaît comme partiellement déterminé par les circonstances concrètes dans lesquelles elles sont effectivement employées. Le langage lui-même met à la disposition des locuteurs des éléments qui leur permettent d'ancrer les formes linguistiques qu'ils utilisent dans le contexte d'interlocution où ils se trouvent. Une analyse du sens est ainsi amenée à tenir compte d'une distinction entre deux composantes : l'une qui est constituée par les règles générates constitutives d'un langage donné, et qui correspond à ce qu'on pourrait appeler le sens linguistique, l'autre qui est constituée par les circonstances d'utilisation d'un langage donné et qui correspond à ce qu'on pourrait appeler le sens contextuel.

Deux types d'approche de la question du sens se dessinent ainsi : l'une qui inscrit cette question dans le contexte d'une problématique générale concernant la structure et les conditions de possibilité de l'expérience, l'autre qui part du langage comme domaine original d'objectivité. Ces deux perspectives ne sont cependant pas étrangères l'une à l'autre. Dans la première perspective, la démarche rencontre tout naturellement la problématique de la parole, comme lieu privilégié de révélation de l'existence à elle-même et modalité expressive de la dimension de sens qui la transit. Dans la seconde perspective, la démarche rencontre tout aussi naturellement la problématique de l'interlocution, comme lieu en lequel s'élabore le sens concret des expressions, ce qui, du point de vue de la première perspective, pourrait

être compris comme la portée existentielle du langage. Ainsi les deux perspectives se rencontrent-elles dans un lieu commun, qui est l'espace de la communication. Mais de plus chacune reprend à son compte, et éclaire de son point de vue, les questions soulevées par l'autre. S'il est vrai que la possibilité de la communication s'enracine dans une vie du sens qui précède tout acte concret d'expression, et qu'à ce titre l'élucidation de l'existence apparaît comme tâche fondamentale, il est vrai aussi que le sens ne devient manifeste, pour l'existence elle-même, que grâce à la médiation des structures objectives en lesquelles il s'articule. Le sens ne se constitue effectivement qu'en s'objectivant. Dès lors une compréhension de ce qui advient dans la parole passe obligatoirement par une analyse des mécanismes de cette objectivation. Et réciproquement, le statut de cette médiation demande à être élucidé dans une analyse de ses conditions de possibilité, qui elles-mêmes renvoient à la structure constitutive de l'existant, en tant que son mode d'être spécifique s'ouvre constitutivement à une communication qui ne peut s'effectuer que par le détour de l'institution langagière.

PREMIÈRE PARTIE: CHRONIQUE DES ANNÉES QUATRE-VINGT

La recherche philosophique de ces dix dernières années a apporté de nombreux développements à cette double problématique, qui est d'ailleurs aussi ancienne que la philosophie elle-même mais dont la formulation contemporaine date d'il y a environ un siècle. Les deux perspectives qui viennent d'être évoquées sont effectivement représentées d'un côté par la phénoménologie et de l'autre par la philosophie analytique. Dès le début de l'instauration du projet phénoménologique, la question de l'objectivité du sens a constitué un thème tout à fait central, et elle a connu un approfondissement de portée radicale dans le contexte de la problématique husserlienne de la constitution. Et par ailleurs la réinterprétation ontologique du concept de compréhension, dans le cadre de l'ontologie phénoménologique heideggerienne, a fait apparaître dans une vive clarté la connexion entre le statut de l'existence (entendue comme mode d'être du *Dasein*) et la dimension du sens. L'approche analytique du langage, de son côté, a toujours résolument pris le parti de traiter les phénomènes linguistiques, y compris dans leurs aspects sémantiques, sur un mode entièrement objectif, en rejetant toute interprétation psychologisante. Le logicisme a joué en l'occurrence un rôle très important. Il a montré comment il est possible de traiter par des méthodes formelles, inspirées de la pratique mathématique, non seulement les procédures inférentielles en tant que telles, thème traditionnel de la logique, mais aussi le langage dans

lequel sont formulées les propositions sur lesquels portent les inférences. Mais à cette tradition, qui se rattache à Frege, s'en est conjointe une autre, qui se rattache à Wittgenstein, et dans laquelle l'accent est mis sur les conditions d'utilisation des dispositifs linguistiques. Ce que les recherches relevant de cette tradition ont montré, c'est que le concept de règle, qui joue un rôle essentiel dans l'étude des structures logiques, est également pertinent pour l'étude de la dimension pragmatique du sens et que, dès lors, les mécanismes de la production du sens peuvent, en principe en tout cas, être entièrement élucidés grâce aux méthodes analytiques.

Du côté de la phénoménologie, la péripétie la plus remarquable a été la rencontre entre la tradition fondée sur les recherches de Husserl et celle de l'herméneutique, telle qu'elle s'est constituée dans l'œuvre de Schleiermacher et dans celle de Dilthey. À la faveur de l'interaction qui s'est produite entre ces deux traditions s'est constitué le projet d'une *phénoménologie herméneutique*, dont Paul Ricœur a établi critiquement les bases, en dégageant d'une part les « présuppositions phénoménologiques de l'herméneutique » et d'autre part les « présuppositions herméneutiques de la phénoménologie » (Ricœur [1], en particulier la première partie, « Pour une phénoménologie herméneutique », qui reprend des textes publiés en 1975). Les trois volumes de *Temps et récit* (Ricœur [2], [3] et [4]), en réassumant, dans le contexte d'une théorie de la narrativité, la problématique de la temporalité, celle du statut de la connaissance historique et celle du récit de fiction, ont déjà apporté une contribution essentielle à la réalisation de ce projet. C'est aussi dans la mouvance de ce projet que se situe l'ouvrage tout récent de Paul Ricœur [5], qui renouvelle complètement la problématique de l'ipséité, en prenant appui sur le concept d'identité narrative, en tant qu'il contient implicitement en lui la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, et montre comment la théorie narrative réalise la médiation entre la théorie de l'action et la théorie morale.

Si l'herméneutique peut être définie, dans une perspective qui prolonge son sens traditionnel, comme « la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes »¹, et si sa tâche essentielle, dans cette perspective, est de donner accès au « monde du texte »², la radicalisation de l'idée de compréhension qu'elle suggère et rend possible conduit à la constitution d'un nouveau type de rationalité, fondé sur une théorie du sens selon laquelle le sens (d'un texte, d'un acte, d'une institution, d'un événement) est toujours

¹ Ricœur [1], p. 75.

² *Ibid.*, pp. 112-115.

en devenir, l'interprétation n'étant pas la simple mise au jour d'un sens déjà entièrement constitué mais une prise de participation à un processus de constitution en principe non clôturable. Ainsi s'élabore une « raison herméneutique », qui, malgré des oppositions apparentes, se trouve dans un rapport de « complicité » avec les formes contemporaines de la raison critique (Greisch [6]).

Dans le contexte de l'herméneutique, les concepts de compréhension et d'interprétation sont étroitement associés, au point même de n'être pas distingués l'un de l'autre. Certains auteurs insistent cependant sur la différence qui les sépare : la compréhension qu'un locuteur peut avoir de la langue qu'il parle est tout autre chose que l'interprétation qu'il associe aux phrases d'une langue qui lui est étrangère. On peut cependant soutenir que l'interprétation est une opération qui vise la compréhension, là où celle-ci n'est pas assurée d'emblée par la connaissance de la langue et des contextes. De toute façon, ce qui est en question dans l'un et l'autre type d'opération, c'est bien l'appréhension d'un sens (qu'elle soit médiate ou immédiate). L'analyse du concept de compréhension, considéré en ses différents aspects et tout particulièrement dans ses relations avec le concept d'interprétation, est donc de nature à apporter une contribution importante à l'élucidation du concept de sens. Ce fut précisément l'objectif d'un colloque qui a eu lieu à Cerisy-la-Salle (Normandie) en juin 1974 et dont les actes ont été publiés au début de la décade écoulée (v. Parret et Bouveresse [7] et [8]).

Une première partie traite du problème d'une compréhension de la compréhension, considéré en tant que tel, et en précise la teneur en situant le concept de compréhension par rapport à des concepts proches, tels que ceux de connaissance, de signification, d'explication, d'échange communicationnel (Rosenberg [9], de Gelder [10], Zaslavsky [11]). La deuxième partie du recueil concerne de façon tout à fait directe la problématique de l'herméneutique. Développant le point de vue d'une *sémiotique transcendantale*, qui inclut une *pragmatique transcendantale* et une *herméneutique*, Karl-Otto Apel montre comment il est possible d'intégrer dans une telle perspective à la fois l'horizon de la phénoménologie herméneutique et celui de la philosophie analytique du langage (Apel [12]). Cette reconstruction transcendantale de toute la philosophie du langage, et de la théorie du sens qui en est la composante centrale, prend appui sur la convergence que l'on peut observer entre le développement qui a conduit d'une « *sémantique logique d'un langage idéal* » à « *une sémantique et une pragmatique du langage naturel* », et celui qui a conduit par ailleurs d'une « *méthodologie de l'interprétation historico-philologique* » à une « *philologie quasi transcendantale de la compréhension*

communicationnelle »³. La thèse centrale développée par Apel est que les trois notions-clefs pour la compréhension du concept de sens sont l'intention subjective, la convention linguistique et la référence aux choses. Réinterprétant le projet herméneutique post-heideggerien, tel qu'il a été formulé et développé par Gadamer, en le subordonnant à une orientation normative qui « substitue l'idée d'une *compréhension progressivement plus profonde* à une simple "compréhension différente" selon les époques »⁴, il montre comment ces trois composantes « devraient être entrelacées historiquement de telle sorte qu'une "idée régulatrice" (Kant) d'un progrès possible de la vérité herméneutique devienne visible »⁵. Et d'autre part, réinterprétant les développements de la philosophie analytique du langage post-wittgensteinienne (Austin, Searle, Grice), et s'inspirant de la « conception normative » de Peirce, qui « prend en compte le progrès de notre connaissance par rapport à la référence des signes aux choses »⁶, il montre comment, dans la perspective analytique également, se retrouvent, étroitement articulées entre elles, ces trois composantes du sens. Il montre enfin comment à ces trois dimensions du sens correspondent trois niveaux de la compréhension : la compréhension *purement linguistique* fixe son attention prioritairement sur l'aspect de *convention linguistique*, la compréhension *purement philologique* s'oriente sur les *intentions exprimées* de l'auteur du texte étudié, et la compréhension *normative-critique* est « déterminée par une *pré-conception anticipative de la norme idéale d'une connaissance vraie possible du sujet traité dont il est question* »⁷.

Cette conception historico-transcendantale est confrontée par Jacques Bouveresse [13] aux vues de Wittgenstein concernant la « compréhension ». Cette confrontation souligne l'opposition radicale entre l'idée d'un jeu de langage idéal, anticipé en principe dans la communauté de compréhension philosophique, et la conception wittgensteinienne pour laquelle les jeux de langage sont le produit d'une spontanéité et évoluent selon un développement naturel, qui ne comporte nullement la possibilité d'une rationalisation auto-fondatrice.

Reprenant le problème de la compréhension de l'action, Dagfinn Føllesdal [14] met en évidence le rôle des hypothèses de rationalité et montre comment il est possible, dans ce cadre, de tenir compte des facteurs irrationnels moyennant des hypothèses supplémentaires sur les alternatives envisagées par l'agent, sur ses croyances et ses valeurs.

³ Apel [12], p. 81.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁷ *Ibid.*, p. 111.

La troisième partie du recueil concerne les rapports entre compréhension et interprétation (Holdcroft [15]) et les rapports entre compréhension et connaissance (Holenstein [16], Schiffer [17]). Les contributions de la quatrième section se situent dans la mouvance de la tradition frégéenne. Dans le cadre d'une théorie du sens basée sur les conditions de vérité, John McDowell [18] discute l'interprétation « anti-réaliste » que Dummett a développée dans son ouvrage sur la philosophie du langage de Frege (Dummett [19]) et défend une forme de réalisme qui propose « une description de la compétence linguistique qui fait un usage central de l'idée selon laquelle les locuteurs ont une connaissance de conditions qu'ils ne sont pas capables, en général, de reconnaître quand elles se réalisent »⁸. Cette position correspond à l'idée frégéenne selon laquelle la partie de la théorie de la signification des assertions qui s'occupe du *sens* (l'autre partie s'occupant de la *force*) doit spécifier le contenu des assertions en termes de conditions de vérité, indépendamment de tout facteur d'ordre psychologique. La discussion entre conception réaliste et conception anti-réaliste de la sémantique est analysée de façon particulièrement éclairante dans l'ouvrage de Pascal Engel consacré à la « philosophie de la logique » [20].

Herman Parret [21] critique cette idée d'une complète autonomie d'une théorie-noyau et introduit le concept de « compréhension perspectiviste » : la compréhension n'est plus, comme chez Frege, saisie d'un sens objectif mais saisie de « la *communauté* du sens ». Parret développe, dans cette optique, une théorie de la « compréhension perspectiviste de la signifiante », d'orientation franchement pragmatique, qui fait appel à des concepts anthropologiques tels que ceux de rationalité, de jugement, de désir. Le problème central est de rendre compte de la manière selon laquelle peut se constituer une « *connaissance commune* de la signifiante ». La solution proposée s'écarte à la fois d'une explication en termes de croyances partagées et d'une explication en termes de conventions ; elle se base sur l'idée de « stratégie de justification ». De façon plus précise, l'intersubjectivité de la signifiante est expliquée en termes du fonctionnement d'un opérateur P, que l'on peut traduire approximativement par l'expression « On peut raisonnablement conclure que... ». C'est donc une condition de rationalité qui assure la communauté de la signifiante. Mais la rationalité elle-même ne peut être justifiée à l'intérieur de la théorie de la compréhension. Parret marque sa préférence pour une justification de type transcendantal (au sens kantien).

Gareth Evans [22] développe, dans la perspective d'une « pensée

⁸ McDowell [18], p. 231.

frégéenne dynamique », une théorie des démonstratifs, qui leur assigne un sens en quelque sorte fonctionnel : il s'agit d'une « manière de garder la trace du référent »⁹. Il s'agit là d'un sens « dépendant de l'existence », différent par conséquent du sens d'une description définie, qui est « indépendant de l'existence ». Joëlle Proust [23] conteste cette extension donnée par Evans au concept frégéen de sens et argumente en faveur d'une interprétation qui assure au concept frégéen de « sens » un statut entièrement objectif, qui rend le sens « indépendant de l'existence ». Selon cette interprétation « le concept de sens assume dans la philosophie frégéenne le statut *transcendental* de *condition de possibilité* de la communication, de l'accord sur le vrai, et d'une pensée féconde en général »¹⁰. Dans cette perspective il est « essentiel de s'en tenir à la bi-partition sens-dénotation »¹¹ (sans introduire une distinction entre « sens indépendant de l'existence » et « sens dépendant de l'existence ») et de reconnaître que « la pensée est absolument indépendante des faits qu'elle permet de relater » et qu'« elle les précède comme la condition de leur intelligibilité »¹². Mais il convient dès lors d'admettre une « pluralité de niveaux de compréhension »¹³. Il y a une compréhension minimale qui « consiste simplement dans l'identification correcte de la référence d'un nom propre : objet dénoté par un terme singulier, valeur de vérité d'une pensée »¹⁴. Il y a par ailleurs un deuxième niveau de la compréhension, où s'effectue « la *saisie du sens* proprement dite », et qui « œuvre par discernement entre ce qui engage le *sérieux* d'une affirmation, à savoir ce qui prépare l'attribution d'une valeur de vérité, et ce qui revient au *style* »¹⁵. Et il y a enfin une « compréhension au sens large du terme », qui « *dépasse* ce qui est mis en jeu dans le jugement » et fait intervenir « du perlocutionnaire [...], des implications pragmatiques, des effets de style, etc. »¹⁶. Mais nous sommes là dans le champ proprement pragmatique de l'énonciation, qui concerne les conditions de la communication et de l'intercompréhension du sens, donc de l'« accès au sens », et non plus ce qui constitue formellement « l'*objet* de la théorie du sens »¹⁷.

Les contributions de la section suivante mettent en question cette dichotomie entre une compréhension purement sémantique et une

⁹ Evans [22], p. 295.

¹⁰ Proust [23], p. 308.

¹¹ *Ibid.*, p. 313.

¹² *Ibid.*, p. 314.

¹³ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹⁵ *Ibid.*, p. 318.

¹⁶ *Ibid.*, p. 319.

¹⁷ *Ibid.*, p. 323.

compréhension interactionnelle. Rejetant à la fois une telle dichotomie et une identification entre une théorie de la compréhension et une théorie du sens, Marcelo Dascal [24] argumente en faveur d'une théorie de la compréhension incluant, à titre de composantes *homogènes*, une théorie satisfaisante du sens, une théorie *philosophique* des attitudes propositionnelles, de l'inférence, et d'autres notions épistémiques et épistémologiques similaires, ainsi qu'une théorie *psychologique* des capacités cognitives humaines. Dans cette perspective, une théorie satisfaisante du sens doit être « soit une partie propre d'une théorie de la compréhension, soit une théorie séparée qui est capable de contribuer directement à une telle théorie de manière significative »¹⁸.

Francis Jacques [25] développe une théorie des conditions dialogiques de la compréhension, qui implique une critique argumentée de l'autonomie de la sémantique ainsi que de la possibilité d'une interprétation sémantique du fonctionnement pragmatique du langage. L'idée directrice est que la compréhension repose sur un processus d'interaction entre locuteurs et interprètes dans une communauté linguistique, et constitue « une pratique interdiscursive et argumentative »¹⁹. Le contenu d'un énoncé ne se réduit pas à la signification littérale (basée sur le dispositif linguistique), il dépend du contexte. Mais celui-ci a un caractère dynamique et interactif: il faut « parler d'un mouvement de double contextualisation qui tend vers un contexte pragmatique unitaire comme vers sa limite idéale »²⁰. Dans le cadre de cette théorie dialogique de la compréhension est élaboré un concept de « compétence pragmatique », qui traduit « l'idée de certaines conditions qui expliqueraient la production des phrases soumises à l'échange interlocutif »²¹ et qui est défini comme « la capacité pratique d'acquérir par stratégie l'arrière-plan de présuppositions communes, nécessaires pour établir un contexte adéquat d'interprétation et de validation des énoncés »²².

La dernière partie de l'ouvrage a pour thème général la relation entre compréhension formelle et compréhension pragmatique. Partant d'une analyse de la compréhension d'une formule mathématique Gilles-Gaston Granger [26] introduit et défend la thèse générale selon laquelle « toute compréhension ne porte jamais que sur des signes »²³. Et il propose de recourir au concept de *dualité*, emprunté aux mathématiques, pour caractériser la compréhension, envisagée dans

¹⁸ Dascal [24], p. 350.

¹⁹ Parret et Bouveresse [8], p. 22.

²⁰ Jacques [25], p. 385.

²¹ *Ibid.*, p. 381.

²² *Ibid.*, p. 383.

²³ Granger [26], p. 390.

toute la variété de ses formes. « Comprendre une expression symbolique, quel que soit du reste le niveau et le degré de formalisation du langage auquel elle appartient, ce serait, essentiellement, *la situer dans deux systèmes duals l'un de l'autre et inséparablement associés* »²⁴. En toute expression il y a une dualité entre deux perspectives, l'une dans laquelle on vise des objets, l'autre dans laquelle on vise des opérateurs, « les opérations sur ces opérateurs déterminant réciproquement les objets »²⁵. La compréhension d'une expression serait, de façon générale, « la saisie d'une correspondance entre ces deux perspectives »²⁶.

Abordant le problème de l'acquisition de la compréhension, Friedrich Kambartel [27] montre la non-pertinence, par rapport à ce problème, d'une sémantique à la Tarski (qui présuppose l'acquisition préalable de la compétence lexicale et catégoriale appropriée), et même d'une pragmatique qui se bornerait à ajouter à une base sémantique classique le niveau des actes de langage. Il propose une « radicalisation de l'approche pragmatique, qui (re)construit le langage comme un système rationnel d'actes sans restes "sémantiques" comme base »²⁷, et il présente ce système comme *pragmatique constructive*. Enfin, Peter C. Wason [28] expose une approche psychologique de la compréhension, en soulignant l'intérêt tout particulier qui s'attache, dans l'investigation psychologique, à l'étude des erreurs systématiques, qui constituent des résistances à la compréhension. Le conflit entre les habitudes acquises et la nouveauté d'une situation, manifesté par ces résistances, révèle « les limites pratiques de la pensée formelle »²⁸.

(Sur la problématique de l'interprétation, voir aussi Bubner, Cramer, Wiehl [29], Davidson [30], et Groenendijk, Janssen, and Stokhof [31]).

Du côté de la philosophie analytique du langage, l'exploration de la problématique du sens s'est poursuivie dans deux directions, du reste de plus en plus interconnectées, que l'on peut caractériser très sommairement par les termes « sémantique » et « pragmatique ». L'objectif n'est pas de produire une définition du sens, dans laquelle serait captée une sorte d'essence, mais d'analyser la manière dont fonctionne effectivement le processus de signification, immanent à la pratique linguistique. Plus précisément, il s'agit d'étudier comment les expressions utilisées par les locuteurs appartenant à une communauté linguistique donnée se chargent pour eux d'une signification

²⁴ *Ibid.*, p. 398.

²⁵ *Ibid.*, p. 400.

²⁶ *Ibid.*, p. 401.

²⁷ Kambartel [27], p. 404.

²⁸ Wason [28], p. 420.

communicable et reconnaissable. La distinction introduite par Frege entre *sens* et *force* constitue une indication de base suggérant une articulation du problème en deux composantes : l'une concerne ce qu'on pourrait appeler le noyau de sens d'une expression, ce qu'un locuteur compétent doit savoir à son propos pour pouvoir l'utiliser efficacement, l'autre concerne les conditions qui déterminent le type d'usage qu'un locuteur peut faire d'une expression dans un contexte donné, c'est-à-dire le type d'acte qu'il accomplit en utilisant une expression dans des circonstances déterminées. « Un certain contraste entre le sens littéral et le sens de l'énonciation faite par un locuteur paraît essentiel à toute élucidation du langage »²⁹. Il faut noter toutefois que cette distinction n'est pas nécessairement la même que la distinction entre « sens indépendant du contexte » et « sens dépendant du contexte ». À titre provisoire, et sans entrer dans les controverses concernant la distinction sémantique/pragmatique, on pourrait dire que la sémantique s'occupe du sens littéral des expressions et la pragmatique de leur sens pour le locuteur, ou encore que la sémantique s'occupe du sens des *phrases* et la pragmatique du sens des actes d'*expression*.

(Outre les travaux mentionnés dans ce qui suit, voir, pour la problématique de la sémantique, Bencivenga [33], Eco [34], Gärdenfors [35], Kalinowski [36], et Platts [37], et pour la problématique de la pragmatique, Guenther and Schmidt [38], Levinson [39], Martin [40], et Récanati [41]).

La sémantique a été marquée de façon décisive, dans ses orientations premières, par les travaux de Carnap et de Tarski et les méthodes qu'ils ont mises au point pour l'étude sémantique des langages formels. La notion-clef, dans ce contexte, est la notion de modèle : le sens des expressions d'un langage formel est donné par leur «interprétation» dans un modèle, défini lui-même au moyen des ressources de la théorie des ensembles. Le sens d'une phrase atomique est alors donné par ses «conditions de vérité» et celles-ci sont représentées par des «conditions de satisfaction», elles-mêmes exprimées sur la base d'une relation de dénotation et au moyen de concepts ensemblistes (tels que l'appartenance d'un élément à un ensemble). L'idée intuitive sous-jacente est que le sens d'une phrase est la connaissance des conditions qui la rendent vraie. Le recours au modèle permet de donner une sorte de représentation objective des «états de choses » décrits effectivement par la phrase considérée. (Ainsi dans une interprétation qui fait correspondre à la constante *a* l'élément *a* de l'univers du modèle et au prédicat *P* le sous-ensemble *P*

²⁹ Searle, Kiefer, and Bierwisch [32], Introduction, p. XI.

de cet univers, si (et seulement si) l'élément a appartient à P , la phrase Pa est vraie. Le sens de Pa est alors ce qui est représenté par l'appartenance de a à P).

Cette conception, qui définit le sens en termes de conditions de vérité, a été reprise et adaptée par Donald Davidson au cas des langues naturelles (voir entre autres [42]). Il ne s'agit nullement pour lui d'*identifier* le sens aux conditions de vérité, mais « d'extraire suffisamment de l'information que peuvent nous fournir les phrases-T [phrases d'un métalangage énonçant les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une phrase d'un langage-objet soit vraie], pour déterminer, à travers elle, la signification »³⁰. Cette conception conduit à une théorie holiste de la signification : le sens d'une phrase ne peut être fixé qu'en relation avec celui des autres phrases du langage. Elle a été critiquée par Michael Dummett ([19], [43], [44], [45]), essentiellement pour la raison qu'il est difficile de préciser en quoi devrait consister la connaissance des conditions de vérité et que, de toute façon, une telle connaissance ne serait pas une condition suffisante de l'utilisation appropriée d'une phrase. Il a proposé pour sa part une théorie vérificationnelle du sens, d'inspiration intuitionniste, selon laquelle « le sens d'une phrase est déterminé par les conditions qui en commandent la preuve, ou, plus généralement, par ce qui compte comme étant une vérification de cette phrase »³¹. Dans cette conception, il n'est pas nécessaire, pour qu'un locuteur puisse utiliser correctement une phrase, selon son sens, qu'il dispose effectivement d'une vérification. Il n'est même pas nécessaire qu'il soit en principe possible de la vérifier ou de la réfuter. Dummett a aussi introduit l'idée d'un critère falsificationnel du sens, selon lequel le sens d'une phrase est ce qui compte comme falsification de cette phrase. Dag Prawitz [46] a donné une présentation des théories vérificationnelles qui, tout en défendant les idées qui sont à la base de ces théories, y apporte des précisions, en particulier à propos de la notion de « preuve » : dans une perspective intuitionniste, ce qui compte comme preuve n'est pas une « preuve » au sens général du terme mais une preuve « *directe* ou *canonique* ». Et Prawitz spécifie ce qu'est une telle preuve, pour une théorie mathématique de premier ordre, « en combinant l'explication donnée par Heyting de la signification des constantes logiques avec les règles d'introduction de Gentzen »³². (Sur les rapports entre signification et preuve, et sur la question du vérificationnisme, voir aussi Jacob [47], Martin-Löf [48] et Sundholm [49]).

Johan van Benthem [50] a développé une critique générale des

³⁰ Engel[20],p. 146.

³¹ Prawitz [46], p. 473.

³² *Ibid.*, p. 476.

théories sémantiques inspirées par le schème tarskien, basée sur la mise en évidence des « présuppositions unitaires » que ces théories mettent en œuvre, et il a indiqué, à travers une étude de différents aspects sémantiques du langage, en particulier les interactions entre interprétation et inférence, comment ces présuppositions « se dissolvent dans une image plus modulaire faite de nombreux sous-systèmes inférentiels de différentes complexités, interagissant les uns avec les autres »³³.

Le développement de la sémantique formelle, selon la technique des modèles, a été marqué de façon décisive par l'introduction (qui remonte aux travaux de Carnap et au-delà au *Tractatus* de Wittgenstein), de l'idée de « monde possible », selon laquelle ont pu être construits des modèles formés d'une multiplicité (éventuellement infinie) d'univers, munis d'une relation d'*accessibilité* entre univers. De tels modèles se sont révélés l'instrument adéquat pour l'élaboration d'une sémantique formelle des modalités et pour l'analyse de nombreux problèmes sémantiques, tels que celui des « attitudes propositionnelles »³⁴. De façon générale, le recours à cette notion généralisée de modèle apparaît comme une méthode particulièrement efficace pour le traitement de la sémantique des langues naturelles. En construisant sur cette base des « grammaires » formelles pour les langues naturelles, Richard Montague [53] a créé un instrument d'une grande puissance, grâce auquel la sémantique a été complètement renouvelée et transformée. Les « grammaires de Montague » permettent de traiter, dans le cadre rigoureux d'une représentation formelle, non seulement les aspects strictement sémantiques mais aussi de nombreux aspects pragmatiques du langage (comme le rôle du contexte spatio-temporel, du contexte d'interlocution, etc.). Elles permettent aussi de réinterpréter en termes de conditions ensemblistes des notions intensionnelles, telles que *l'intension* d'un prédicat, et d'associer ainsi à la notion de sens une représentation qui tient compte à la fois de respect extensionnel de cette notion (classe des individus dont un prédicat se vérifie, classe des circonstances dans lesquelles une phrase est vraie) et de son aspect intensionnel (propriété partagée par les individus dont se vérifie un prédicat, état de choses idéal décrit par une phrase et qui se trouve réalisé dans toutes les circonstances où cette phrase se trouve être vraie).

Il y a cependant, dans cette manière de traiter les concepts

³³ van Benthem [50], p. 469.

³⁴ Sur la sémantique des mondes possibles, v. Cresswell [51] et Lewis [52]. Sur l'interprétation des attitudes propositionnelles dans une sémantique de ce type, Cresswell [51], Chap. 6, « Quotational Theories of Propositional Attitudes », pp. 78-103.

intensionnels, une certaine forme de réductionnisme, en ce sens que ces concepts sont ainsi interprétés, en définitive, sur base d'entités extensionnelles, munies de relations appropriées. Or il existe une approche beaucoup plus directe, non réductionniste, de ces concepts, telle que celle de Maria Luisa Dalla Chiara [54], qui construit une sémantique intensionnelle sur la base d'une métathéorie qui est une version d'une théorie intensionnelle des ensembles. Ce qui caractérise une telle théorie, c'est qu'elle admet, à côté des objets extensionnels tels que « individu », « classe », « ensemble », des objets intensionnels tels que « concept » et « proposition ». La notion traditionnelle de modèle est alors remplacée par la notion de « réalisation intensionnelle » et les concepts sémantiques d'interprétation et de vérité sont reconstruits sur la base de cette notion, de façon relativement analogue à ce qui se passe dans la théorie classique des modèles. D'un point de vue intuitif, les « intensions », que ce cadre formel permet de spécifier, peuvent être considérées comme « fortement connectées à certains invariants relativement aux diverses connaissances subjectives »³⁵. (Sur la « sémantique intensionnelle », voir Anderson [55] et von Kutschera [56]. La sémantique formelle a des rapports étroits avec la logique; sur les aspects logiques des questions sémantico-pragmatiques, voir van Benthem [57] et [58], Casari [59], Fondation Singer-Polignac [60], Gabbay and Guenther [61], et Van Dalen [62]).

De nouveaux développements ont été apportés à l'analyse sémantique par des formes de théorisation essentiellement attentives à la manière dont sont engendrées et modifiées progressivement les interprétations associées aux expressions linguistiques. L'objectif poursuivi est ici de rendre compte de l'aspect dynamique du sens. On peut citer comme particulièrement représentatives, dans cette orientation, la sémantique en termes de jeux, la sémantique de la représentation du discours et la sémantique des situations.

La sémantique basée sur la théorie des jeux, GTS (« game-theoretical semantics »), a été introduite par Jaakko Hintikka dans les années 70. Il la présente comme une synthèse entre les théories basées sur les conditions de vérité et les théories vérificationnelles. L'idée est d'associer à la sémantique d'une phrase *S* un jeu à deux personnes à somme nulle (au sens de la théorie des jeux), qui est censé se jouer entre un locuteur compétent qui cherche à vérifier *S*, et un « monde » (représenté par un modèle, dans lequel les symboles primitifs figurant dans *S* sont interprétés) qui cherche à falsifier *S*. La vérité de *S* est définie comme l'existence d'une stratégie gagnante (au sens de la

³⁵ Dalla Chiara [54], p. 496.

théorie des jeux) pour le locuteur et la fausseté de *S* comme l'existence d'une stratégie gagnante pour le « monde ». On retrouve l'idée de la sémantique vérificationnelle, mais moyennant une réinterprétation de la notion de vérification : ce qui « vérifie » *S* c'est une stratégie gagnante pour le locuteur. On retrouve du reste aussi l'idée de la sémantique des conditions de vérité, en ce sens que l'existence d'une stratégie gagnante est un fait objectif à propos du modèle. La compréhension de *S* est la connaissance des conditions de vérité (ou de fausseté) de *S*. Cette compréhension consiste à savoir qu'il *existe* une stratégie d'un certain type, mais non nécessairement *quelle est* cette stratégie : on peut donc comprendre une phrase sans savoir si elle est effectivement vraie ou fausse et même sans disposer d'une méthode effective pour décider si elle est vraie ou fausse.

Une conséquence particulièrement intéressante des principes de base de la GTS est la distinction qu'elle introduit entre *sens abstrait* et *sens stratégique* (Hintikka [63]). Le *sens abstrait* (ou sens littéral) d'une phrase énoncée par un locuteur *L* consiste en l'existence d'une stratégie victorieuse pour *L*. Le *sens stratégique* va au-delà ; il consiste en la connaissance que peut avoir le locuteur de la stratégie qui lui permet de gagner, ou dont il pense qu'elle lui permet de gagner. Alors que le sens abstrait d'une phrase *S* fait intervenir une multiplicité de mondes possibles (en ce sens qu'il revient à spécifier dans quels mondes *S* est vraie et en quels mondes *S* est fausse), le sens stratégique ne fait intervenir qu'un seul monde, celui dans lequel la phrase est vraie, et qui du reste, normalement, est le monde réel. Selon la conception de la GTS l'interprétation d'un terme ou d'une phrase est un processus dynamique, dans lequel interviennent des anticipations portant sur la stratégie gagnante et qui fait intervenir non seulement des critères purement sémantiques d'ordre linguistiques mais aussi des facteurs d'ordre pragmatique, tels que l'information d'arrière-plan, les attentes conversationnelles, le « principe de charité » (en vertu duquel le locuteur présume que les assertions qui lui sont fournies sont vraies), etc. (Sur cette orientation de la sémantique, voir aussi Hintikka-Kulas [64] et Saarinen [65]).

La sémantique de la représentation du discours, introduite par Hans Kamp ([66] et [67]) et développée par Franz Guentner [68], est construite dans l'esprit de la sémantique des modèles mais elle en est une version plus fine. L'idée de départ est qu'un certain nombre de phénomènes sémantiques que l'on rencontre dans les langues naturelles ne sont pas pris en compte par les théories qui caractérisent le sens en termes de conditions de vérité par rapport à un modèle, et qu'il est nécessaire, pour analyser adéquatement ces problèmes, d'introduire un niveau supplémentaire entre celui du discours et celui du modèle, le

niveau des « structures de représentation du discours », DRS (« discourse representation structure »). Des règles appropriées (appelées par Kamp « règles de construction des structures de discours ») font correspondre aux phrases des « représentations de discours » et ce sont ces représentations qui sont mises en relation avec des modèles, la relation représentation-modèle permettant de définir, selon la méthode classique, des conditions de vérité et d'autres propriétés sémantiques apparentées. Une « représentation de discours » est constituée essentiellement par un ensemble d'indicateurs de référence (éventuellement répartis en différentes catégories correspondant à des individus, à des propositions, à des positions temporelles, spatiales, etc.) et un ensemble de conditions (représentées au moyen de relations) construites selon un algorithme qui procède séquentiellement selon un balayage progressif du discours considéré. Si celui-ci est formé d'une suite de phrases, la représentation engendrée jusqu'à la n ème phrase de la suite intervient à titre de « paramètre essentiel » dans l'engendrement de la représentation associée à la partie de la suite qui va jusqu'à la $(n + 1)$ ème phrase. La « représentation du discours » permet donc de rendre compte de l'aspect dynamique de l'interprétation d'une entité discursive. L'introduction de ce niveau supplémentaire d'analyse entraîne une distinction entre trois niveaux de description du sens : la « représentation du discours » décrit le « sens linguistique », l'interprétation de cette représentation en termes de modèles décrit cet aspect du sens qui peut être spécifié par des « conditions de vérité », et la structure interne des modèles spécifie cet aspect du sens qui est donné par des « conditions de dénotation ». Le « sens linguistique » d'une phrase P (figurant dans un discours) est l'information supplémentaire apportée par cette phrase dans le processus de constitution progressive d'une « représentation du discours ». De façon plus précise, c'est la fonction, induite par l'algorithme de construction des DRS, qui applique une DRS déjà engendrée sur une nouvelle DRS. La distinction qui est faite entre le « sens linguistique » et les conditions de vérité permet de rendre compte du fait que des phrases qui doivent être considérées comme sémantiquement équivalentes du point de vue de leur interprétation en termes de modèles peuvent cependant avoir des « sens linguistiques » différents.

La sémantique des attitudes, créée par Jon Barwise et John Perry [69], peut aussi être considérée comme une forme de la sémantique des mondes possibles qui tente de décrire plus adéquatement le fonctionnement effectif du langage en contexte. L'idée de base est que « le lieu naturel du sens est le monde, car le sens émerge des relations régulières qui existent entre situations, c'est-à-dire entre fragments de

réalité »³⁶. La sémantique construite dans cette perspective sera donc une « théorie relationnelle du sens », basée entièrement sur des relations entre *situations*. La différence essentielle par rapport aux « mondes possibles », c'est qu'une situation a un caractère *incomplet*. Le concept de situation est pris au sens courant, comme couvrant à la fois des « états de choses » et des « événements ». Une distinction est faite entre « situation réelle » (fragment du monde réel) et « situation abstraite » (objet mathématique utilisé pour représenter les situations réelles). Les notions d'« état de choses » et de « cours d'événements » sont définies dans un cadre ensembliste, en termes d'individus, de relations et d'indications de localisation. Sur la base de ces notions est définie la notion plus générale de « type d'événement », grâce à laquelle il devient possible de tenir compte de la manière dont les expressions sont utilisées pour classifier les situations et dont les états mentaux classifient les situations. Les notions proprement sémantiques sont reconstruites dans le cadre conceptuel ainsi fixé. Une distinction est faite entre « sens linguistique » et « interprétation ». Une phrase ayant un sens linguistique donné peut donner lieu à diverses interprétations. Le sens linguistique d'une phrase déclarative est analysé comme une relation entre des situations d'expression (circonstances dans lesquelles la phrase est exprimée) et des « situations décrites », relation qui est « déterminée entièrement par la manière dont la communauté linguistique utilise le langage »³⁷. Les « situations » en question sont des situations abstraites. La fonction de la phrase, considérée comme entité linguistique, est d'imposer certaines « contraintes » à ces situations. Le sens linguistique sert de base à l'élaboration des « interprétations », c'est-à-dire au repérage de « situations décrites » déterminées. Moyennant des informations supplémentaires sur la situation d'expression, il sera possible de prélever, parmi les situations acceptables du point de vue du sens linguistique, celle qui est effectivement visée dans les circonstances concrètes de l'acte d'expression. Il est essentiel de remarquer que « le sens linguistique d'une expression en général sous-détermine grandement son interprétation dans une circonstance particulière d'usage », ou, plus simplement, que « le sens sous-détermine l'interprétation »³⁸. La sémantique des situations propose un cadre théorique de grande généralité, dans lequel il est possible de traiter non seulement le cas des phrases déclaratives en discours direct mais également des phrases en discours indirect et des actes de langage autres que l'assertion. Ceci suppose une théorie des attitudes

³⁶ Barwise and Perry [69], p. 16.

³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

épistémiques, et de façon plus générale une théorie de la représentation des états mentaux. La sémantique des situations propose effectivement une telle théorie, sur la base d'une thèse fondamentale posant la « priorité de la signifiante externe » (c'est-à-dire de l'interprétation qui peut être associée aux expressions *en termes de situations*) : « La signifiante mentale du langage, y compris le rôle des phrases enchâssées dans des comptes rendus d'attitudes, est adéquatement expliquée par leur signifiante externe, adéquatement comprise »³⁹.

Andrea Bonomi [70] a soulevé des critiques centre cette reconstruction des états mentaux en termes d'objets et de propriétés « extérieurs » et soutient que l'analyse en termes de situations n'est pas suffisante pour rendre compte de « l'origine épistémique des situations »⁴⁰. Il soutient l'idée que « pour attribuer avec vérité à un agent *a* une attitude épistémique relativement à un état de choses exprimé par une phrase *f*, une condition nécessaire est que *a* ait de quelque manière dans l'esprit les objets dénotés par les constituants de *f*, qu'il s'agisse d'entités réelles ou imaginaires »⁴¹. Il propose ainsi une « perspective complémentaire » à celle de la sémantique des situations : « sélectionner les situations – qui sont les objets des attitudes – en fonction des contenus mentaux qui les rendent pertinentes »⁴².

M. J. Cresswell [51], par ailleurs, a analysé la sémantique des situations en comparaison avec la sémantique des mondes possibles et mis en évidence une difficulté fondamentale qui vient du fait que la sémantique des situations n'utilise qu'une seule espèce d'entités, les situations, pour jouer des rôles différents. Ces rôles sont ceux que la sémantique des mondes possibles assigne à trois types différents d'entités : les mondes possibles, « par rapport auxquels est évaluée la vérité », les « propositions », qui sont des classes de mondes et qui reconstituent « les sens des phrases en contexte », et les individus particuliers, « parmi lesquels certains souhaiteraient compter les événements »⁴³.

Les idées de la sémantique des attitudes ont été développées dans différentes directions, entre autres dans un ouvrage écrit en collaboration par Jens Erik Fenstad, Per-Kristian Halvorsen, Tore Langholm et Johan van Benthem [71], et dont le but est « de donner un cadre général permettant de relier les formes linguistiques des actes d'expression à leur interprétation sémantique, et basé sur l'idée d'une

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰ Bonomi [70], p. 629.

⁴¹ *Ibid.*, p. 633.

⁴² *Ibid.*, p. 636.

⁴³ Cresswell [51], p. 77.

propagation des contraintes »⁴⁴.

Les divers développements qui ont été donnés à la sémantique formelle font voir qu'il est possible de rendre compte de nombreux aspects pragmatiques du langage au moyen des méthodes de représentation qui ont recours, d'une manière ou de l'autre, à une interprétation dans des domaines objectifs. Il est en effet possible, dans ce cadre, de tenir compte à la fois du « sens littéral » (ou « linguistique ») des expressions (expliqué de façon extensionnelle, comme dans la sémantique des mondes possibles, ou de façon intensionnelle, sur la base d'une ontologie formelle admettant des entités intensionnelles) et du sens lié à l'usage de ces expressions, tel qu'il résulte des interprétations que la connaissance en contexte permet de leur associer. Mais la théorie des actes de langage a mis en évidence un aspect de la pragmatique qui n'est pas analysable en termes de descriptions objectives du contexte mais qui renvoie aux intentions des locuteurs et à la dimension proprement dialogique de l'interlocution. Une distinction est sans doute faite entre le sens de l'expression effectivement formulée par le locuteur, dans des circonstances déterminées, et le « sens conventionnel », ou « linguistique » (qui sert en quelque sorte de médium au locuteur pour faire connaître ses intentions), mais ce sens linguistique n'est pas considéré comme indépendant du contexte, car « même l'usage strictement conventionnalisé est toujours relié à un arrière-plan de présuppositions implicites et de pratiques »⁴⁵. De ce point de vue il n'est plus possible d'établir une distinction claire entre sémantique **Erreur! Signet non défini.** et pragmatique ni d'attribuer un caractère spécifiquement « agmatique » aux expressions indexicales et aux opérateurs illocutoires (exprimant la force illocutoire de l'énonciation) : les expressions indexicales sont, « comme n'importe quelle autre expression référentielle, des moyens de réaliser l'acte de référence », et « la force illocutoire d'une énonciation est tout autant une partie de son sens – c'est-à-dire des règles de son usage – que tout autre composant sémantique »⁴⁶. (Sur la théorie des actes de langage, voir Searle [73]. Sur la dimension dialogique du langage, voir Jacques [74] et [75].)

Les actes de langage, en tant qu'ils se caractérisent par les forces illocutoires et que leur effectuation est soumise à des règles qui en définissent de façon précise les conditions, se prêtent à une étude entièrement objective. Et les propriétés des forces illocutoires, envisagées dans leurs aspects formels et du point de vue des inférences

⁴⁴ Fenstad, Halvorsen, Langholm, and van Benthem [71], p. 1.

⁴⁵ Searle, Kiefer, and Bierwisch [32], pp. X-XL. Sur le rôle de l'arrière-plan de présupposition, voir Searle [72].

⁴⁶ *Ibid.*, p. XI.

qu'elles autorisent, relèvent même d'une étude purement logique, qui fait partie de la « logique philosophique ». Envisagé en tant que pratique de communication, le langage se présente ainsi essentiellement comme analysable en deux composantes, qui se reflètent dans la structure de l'énonciation, articulant une force illocutoire à un contenu propositionnel. La force correspond à la composante d'effectuation, le contenu à la composante instrumentale, analysable en elle-même, indépendamment des actes, en tant qu'ensemble des moyens dont les locuteurs disposent pour accomplir ces actes spécifiques que sont les actes de langage. La théorie des actes de langage créée par Austin et Searle constitue le cadre théorique dans lequel est analysée la composante d'effectuation du langage⁴⁷. Les aspects logiques de la dimension illocutoire du langage ont fait l'objet d'un traitement théorique approfondi dans l'ouvrage de John Searle et Daniel Vanderveken [76], qui établit de façon rigoureuse les fondements de la théorie des actes illocutoires, envisagés dans leurs propriétés formelles, et qui doit être considéré comme un des ouvrages de base de la philosophie du langage.

L'intervention de la notion d'« intention » dans l'analyse des actes de langage suscite tout naturellement des prolongements de cette analyse dans le domaine de la « philosophie de l'esprit ». (Voir en particulier, sur les rapports entre pensée et langage, Dummett [77]). Il n'est pas étonnant que John Searle ait orienté une partie de ses recherches dans la direction d'une théorie des intentions [78]. (Sur les « objets intentionnels », voir Santambrogio [79]). D'autre part, le caractère interlocutif des actes de langage ouvre des prolongements du côté de la théorie de la communication. Non d'ailleurs sans répercussions sur la théorie du langage, ainsi qu'on le voit par exemple dans une étude de Manfred Bierwisch [80], qui reproche à la théorie des actes de langage de ne pas distinguer clairement « langage » et « communication », domaines qui sont gouvernés par des systèmes fort différents de règles et de principes. Selon lui, les actes de langage, à strictement parler, relèvent d'une théorie de la communication : ils consistent en effet à faire « d'une expression linguistique, principalement en vertu de son sens, le porteur de ce qu'on pourrait appeler au mieux un sens communicatif »⁴⁸. Il est ainsi amené à distinguer le *sens d'expression* (*utterance meaning*) et le *sens communicationnel* (*communicative sense*). Un acte d'*expression linguistique* (*linguistic utterance*) est défini comme une « inscription » reliée par une personne déterminée, à un moment déterminé, à une structure linguistique, laquelle est analysée, au sens de Chomsky, en

⁴⁷ Voir Searle, Kiefer, and Bierwisch [32].

⁴⁸ Bierwisch [80], p. 3.

une composante phonétique, une composante morpho-syntaxique et une composante sémantique. Le sens d'expression associé à un acte d'expression linguistique est déterminé à la fois par la composante sémantique de la structure linguistique mise en œuvre, et par le contexte dans lequel est accompli l'acte d'expression. On peut représenter la composante sémantique comme une fonction qui applique les contextes sur les sens d'expression. La notion de sens communicationnel est définie dans le cadre d'une théorie des actes de communication, qui définit un tel acte comme une « activité signifiante » à laquelle, moyennant un système de règles, est associé un « sens communicationnel » relativement à la « situation interactionnelle » (qui constitue elle-même l'interprétation donnée par l'agent au contexte de son action, selon des règles socialement établies). Un acte de langage est alors interprété comme une espèce d'acte communicationnel, qui associe à une « activité signifiante », constituée en l'occurrence par un acte d'expression linguistique, un sens communicationnel, relativement à une situation interactionnelle donnée, sur la base du sens d'expression associé à l'acte d'expression linguistique en cause. Une modification de la situation interactionnelle peut modifier le sens communicationnel sans modifier le sens d'expression. Dans cette conception, la force illocutoire d'un acte d'expression n'est pas un élément de la structure sémantique, mais une condition qui appartient au sens communicationnel, et qui relève donc d'une théorie de l'interaction sociale.

DEUXIÈME PARTIE : SÉMANTIQUE ET HERMÉNEUTIQUE. SENS ET SIGNIFICATION

Le concept de sens joue un rôle central en sémantique ; on peut même dire qu'il caractérise la dimension à partir de laquelle se constitue la problématique spécifique de cette discipline. D'autre part il paraît jouer un rôle tout aussi central dans la problématique herméneutique, puisque l'idée d'interprétation, qui est son principe inspirateur, renvoie elle-même à celle de déchiffrement du sens. Ceci semble indiquer que sémantique et herméneutique, quelles que soient les différences qui séparent leurs projets respectifs, sont portées par une visée commune, indiquée précisément par le concept de sens. Dans le contexte des recherches philosophiques contemporaines, c'est donc, semble-t-il, principalement au lieu d'articulation entre ces deux disciplines que la question du sens peut être explicitement rencontrée.

À vrai dire ni la sémantique ni l'herméneutique ne partent d'une conception *a priori* du sens, qui pourrait donner lieu à une définition explicite. Et leur objectif n'est pas d'aboutir à une telle définition. Ce

qu'elles nous proposent, c'est une analyse de la manière dont fonctionne effectivement le sens dans la pratique du langage et de la communication. À ce titre, elles présupposent sans doute une certaine idée de ce qu'est le sens, mais dans leur travail effectif elles ne cessent, à tout le moins implicitement, de s'interroger sur la véritable portée de cette idée et de remettre en cause les approximations à travers lesquelles elles tentent d'en capter le contenu. Il est utile, pour préciser comment sémantique et herméneutique se rapportent à la question du sens, de distinguer sens et signification. Le sens est une dimension essentielle de la vie de l'esprit par rapport à laquelle s'effectue une séparation primordiale, dans les pratiques caractéristiques de l'existant humain, qu'elles soient de l'ordre du langage, de la pensée ou de l'action, entre ce qui est considéré comme « sensé » et ce qui est considéré comme « non sensé ». Mais les pratiques sont médiatisées par des signes, en particulier par les signes linguistiques, et il est de la nature du signe de renvoyer vers autre chose que lui. La modalité concrète de ce renvoi est la signification du signe. Entre le sens et la signification il y a une double médiation. D'une part c'est par l'intermédiaire des significations, qui sont locales, déterminées et relativement bien circonscrites, que la dimension du sens s'articule et reçoit son effectivité. De ce point de vue, on peut dire que la signification médiatise le sens : c'est dans le « medium » des significations particulières que se constitue effectivement ce qui donne à l'existence de pouvoir se vivre comme « sensée ». Mais d'autre part c'est sous la mouvance de la requête du sens, déjà présente à l'avance comme horizon de constitution des pratiques signifiantes, que peuvent advenir les significations, en ce qu'elles ont de particulier et de déterminé. De ce point de vue, on peut dire que le sens médiatise la signification : c'est dans le « medium » de cette qualité originaire qui définit le « sensé » que se constitue effectivement ce qui donne aux signes d'être signifiants. Ce qu'il convient d'examiner, pour prendre acte de la contribution que la recherche contemporaine apporte à la question du sens, c'est la manière dont la sémantique d'une part, l'herméneutique d'autre part, tentent d'élucider le rapport de la signification au sens, la manière dont les signes se chargent de significations et sont ainsi inscrits, par l'intermédiaire de celles-ci (en tant que médiatrices du sens), dans l'horizon général du sens.

Ce qui paraît caractéristique du langage humain (en tant qu'il diffère radicalement des systèmes de communication que l'on observe dans diverses espèces animales), c'est la « double articulation », à la faveur de laquelle s'établit une correspondance systématique entre un processus de combinaison des signifiants et un processus de combinaison des signifiés. Ceci suggère un parallélisme entre syntaxe

et sémantique, et corrélativement une conception radicalement analytique de la sémantique. L'étude de la morphologie des signifiants linguistiques montre que les unités complètes, qui sont les phrases, sont engendrées, suivant des règles, à partir d'unités élémentaires en nombre très limité, les règles étant de nature telle qu'elles permettent, par combinaison, de construire une infinité de phrases à partir des unités élémentaires. Si on suppose que ces possibilités articulatoires de nature syntaxique ont leur correspondant exact au plan sémantique, on sera amené à analyser les significations associées aux phrases comme résultant de combinaisons, effectuées selon des règles, à partir d'unités élémentaires de signification (associées non sans doute nécessairement aux unités élémentaires syntaxiques mais en tout cas à des unités syntaxiques d'un certain niveau, par exemple à certains composants lexicaux de base). Selon l'idée du parallélisme, la forme de la construction syntaxique (qui procède par étapes successives, chaque étape fixant les catégories syntaxiques des unités engendrées et les rapports syntaxiques entre ces unités) contient les indications nécessaires pour la construction sémantique, les combinaisons des significations s'effectuant en quelque sorte sur le canevas des combinaisons des unités syntaxiques correspondantes.

Cette conception strictement analytique a été critiquée depuis longtemps. Déjà dans le *Tractatus*, Wittgenstein faisait remarquer que les mots (unités syntaxiques du niveau lexical) n'ont de signification que dans le contexte de la phrase. Ce qui revient à dire que leur signification n'est pas intrinsèque mais consiste seulement en leur contribution à l'émergence d'une signification globale, qui est celle de la phrase complète. Ce point de vue a été généralisé dans les différentes versions du holisme sémantique, pour lequel la signification d'un mot est faite de la place qu'il occupe dans l'ensemble du langage, c'est-à-dire de l'ensemble des relations qu'il entretient avec tous les autres mots du langage ; et comme ces relations s'expriment dans des phrases, la signification d'un mot est faite en définitive des fonctions qu'il assume dans l'ensemble des phrases du langage. On pourrait dire que la portée des conceptions holistes (limitées au « holisme propositionnel » ou étendues à la totalité du langage) est de contextualiser les significations, mais relativement aux éléments constitutifs du langage dans lequel elles fonctionnent, considéré comme une sorte de réalité en soi : c'est une contextualisation linguistique. En introduisant, dans les *Investigations*, l'idée que la signification d'un mot consiste en l'usage que l'on peut en faire, Wittgenstein a ouvert la voie à l'extension pragmatique de l'étude des significations. Selon ce nouveau point de vue, ce sont les contextes d'usage d'un mot qui déterminent sa signification : il s'agit donc d'une contextualisation que l'on pourrait

appeler pratique, et qui se spécifie davantage quand on prend en compte (comme cela est exigé, du reste, par une perspective pragmatiste conséquente) la dimension communicationnelle de l'« usage ».

Il subsiste cependant une difficulté, à travers laquelle se fait valoir d'ailleurs ce qui pouvait donner au point de vue strictement analytique sa justification. C'est qu'un certain noyau invariant de signification semble attaché (en vertu des règles qui en spécifient les usages possibles) aux termes lexicaux, indépendamment des contextes dans lesquels ils peuvent figurer. Selon un point de vue radicalement contextualiste, il faudrait admettre que chaque nouvelle phrase a une signification nouvelle et que dès lors, les significations des termes dépendant entièrement du contexte, un même terme, figurant dans deux phrases différentes, a des significations différentes dans ces deux phrases. Or chaque terme a une charge sémantique propre qui exerce nécessairement une contrainte très déterminée sur les significations des phrases dans lesquelles ce terme peut figurer, et cela quoi qu'il en soit des contextes. Il est sans doute vrai qu'un terme ne reçoit initialement sa charge sémantique que dans certains contextes. (Par exemple la signification d'un prédicat ostensif *P* est fixée par un ensemble de phrases du type « Ceci est *P* », accompagnées d'un geste montrant un objet, dans des circonstances qui attirent l'attention de façon sélective sur la qualité désignée par le prédicat *P*). Cette question d'origine renvoie à l'histoire de la langue, et dans la mesure où chaque locuteur doit reconstituer pour lui-même le champ sémantique de la langue qu'il apprend, elle renvoie aux conditions d'acquisition d'une compétence linguistique (plus exactement même, à la composante sémantique de cette compétence). Il est vrai aussi que la charge sémantique d'un terme peut évoluer, en fonction des contextes dans lesquels il est utilisé. Les mécanismes par lesquels une nouvelle signification, ou une nouvelle nuance de signification, se forme, relèvent de la dimension sociale de la langue, et renvoient donc à l'usage qui est fait par une communauté donnée des instruments linguistiques dont elle se sert. Il n'en reste pas moins que, si on considère l'état d'une langue à un moment donné, le champ sémantique de cette langue est relativement fixé, suffisamment pour que l'on puisse, par exemple, le décrire sous forme d'un dictionnaire, et avec assez de détermination pour que les locuteurs soient contraints d'en respecter les spécifications, sous peine de ne plus pouvoir communiquer. Il est du reste quasi évident qu'une langue ne peut être un instrument efficace de communication qu'à la condition de comporter une structure suffisamment fixe (non seulement selon la dimension syntaxique mais aussi selon la dimension sémantique) pour être indépendante de la manière dont les locuteurs l'assument, et donc à l'égard de la variété des contextes d'usage. Chaque usager de la langue,

en chacune des circonstances où il utilise effectivement les moyens qu'elle met à sa disposition, introduit un coefficient personnel dans la façon de prononcer les phonèmes, de construire les phrases, de jouer sur les significations. Mais il faut, pour que la communication reste effective, qu'il soit toujours possible de retrouver sous ces variations un invariant suffisamment stable, un peu comme on reconnaît les lettres de l'alphabet à travers différentes écritures manuscrites, pour autant qu'elles ne soient pas trop déformées.

Le problème est donc de concilier cet aspect d'invariance, qui tient à la nature objective de la langue, avec la réalité des paroles qui s'échangent, dont les thèses contextualistes entendent rendre compte. La sémantique porte son attention essentiellement sur la phrase, en tant que contre-partie objectivée d'un acte complet de langage. Selon cette perspective, la phrase est le lieu propre où se constitue une signification entièrement déterminée (tout en restant toujours ouverte à des spécifications ultérieures). La phrase effectivement prononcée par un locuteur, inscrite par lui dans un contexte concret de communication, a le caractère singulier de ce qui se produit en un lieu donné, à un moment donné, au croisement de deux ou plusieurs trajets d'existence. Et par là la signification dont, en sa structure objective, elle est le porteur est elle-même une occurrence unique, la même phrase prononcée dans d'autres circonstances recevant, du fait de celles-ci, une signification différente (fût-ce selon une différence infime). Le jeu du langage donne lieu, comme la vie, à des configurations toujours nouvelles. Pourtant le langage a cette propriété de susciter des significations indéfiniment variées sur la base d'un matériel qui est relativement rigide, et dont on peut reconnaître les éléments dans les circonstances variables dans lesquelles ils sont utilisés. De telle sorte que la singularité n'est jamais totale, qu'il y a toujours, dans la production des significations, un élément d'universalité.

Les composantes invariantes de la signification sont de l'ordre de l'institué : elles appartiennent au dispositif de la langue, considérée en son objectivité, abstraction faite des locuteurs et des circonstances de son utilisation. Les composantes contextuelles sont de l'ordre de l'événementiel. La problématique centrale de la production des significations concerne les mécanismes grâce auxquels l'institué peut être assumé dans l'événementiel. C'est cette problématique qui soutient l'extension pragmatique de la sémantique. Cette extension prend appui sur l'analyse du langage lui-même, considéré en sa constitution objective. Il comporte en effet des éléments – les « embrayeurs » ou « termes indexicaux » (pronoms, adverbes, indicateurs de temps, etc.) – qui permettent en quelque sorte au locuteur d'arrimer à la situation discursive dans laquelle il est immergé tout le dispositif linguistique

dont il se sert. Et il comporte également des termes qui permettent de rendre explicite la nature des actes qui sont performés par les locuteurs dans leur pratique énonciative. Ceci suggère une analyse des circonstances de l'énonciation en deux niveaux : celui des situations d'interlocution, par rapport auxquelles se spécifient les significations concrètes des embrayeurs, et celui des actes de langage, qui spécifient la modalité selon laquelle est effectuée l'énonciation. En adoptant la représentation utilisée par Searle, on peut dire qu'une phrase complète (énonçant de façon explicite sa force illocutoire) est faite d'un indicateur illocutoire, qui joue le rôle d'un opérateur, et d'un contenu propositionnel, qui constitue l'objet (complexe) sur lequel agit cet opérateur. C'est ce contenu, présenté sous la forme d'une unité linguistique fermée (ayant le statut d'une proposition), que le locuteur intègre à son discours, dans les circonstances particulières où il se trouve et selon le type d'acte qu'il entend réaliser.

La sémantique formelle donne des suggestions très éclairantes sur la manière dont se réalise cette intégration. L'élément-clef de la représentation qu'elle propose du fonctionnement sémantico-pragmatique est l'idée de fonction. Les variables en fonction desquelles peut être représentée une situation d'interlocution et spécifiée une force illocutoire sont considérées comme les dimensions d'un espace de configuration. Un contexte déterminé d'interlocution est alors représenté par un point de cet espace. À chacun de ces points est associée une fonction d'interprétation qui fait correspondre aux différents éléments du contenu propositionnel des objets idéaux de type ensembliste (éléments d'un ensemble représentant l'univers du discours, propriétés de ces éléments, relations entre éléments, relations de relations, etc.). On peut alors exprimer dans le langage de la théorie des ensembles les conditions qui déterminent si les prétentions associées à la force illocutoire mise en œuvre sont effectivement remplies, si donc l'acte évoqué par l'indicateur de force illocutoire est effectivement réalisé. La correspondance entre les points-situations et les fonctions d'interprétation est elle-même fonctionnelle. On a donc une fonction *générale* d'interprétation prenant pour valeurs des fonctions *locales* d'interprétation. Ce sont ces fonctions locales qui permettent de représenter, en termes d'un modèle, la signification concrète de l'énoncé, relativement aux circonstances dans lesquelles elle est réalisée. La fonction générale contient les indications qui doivent permettre de construire, pour chaque contexte particulier, la signification attachée à ce contexte. Les arguments de cette fonction (les points-situations) représentent l'aspect événementiel du langage, la fonction elle-même l'aspect institué. C'est dans les indications qu'elle fournit que l'on retrouve les éléments invariants qui sont comme les

ingrédients des significations concrètes.

Le cas des prédicats, qui sont des constituants essentiels du contenu propositionnel, est particulièrement illustratif. Dans la représentation ensembliste, un prédicat est interprété extensionnellement comme une partie de l'univers du discours. La fonction générale d'interprétation prend comme valeur, en un point, une fonction locale qui fait correspondre à un terme prédicatif l'ensemble des individus de l'univers qui ont la propriété exprimée par ce terme. La signification d'un prédicat est la partie de la fonction générale d'interprétation qui concerne le terme en question. D'un point de vue ensembliste, c'est la collection des extensions possibles du prédicat. Mais il ne s'agit là que de la représentation d'une information de nature sémantique : c'est la monstration, sur un modèle, de la procédure qui permet en principe à tout locuteur de reconnaître, dans les circonstances où il se trouve, pour quelle partie de l'univers (c'est-à-dire de tout ce qui lui est actuellement ou potentiellement accessible) le prédicat considéré est pertinent. (L'ensemble des objets verts peut varier d'une saison à l'autre, mais la propriété exprimée par le prédicat « vert » est une propriété qui doit pouvoir être reconnue comme « la même » pour l'ensemble des objets verts à n'importe quelle saison ; c'est en ce sens que le prédicat « vert » peut être dit invariant).

Ce que suggère cette représentation, c'est que la signification d'un prédicat peut être décrite par ce qu'on pourrait appeler son champ d'applicabilité. Le modèle ensembliste n'est évidemment qu'une schématisation idéale. Un locuteur réel est loin d'avoir la connaissance complète d'une fonction générale d'interprétation. Il ne connaît qu'un nombre limité de cas d'application, et donc pour lui le champ d'applicabilité est incomplet. Mais en procédant par analogie, il est capable d'étendre l'application à de nouveaux cas ; le champ d'applicabilité est donc essentiellement ouvert. C'est d'ailleurs ce que suggère le modèle : en se plaçant au point de vue purement théorique d'une reconstruction idéale, il indique à tout le moins la possibilité de principe, pour un locuteur réel, d'enrichir progressivement sa connaissance du champ d'applicabilité des prédicats qu'il utilise. De toute façon, si la signification peut être décrite par une famille de domaines de pertinence, elle n'est pas elle-même cette famille, elle est ce qui rend légitime l'application du prédicat aux entités qui appartiennent aux domaines de cette famille. On pourrait dire que la signification d'un prédicat est son *potentiel* d'applicabilité.

Ceci peut être précisé par la prise en considération de la contribution apportée par le prédicat à la signification de la proposition. Soit une proposition tout à fait élémentaire du type « *a* est *P* ». Cette proposition présente comme pertinente l'application du prédicat *P* à

l'objet dénoté par le terme référentiel *a*. Autrement dit, elle se présente comme candidate à la vérité. Mais aussi longtemps qu'elle n'est pas assumée, en tant que contenu propositionnel, par un acte d'assertion, elle n'est pas autre chose que la représentation linguistique d'un fait abstrait – à savoir la convenance d'une certaine propriété à un certain objet – considérée abstraction faite de la question de savoir si ce fait, qui n'est en lui-même qu'une simple virtualité, est effectivement réalisé ou non. C'est ce fait comme tel – qu'on peut appeler *fait propositionnel* – qui constitue la signification de la proposition. La signification du prédicat contribue à cette signification, en spécifiant ce qui constitue principalement le fait propositionnel, à savoir le point de vue sous lequel est considéré l'objet visé, autrement dit la perspective ouverte sur le monde auquel cet objet appartient. La proposition réalise ce que le prédicat précontient à l'état virtuel, à savoir l'application effective de ce prédicat à une entité concrète (ou assumant en tout cas la fonction d'une réalité concrète). C'est bien en tant que potentiel d'applicabilité que le prédicat joue son rôle dans la proposition : ce potentiel, c'est en définitive ce qui rend la proposition susceptible d'être vraie ou fausse, suivant que l'application proposée est effectivement conforme ou non aux possibilités qu'il détermine.

L'intervention des termes indexicaux ne fait que spécifier les circonstances dans lesquelles le fait propositionnel (exprimé au moyen des termes prédicatifs et référentiels) est pris en considération, et apporte ainsi des restrictions à la généralité de ce fait. Il s'agit toujours de la convenance d'une propriété à un objet, mais uniquement sous la supposition que certaines conditions se trouvent réalisées. Ces conditions sont spécifiées par la position du locuteur dans l'espace de configuration (un adverbe de lieu, comme « ici », par exemple, étant normalement interprété comme le lieu occupé par le locuteur). Toutes les spécifications apportées par les termes indexicaux peuvent d'ailleurs être intégrées dans la partie prédicative de la proposition, comme des restrictions apportées au potentiel d'applicabilité du prédicat lui-même. Quant à celui-ci, il peut évidemment être formé lui-même de prédicats plus élémentaires, au moyen de connecteurs logiques ou au moyen de la relation grammaticale de détermination. Le potentiel d'applicabilité est alors lui-même construit à partir des potentiels des composantes, suivant les indications contenues dans la structure syntaxique du prédicat complexe. Par ailleurs, les conditions qui spécifient un potentiel d'applicabilité peuvent être fournies, dans certains cas tout à fait simples, par une collection de cas effectifs d'application reconnus comme pertinents. Mais elles font en général intervenir, en tout ou en partie, des relations avec d'autres prédicats du lexique, de telle sorte que, de proche en proche, en chaque potentiel particulier se reflète tout

un réseau de relations, appuyé en certains points sur des cas effectifs d'application, qui peut du reste toujours être représentée par des propositions. C'est ce qui justifie le point de vue du holisme sémantique.

La signification de la proposition elle-même, du point de vue pragmatique, n'a encore qu'une valeur de potentiel. Elle n'intervient en effet que comme une composante dans la constitution de l'événement que constitue la performance de l'acte de parole en lequel est assumé le contenu propositionnel. Or entre la force illocutoire de l'acte et le contenu il y a une interaction qui est à double sens : d'une part le contenu propositionnel spécifie l'acte, en le relativisant à tel fait propositionnel déterminé, et d'autre part la force illocutoire spécifie le titre auquel est envisagée l'application du prédicat, et donc relativise le fait propositionnel à la nature particulière de l'acte performé. L'indicateur de force illocutoire a donc, tout comme le fait propositionnel, un caractère potentiel. On peut lui associer une signification, à savoir une espèce d'acte, et cette signification peut être expliquée par l'énoncé des conditions qui sont nécessaires et suffisantes pour qu'un acte de cette espèce soit effectivement accompli. Mais une espèce d'acte n'est pas encore un acte déterminé. C'est par la rencontre de deux potentiels sémantiques, celui de l'indicateur de force illocutoire et celui de la proposition, déterminés par les règles de langage et correspondant à ce qui est institué, que se constitue véritablement, dans l'événement de parole, la signification concrète liée aux circonstances effectives de l'énonciation.

Cette signification, qui est celle de la phrase complète, en tant qu'énoncée sous forme entièrement explicite, est l'acte concret qui est posé par le locuteur conformément aux règles qui déterminent le potentiel sémantique de l'indicateur de force illocutoire utilisé, et relativement au contenu propositionnel de son énonciation, en tant que ce contenu est lui-même conditionné par la force illocutoire mise en œuvre. (Ainsi un fait propositionnel, du type « *a* est *P* », peut faire l'objet d'une assertion ou d'une conjecture. L'assertion est constituée par la prétention aux termes de laquelle ce fait est présenté comme effectivement réalisé, donc comme rendant vraie la proposition qui l'exprime. La conjecture est constituée par la prétention aux termes de laquelle l'applicabilité de *P* à *a* est présentée seulement comme plausible et non comme assurée, le fait propositionnel étant donc lui-même affecté d'un coefficient d'incertitude qui en souligne le caractère purement virtuel).

La sémantique pragmatique nous montre donc comment la vie effective du langage est faite de la reprise continue, dans des actes de parole, de potentiels de signification, portés par des structures

syntaxiques dont les propriétés combinatoires rendent possible une adaptabilité très souple de ces potentiels à l'égard des situations d'interlocution. D'un point de vue purement analytique, les potentiels préexistent aux actes, puisqu'ils doivent intervenir comme composantes dans la production des significations concrètes. Mais du point de vue génétique, ils renvoient aux actes : c'est dans la pratique effective du langage qu'ils se constituent et ne cessent d'ailleurs, en dépit de leur stabilité apparente, de se transformer. Ainsi la signification d'un prédicat se précise et s'enrichit à la faveur des connexions nouvelles qui s'établissent entre lui et d'autres prédicats ou entre lui et des situations concrètes où il se révèle applicable. Or ces connexions sont rendues explicites dans des propositions, qui sont elles-mêmes assumées dans des actes spécifiques. Ceci suggère une priorité de la dimension pragmatique par rapport à ce qu'on pourrait appeler la sémantique pure, qui se bornerait à analyser des significations déjà constituées, sans les immerger dans les flux contextuels dont, en fait, elles proviennent. Mais cette priorité du point de vue pragmatique ouvre des perspectives intéressantes sur la question de la signification comme telle : qu'est-ce qui constitue la signification comme telle, d'où tient-elle le pouvoir éclairant qu'on lui reconnaît et qui fait du système des signes linguistiques un milieu porteur de réalités intelligibles ? On pourra dire que la signification est ce à quoi renvoie le signe, en vertu de règles qui relèvent de l'institution du langage. Et si on recourt à l'idée de potentiel, comme on l'a suggéré, on pourra dire que la signification d'un signe est sa contribution possible à la constitution de significations concrètes, qui, pour leur part, doivent être comprises à la lumière de la notion d'acte. On ne fait ainsi qu'explicitier l'idée wittgensteinienne selon laquelle la signification d'un signe est ce qu'on peut en faire, idée qui est en somme à la base de la pragmatique. Mais si on ramène ainsi les significations aux actes, il reste à comprendre comment l'acte se constitue en signification concrète des signes en lesquels il s'extériorise, ou, de façon plus précise, comment l'acte réussit à se constituer lui-même, comme signification de son effectuation, à partir des potentiels qu'il met en œuvre.

C'est très exactement en ce point que l'idée de sens comme horizon peut intervenir utilement. De façon générale, la signification d'un signe particulier (d'un terme prédicatif par exemple) ne peut être considérée comme une entité fixée : elle est faite de l'ensemble des conditions qui en rendent l'utilisation pertinente dans des contextes appropriés (par exemple, dans le cas d'un prédicat, qui en déterminent le champ d'applicabilité). Or ces conditions font intervenir les relations du signe considéré d'une part avec les autres signes du langage, d'autre part avec les contextes possibles d'utilisation, et ces relations ne cessent

de se modifier. Ce qui donne au signe sa signification, c'est donc sa place dans ce réseau mouvant de relations, c'est-à-dire son appartenance à une totalité présomptive, qui est celle du langage lui-même comme système général d'articulation intersubjective de l'expérience. Or ce réseau relationnel d'appartenance, par rapport auquel se détermine la valeur propre du signe, n'est pas seulement une réalité morphologique ; il a la vertu de rendre manifeste, dans les relations dont il est fait, la dimension du sens. La signification d'un terme est la médiation qui l'inscrit dans cette dimension, et cette médiation n'est elle-même opérante que comme trace locale de l'effet d'intégration par lequel l'horizon du sens rassemble sous son efficace tout le système des signes, animant ainsi le langage de la vertu qui le rend signifiant.

Mais s'il y a priorité des actes, il faut reconnaître que c'est par l'intermédiaire des actes que les signes deviennent signifiants, que vient à eux la force vivifiante du sens. C'est l'acte qui inscrit les signes dans l'horizon du sens. Considéré comme signification concrète de la phrase par l'énonciation de laquelle il s'accomplit, il est lui-même médiation des signes et du sens : c'est en tant qu'il est cette médiation qu'il donne aux significations potentielles d'être capables de réfracter, dans le champ linguistique, cette clarté qui le rend sensé et que tente d'évoquer la métaphore de l'horizon. Mais il faut préciser la nature de cette médiation, et corrélativement celle de cet horizon. Il faut pour cela replacer l'acte dans le milieu propre où il se produit, c'est-à-dire dans le mouvement général de l'existence. Quel que soit en effet le contenu particulier d'un acte, celui-ci ne peut être détaché de ceux qui l'ont précédé ni de ceux qui, à partir de lui, demeurent ou deviennent possibles. Si un acte de langage peut être considéré comme ce qui est signifié par la phrase où il se dit, il prend valeur lui-même, comme acte, par le rôle qu'il joue dans un devenir dont il n'est qu'une expression momentanée. Ce qui rend sensé, c'est-à-dire porteur de signification, l'énoncé qu'il produit, c'est sans doute cette production même, avec toutes les conditions qui la spécifient. Mais cette initiative qu'il est n'est elle-même sensée que de la contribution qu'elle apporte à l'effort par lequel l'existant qui l'accomplit tente de construire sa destinée. Or celle-ci se donne à l'existant non à la façon d'un terme déterminé qu'il s'agirait de rejoindre par une démarche programmable, mais à la façon d'un horizon qui est à la fois indéterminé et interpellant, qui représente, pour l'existant, l'appel qui le convoque toujours en avant de lui-même, en un lieu qui serait comme la réalisation de lui-même. Le rapport des signes à l'horizon du sens se précise ainsi comme le rapport de l'existant à l'horizon de son accomplissement. Si l'acte est médiateur entre les signes et le sens, dont ils reçoivent leur signification, c'est

parce qu'il est, fondamentalement, médiateur entre l'existant et son existence, c'est-à-dire son devenir-soi. C'est dire que le sens est, en définitive, la possibilité de l'inscription dans le mouvement de l'existence.

Mais dans le cadre général de la médiation des actes, les actes de langage ont leur vertu propre. C'est grâce aux instruments que le langage met à la disposition de chaque locuteur que celui-ci peut établir des repères dans sa propre existence, se comprendre (dans une certaine mesure) lui-même, et se retrouver dans l'environnement naturel et culturel dans lequel il est placé. Deux procédés paraissent particulièrement décisifs dans cette perspective: d'une part la nomination, qui permet d'isoler, dans le champ de l'expérience, des réaliés ayant un caractère individuel, douées d'une consistance propre et séparables de leur environnement, et d'autre part la predication, qui permet d'isoler, dans le champ de l'expérience, des qualités, des relations, des structures transportables, en un mot des schèmes abstraits, reconnaissables en principe dans des situations concrètes variées, et susceptibles de faire voir ces situations selon des points de vue qui en éclairent le statut. Grâce à ces procédés, et à ceux qui permettent de les ancrer dans les contextes effectifs de leur usage, le langage découpe le champ du vécu, y multiplie les différences, fournit des instruments d'analyse d'une sensibilité arbitrairement élevée, et en même temps il classifie, il rassemble, il fait voir les relations, il fait saisir la cohérence et ainsi suggère la co-appartenance de tous les aspects de l'expérience à une totalité présomptive, dont il est lui-même comme l'esquisse représentative. Mais le fonctionnement concret du langage s'effectue – la pragmatique l'a fortement souligné – dans un milieu d'interlocution. Il permet à chaque locuteur de tisser avec les autres, directement ou indirectement, tout un réseau de relations dans lequel les intervenants se situent les uns par rapport aux autres (par les types de relation que mettent en jeu les forces illocutoires disponibles) et se situent les uns et les autres par rapport à l'environnement qui leur est commun. Grâce aux possibilités articulatoires (analytiques et combinatoires) du langage, actives surtout dans les contenus propositionnels, chaque locuteur fait du champ de son expérience un monde, c'est-à-dire une totalité virtuelle pénétrée d'intelligibilité. Et grâce à ses possibilités d'interlocution, actives surtout dans la dimension illocutoire, les locuteurs peuvent reconnaître ce qui, d'un champ d'expérience à l'autre, est congruent, et constituer ainsi un monde commun, par rapport auquel chaque monde particulier doit être compris comme la réfraction, dans le milieu d'une existence singulière, de ce qui est disponible pour tous dans le contexte d'une culture donnée. C'est le langage, considéré à la fois dans sa dimension articulatoire et dans sa

dimension illocutoire, qui fournit l'élément d'intelligibilité qui donne à un monde sa clarté, sa cohérence et son unité. Le médium de l'intelligibilité c'est l'universalité. Or en tant qu'il met en jeu des potentiels de signification, le langage introduit précisément, par rapport à la concrétude de l'expérience, cet élément de virtualité et de généralité grâce auquel les données concrètes sont portées à l'universel. Encore faut-il, pour que ces potentialités soient efficaces, que l'on puisse réinsérer ces éléments d'universalité dans les situations concrètes où se joue en fait l'existence. C'est ce qui s'accomplit dans la proposition, qui se constitue elle-même en matériau disponible pour les actes qui en assument la signification (selon la modalité spécifique qu'ils lui confèrent).

Mais tout ce dispositif du langage n'est après tout qu'un détour. Si le langage a ce privilège d'être un instrument de constitution, grâce auquel peuvent être instaurés un univers de communication et une approche partagée du réel, c'est dans la mesure où, s'élaborant à partir de l'existence, il revient à l'existence. Les actes sont les nœuds en lesquels s'articulent langage et existence. La priorité des actes, c'est très exactement la présupposition constituante d'un ancrage du langage, comme totalité virtuelle qui est seulement en elle-même, dans cette totalité virtuelle qui est réellement pour elle-même, et qui acquiert sa réalité en se faisant elle-même, à savoir le mouvement intégrateur de l'existence. L'universalité, qui acquiert son milieu de représentation grâce au langage, est déjà présente dans l'existence en tant que celle-ci n'est jamais enfermée dans un moment particulier mais est par elle-même dépassement de toute particularité ; elle prend sans doute sa réalité concrète des situations chaque fois singulières en lesquelles elle se met en jeu, mais la singularité est vécue comme étant seulement une médiation, et comme essentiellement relative de soi à un mouvement d'intégration en lequel ne cesse de se constituer l'existence comme totalité. Le rapport à ce moment d'intégralité, toujours annoncé et toujours en suspens, élève chaque moment particulier au statut de composante d'un devenir qui va au-delà de toute détermination ; il confère ainsi à ce moment une valeur d'universalité.

Il ne faut du reste pas perdre de vue que la réalité concrète du langage est dans l'interlocution. L'existence doit donc être comprise comme co-existence, et c'est donc sous la forme d'un accord et d'un partage que doit être pensé ce moment d'intégralité qui est comme l'attracteur sur lequel se focalise le déploiement de l'existence. Si toute signification peut être interprétée comme insertion dans l'horizon du sens, et si cet horizon lui-même doit être interprété comme la présence déjà agissante, dans les pratiques effectives de l'interlocution, d'une figure toujours à venir de la coexistence, en laquelle chaque existence

se constituerait en son intégralité en se recevant de toutes les autres, on peut dire que c'est de son inscription dans le milieu concret de la coexistence effective, considéré en ses possibilités limitées mais aussi en son auto-dépassement, que chaque signification, potentielle ou concrètement actuelle, tire la vertu qui lui permet de rendre signifiant le signe dont elle fournit l'interprétation. Le rapport au sens, dans cette perspective, c'est en somme la condition de cohérence qui rattache les significations particulières non à la totalité présomptive du langage mais au devenir général de la coexistence et qui en fait les moments d'un processus de constitution visant l'instauration d'un monde commun, c'est-à-dire d'un authentique partage.

C'est sans doute par l'intermédiaire de cette idée de monde commun que l'on peut le mieux relier les recherches de la sémantique à celles de l'herméneutique. Si la sémantique porte de façon privilégiée son attention sur la phrase, considérée comme unité (relativement) complète de signification, l'herméneutique porte de façon privilégiée son attention sur le texte. Le problème de l'interprète, ou plus exactement de la communauté des interprètes, comme l'a expliqué très clairement Paul Ricœur⁴⁹, est de retrouver, à travers les significations particulières que les études sémantiques permettent d'identifier, le « monde du texte ». Il ne s'agit donc plus de reconstruire des significations locales, liées à des phrases énoncées dans des actes de langage particuliers, mais d'aller d'emblée à la totalité supposée dont les significations locales livrées par le texte sont interprétées comme des indices, qui le rendent à tout le moins conjecturalement accessible. Comme un monde est l'ensemble virtuellement intégré des significations à travers lesquelles un existant rend intelligible pour lui-même son propre champ d'expérience, et le rend par là en même temps communicable à autrui, ce qui est mis en jeu dans la relation d'une signification particulière au monde auquel elle appartient c'est en fait la relation de cette signification à l'existence qui s'interprète elle-même en lui. Et c'est donc aussi le rapport de cette signification à l'horizon d'intégration de cette existence, qui est aussi l'horizon du sens pour les significations qu'elle met en jeu, et donc pour le monde selon les articulations duquel elle se vit. L'existence devant être comprise comme coexistence, le monde dont il est question est un monde au moins partiellement partagé, en tout cas en principe partageable. C'est ce qui justifie l'entreprise de l'herméneutique.

De même que les significations particulières peuvent être considérées comme des médiations locales du sens, ainsi le monde du texte peut être considéré comme une médiation globale du sens,

⁴⁹ Voir Ricœur [1], la section intitulée « Le monde du texte », pp. 112-115. Voir aussi Ricœur [3].

réalisant sa fonction médiatrice par l'intermédiaire des significations particulières en lesquelles il se laisse analyser. Pour l'herméneutique, le texte est d'emblée interprété comme manifestation d'un monde, donc en somme comme étant lui-même une médiation par rapport à celle du monde auquel il donne accès, comme étant donc une médiation seconde du sens. C'est par l'intermédiaire du monde qu'il révèle qu'il reçoit l'empreinte du sens et se montre lui-même comme porteur de sens. La tâche est de remonter de cette médiation seconde à la médiation première, celle du monde. Deux conditions doivent être remplies pour que cette tâche puisse effectivement s'accomplir. D'une part il faut que les significations apparentes, qui se laissent appréhender dans le texte, puissent être interprétées comme révélatrices d'un monde, c'est-à-dire puisse être prolongées en direction de la totalité virtuelle à laquelle elles sont censées appartenir. Et d'autre part il faut que le monde, conjecture à travers la lecture du texte, soit effectivement accessible à l'interprète, qui opère lui-même à partir de son propre monde, autrement dit que l'interprète puisse intégrer d'une certaine manière le monde du texte à son propre monde, même si c'est sous le statut d'un monde étranger, qu'il ne peut effectivement revivre en sa propre existence mais qu'il peut à tout le moins comprendre, voire recréer pour lui-même dans l'espace imaginaire d'une communication qui ne peut plus avoir lieu qu'à travers des indices.

Ce qui permet au travail d'interprétation de tenir compte de la première condition, c'est la composante d'universalité du langage, liée, comme on l'a suggéré, au caractère de potentialité des significations instituées. Les contextes d'usage auxquels a été liée la production du texte échappent peut-être, en eux-mêmes, à toute tentative de reconstitution. Mais ce qu'on sait des potentialités sémantiques de certains termes au moins, pour ce qu'en ont appris les contextes accessibles, peut servir de point de départ à un processus de transposition analogique aboutissant à la reconstruction, à tout le moins plausible, des significations concrètes effectivement portées par le texte. Mais, toujours en raison du caractère potentiel des composants sémantiques, il est possible de faire varier dans l'imagination les contextes d'usage, de faire apparaître ainsi des connexions non immédiatement apparentes entre ces composants, et d'engendrer ainsi un réseau de significations, suggéré, par le texte mais le prolongeant vers les possibles qu'il permet d'imaginer. Il s'agit forcément d'un réseau limité, mais en le regardant comme fragment d'une totalité virtuelle, il est possible de viser, à partir de ce qu'il révèle, cette totalité elle-même, même si elle ne peut être décrite adéquatement. À vrai dire, un monde ne peut être véritablement décrit, car il est un principe de totalisation, à partir duquel de nouvelles extensions sont toujours

possibles, et non pas un système fermé que l'on pourrait parcourir de façon exhaustive. Un monde ne peut être qu'appréhendé sur des manifestations partielles et forcément limitées, et la seule manière de l'évoquer n'est pas de prétendre le décrire mais de faire pressentir, en ses manifestations accessibles, la présence en elles de la totalité vers laquelle elles indiquent.

Quant à la deuxième condition, concernant ce qui doit rendre possible la compréhension d'un monde étranger, ce qui permet d'en tenir compte c'est, plutôt que la composante d'universalité du langage, son ancrage dans l'existence, en tant que celle-ci se vit, de soi, comme coexistence. C'est parce qu'il y a constitutionnellement ouverture des existences les unes aux autres qu'il est possible, en tout cas en principe, à un existant de réeffectuer en sa propre vie les actes par lesquels un autre existant, en d'autres temps et en d'autres lieux, a mobilisé, pour dire, fût-ce de façons très locales, son propre monde, les ressources du langage qui, en ce monde, lui était disponible. Cette réeffectuation n'est évidemment pas un pur et simple recommencement ; l'acte qui s'est déposé dans le texte n'existe plus comme acte, il n'est plus présent que par sa trace. Et par rapport à celle-ci, l'acte de l'interprétation est nécessairement nouveau ; mais il rend vie à la trace, et d'une certaine manière la produit à nouveau, en l'assumant dans sa propre effectivité et en se substituant ainsi à la démarche originaires qui l'a engendrée. En effectuant ce déplacement l'interprète se met lui-même à la place de l'acte dont le texte ne fait plus qu'indiquer le lieu, et qui de ce lieu s'est absenté. C'est ce lieu que l'acte d'interprétation, en suivant les signes que lui fait la trace, vient occuper, réinscrivant ainsi dans l'existence de l'interprète, ce qui, à un moment peut-être non repérable, a été porté par une autre existence. Ceci suppose qu'il y ait, d'une existence à l'autre, suffisamment d'analogies et de possibilités de convergence pour que chacune puisse, au moins conjecturalement, se mettre à la place de toute autre. Mais c'est précisément cette possibilité des échanges que fonde l'*a priori* de la coexistence. Il est donné en toute existence non comme un état de fait déjà réalisé mais comme esquisse, promesse et exigence d'une communication universelle. En cet *a priori* se profile la perspective de l'instauration d'un monde commun. Dans l'effort de l'interprétation, c'est cette tâche, annoncée seulement, dans la constitution de l'existence, comme possibilité à réaliser, qui devient localement effective. Ce qui rend les mondes accessibles les uns aux autres, c'est leur inscriptibilité de principe, enveloppé dans l'*a priori* de la coexistence, dans l'horizon d'un englobant, qui ne doit pas être conçu comme une sorte de synthèse mais comme l'ouverture même de l'espace de la communication.

L'herméneutique présuppose donc la sémantique : elle prend

appui sur elle, dans la mesure où c'est seulement en passant par la reconstruction de significations locales qu'elle peut aller vers la totalité qu'elles annoncent. Mais en même temps elle va plus loin, et dans cette mesure la complète, par cela précisément qu'elle prend les significations locales non comme des objectivités ayant leur valeur en elles-mêmes, mais comme des traces partielles d'un processus global d'émergence, la constitution d'un monde. Sémantique et herméneutique se situent en tout cas sur un même trajet, qui va des signes au sens, par l'intermédiaire de significations. La différence est dans le niveau de la médiation qui est, de part et d'autre, considérée comme privilégiée.

Si le sens, entendu comme horizon par rapport auquel se constituent les significations, est ainsi l'inscriptibilité des structures signifiantes dans le mouvement de l'existence, il reste à comprendre comment l'existence est capable de rendre ces structures effectivement signifiantes. L'analyse pragmatique nous montre comment s'effectue, dans l'acte d'énonciation, l'insertion d'un système de signes dans le vécu interrelationnel des locuteurs. Or il s'agit là d'une péripétie locale, à la faveur de laquelle s'établit une connexion entre une suite particulière de signes et un moment particulier dans le déroulement d'une existence. Si c'est par cette connexion que les signes reçoivent une signification, il faut que ce moment soit par lui-même source locale de sens. Or il ne l'est que comme moment, précisément, c'est-à-dire comme appartenant à un processus de totalisation toujours en voie de s'effectuer. C'est la totalisation elle-même, en tant que processus ouvert, non relatif à une totalité déjà donnée, qui constitue l'horizon du sens. C'est par son appartenance à cet horizon que le moment particulier reçoit de pouvoir être source de sens. Il ne l'est que comme lieu d'articulation, où le système des signes vient effectivement s'inscrire dans l'horizon. Par lui-même le moment particulier a un contenu, certes; il occupe une place déterminée dans une dynamique complexe où s'entrecroisent divers flux perceptifs et divers cours d'action. Mais ce contenu lui-même, qui contribue sans doute à conférer aux signes une signification déterminée, ne tient cette vertu que des relations qui le relient, de proche en proche, à un déploiement général, en lequel l'existence se vit comme totalisation d'elle-même.

Ceci est parfaitement compatible avec la présence de composantes relativement invariantes dans la genèse des significations. Car le moment où s'effectue un acte de parole n'est pas fermé sur lui-même. Dans le système des relations qui le relient à tous les autres moments d'une existence interviennent ces multiples rapports qui ancrent cette existence dans un champ culturel déterminé et par l'intermédiaire desquels elle reçoit l'héritage de tout le potentiel de significations inscrit dans la tradition à laquelle elle appartient. Mais

c'est d'elle-même que doit venir ce qui actualise ces potentiels, ce qui suscite les significations vivantes; c'est parce qu'elle est par elle-même un milieu de sens qu'elle rend à nouveau signifiants, dans le contexte où elle les utilise, les instruments dont elle se sert dans la communication.

Et elle est un milieu de sens en tant qu'elle est constitutivement rapport avec elle-même, à la fois sous la forme de l'assomption d'elle-même et sous la forme du projet d'elle-même. Distendue entre ce qu'elle n'est plus et ce qu'elle n'est pas encore, elle est cet incessant déséquilibre qui la porte toujours en avant d'elle-même, dans le mouvement en lequel elle se donne son contenu effectif. Pour qu'il puisse y avoir sens, il faut sans doute cette distance qu'implique le rapport, mais il faut aussi la dimension réflexive qui fait de l'existence un rapport avec elle-même. Tirée sans cesse hors d'elle-même par ce qu'elle éprouve et par ce qu'elle fait, elle est aussi, en même temps, toujours auprès d'elle-même ; elle est donc un soi, même si c'est seulement sous la condition d'être hors de soi. Or le soi n'est pas pure identité mais plutôt incessante réidentification à lui-même. Il comporte, dans sa structure même, la séparation d'avec soi et la réunification qui le sauve de la dispersion. À la faveur de cette tension, qui le met à l'extérieur de lui-même sans cesser de le restituer à lui-même, il peut d'une certaine manière s'accompagner lui-même, dans une présence non objective, qui est à la fois un milieu de clarté et cet obscur sentiment qui rend proche sans réellement faire voir. C'est en raison de cette structure, et selon ce qu'elle impose, que l'existence se vit comme processus de totalisation et que, comme telle, elle peut être cet horizon de sens qui donne à ses pratiques signifiantes d'avoir effectivement la vertu de signifier.

Le sens suppose l'intervalle ; il est cette clarté qui survient dans et par l'intervalle. Si l'existence est génératrice de sens, c'est qu'elle est elle-même distanciation toujours surmontée, qu'elle se vit comme l'ouverture incessante de cet écart à la faveur duquel elle se rapporte à elle-même. À partir de ce rapport se déploie ce champ de clarté en lequel les choses et les situations peuvent apparaître, les actes s'effectuer et les paroles se charger de signification, en lequel aussi peuvent se tisser les réseaux de relations à travers lesquels circule la vie du sens. Mais s'il en est ainsi, c'est que l'existence est par elle-même, par le mode propre de son auto-position, cette « lumière naturelle » qui, en la rendant perceptible à elle-même, rend visibles et d'une certaine manière compréhensibles les êtres, les choses, la texture du monde et la trame de son devenir. Le sens, comme horizon de constitution des significations, est l'espace de visibilité que l'existence, en se posant, déploie autour d'elle, en lequel se montre une cohérence toujours en

train de se constituer et en même temps s'esquisse, comme toujours à venir, l'évidence intégrale d'une co-présence universelle où tout serait donné selon sa raison d'être, où tout serait compris selon sa contribution à une contextualité sans limitations. C'est pourquoi le sens est à la fois toujours présupposé et toujours advenant.

BIBLIOGRAPHIE

Anderson, Anthony. [55] « General Intensional Logic ». In Gabbay and Guentner [61], 355-385.

Apel, Karl-Otto. [12] « Intentions, Conventions, and Reference to Things : Dimensions of Understanding, Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language ». In Parret and Bouveresse [7], 79-111.

Barwise (Jon) and Perry (John). [69] *Situations and Attitudes*. Cambridge, Mass. / London, The MIT Press, 1983.

Bencivenga, Ermanno. [33] « A New Paradigm of Meaning ». *Synthese* 73 (1987) : 599-621.

van Benthem, Johan. [57] *Essays in logical Semantics*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tokyo, D. Reidel Publ. Cy, 1986.

– [58] « Toward a Computational Semantics ». In Gärdenfors [35], 31-71.

– [50] « Meaning: Interpretation and Inference ». *Synthese* 73 (1987): 451-470.

Bierwisch, Manfred. [80] « Semantic Structure and Illocutionary Force ». In Searle, Kiefer, and Bierwisch [32], 1-35.

Bonomi, Andrea. [70] « Relevant Situations ». *Synthese* 73 (1987) : 623-636.

Bouveresse, Jacques. [13] « Herméneutique et linguistique ». In Parret and Bouveresse [7], 112-153.

Bubner (Rüdiger), Cramer (Konrad), Wiehl (Reiner), eds. [29] *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze I, *Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Aufsätze II, *Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.

Casari, Ettore. [59] « Comparative Logic ». *Synthese* 73 (1987) : 421-449.

Cresswell, M. J. [51] *Semantical Essays. Possible Worlds and Their Rivals*. Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Dalla Chiara, Maria Luisa. [54] « An Approach to Intensional Semantics ». *Synthese* 73 (1987) : 479-496.

Dascal, Marcelo. [24] « Strategies of Understanding ». In Parret and Bouveresse [7], 327- 352.

- Davidson, Donald. [42] « Reality without Reference ». In Platts 1980, 131-140.
 – [30] *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Dummett, Michael. [19] *Frege. Philosophy of Language*. London, Duckworth, 1973.
 – [43] *Elements of Intuitionism*. London, Duckworth, 1977.
 – [44] *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
 – [45] *The interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
 – [77] « The Philosophy of Thought and Philosophy of Language ». In Fondation Singer-Polignac [60], 141-155.
- Eco, Umberto. [34] « Meaning and Denotation ». *Synthese* 73 (1987) : 549-568.
- Engel, Pascal. [20] *La norme du vrai. Philosophie de la logique*. Paris, Gallimard, 1989.
- Evans, Gareth. [22] « Understanding Demonstratives ». In Parret and Bouveresse [7], 280-303.
- Fenstad (Jens Erik), Halvorsen (Per-Kristian), Langholm (Tore), and van Benthem (Johan) [71] *Situations. Language and Logic*. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel Publ. Cy, 1987.
- Føllesdal, Dagfinn. [14] « Understanding and Rationality ». In Parret and Bouveresse [7], 154-168.
- Fondation Singer-Polignac. [60] *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Colloque organisé par Jules Vuillemin. Paris, J. Vrin, 1986.
- Gabbay (D.) and Guentner (F.), eds. [61] *Handbook of Philosophical Logic*. Vol. I, *Elements of Classical Logic*. Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publ. Cy, 1983. Vol. II, *Extensions of Classical Logic*, *Ibid.*, 1984. Vol. III, *Alternatives to Classical Logic*, *Ibid.*, 1986. Vol. IV, *Topics in the Philosophy of Language*, *Ibid.*, 1989.
- Gärdenfors, Peter, ed. [35] *Generalized Quantifiers. Linguistic and Logical Approaches*. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel Publ. Cy, 1987.
- de Gelder, Beatrice. [10] « I know what you mean, but if only I understood you... ». In Parret and Bouveresse [7], 44-60.
- Granger, Gilles-Gaston. [26] « Qu'est-ce que comprendre la formule : "2 + 2 = 4" ? » In Parret and Bouveresse [7], 389-401.
- Greisch, Jean. [6] *L'âge herméneutique de la raison*. Paris, Ed. du Cerf, 1985.
- Groenendijk (J.), Janssen (T.), and Stokhof (M.), eds. [31] *Truth, Interpretation and Information*. Dordrecht, Foris, 1984.
- Guentner, Franz. [68] « Linguistic Meaning in Discourse Representation Theory ». *Synthese* 73 (1987) : 569-598.
- Guentner (F.) and Schmidt (S. J.), eds. [38] *Formal Semantics and Pragmatics for*

Natural Languages. Dordrecht/Boston/London, D. Reidel Publ. Cy, 1979.

Hintikka, Jaakko. [63] « Language Understanding and Strategic Meaning ». *Synthese* 73 (1987) : 497-529.

Hintikka, Jaakko, in collaboration with Kulas, Jack. [64] *The Game of Language. Studies in Game-Theoretical Semantics and its Applications*, Dordrecht/Boston/Lancaster, D. Reidel Publ. Cy, 1983.

Holdcroft, David. [15] « Principles of Conversation, Speech Acts, and Radical Interpretation ». In Parret and Bouveresse [7], 184-203.

Holenstein, Elmar. [16] « Universals of Knowledge – Constraints on Understanding » In Parret and Bouveresse [7], 171-183.

Jacob, Pierre. [47] « Is There a Path Half-Way Between Realism and Verificationism ? » *Synthese* 73 (1987) : 531-547.

Jacques, Francis. [74] *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*. Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

– [25] « Les conditions dialogiques de la compréhension ou le paradoxe de Narcisse ». In Parret and Bouveresse [7], 353-386.

– [75] *Dialogiques II. L'espace logique de l'interlocution*. Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Kalinowski, Georges. [36] *Sémiotique et philosophie. A partir et à l'encontre de Husserl et de Carnap*. Paris / Amsterdam, Hadès / Benjamin, 1985.

Kambartel, Friedrich. [27] « The Pragmatic Understanding of Language and the Argumentative Function of Logic ». In Parret and Bouveresse [7], 402-410.

Kamp, Hans. [66] « Semantics versus Pragmatics ». In Guenther and Schmidt [38], 255-287.

– [67] « A Theory of Truth and Semantic Representation ». In Groenendijk, Janssen, and Stokhof [31], 1-41.

von Kutschera, Franz. [56] *Einführung in die intensionale Semantik*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1976.

Levinson, Stephen C. [39] *Pragmatics*. Cambridge University Press, 1983.

Lewis, D. K. [52] *The Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Martin, R.M. [40] *Pragmatics. Truth and Language*. Dordrecht / Boston / London, D. Reidel Publ. Cy, 1979.

Martin-Löf, Per. [48] « Truth of a Proposition, Evidence of a Judgment, Validity of a Proof ». *Synthese* 73 (1987) : 407-420.

McDowell, John. [18] « Anti-realism and the Epistemology of Understanding ». In Parret and Bouveresse [7], 225-248.

Montague, Richard. [53] *Formal Philosophy : Selected Papers of Richard Montague*,

edited by R. Thomason. New Haven / London, Yale University Press, 1974.

Parret, Herman. [21] « Perspectival Understanding ». In Parret and Bouveresse [7], 249-279.

Parret (Herman) and Bouveresse (Jacques), eds. [7] *Meaning and Understanding*. Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1981.

– [8] Introduction. *Ibid.*, 1-25.

Platts, Mark, ed. [37] *Reference. Truth and Meaning, Essay on the Philosophy of Language*. London / Boston / Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Prawitz, Dag. [46] « Some Remarks on Verificationist Theories of Meaning ». *Synthese* 73 (1987) : 471-477.

Proust, Joëlle. [23] « Sens frégéen et compréhension de la langue ». In Parret and Bouveresse [7], 304-323.

Récanati, François. [41] *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*. Paris, Ed. du Seuil, 1979.

Ricœur, Paul. [2] *Temps et récit I*. Paris, Ed. du Seuil, 1983.

– [3] *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, Ed. du Seuil, 1984.

– [4] *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Ed. du Seuil, 1985.

– [1] *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Ed. du Seuil, 1986.

– [5] *Soi-même comme un autre*. Paris, Ed. du Seuil, 1990.

Rosenberg, Jay R. [9] « On Understanding the Difficulty in Understanding Understanding ». In Parret and Bouveresse [7], 29-43.

Saarinen, Esa, ed. [65] *Game-Theoretical Semantics, Essays on Semantics*. Dordrecht / Boston / London, D. Reidel Publ. Cy, 1979.

Santambrogio, Marco. [79] « Generic and Intentional Objects ». *Synthese* 73 (1987) : 637- 663.

Schiffer, Stephen. [17] « Truth and the Theory of Content ». In Parret and Bouveresse [7], 204-222.

Searle, John. [73] *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press, 1979. Trad. franç. de Joëlle Proust: *Sens et expression, Etudes de théorie des actes de langage*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

– [72] « The Background of Meaning ». In Searle, Kiefer, and Bierwisch [32], 221-232.

– [78] *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, 1983. Trad. franç. de Claude Pichevin, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*. Paris, Ed. de Minuit, 1985.

Searle (John R.), Kiefer (Ferenc), and Bierwisch (Manfred), eds. [32] *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht / Boston / London , D. Reidel Publ. Cy, 1980.

Searle (John), and Vanderveken (Daniel).- [76] *Foundations of Illocutionary Logic*.

Cambridge University Press, 1985.

Sundholm, Garan. [49] « Proof Theory and Meaning ». In Gabbay and Guentner [61], 471-506.

Van Dalen, Dirk. [62] *Logic and Structure*. Berlin / Heidelberg / New York / Tokyo, Springer Verlag, 1980, 2ème éd. 1983.

Wason, Peter C. [28] « Understanding and the Limits of Formal Thinking ». In Parret and Bouveresse [7], 411-421.

Zaslowsky, Denis. [11] « On the Semantic Structure of “Meaning” and “Understanding” ». In Parret and Bouveresse [7], 61-75.

ON THE DIFFERENT IDENTITIES OF IDENTITY : A HISTORICAL AND CRITICAL ESSAY

Jaakko HINTIKKA

1. THE CURIOUS INCIDENT OF THE FREGE-RUSSELL AMBIGUITY THESIS IN EARLIER PHILOSOPHY

In the hearings concerning his conduct in office, President Clinton uttered the memorable line : « It all depends on what “ is ” is ». Whether or not this dependence affects our moral judgments about the sometime president, it opens an interesting perspective on analytic philosophy and on its history.

One of the focal issues in such study is both historical and systematic. Perhaps the most conspicuous feature that distinguishes our contemporary « modern » logic created by Frege, Peirce, Russell and Hilbert from its predecessors is the assumption that verbs for being are ambiguous between the *is* of predication (the copula), the *is* of existence, the *is* of identity, and the *is* of subsumption. This assumption will be called the Frege-Russell ambiguity thesis. This ambiguity thesis is built into the usual notation of first-order logic and more generally into the usual notation for quantifiers of any order, in that the allegedly different meanings of verbs like « is » are expressed differently in it. The *is* of existence is expressed by the existential quantifier ($\exists x$), the *is* of predication by juxtaposition (or, more accurately speaking, by a singular term's filling the argument slot of a predicative expression), the *is* of identity by =, and the *is* of subsumption by a general conditional.

It is important to realize what this Frege-Russell thesis says and what it does not say. Every reasonable analyst agrees that verbs for being like *is* or the ancient Greek *estin* are *used* in different ways. What the Frege-Russell thesis claims is that this difference in use is due to the *ambiguity* of a single word and not e.g. to differences in the context in which the verb occurs.

With his usual modesty, Russell stated that the distinction represents « the first real progress in logic since the days of the Greeks ». In the interest of historical accuracy, it is nevertheless in order to acknowledge that it was never formulated quite in so many words by Frege or Russell, even though all its ingredients are unmistakably present in their writings and even though both attached great importance to the thesis. Its adoption happened in historical reality in the form of the adoption of the usual notation for first-order logic (including its extension to quantifiers of any order, as in the explicit logic of Frege as well as of Russell and Whitehead). For, as was pointed out, if you use the usual first-order logic as your framework of semantical representation, you are in effect acknowledging the ambiguity of verbs like *is*. In fact, Frege seems to have formulated his *Begriffsschrift* first and to have subsequently been led to the ambiguity claim through this notation. In the later analytic philosophy, this framework was adopted nearly universally. (Exceptions are found in Lesniewski and in some versions of Montague semantics). In this form, the ambiguity thesis was tacitly adopted also by Peirce roughly at the same time as Frege.

The career of the concept of identity is an aspect of the overall history of the Frege-Russell ambiguity thesis. This overall history has a surprisingly sharp profile. On the one hand, the vast majority of twentieth-century philosophers and linguists accepted the thesis. On the other hand no philosopher before the nineteenth century maintained the thesis or even any of its component distinctions as a sharp ambiguity claim. Sherlock Holmes might call this absence the curious incident of the ambiguity thesis in earlier philosophy. The history of the Frege-Russell ambiguity claim has been discussed on earlier occasions. (See e.g. the papers collected in Knuuttila and Hintikka 1986 as well as Vilkkio and Hintikka, forthcoming). Here it will be considered only in so far as it impacts on the notion of identity. The crucial question concerning the changing fortunes of the Frege-Russell thesis is : Where did Frege and Russell get it from ? Or perhaps more accurately : How did they arrive at the ambiguity claim ?

Many philosophers will think these questions trivial, because for them not to acknowledge the Frege-Russell ambiguity is simply a mistake. Indeed, many logic texts say or imply that the Frege-Russell ambiguity thesis is an unavoidable presupposition of any satisfactory logic that can be used as a semantical framework for natural language. Many linguists seem to share the same prejudice. For instance, Chomsky's *Ersatz* logical form known as LF is assumed by him to be essentially equivalent to logical form in the sense of the form of a first-order formula. A closer analysis of the logic and semantics of natural

and formal languages nevertheless shows that the ambiguity assumption is by no means unavoidable. (See here Hintikka 1979). In fact, a treatment of English quantifiers that does not presuppose the Frege-Russell thesis (and hence does not rely on the usual assumptions concerning the logical form of quantificational sentences) is presented in Hintikka and Kulas (1985). Hence the introduction of the Frege-Russell ambiguity thesis did not mean a correction to a lamentable oversight of earlier thinkers. It meant putting forward a highly interesting but by no means obvious philosophical, logical and linguistic claim.

As with so many other logical concepts, the story of verbs for being begins with Aristotle. He is a rare pre-nineteenth century philosopher in that he actually considered the Frege-Russell distinction, if only to reject it as an ambiguity claim. In *Metaphysics* Γ, 2, 1003b26-31 he writes

(1) ...« one man » and « man » are the same thing, so are « existent man » and « man », and the doubling of the words in « one man and one existent man » does not express anything different... and similarly « one existent man » adds nothing to « existent man ».

Thus the allegedly different Frege-Russell senses of *einai* were for Aristotle merely different components of the unequivocal force of the verb for being. This unambiguity does not mean, however, that all of the component senses of the verb must be present on every occasion of its use. The precise force of the verb *einai* may thus depend on the context, including the stage that the development of a syllogistic science has reached, as in Aristotle's distinction between proving *that* and proving *why* discussed in the beginning of *Analytical Posteriora* B. (See Barnes 1994).

The idea that the verb *einai* is not ambiguous led Aristotle to serious problems, however. One reason for the difficulties is that the different Frege-Russell senses exhibit different kinds of logical behavior. For instance, the identity sense is transitive whereas the predicative sense often is not. Examples of problems arising in this way are offered among other texts by *De Soph. El.* V, 166b27-37. There Aristotle points out that the *einai* of accidental predication is not transitive. He considers among other examples the following fallacious inference which is supposed to turn on overlooking this fact :

- (2) Coriscus is not Socrates
 Socrates is a man
 ergo (?) : Coriscus is not a man

Aristotle's point is that even though « Socrates is a man » is true, the same things cannot be said of Socrates and a man. For one thing, Coriscus can be said not to be one but not the other. This is because while the identificatory *is* is transitive, the predicative one is not, as we could say. Aristotle expresses the same point by speaking of accidental predication, which obviously is intended to be such predication as does not involve the identity senses. However, Aristotle's example is misleading from his own later point of view for « Socrates is a man » in a sense has an identity component, in that it identifies Socrates with one of the entities called men. Aristotle's point would have been clearer if he had chosen as his example « Socrates is white » rather than « Socrates is a man ». According to his own later lights Socrates cannot be said to be a man by accident.

Aristotle thus seems to speak of accidental predication whenever the identity sense is not present and of essential one when it is presupposed.

2. THE DIFFERENT SENSES OF *ESTIN* IN A SYLLOGISTIC CONTEXT

Thus even though for Aristotle the verb *estin* was not ambiguous, he had to keep an eye on which Frege-Russell senses were present on the different occasions of its use. Finding out what Aristotle did in this respect provides insights into his philosophy. Of course, this question does not arise if one believes in the Frege-Russell ambiguity thesis. Accordingly, recent scholars have seldom raised it. A simple example of the influence of the context on the presence or absence of different Frege-Russell senses is predictable both on the basis of the nature of the different component senses as well as on the basis of common Greek usage. The prediction is that in its absolute construction *estin* had merely the existential force. « Homer is » (Ὅμηρος ἐστίν) means simply that Homer exists.

The most important context in which Aristotle had to keep track of the different senses (uses) of *estin* was a syllogistically constructed science. It is in fact a good strategic advice in interpreting Aristotle's logical and epistemological ideas to see how they play out in the context of what for him was obviously their most important use.

This prompts the question : Which Frege-Russell sense can here be present in a potential syllogistic premise like the following ?

(3) every man is an animal

Here *is* may or may not have the existential sense. Accordingly, (3) may or may not have the force of (4) :

(4) every man is an existing animal

This has the effect of making the predicate term the bearer of existential force. Existence is not part of the force of the predicate term, but in a chain of syllogisms it is the predicate term that carries existential commitment and moves them around. As I have shown elsewhere (Hintikka 1999), what this means is that in a chain of syllogisms the existential force trickles down from the more general premises to more specific ones. Hence Aristotle can assume, as he in fact does, that only the most general premise needs to carry existential force. For all other terms existence can be proved syllogistically.

But there is yet another kind of implicit structure in syllogistic premises like (3) according to Aristotle, according to his theory of the primacy of the category of substance. Aristotle believes that in everything we say we must concern some definite entities. They are what Aristotle calls substances. The identity sense of *einai* serves to pick out those substances. Thus there is a close tie in Aristotle between the *einai* of identity and the notion of substance. When one says in the identity sense of being that *A is B*, the term *B* must indicate a substance or class of substances. This can perhaps be illustrated by means of an example. Consider for instance the potential premise (cf. *An. Pr.* A11.31b26-31)

(5) Every Athenian is asleep

If we want to keep the different senses of being apart in (3), we must realize that it must be possible according to Aristotle's ideas to think of (5) as being expanded somewhat as follows :

(6) Every Athenian is a certain substance, and every one of those substances is asleep.

Here the substances intended are obviously men (humans). Hence (6) has the force of

(7) Every Athenian is a man and every Athenian man is asleep.

Here the first *is* is an *is* of identity whereas the second one can be thought of as being purely predicative. Hence the *is* in (5) is not purely predicative, either. It is an amalgamation of the two *ises* in (6)-(7). And in them the first *is* has an identificatory force. It identifies Athenians as substances belonging to a certain class. Such an identification is always possible in principle, because our statements are always about some definite class of entities. In contrast, the second *is* in (6)-(7) can be taken to be purely predicative.

Be the details as they may, the crucial point is that the relevant substance – the « certain substance » of (6) – is not specified in (5), and hence no pure identity sense is present in a proposition like (5). The presence of the identity sense is explicitly indicated in a proposition like (5) if and only if the subject term is in itself a substance term. This would be the case if instead of (5) we had

(8) Every man is asleep.

Here the identification of the substances intended is accomplished already by the subject term. Hence the force of the identificatory component of *is* can only be seen from the subject term. There is in Aristotelian syllogistic logic no single expression that serves the purpose of identification. What the identification that is implicitly present in a syllogistic premise like (5) amounts to depends on the subject term which has predicative force over and above the identity sense. What distinguishes different cases is hence a difference in kind between their subject terms. In modern linguistic terminology, in the one case the subject term is a sortal, in the other one it is not. Thus in Aristotle the difference between the identity sense and the predicative sense is revealed by a difference between two kinds of syllogistic terms. Those that go together with the identity sense are for Aristotle the substance terms.

The same impossibility of separating in so many words (or other symbols) the predicative sense and the identity sense in *estin* from each other for the purposes of syllogistically constructed science might have been a reason for Aristotle not to try to separate the different uses of *estin* so as to construe it as different meanings.

One might characterize the relevant aspects of the logic of an Aristotelian syllogistic science by saying that in it the notion of identity does not appear there as such, as a separate ingredient of the language in question. Rather the identity sense of *estin* enters into the logic of an Aristotelian science as a component of the force of a certain class of predicates, viz. predicates that identify those substances that a

proposition is about. Incidentally, this helps us to understand how substance could be for Aristotle one of the categories also when categories are thought of as different classes of things that you can predicate of an entity and not only when they are thought of as the largest classes of entities that can be logically considered together.

Aristotle comments on the nature of identity also outside syllogistic contexts. Among other distinctions, he separates numerical identity from identity in species. The striking thing about Aristotle's handling of the notion of identity nevertheless is that pure numerical identity plays no role in it. As we saw, the presence of the identity sense can be seen only from the kinds of terms that syllogistic premises involve. There are no statements of numerical identity in Aristotelian syllogistic.

This is connected with another characteristic of Aristotelian thought that prefigures later questions about identity. In order to speak of the mere numerical identity of A and B, you would have to refer to A and B in a way that does not involve any descriptive content. For otherwise their identity would amount to the coincidence of the extensions of two predicate terms. And such coincidence would be closer to Aristotle's identity in species than to numerical identity.

Indeed, Aristotle can be seen to instantiate this conundrum. In a syllogistic theory according to Aristotle, he has no way of expressing mere numerical identity of classes, for instance classes of substances. For those classes would have to be picked up by certain terms and these terms would unavoidably have descriptive content. Aristotle's substance terms, which serve to pick out the subjects we talk about, do not refer merely to unspecified substrata. Even the members of the category of substance are predicabilia, things that can be said about subjects.

3. THE IS OF FUNCTIONAL DEPENDENCE

Aristotle discusses identity outside syllogistic context and even discusses what were later called expository syllogisms. However, these remarks did not lead him to modify his views as to how identity behaves in a syllogistic context.

The issues that Aristotle dealt with were also discussed in the Middle Ages. There were even candidates for purely numerical identities. Most of this discussion seems not to have had much later influence, however.

Hence it might seem that the Aristotelian background I have discussed is irrelevant to the idea of identity in modern logic. For instance, what is in it for an interpreter of Frege? It is by this time

obvious that there were no precedents for Frege's notion of identity in Aristotelian logic. At first sight, what we find in Frege is radically different from the Aristotelian tradition. Frege's notion of identity looks like an expression of pure numerical identity, and this notion he apparently took simply over from mathematical usage.

However, these impressions are seriously misleading. The themes we found in Aristotle reappear in Frege and in post-Fregean philosophy of logic. Frege's notion of identity was not a purely numerical one, and his treatment of identity does not capture the role of this notion in mathematical practice. But what precisely is involved in this practice? One particularly important model that the early algebraic logicians like Boole and Peirce were emulating was the theory and practice of setting up equations and solving them, typically algebraically. This technique was a descendant of the ancient Greek mathematicians' method of analysis. (Cf. here Hintikka and Remes 1974). In the briefest possible terms, what was involved is a dependence analysis. A mathematician tried to find out how different factors in a configuration depend on each other, for instance how known and unknown quantities depend on each other. These dependencies were then expressed in the form of equations. By solving them one could find out what the unknowns are.

What is the role of the notion of identity in the theory and practice of equations and equation solving? The answer is not surprising but yet significant. The identity sign $=$ serves to express functional dependencies, as in $y=f(x)$. Such a statement does not merely assert a numerical identity; it serves to express the dependence of an object on another. The very possibility of operating with equations is predicated on being able to formulate such dependencies. They constitute a use of the notion of identity different from its use for indicating the identity of the references of two singular constants. We will call this use the equational use of identity. This equational sense of identity seems even to be one of the oldest in mathematics, if not the oldest. According to Cajori (1928, p. 297 of vol. 1),

A symbol signifying « it gives » and ranking practically as a mark for equality is found in the linear equation of the Egyptian Ahmes papyrus.

Moreover, in the equational use we are dealing with the identities of objects directly, not as being presupposed in the use of some sortal predicate or other, as in Aristotle. This is illustrated by the use of variables for unknown objects in an equation. By definition, we do not know what (or who, where, when, etc.) they are. They are not identified by their predicates, be these predicates essential or nonessential. We

know of unknowns only that they have been individuated, that is, that they have their numerical identity. We do not know by means of what predicates they can perhaps be identified. Rather, we are trying to establish their identity for the purpose of finding out their predicates. Formally speaking, this means that in the equational use identities occur primarily between variables (or between variables and constants), not between constants. Typically, the variables in question are bound to a quantifier. In game-theoretical semantics, this means that the known and unknown individuals identified with each other are not given independently of a play of the semantical game in question. They are individuals picked out by the imaginary players in the course of a play of a semantical game. Hence their attributes are not known in the usual sense of knowing, and cannot be used to identify them.

Frege's notation for identity in his *Begriffsschrift* may in some vague sense have been adopted from its mathematical use. But when he introduced the notion of identity into his formal language it was not in this role of helping to express dependence relations. For Frege, = expressed sameness pure and simple. (See *Grundgesetze* sec. 7). One reason is that function symbols were not thought of by him as expressing dependencies in the first place, but as means of forming complex names. Thus e.g. $2^3=8$ did not express for him a dependence between 2, 3 and 8, but an identity of the references of the two names 2^3 and 8. Its logical form, so to speak, was not $f(a,b)=c$, but $a=b$. This is connected with the fact that Frege's *Begriffsschrift* does not have functions among its primitive nonlogical symbols.

Thus when it is said that Frege adopted his notion of identity from mathematics, this statement must be taken with qualifications. For it has been seen that the most important use of this notion in mathematics was the equational one which is not captured by Frege's notation.

4. QUANTIFIERS AND CHOICE FUNCTIONS

At first this perhaps does not seem to be a major failure on Frege's part. However, a closer look at the situation reveals the seriousness of this gap in Fregean languages. Frege's logic was in the first place a logic of quantifiers. Now Frege clearly thought of quantifiers in terms of their variables « ranging over » a class of values. (See *Grundgesetze* sec. 8). More specifically, the existential quantifier simply expresses for Frege the nonemptiness of a certain (often complex) predicate and nothing else. This is a serious mistake on Frege's part, for it means overlooking the other dimension in the semantics of quantifiers. This second dimension is to express dependencies and independencies between

variables through the dependence and independence of the quantifiers to which they are bound. Such dependencies are in the usual notation expressed by the inclusion relation between the scopes of the quantifiers in question : a quantifier (Q_2y) depends on another, say (Q_1x) , if and only if its scope is included in the scope of (Q_1x) .

Such dependencies between quantifiers are also expressed by the argument sets of what are known as the Skolem functions corresponding to the different quantifiers. Now the Skolem functions of a sentence S are the functions that as their values have the « witness individuals » that according to our pretheoretical concept of truth serve to show the truth of S . The reason why we have to consider functions and not only particular witness individuals is obvious. The choice of such individuals typically depends on other witness individuals : hence the need of functions. In one of the simplest cases, the Skolem function f of

$$(3) (\forall x)(\exists y) F[x,y]$$

satisfy the condition

$$(4) (\forall x) F[x,f(x)]$$

Here the Skolem function f is seen to produce the witness individual $y=f(x)$ which together with x satisfies $F[x,y]$. Clearly (3) is true if and only if there exists such a function.

In general, the truth of a sentence S can similarly be seen to equal the existence of a full array of its Skolem functions. These functions play an important role in the systematic theory of first-order logic. Indeed, it can be seriously suggested that the theory of first-order logic should be developed as a theory of Skolem functions and Skolem operators. We can even go so far as to say that quantifiers can, and perhaps should, be thought of as being merely deputies for the corresponding Skolem functions. Hence we cannot hope to understand the logic and semantics of quantifiers without considering functions and functional dependencies.

Frege's oversight in not considering quantifiers in their role as dependence indicators led to another huge oversight. He adopted a notation that does not allow the representation of all possible patterns of dependence and independence between quantifiers. Hence the Frege-Russell logic of quantifiers, even if it presents us with the truth and nothing but the truth about quantifiers, it does not present the whole truth about them. The rest of the story of quantifiers is told by independence-friendly logic which arises precisely by allowing all

possible patterns of dependence and independence between quantifiers and *a fortiori* between variables.

This failure of Frege's and Russell's is indirectly linked with the behavior of identity in that it amounts to a neglect of the equational use of identity. It illustrates the same way of thinking. Here Frege's neglect of the equational use of identity can be considered as having had major consequences for the development of logic and logical analysis.

One specific consequence of Frege's disregard of functions concerns the formulation of the most important rule of inference in first-order logic, the rule of existential instantiation. It is normally formulated so as to apply only to sentence-initial quantifiers, taking us from a sentence of the form $(\exists x)F[x]$ to $F[b]$ where b is a new singular constant. This rule highlights the role of existential quantifier as doing in effect the job of a choice function. It does the same job also when it does not occur sentence-initially, the only difference being that the choice now depends on the values of the variables of the quantifiers on which it depends. Hence we can see a simple (and yet apparently new) way of extending the usual rule of existential instantiation. When $(\exists x)F[x]$ occurs as a subformula of a sentence $S_0[(\exists x)F[x]]$ in the negation normal form, we can allow it to be replaced by $F[f(y_1, y_2, \dots)]$ where f is a new function constant and $(Q_1y), (Q_2y_2), \dots$ are all the quantifiers on which $(\exists x)$ depends in S_0 .

This rule of functional instantiation can simplify proofs in first-order logic considerably by turning them in part into manipulations of equations. With this rule, for instance, logical proofs of theorems in group theory look much like the usual algebraic ones, in contradistinction to proofs couched in terms of the usual systems of first-order logic. In independence-friendly first-order logic, the rule of functional instantiation is actually indispensable. The new rule also helps to uncover certain higher important parallelisms between deduction and interrogation. And, as was seen, it is closely related to our pretheoretical concept of truth as applied to quantificational sentences. What is especially relevant here, it illustrates the important symbiosis of quantifiers and functions.

The rule of functional instantiation is simple, intuitive, and important both practically and theoretically. It epitomizes the close conceptual link between quantifiers and functions. Why has it taken well over a hundred years to formulate it? What is found in this paper about the history of the ideas of identity, functions and dependence may help to understand why. For one thing, the rule of functional instantiation cannot be formulated without having functions among the nonlogical primitives. For this reason – among others – it could not have been formulated by Frege.

5. THE DISPENSABILITY OF THE SENSE-REFERENCE DISTINCTION

The most important consequence of Frege's treatment of identity (and of his consequent non-treatment of functions) concerns the cognitive status of identities. If the only purpose of identities were to mark the identity of the respective references of two expressions, the cognitive status of identities would be questionable. They would in the last analysis merely express that two expressions refer to the same thing. And the holding of such an identity seems to be merely a matter of language, not of the reality our language pertains to.

In order to explain the informativeness of identities, Frege resorts to the distinction between the *Sinn* and the *Bedeutung* of an expression. This distinction is nevertheless a solution to a self-inflicted problem. For if Frege had acknowledged the role of the concept of identity as expressing functional dependencies, he need not have worried about the informativeness of identities. An equation like $(x+1)^2 - (x-1)^2 = 4x$ yields genuine information, even though it is an identity between numbers qua numbers only, not as numbers identified by their sense-characterizing attributes. The only quasi-attributes used in such identities are functional dependencies between known and unknown numbers. Admittedly, the notion of information involved here requires further analysis. A beginning of such analysis is provided by the notion of surface information that I have defined. I cannot pursue this matter here, however.

In a sense, the sense-reference distinction means a reversal to the old Aristotelian way of thinking. Identity does not just mean for Frege the coincidence of two entities. To assert an identity is to assert that two differently specified entities are one and the same. Once again, there are in a Fregean language no mere identities between objects, only identities between objects so-and-so described. In brief, there are no purely numerical identities in Frege, contrary to what first might seem to be the case. One might thus say that Frege did not countenance pure numerical identities in his *Begriffsschrift* because he did not countenance purely identificatory reference in the first place.

In the special case in which the objects whose identity is in question are sets, both Frege's way of thinking and the limitations it imposes on his theorizing are shown by his criticism of the process of abstraction. According to Cantor abstraction could lead us from a class of entities described in a certain way to the class as a purely extensional collection of entities in which all the predicates of its members are looked away from. Thus Frege's criticism of abstraction is not merely a

manifestation of his antipsychologism, as is sometimes alleged, but is connected in an interesting way with his concept of identity.

This diagnosis of the motivation of Frege's sense-reference distinction might at first seem anachronistic. It is not, as is for instance illustrated by the contrast between Frege and Peano. The latter was criticized by Frege for neglecting the sense-reference distinction. However, Peano did not need the distinction, for he had functions among his nonlogical primitives and hence did not need the distinction to explain the informativeness of identities.

There may seem to be more to be said for the sense-reference distinction when we move on to discuss identities in the context of modal and intensional notions. However, Frege wants to apply it also to ordinary nonmodal and nonintensional languages where it does not do any real work. And even in the logic of modal and intensional logics, Frege's distinction ultimately fails. It has some *prima facie* appeal when applied to the problem of the failure of the law of the substitutivity of identity, but it does not even have an specious appeal when applied to the problem of the failure of existential generalization. It may be tempting to think that «a» and «b» are intersubstitutable in intensional contexts only if their senses (*Sinne*) are identical. This is how Frege tries to solve the problem of the substitutivity of identity. But what condition could likewise reinstate existential generalization? When does my knowledge that b has a certain predicate F[x] entail that I know who has it? The answer that one gets from epistemic logic and from common sense is: only if I know who b is. But the Fregeian counterpart to this vindicating condition for existential generalization would have to be my knowing the sense of b, which is absurd. As one might put the point in the form of a slogan, the sense-reference distinction does not apply to variables of quantification. All told, Frege's sense-reference distinction is a wrong turn that leads to a dead end.

6. IDENTITY IN WITTGENSTEIN

Another major philosopher who faced the problems concerning the notion of identity that we have described is Ludwig Wittgenstein. Like Frege, he did not have functions among his simple objects, even though he could have put them to good use. Indeed, as Merrill and Jaakko Hintikka (1986, pp. 123-124) have pointed out, he could have solved his vexing color incompatibility problem by their means. All he would have had to do is to construe the concept color as a function mapping points in a visual space into color space. Since a function has but one value, a point in a visual space cannot but have only one color.

As a consequence of not having functions in his ontology, Wittgenstein faced the same difficulties as Frege, especially in connection with the problem of making sense of the cognitive value of identities. For Wittgenstein an identity ($a=b$) simply states that « a » and « b » refer to the same object. But if a and b are simple names, this identity of reference is a part of their meaning, and hence it is a conceptual truth and hence cannot convey any information about the world. This is the same problem as Frege faced, but in a more difficult form, because « a » and « b » are for Wittgenstein simple names without any descriptive content. Indeed, for Wittgenstein in the *Tractatus* names of simple objects are as free from any descriptive content, as has been aptly emphasized by Hide Ishiguro.

Frege's attempted solution to this problem was to use the notion of *Sinne* to lend descriptive content even to the simplest names. Wittgenstein was more consistent or perhaps more radical. He did not yield to the temptation of smuggling in descriptive content under the guise of *Sinne*. One reason is that since a simple identity is for Wittgenstein a conceptual truth, it ought to be shown by the syntax of the language according to leading ideas. But this is not the case if « a » and « b » are different names. Hence in a logically correct language there can be only one name for each simple object according to the *Tractatus*. The very notion of identity becomes redundant and must be eliminated. As a consequence, everything that we used to express by means of the identity symbol must now be expressed without it.

Did Wittgenstein succeed in this heroic attempt to eliminate the notion of identity ? Yes and no. Perhaps it is possible simply to require that each object in one's domain has but one name. Such a language-game seems possible, as we might put in the jargon of the later Wittgenstein. But what about the logic of quantifiers ? As I pointed out long ago, Wittgenstein's project can be carried out by adopting what is known as an exclusive interpretation of quantifiers. The basic idea of this interpretation has been anticipated by probability theorists. One can think of a quantificational sentence as telling us what kinds of nested sequences one can obtain by successively sampling one's universe of discourse. Now from probability theory we know the difference between sampling (« drawing balls from the an urn ») with and without replacement. The traditional Frege-Russell logic of quantifiers is a logic with replacement, while Wittgenstein's logic of exclusive quantifiers is simply a logic without replacement.

This inclusive vs. exclusive distinction does not make much difference, however. What it illustrates in a deeper perspective is that the meaning of quantifiers is intertwined with the notion of identity. This is because quantifiers are semantically speaking but disguised

choice terms. Their meaning depends therefore on the restrictions that there might be imposed on such choices. These restrictions are in the usual logical notation expressed by means of the notion of identity. But when that happens, the identity clauses in question express a part of the meaning of the quantifier. They are not within the scope of the quantifier. This fact plays an important role in independence-friendly logic. There the interdependence of the two quantifiers $(\forall x)$, $(\forall y)$ might be expressed as follows :

$$(6) (\forall x)(\forall y)(\exists z/\forall x)(\exists u/\forall y) ((x=z) \& (y=u) \& S[x,y])$$

The strong negation of (5) is

$$(7) (\exists x)(\exists y)(\forall z/\exists x)(\forall u/\exists y) ((x=z) \& (y=u) \& \sim S[x,y])$$

not

$$(8) (\exists x)(\exists y)(\forall z/\exists x)(\forall u/\exists y) ((x \neq z) \vee (y \neq u) \vee \sim S[x,y])$$

In other words, the identity clauses in (6) are part of the quantifier prefix, and do not tie within its scope.

Ironically, Wittgenstein's treatment of identity in the *Tractatus* can hope to succeed only because of the nature of quantifiers as deputizing Skolem functions which qua functions bring in a use of the notion of identity. But this kind of interplay cannot be handled explicitly in the framework of the *Tractatus*, for Wittgenstein did not there countenance quantifiers at all in the last analysis, treating in effect quantified sentences as long disjunctions and conjunctions. Later he confessed that this treatment was his « biggest mistake » in the *Tractatus*. (See von Wright 1982, p. 51). But even so I am not sure that he ever fully appreciated the import of his own « mistake ».

In more traditional terms, this intertwinedness of quantifiers, including the existential quantifier, and identity can be taken to mean that the identity sense and the existence sense of verbs for being cannot be completely disentangled from each other. If you introduce special symbols for the two, you will find out that the logical behavior of one depends on the other one.

Thus in a sense Wittgenstein's treatment of identity is love's or, rather, logic's labor lost. For if the author of the *Tractatus* had admitted functions into his ontology, he would have needed the identity sign anyway, and would not have had to be puzzled over the meaning identities. An identity like $f(b)=a$ can be contingently true, and hence its truth need not be shown by this formalism. However Wittgenstein's

conceptual sensitivity is shown by the fact that his solution to his pseudo-problems indirectly illustrates other features of the logic of identity. Also, what has been found shows that Wittgenstein's concern with the concept of identity is connected closely with the central ideas of his philosophy in the *Tractatus*, including the requirement that logical (conceptual) truths must be shown by the right kind of notation.

The depth of Wittgenstein's concern with the notion of identity is also illustrated by his disagreement with his sometime friend Frank Ramsey. (Cf. here Ramsey 1991, pp. 339-346). Ramsey proposed to define identity within the framework of purely extensional (standardly interpreted in Henkin's sense) higher order logic (simple theory of types). In such a framework, it is not difficult to characterize first-order identity (identity between individuals) by quantifying over suitable higher-order entities. However, Wittgenstein was firmly committed to a nonstandard interpretation of higher-order logics, including the logic of the *Tractatus*. For this reason, over and above the reasons implicit in the notion of identity itself, he could not accept Ramsey's definition. How sensitive this matter was for Wittgenstein is shown by how his controversy with Ramsey affected him. This controversy cut so deep that it alienated the two men for a period of years.

What the Wittgenstein-Ramsey episode thus brings out is that the notion of identity is inevitably intertwined with the problems of higher-order logic. These problems are illustrated among other problems by the question : can we refer to and speak of classes merely as classes-in-extension, apart from any predicate that picks them out uniquely. This is a special case of the more general problem mentioned above of whether we can refer to entities as bare particulars, « bare classes », Ramsey's « classes in extension », etc., without saying something about them. To tackle this general question is a story for another occasion, however. Here it is mentioned merely as a further illustration of the inseparable links between the existential and identity senses of *is*.

On the other side of the fence, Wittgenstein in the *Tractatus* presents a theory of equations as being entirely separate from identities. This part of his ideas is summarized by Marion (1998, p. 65) as follows :

...after writing that « [m]athematics is a method of “logic” » (6.234) Wittgenstein writes that « [t]he essential mathematical method is working with equations » (6.2341). This much is repeated in Waismann's *Theses* : « arithmetic considers *equations* between numbers » ; and Waismann also makes it clear

that Wittgenstein held the view that « *equality is not an operation* » (WVO, p. 218. Accordingly, equality is just the indication that different operations lead to the same result and « not the expression of an operation » (p. 218).

Wittgenstein's equations are a subclass of equations in the sense explained earlier, that is, equations as expressions of dependence relations. In the *Tractatus*, the only dependences considered are those implemented by what Wittgenstein calls operations.

Wittgenstein's distinction between identities and equations was not peculiar to him. It occurs in different places in his background, for instance in A.N. Whitehead's *Universal Algebra*. (I owe this reference to Juliet Floyd). In the nineteenth century a distinction was in fact repeatedly made between identity and equality. See for instance Grattan-Guinness (2000, pp. 164, 185, 189, 203, 263, 265, 393, 430 and 440). The precise relationship of the distinction to the issues here examined remains to be studied.

7. KRIPKE VS. FREGE ON IDENTITY

But here someone might try to turn the tables on me. Would it really have solved all the problems of Frege and Wittgenstein if they merely had had functions among their primitive symbols ? No matter how you answer this historical question, one can be legitimately puzzled by the behavior of identity also in context that involve unknown functions, quantifiers and bound variables. Maybe it is unproblematic that a sentence like $a=f(b)$ can have cognitive value, but how can we understand an identity between two bound variables ? This is like saying that two unknowns are in fact the same object. Perhaps more systematically speaking when quantified variables occur in the context of intensional notions, they have to be treated as merely picking out certain individuals (or other kinds of objects. As it is fashionable to put it in this day and age, they have to be taken *de re*. This observation was one of the main starting-points of the developments that first led to the possible-worlds semantics of modal and intensional logics and later in one direction to Kripke's « new theory of reference ». (For it, see Kripke 1980 and Hintikka and Sandu 1995).

Kripke's solution is to postulate a special kind of reference, rigid or *de re* reference, exhibited by a special class of singular terms which Kripke identifies with proper names. But the real problem was the behavior of variables of quantification, not the behavior of names or other free singular terms. Why, then, can the notion of rigid designation

help us here or even be relevant? In order for Kripke to make his ideas relevant, he has to assume tacitly that quantification must be interpretable substitutionally. Indeed, he has put forward a passionate defense of the substitutional interpretation. This defense is in vain, however, for a closer analysis shows that the substitutional interpretation is only a secondary, supplementary idea which we resort to when our natural interpretation of quantifiers has to be extended beyond its normal range of application. Hence no conclusions concerning the primary logic of quantifiers or the logic of identity can be based on a theory of reference, rigid or limp.

Earlier it was pointed out that the reason why Frege's treatment of identity did not work is that variables of quantification do not have senses. It may now be said that Kripke's theory fails because such variables do not have reference either.

Thus Kripke's theory does not work. From the vantage point of problems of identity, we can neatly define what the weakness of Kripke's approach is. Kripke realizes that variables of quantification, like the symbols for unknowns in traditional theory of equations, do not operate on the basis of their descriptive content, because they do not have any. He tries to explain how they do so by offering an account of how names refer to their bearers directly (rigidly, *de re*). His account does not work, but even if it did, it would not solve real problems. Kripke would still be barking up the wrong identities.

8. THE NOTION OF IDENTITY AS DEPENDING ON AN IDENTIFICATION SYSTEM

What is going on here is a reflection of one of the most basic features of the logic of identity. What does it mean to identify an object? The plausible answer depends on the tacit or explicit ontology (some would say instead semantics) that one is assuming. One's first unedited impulse is likely to think of the problem as a task of picking it out from the relevant universe of discourse. Now such picking it out can only happen on the basis of some properties that the object in question has. Only a rare brave philosopher is bold enough to envisage objects that are precisely similar in all respects and yet numerically different, as Wittgenstein does in *Tractatus* 5.5302

Russell's definition of « = » won't do, because according to it, one cannot say that two objects have all their properties in common. (Even if this proposition is never true, it nevertheless *makes sense*).

This may be compared with 2.0233-2.02331 even though there Wittgenstein seems to allow the two objects in question to have different external properties. Admittedly Wittgenstein later appears to change his mind and insist that different objects must always be somehow qualitatively different. For instance, in *Philosophical Remarks* he tries to show that points in visual space (which for him were typical objects) must be distinguishable from each other. (Wittgenstein expresses this view strangely by saying the visual space is « absolute »).

But if so, if we can identify an object only by means of its properties, we can never identify a propertyless « bare particulars » nor decide whether they are identical or not. We can only refer to them by means of certain predicates that they have. The burden of identification is so to speak born by a special class of identifying predicates. They will then be something like its essential properties.

This was in a nutshell part of the problem background of Aristotle and of the medievals. As we saw, it is still part of the problem background of the likes of Kripke, who tries to deal with the problem by postulating a special direct reference which does not need predication for its operation. Needless to say, Kripke's speculations are unrealistic. But he is right in that our concept of identity does not operate by means of descriptive content. However, the perspective that is needed here is different from what is considered in the theory of reference. The line of thought just rehearsed started from the idea that in identification one's task is to locate the entity in question in one given universe of discourse. This is a hopelessly oversimplified point of view. In reality one cannot say that one knows the identity of an object unless one can identify it in a range of different applications of our language. These applications are misleadingly reified into « possible worlds » by many philosophical logicians, but fortunately the misleading implications need not interfere with our line of thought here. (For this perspective on the so-called possible worlds, see Hintikka, « A distinction too many or too few ? »).

The need to resort to predication was due to the assumption that has been called the one-world view. It says, as we just said, that it suffices to consider only one world, viz. the real one, so that the identification task amounts to picking out an entity from it. But if the real task is to pick out one and the same entity from a variety of « possible worlds », more descriptively called perhaps scenarios, then the situation is entirely different. We can use the relations of the different « worlds » to each other instead of, or in addition to, what can be predicated of different entities one by one. A simplified but not

oversimplified test case is offered by re-identification in time. There the different applications of the relevant language are its applications at different moments of time. In this example it is clear that in the simplest cases at least we use continuity instead of descriptive predicates as the principle of identification. Here is a chair that is just like the one that was there yesterday. Is it the same one? (Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* I, sec. 253). No amount of investigation yesterday and/or today of the descriptive predicates of the chair will always yield a conclusive answer. A definitive judgment has to be based on considerations of continuity, for instance, on questions like « Has someone moved around the chairs here since yesterday? ».

More abstractly speaking, what any understanding of the notion of identity must be based on is the criteria of cross-identification. These criteria have been said to constitute an *identification system* in semantics, as distinguished from the *reference system* which determines what the expressions of our language stand for in different applications (alias in different « possible worlds »). And it is not difficult to argue that those criteria are in our actual conceptual practice largely independent of the criteria that determine the references of the expressions of our language in different applications (different scenarios), including the criteria determining to which individuals a predicate applies in different worlds. When in a logical language the identity sign occurs between two variables, as in $(x=y)$, for instance bound variables standing for the unknowns in an equation, the meaning of the identity sign relies entirely on the identification system.

Systematically speaking, it is this independence of the identification system and reference system of each other that causes the inaccessibility of mere numerical identity of an individual via its descriptive attributes. The situation can be cleared up by means of an explicit logic where semantics countenances considering several different scenarios, for instance epistemic logic. There knowing the identity of an individual b can be expressed by $(\exists x) K(b=x)$ or, better still, $K(\exists x/K)(b=x)$. Such identity statements do not involve any descriptive predicates. They rely on the identification system only.

The deep – and broad – reason for the failure of the likes of Wittgenstein and Kripke to master the problems of identity is therefore a neglect of the identification system and its independence of the reference system. This system requires a more substantial discussion than it can be given here, however. It may nevertheless be observed, however, that the neglect of the identification system is not an isolated phenomenon. The need of the identification system can be seen only where we consider several different applications of a language. Earlier logicians were forced to rely in their identification of objects of

different types on their essential properties because they restricted their attention to a single application of our language to reality, that is, to its application to the entire actual world. Indeed, in an historical perspective, what we in the light of hindsight can recognize as difficulties in dealing with the notion of mere identity can be seen to be largely consequences of what I have called the one-world view, that is, to restricting the application of one's concepts to one possible scenario at a time. For instance, the reliance on distinctions between different predicates in dealing with the identity sense of being is thus due to the relevant philosophers' assumption of the one-world view. And the attribution of such a view is easily confirmed by collateral evidence in the case of Aristotle and his followers in the early Middle Ages, in the case of Frege, and in the case of Quine.

9. AN INCONCLUSIVE CONCLUSION

What can we conclude from this surprisingly complex saga of the notion of identity in Western philosophy? One way of formulating the moral of my story is to say that Mr. Clinton is certainly right about philosophy and its history. There are a great many important things depend on what precisely « is » is.

REFERENCES

- Ackrill, John L., 1963, *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (translated with commentary), Clarendon Press, Oxford.
- Aristotle, 1928(a), *Categoriae, De Interpretatione Analytica Priora, Analytica Posteriora* and *Topica*, in W.D. Ross, editor, *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford.
- Aristotle, 1928 (b), *Metaphysica*, in W.D. Ross, editor, *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. 8, Clarendon Press, Oxford.
- Barnes, Jonathan, 1994, *Aristotle, Posterior Analytics*, (translated with a commentary), Clarendon Press, Oxford.
- Cajori, Florian, 1928, *A History of Mathematical Notations I-II*, Open Court, LaSalle, Illinois.
- Frede, Michael, 1967, *Prädikation und Existenzaussage (Hypomnemata ;18)*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.
- Frege, Gottlob, 1879, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Louis Nebert, Halle a.S.

Frege, Gottlob, 1892, « Über Sinn and Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N.F. vol. 100, pp. 25-50.

Frege, Gottlob, 1893, *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, vol. 1, Hermann Pohle, Jena.

Frege, Gottlob, 1897, « Ueber die Begriffsschrift der Herrn Peano und meine eigene », *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Mathematisch-Physische Klasse*, XLVIII, pp 361-378.

Frege, Gottlob, 1903, *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, vol. 2, Hermann Pohle, Jena.

Frege, Gottlob, 1976, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel and A. Veraart, editors, Felix Meiner, Hamburg.

Grattan-Guinness, Ivor, 2000, *The Search for Mathematical Roots 1870-1940 : Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics from Cantor through Russell to Gödel*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.

Haaparanta, Leila, 1985, *Frege's Doctrine of Being (Acta Philosophica Fennica*, vol. 39), Societas Philosophica Fennica, Helsinki.

Hintikka, Jaakko, 1979, « "Is", semantical games, and semantical ambiguity>>, *Journal of Philosophical Logic*, vol. 8, pp. 433-468.

Hintikka, Jaakko, 1981, «Kant on existence, predication and the ontological argument », *Dialectica*, vol. 35, pp. 127-146 ; reprinted in S. Knuutila and J. Hintikka, editors, 1986, pp. 249-268.

Hintikka, Jaakko, 1983, « Semantical games, the alleged ambiguity of "is", and Aristotelian categories », *Synthese*, vol. 54, pp. 443-468.

Hintikka, Jaakko, 1986, « The varieties of being in Aristotle », in S. Knuutila and J. Hintikka, editors, 1986, pp. 81-114.

Hintikka, Jaakko, 1999, « On Aristotle's notion of existence », *Revue of Metaphysics* vol. 52, pp. 779-805.

Hintikka, Jaakko, forthcoming, « A distinction too many or too few ? ».

Hintikka, Jaakko and Jack Kulas, 1985, *The Game of Language : Studies in Game-Theoretical Semantics and Its Applications* (Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 22), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Hintikka, Jaakko, and Unto Remes, 1974, *The Method of Analysis*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Hintikka, Jaakko, and Gabriel Sandu, 1995, « The fallacies of the New Theory of Reference », *Synthese*, vol. 104, pp. 245-283.

Hintikka, Merrill B. and Jaakko Hintikka, 1986, *Investigating Wittgenstein*, Basil Blackwell,Oxford.

Knuutila, Simo, and Jaakko Hintikka, editors, 1986, *The Logic of Being ; Historical Studies*, D. Reidel, Dordrecht.

Kripke, Saul, 1976, «Is there a problem about substitutional quantification ? » in G. Evans and J. McDowell, editors, *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, pp. 325-419.

Kripke, Saul, 1980, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge.

Marion, Mathieu, 1998, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Clarendon Press, Oxford.

Ramsey, Frank P., 1925, «The foundations of mathematics », *Proceedings of the London Mathematical Society*, ser. 2, vol. 25, pt. 5, pp. 338-384 ; reprinted in F. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, R.B. Braithwaite, editor, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., London/Harcourt Brace and Co., New York, 1931, pp. 1-61.

Ramsey, Frank P., 1991, *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*, ed. by Maria Carla Galavotti, Bibliopolis, Florence.

Russell, Bertrand and Alfred North Whitehead, 1910-13, *Principia Mathematica*, vols. 1-3, Cambridge University Press, Cambridge.

Vilkko, Risto, and Jaakko Hintikka, forthcoming, «Existence and predication from Aristotle to Frege », paper present at the 2002 Entretiens of the IIP.

von Wright, G.H., 1982, *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford.

Whitehead, Alfred North, 1898, *A Treatise on Universal Algebra with Applications*, vol. 1 (the only one), Cambridge University Press, Cambridge.

Wittgenstein, Ludwig, 1922, *Tractatus logico-philosophicus*. The German text of Ludwig Wittgenstein's *Logisch-philosophische Abhandlung* with English translation by C.K.Ogden, Routledge and Kegan Paul Ltd., London.

ONTOLOGY AND LANGUAGE

Justus HARTNACK

I

With pre-Socratic philosophy the curtain rises for the beginning of what Hegel called the Greek miracle. The curtain rises for the beginning of our cognitive culture, or more specifically, for man's attempts to determine the basic structure or Being by help of pure thought, that is by reason's logical power freed from irrational beliefs. In other words, it constitutes the birth of ontology.

With philosophers such as Heraclitus and Parmenides the ontological problem came into focus. Heraclitus maintained that everything was constantly undergoing change. Nothing remained the same from one moment until the next. In other words, Being is incessantly in the process of becoming. To become means to become something ; and this implies that at every instant Being is becoming something which again simultaneously becomes something else (otherwise it would not be incessantly in the process of becoming) which again immediately is becoming something else, etc. Becoming then is a process in which at every moment whatever is, is being negated in order to become something which, however, it never becomes due to the fact that at the moment of becoming it is itself being negated. But this is an ontological catastrophe ; the consequence of regarding Being as something to which the concept of becoming is universally and totally applicable, and something which is determined by the all dominating law of negation is to make the concept of Being a logical impossibility. To express it paradoxically : everything will be nothing.

There could be no language either. There could be no language for the simple reason that there would be nothing the language could refer to or describe. There could not even be a meta-language saying that there could be no language. Because to say so would be to presuppose that the concept of language was understood. But, obviously, if the concept of language is a logical impossibility it would not make sense to talk about language. It may be objected that in order

to understand that language is a logical impossibility I must understand what the term language means ; but it is of course a contradiction to say that in order to understand that a term is a meaningless term it presupposes that its meaning is understood. What this objection proves, however, is that since it is a fact that we have a language the Heraclitean thesis that the concept of becoming should totally and universally apply to Being is false. Or rather, the very concept of becoming is, and this is Parmenides' thesis, an impossible concept. Parmenides argues as follows : the concept of Being is a concept of whatever is ; the concept of non-Being is, as the name indicates, a concept of nothing. And it is an old, though not undisputed, doctrine of philosophy that out of nothing comes nothing.

Pre-Socratic philosophy was thus, through Heraclitus and Parmenides, dialectically divided into two incompatible views. But the views were not only incompatible ; they were also both false. That the Heraclitean view was false was proved, as we have seen, by the fact that it made language – the language we do have – a logical impossibility. Nevertheless, Heraclitus' theory seems to have the support of empirical observation. We do observe a world which is changing, but if, as we have seen, we express such observations by saying that there is nothing which stays the same in two consecutive moments we run into the interesting epistemological fact that such an empirical generalisation is falsified by the logic of language. Parmenides' theory, on the contrary, flies in the face of empiricism. Parmenides argues as we have seen, that Being cannot arise from non-Being nor can it vanish into it. Which means that Being, in so far as it *is*, must always have been and will always be. Being is thus eternal and non-changing. Contrary to Heraclitus' philosophic view, which is generalisation of observed facts, Parmenides' philosophic view is contrary to what is observed. He relies exclusively on the logic of Being and non-Being. But that his philosophic view is false follows from the fact that the language we do have is about a changing world ; and if Parmenides were right it would follow that our language were illusory : a language about the real world – a world in which nothing happened, a world in which there were no events and where no occurrences took place ; in other words a world in which there were nothing to describe and nothing to report – would be a logical impossibility.

It seems a paradox that two each other incompatible theories both are false : one is false because it makes the very foundation of experience impossible and therefore makes any language an illusory language ; the other theory, although it seems supported by experience, nevertheless, like the first mentioned theory, makes a language

impossible. One thing is certain, however, whenever a paradox turns up, be it in mathematics, logic or metaphysics, the paradox is due to our failure to understand the logic of our intellectual disciplines, be it logic, mathematics or metaphysics. Or to put it in a more simple language, there is a difference between on the one side Reason as such, rationality as such, and then, on the other side, man's understanding – or, rather, man's lack of understanding – of the rules of reason. Nevertheless, it is an understanding which has been and still is, on the increase. The reason that man's understanding is still gaining more and more insight into the rules of Reason, is precisely the paradoxes. It is the discovery of paradoxes which forces man to deepen his insight, i.e. to detect when he has been overlooking important distinctions, not been able to detect the hidden sources of paradoxes. It is thus by the discovery of such sources of our fallacy that we are making metaphysical and epistemological progress.

The fact is that we have a language capable of being a language about the world of becoming. We must consequently dissect the logical form – the logical features – of our language in order to discover how it is possible to get a language of becoming by combining two false theories.

Democritus and Plato both made attempts to overcome the split between Heraclitus' and Parmenides' contradicting language. It was left to Aristotle to sort out the controversy.

Nature, according to Aristotle, is the sum total of the material world. *Prima facie* it is continually moving and undergoing change. Of that which is moving and changing, one cannot have valid knowledge. Valid knowledge requires that something remains the same. Although movement and change in itself is a fact of nature and therefore in a sense remains the same, a number of other distinctions is needed to establish a wider range of knowledge. The main distinctions are those between form and matter, between essential and accidental attributes, and between act (actualisation, *energeïä*) and potency (*dynamis*). In addition, he distinguishes between four different types of causality (*causa materialis*, *causa efficiens*, *causa formalis*, and *causa finalis*), and between genera and species, and between primary and secondary substance.

Some of the distinctions are closely related. Thus form and matter correspond to potency and act: matter is a living entity. It exists as a potentiality for becoming something. It strives towards acquiring a definite form. The striving and continuous movement does not result in chaos. On the contrary, the different parts of nature are guided by an inherent telos (*causa finalis*), peculiar to its genus and species. Inherent in any actualisation is also dissolution and return to matter. Thus any movement is at the same time becoming, and actualisation *and* decay.

The primary substances are the particular objects. The genera and species are also substances, but of a lesser degree. An essential attribute of an object is a property without which the object cannot exist. A bed made of wood (to give an example sometimes used in the literature) is still a bed when made of steel. Wood and steel are accidental properties.

Aristotle disagrees with Plato in his view of the ideas. They do not exist in a world of their own, separated from the world of particulars. What exists, is the world of particulars. Ideas or universals have to be extracted from the perception of particulars. The above basic distinctions and notions are themselves universals and function at the same time as principles of knowledge. The double meaning of *ousia* (substance) should be noted. The particulars are themselves substances, cannot however function as a basis for science. At the same time they are the basis for extracting universals or the essentials (substance, *ousia*), which are the proper object of science (*Metaphysics*, Ch. 1, 1059b 26, 7 II, 1036a 2 sf).

Universalialia in rebus is the formula that combines the ever-changing world of Heraclitus with the Parmenidean view of something in the world always being the same. There can be no doubt that this view of the world provides a much stronger support for the way language is being used. The principles of contradiction, his theory of predication and syllogism are cases in point.

To sum up : if we would try, even by using the finest instruments, it would be impossible to find anything but a constantly changing world ; we would find what looked like a confirmation of a Heraclitean world. And yet, it would not really be a confirmation of such a world. Because whatever we observe we must, in accordance with the logic of language, observe it as something with changes. After the change we shall have to say that the something is the same. It was very clearly stated by Descartes (around the middle of the 17th century, in his *Meditationes*). Let us heat up a piece of wax. During the heating the wax changes all the empirical properties, but it is still the same piece of wax. Descartes maintains that it is a truth which is understood by reason. It is one of the changes, not to say one of the improvements, that have taken place since the days of Descartes that instead of talking of that which is understood by reason, we prefer to talk about the logic of language. And what Aristotle did was in fact to make explicit some logical features of our language.

I am not saying that Aristotle himself thought of his philosophy as an analysis or as an explication of the logic of language. It would probably be more correct to say that he was relying on Common-sense (in the G.E.Moore sense of the concept of Common-sense) than to say that he thought he was investigating or laying bare the logic of

language.

If we accept the above given interpretation of Aristotle's analysis, then we see how an analysis of language may find solutions or answers to paradoxes and dilemmas.

II

The period from Heraclitus and Parmenides to Aristotle was only a period of little more than 150 years. What is remarkable is that in this relatively short period thoughts were able to reveal not only the dialectic cleavage of the very foundation of ontology, but also has been able to find the philosophical path leading to its healings. It is important, however, in this connection to distinguish between thought and thinking. Thought is a logical concept while thinking is a psychological concept. Let me make this distinction clear by comparing it with for instance Euclidean geometry. From the axioms to its different theorems there is no time-gap. The theorems are implicit in the axioms. But to make that which is implicit explicit is up to the different mathematicians. It depends on their mathematical skills, their interest and the circumstances under which they work. To make explicit that which is implicit is a product of thinking and is a time-process. Likewise the truth of ontology is implicit in the concept of Being ; to make it explicit is the result of the thinking of the different philosophers. It depends on their talents, wisdom, etc. To talk about thought is to talk about what is implicit in the concept of Being.

And this was precisely what philosophers such as Heraclitus, Parmenides and Aristotle were doing. This is not to say that the philosophers were infallible ; or course, they made mistakes ; but then they were able to correct each other with the result that through these corrections their philosophical thinking would, to an increasing degree, approach the truth – they would, in other words, be able to explicate what is implicit in the concept of Being. That such views somehow entails a kind of Platonism I shall not here discuss but just mention.

That it took no more than about 150 years (the period from Heraclitus and Parmenides to Aristotle) to make explicit what I have called the ontological prelude to later ontology was, supposedly, due to the extra favorable circumstances in the Greek world at that time. The philosophers were free, free in the sense that they were not bound by traditional, e.g. religious, views. They were free to arrive at which conclusion they thought reason compelled them to draw.

With the advent of Christianity on the European scene Scholasticism was born. No doubt, the attempt to find a synthesis between Christianity and philosophy was in many respects enriching.

At the time Christianity entered the scene the dominant philosophy was Platonism. In a sense it was to Europe's advantage that Plato centuries before (in the latter part of the 4th Century BC) had founded his Academy and also that his Dialogues were known. Unfortunately, most of Aristotle's works were at that time unknown. It was unfortunate because with Aristotle Greek philosophy had culminated ; its crowing contribution was the purification of the discipline of philosophy : philosophy is a discipline independent of scientific theories but all-dependent on the logical structure of language – of the categories of language, or, which is the same, – the categories of Reason and thought. Nevertheless, due to the Platonic tradition the Catholic Church had to try to incorporate Platonism in its teaching. The attempt to harmonize – to integrate or synthesize – Platonism and Christianity defines Scholasticism. First in the 13th Century became Aristotle, through Thomas Aquinas the basic philosophic element in Scholasticism.

It is doubtful, however, whether Scholasticism deserves to be called philosophy. The truth, so Scholasticism asserts, is given through revelation. The philosophic task is consequently not to find the truth but to analyze the truth in order to « enjoy the truth in the light of Reason ». As Anselm expressed it : « *Credo ut intelligam* ».

In the Renaissance and during the period which is termed « Modern Philosophy » (a period beginning with the philosophy of Descartes) philosophy freed itself from the premise of Scholasticism. Instead of revealed truth we now have the truth as the result of philosophic thinking.

However, during the centuries of the renaissance and the so-called Modern Philosophy, an enormous progress of the different natural sciences took place – a progress which quite naturally influenced philosophy. As in Scholasticism philosophy became influenced by Christianity so became philosophy during and after the Renaissance influenced by the, at that time, new scientific discoveries. Let me only mention the concept of perception. It is a concept which can be – and in fact has been – treated as a psychological concept as well as a philosophical concept. It is doing harm, however, to the philosophic analysis of the concept if philosophers in their analysis do not distinguish clearly the philosophic aspect from the psychological aspect. The failure to make this distinction we find in John Locke's philosophy. In his *Essay concerning Human Understanding* (1690) we find that Locke's philosophy of perception is very much influenced by his contemporary at Oxford, Robert Boyle who, at that time, was one of the greatest natural scientists in England. Robert Boyle also – as did Locke – advanced the doctrine of primary and secondary qualities. In

order to emphasize the impact of science upon the philosophy of perception let me quote what Locke says in one of his writings (« An Examination of Malebranche's Opinion » Paragraph 10) : « Impressions made on the retina by rays of light, I think I understand, and motions thence continued to the brain may be conceived, and that these produce ideas in the mind I am persuaded but in a manner to me incomprehensible. This I can resolve only into the good pleasure of God, whose ways are past finding out ».

As we shall see, this treatment of perception from a scientific point of view had dire consequences for the problem of ontology. To Locke and his followers it implies that experience of the so-called external world is « nothing but » experience of ideas in the mind. Experience cannot transcend the world of ideas. This semi-psychological idea of perception stayed with philosophy through Berkeley and Hume. Berkeley boldly asserted his *esse est percipi* principle which made everything mind – dependent. To exist is to be a perception in a mind. And with Hume's dictum that what cannot be reduced to simple impressions should be committed to the flames the result was an epistemological disaster. Instead of having a reason for believing in e.g. the validity of causality our belief in it is based only on the fact that we are accustomed to expressing certain events being followed by certain other events. In other words, psychology were able to win the battle over philosophy ; but it was a self-defeating victory. It turned out that all the conditions for having a language could not be satisfied. They all received their death-sentence. They should all be committed to the flames.

III

We have seen that the ontological problem in Greek philosophy ended with Aristotle ; it ended with a mapping out of the logical structure of the language of becoming. We have also seen how, beginning with John Locke, philosophy was misled by the insight of sense-physiology and ending with David Hume's epistemological nihilism.

As stated earlier in this essay, it is by being confronted with paradoxes, dilemmas, and contradictions that philosophy (as well as other academic disciplines) makes its progress. According to Immanuel Kant's own statement what spurred him to write his monumental work (*Kritik der reinen Vernunft*) was the epistemological paradox Hume's philosophy led to. It, as he said, awoke him from his dogmatic slumber. In fact Kant experienced two awakenings from « dogmatic slumber ». He also admits that he was extremely puzzled by the antinomies, i.e. contradictions which reason was running into when used to argue about

metaphysical questions (e.g. « The world has a beginning in time », and « the world has no beginning in time »).

In a letter to Christian Garve in 1798 Kant writes : « It was not the investigation of the existence of God, immortality, and so on, but rather the antinomies of pure reason – » the world has a beginning ; it has no beginning, and so on right up to the 4th : « there is freedom in the man, versus there is no freedom, only the necessity of nature » – that is what first aroused me from my dogmatic slumber and drew me to the *Critique of Pure Reason* itself, in order to resolve the scandal of ostensible contradictions of reason with itself.

I shall not here investigate Kant's second awakening, i.e. his treatment of the antinomies, nor his first awakening and the rescue from Hume's epistemological nihilism. What I shall investigate, however, is Kant's break – or rather attempted break – with the psychological impact on ontology.

In an important sense Kant is touching hands with Aristotle. Kant's investigation is not an investigation into man's psychological faculties. His investigation does not purport to dissect man's « *Erkenntnisapparat* ». His *Critique* is not a treatise about the psychological conditions for the acquisition knowledge. It is a treatise which purports to investigate the *logical* conditions built into language for having any knowledge at all. Different from logical conditions are conditions we have discovered through experience. Psychological conditions are such conditions. They are not necessary conditions but are contingent. It would (in a science-fiction world, for instance) be possible to picture Beings who had a quite different psychological structure which human Beings have. But what would we say if in a science-fiction story it was maintained that in another world there were round squares and married bachelors ? We would probably answer that a round square could not possibly exist. Not because we lacked fancy or imagination but rather it would be a contradiction. Even an omnipotent God could not create a round square. Nor could there anywhere be married bachelors ; it would be a contradiction of the term used. All we could say, if it was insisted on was that in such cases we could not mean by a square or by the concept « round » what we in our language mean by these terms.

But now suppose that in another science-fiction story it was maintained that a straight line between two points in an Euclidean space was not at the same time the shortest distance between these two points (or was the shortest distance on Mondays, Wednesdays and Fridays but not on the other days of the week) ? Or, if we had, say, twelve apples in a bowl and then took away two of them with the result that there were only nine left ? Again we would deny that it was possible. But could we

do it on the ground that it would result in contradictions ?

The answer to the question is of crucial importance to Kant's philosophy. To Kant it would by necessity be a false proposition ; it would be false not because it involves a contradiction (the concept of straightness does not mean the same as the concept of the shortest distance). And it is surely not an empirical, i.e. a contingent proposition. It is not ascertained because so far all measurements of straight lines have shown that such lines connecting two points always are shorter than non-straight lines. Likewise, he does not maintain that a proposition such as 12 minus 2 makes 10 is a necessary truth because its denial is a contradiction ; nor does he maintain its truth is an empirical generalization.

There are in other words propositions which are true by necessity. Their necessity are not due to a supposed contradiction of its terms. Such propositions Kant classified as synthetical *a priori* propositions ; and his all important question was : « How are synthetic *a priori* propositions possible ? ». And his *Critique* is designed to answer this question. The question could be misleading, however, – or rather, it has misled some Kant-scholars. It is fatally wrong to interpret the question as if it was a question of what in our psychological structure that makes it possible for us to assert some propositions to be synthetic *a priori*, i.e. propositions to be true by necessity and whose denial results not in a contradiction but simply in a false proposition. If the question was conceived this way Kant's *Critique* would not be a philosophic treatise but would be a psychological one, and the answers given would be contingently true, or what Kant called synthetic *a posteriori* propositions. In order to be a philosophic treatise the question must be conceived as a question of the logical conditions for passing propositions or judgments which are synthetic *a priori*.

When I say, as just said, that Kant's *Critique* was designed to answer the question : « How are synthetic *a priori* propositions or judgements possible ? » then a modification is in order. Although it is correct that the *Critique* was designed to answer the just mentioned question, then it is also correct that the ultimate motive for embarking on the *Critique* was to rescue Reason from being in conflict with itself ; that is, his ultimate purpose was to show that the antinomies were not due to a defect in the structure of Reason but to a defect in our use of Reason. In other words the *Critique* is a therapeutic work. And as I have emphasized more than once, it is through the solution of antinomies, paradoxes and absurdities that progress in philosophy takes place. The great and distinguishing works in philosophy are therapeutic. The thankfulness the philosophic world has for the creation of the *Critique of pure Reason* should also be a thankfulness for Kant's

discoveries of the antinomies.

This does not mean, however, that Kant neither can nor should be criticized. Kant himself emphasized that his work was not a treatise on the psychological apparatus by which we obtain knowledge. The reason we are able to assert that e.g. a straight line connecting two points always is and must be the shortest line connecting these points is, he asserts, that space is an a priori, i.e. non empirical, presupposition for experience. It seems undeniable that there is a logical difference between a thing which exists in space and space itself. Everything which constitutes an object of intuition (Kant's term is *Anschauung*) must necessarily be somewhere ; it must be in space. But it would be nonsense to say that space itself is in space. That all objects exist in space is not a proposition whose truth is ascertained by observation. It is not the case that one has arrived at the proposition by generalizing from observed cases i.e. ascertained that all objects observed so far have been in space, and then inferred that apparently all objects are. It is something which one knows independently of experience – or to use Kant's expression : it is not a proposition a posteriori but a proposition a priori. Nevertheless, Kant has not been able to free himself from the Locke – Berkeley – Hume fallacy, i.e. the fallacy of a psychological model in order to throw light on a philosophical problem. In the *Critique* we find the following statement: « We can indeed say that space comprehends all things that appear to us as external, but not all things in themselves, by whatever subject they are intuited, or whether they be intuited or not. For we cannot judge in regard to the intuitions of other thinking beings, whether they are bound by the same conditions as those which limit our intuition and which for us are universally valid » (A 27). In this statement Kant seems quite clearly to be saying that the reason why every object must be in space is due to the structure of our mind, and that it is conceivable that other thinking beings have differently structured minds and, consequently, would not necessarily perceive things as being spatially located. Which implies that space, after all, is not an a priori form for intuition. In the last analysis, according to the above quoted Kant-statement, it can only have the status, not of necessity but only of contingency.

It seems correct, however, to say that an object must be in space and that it is true of any object that it is somewhere in space. Let us first look at the statement that all objects must be in space. The first thing to notice is that the truth of the statement depends on what is meant by the term «object». Such abstract object as numbers, mathematical theorems, thoughts, are obviously not in space. In fact only objects where it makes sense to ask about its spatial dimensions can be in space ; and not only can they be in space, they necessarily must be in

space. It is trivially true to say that an object which occupies space must itself be in space. It follows already from the fact that all physical objects are located in space and are in different distances from each other. For what we mean by space can be nothing but the different distances between the different objects. And if this is the case it is not only true, but trivially or tautologically true that every object is in space. It also implies that it is a conceptually fallacy to say that the fact that every object is in space is due to the psychological structure of our mind. In the *Critique* Kant states the following : « We can never represent to ourselves the absence of space, though we can quite well think it as empty of objects » (A 24). Kant is here failing to distinguish between these two propositions :

(1) I can understand what it means to say that all the existing objects in the world would be eliminated – just as I can understand what it means to say that all furniture and all the objects in my room would be taken away.

(2) If there never had been objects (inclusive my own body) in the world I could, nevertheless, imagine space as such ; that is I could imagine empty space.

(1) is obviously true whereas (2) is obviously false. Space is partly that which is between objects and partly conditioned by the fact that I can move my body from one place to another place. Without such conditions there could not be given any meaning to space. Kant seems therefore to be mistaken in supposing that we quite well could imagine empty space.

Let us next consider the statement that every object must be somewhere. Compare the two statements :

(1) My copy of Kant's *Critique* is on the shelf.

(2) My copy of Kant's *Critique* is somewhere.

In (1) I explicit state where it is ; if I am mistaken it is easy to falsify. In (2) I have not said anything about where it is ; what I have said is something else, namely that it still exists ; I have not destroyed it, I have not given it away or sold it so it no longer is *my* copy. The difference between (1) and (2) is thus that in (1) I state *where* the book is, while in (2) I state that it still exists. In both cases the two statements

are empirical statements. So instead of saying as Kant does, that (2) is a proposition which is synthetic *a priori*, it turns out to be a proposition which is synthetic *a posteriori*.

The conclusion must thus be that Kant, so far as his theory of space as a form of intuition, has been unable to free himself from the psychological model. One of the consequences, as we all know, is the fatal one that the world in itself is, and forever will be, unknown.

But besides the forms of intuitions Kant's philosophy also implied that the categories were necessary conditions for knowledge. Kant's method of discovering the categories is a great step away from the psychological model.

The material from which he derives the categories is language ; and the logical rules engraved in language are obviously not derived from psychology. To maintain that they are (and some do maintain that they are) is clearly not correct. To do so would be to confuse the fact that it requires intellectual insight and power to discover the rules with the fact that the rules discovered is not themselves psychological rules. We only have to think, say, of Russell's paradox. It most certainly was not a psychological rule that Russell discovered, the rule namely that we get into a paradox if we talk about class of classes. Or think of Gödel's theorem ; it most certainly is not derived from the constitution of our mind ; it is most certainly not a psychological rule.

To Kant, the necessary ingredients of language are the judgments (*Urteile*) ; by help of the logical constant we can combine different judgments and thus get judgments composed by two or more judgments. Since, as just said, the judgment is a necessary ingredient of any language and a concept is a necessary condition for passing a judgment, it follows that the concepts which are necessary conditions for a judgment are also necessary conditions for any language. Such concepts Kant (following Aristotle) calls categories.

Necessary conditions for having knowledge are thus partly the forms of intuition and partly the categories. The forms of intuition, as we saw, Kant conceives in such a way that they, in the last analysis, depend on the constitution of the human mind, in which case Kant's theory of knowledge is in danger of collapsing as an epistemological work and instead threatens to be a work on the psychological conditions of obtaining knowledge. It threatens to lose its status of having necessity and instead becoming a work whose proposition only are contingent. Even the categories cannot escape the accusation of having their roots in the psychological constitution : the categories, Kant tells us, are the product of the mind ; they are a synthesis, and a synthesis, he says, is « the mere result of the power of imagination, a blind but indispensable function of the soul, without which we should have no

knowledge whatsoever » (A 78).

It is one thing to discover the instruments by which we obtain knowledge ; it is quite another thing to validate these instruments. In order to validate them one must prove that they constitute necessary and sufficient conditions for obtaining knowledge.

The attempted proof Kant is given in the section he calls the transcended deduction of the pure concept of the understanding.

As should come as no surprise Kant is basing his proof on the fact of self-consciousness. And just as Descartes has his « *Cogito* » so has Kant his « *Ich denke* ». That is, both point to self-consciousness as their first step. Descartes' *Cogito* is his first and indubitable proposition ; he knows it is a true proposition ; not only is its truth clearly and distinctively seen ; not only is it a self-verifying proposition (to think or to say that you think presupposes your existence), it is also the case that its denial is a self-destructive proposition (to deny one's existence presupposes that one exists), Descartes' *Cogito* seems as a paradigm on truth.

Also Kant could affirm his « *Ich denke* ». But to Kant the fact of his self-consciousness does not seem as a paradigm on truth. Instead it constitutes the ultimate condition for knowledge : Kant's task is to find the conditions (necessary and sufficient) for self-consciousness. This self-consciousness is what he calls transcendental apperception. This transcendental apperception is a presupposition for having consciousness ; without it there could not be the unity of consciousness necessary for being conscious of anything. Kant expresses this in a famous statement : « It must be possible for the "I think" to accompany all my representations ; for otherwise something would be represented in me which came not through at all, and that is equivalent to saying that the representation would be impossible, or at least, would be nothing to me » (B 131-132, §16). What Kant is saying is in other words that the concept of self-consciousness implies that it always is possible to apply a first person preposition, the singular to any phenomenon of consciousness (« it is me who thinks, it is my headache », etc.). If phenomena of consciousness so to speak could be divided up in points where each point was isolated from any other point, then there could be no consciousness and no self-consciousness. Self-consciousness implies a unity of consciousness (and not a plurality of isolated and independent points). As Kant says : « The unity of this apperception I likewise entitle the transcendental unity of self-consciousness, in order to indicate the possibility of *a priori* knowledge arising from it. For the manifold representations, which are given in an intuition, would not be one and all *my* representation, if they did not all belong to one self-consciousness » (B 132).

It is of course correct that without this unity there could be no consciousness (and, consequently, no self-consciousness either). The unity is therefore a necessary condition for obtaining knowledge. It is not a contingent fact that it is impossible for an I to get knowledge without the unity of the transcendental apperception.

It is, however, a contingent fact that there are beings who are capable of obtaining knowledge, which implies that without the existence of beings with self-consciousness there could be no knowledge¹.

With the forms of intuitions, his theory of concepts as the result of an act of the understanding, and the categories as the necessary conditions for passing judgments and are connected with the transcendental unity of apperception. All of which shows how difficult – if possible at all – it is for Kant to escape the psychological *element*. The danger of the psychological element, as emphasized on the preceding pages, is that the *Critique* instead of mapping out and justifying the necessary and sufficient conditions for knowledge, that is instead of having objectivity, the ghost of subjectivity and therefore of contingency are still there. It has never been fully exercised.

From an ontological point of view Kant's philosophy has extremely negative consequences. If space is a form of intuition and the categories are a kind of instrument used in order to satisfy the conditions made by the transcendental apperception, the consequence is a dualism between the instruments and the stuff the instruments are applied to : the stuff – the thing in itself – will forever remain unknown. It is a dualism between the phenomenal world – the world as it appears in space and time and grasped by help of the categories and the world as it is « behind » the phenomenal world. It is a world which, therefore is neither in space and time nor understood or grasped by help of the categories.

It is self-evident that the concept of « the-thing-in-itself » is an unacceptable concept in the Kantian philosophy. It leaves us with a concept of Being – the ontological concept *par excellence* – of which we cannot say anything ; it is even a concept which is negating any possibility of being described.

¹ Kant's transcendental deduction is a difficult chapter in Kant's *Critique*. for further elucidation on Kant's attempt to validate the categories I may refer to my book *Kant's Theory of Knowledge* (p. 46-58), MacMillan, 1968. For an excellent analyses of the psychological and the logical moments in Kant's *Critique*, see Gunnar Oxenstiernas' book (with the above mentioned title, in Swedish), Uppsala, 1934.

IV

This decisive break with the Kantian philosophy came with Hegel. Although Kant marked an enormous advance compared to Locke, Berkeley and Hume, he did not escape the rather fatal mistake to base his *Critique* on what implies some kind of subjectivism. This kind of mistake was not made by Hegel.

The decisive step made by Hegel was his first step. In his *Science of Logic* his first question is : « With what must the Science begin ? ». And his answer is that it must begin with the concept of Being (*Sein*). Obviously, while Kant is presupposing the transcendental unity of apperception – a concept which has engraved almost ineradicably in its structure the germ (and so far as epistemology is concerned we are allowed to say the virus) of psychology and subjectivism – the concept of Being is the antipode of the transcendental unity of apperception. It is a concept which with logical necessity is without any trace (without any germ or virus) of psychology or subjectivism. Furthermore, by beginning with the concept of Being – the ontological concept *par excellence* – it cannot, such as it happened in the Kantian philosophy, be expelled to eternal darkness – to the dark hole of epistemology and metaphysics.

By beginning with the concept of Being the categories are the basic concepts which by necessity must be ascribed to Being. Self-evidently, in order for this to be done he must strip the concept of all possible predicates. He must in other words begin his logical investigations with the naked Being, i.e. what he calls pure Being (*das reine Sein*). And pure Being – Being of which nothing can be said simply because there is nothing to say – is of course Nothing.

Hegel has been much criticized and even ridiculed for beginning his system with a concept which is identical with Nothing. It is a concept, so it is maintained, which is meaningless ; and a meaningless concept cannot be that upon which a logical system is founded. But the concept of nothing is most definitely not a meaningless concept. Those who maintained that it is meaningless confuse the distinction between what Frege called *Sinn* and what he called *Bedeutung*. The expression « Nothing » has no *Bedeutung*, i.e. it is a word which does not name or refer to anything. But it does have a *Sinn*. We all understand the meaning of the expression ; if we did not we could not say that it did not name or refer to anything.

Starting then with the concept of pure Being, i.e. a Being which is cleaned like a clean desk, the task is to find which predicates by necessity must be predicated in order that the necessary condition for Being, to be not nothing, but to be something which has both *Sinn* and

Bedeutung. The answer to the question is already given in the very question : in order for Being to be not just nothing it must – of course – be something. The difference between pure Being and what Hegel calls determinate Being, is that pure Being is predicated with something – with the predicate « etwas ». Those who are acquainted with Bertrand Russell's theory of description will know that existence can only be predicated in connection with a propositional-function. Or as Quine expresses it : to be is to be a value which satisfies a propositional-function. What Hegel says is virtually the same ; namely that the concept of something – of « etwas » – must be predicated of pure Being in order that pure Being can transcend the border between Nothing and Something.

Without going into Hegel's development of the categories let it here be sufficient to mention the structure of some of the most important of some of the first steps. From the concept of « the something » we must be able to deduce the concept of the something else. The concept of something can never imply a universal totality ; there must be something outside or external to whatever we point to by the expression « something ». But the « something else » is itself a something which in turn implies another something else, and so forth infinitely. This is what Hegel calls the bad infinity (it is « bad » because it never stops, and it never gets beyond the finite). Different from the bad infinity is the true infinity. Any « something » is partly identified by what it is, but it is also identified by what it is not (the something else). To know what a thing is not, is also to know what it is. Therefore, anything is (to express it in a typical Hegelian provocative way) that which it is not. To say that something is red is, among other things, to say that it is neither yellow, white, black, etc. If I do not know what a thing is not I do not know what the red colour is if I do not know the colours which are excluded by it.

We thus have that a something on the one side is different from the something else but on the other side is identical with it. (The red colour is different from all the other colours, at the same time the red colour is identified by not being any of the other colours. If I do not know what a certain concept is negating or excluded I do not know the concept). The something is identified by the method of exclusion.

The time infinity, in contrast to the bad infinity which continues in a straight line incapable of ever transcending the finite, is logically returning back to itself. And from the true infinity Hegel deduces the all important category Being-for-self (*Fürsichsein*).

What is of utmost importance is that Hegel is finding his categories, not by linking them to something subjective or psychological – not to a transcendental apperception, but to language

itself. In his *Science of logic* (the second Preface, p. 31) Hegel writes : « The forms of thought are, in the first instance, displayed and stored in human *language*. Nowadays we cannot be too often reminded that it is *thinking* which distinguishes man from the beast. Into all that becomes something inward for man, an image or conception as such, into all that he makes his own, language has penetrated, and everything that he has transformed into language and expresses in it contains a category – concealed, mixed with forms or clearly determined as such, so much is logic his natural element, indeed his own peculiar *nature* ».

In order once more to gain say the argument that to root the categories in the language is no less to be the psychological fallacy than it was to root them in the transcendental apperception. This argument is overlooking, as previously stated, that the reason we get into paradoxes, etc., is of psychological nature (we are not sufficiently aware of the relevant deep-grammatical rules), but the rules that rectify the paradoxes are of course not rooted in psychology ; they are rooted, and rooted only, in the logical structure of language.

Another argument against the objectivity of language is that the categories of language are not by necessity the only kind of categories. Or to express it differently, it is conceivable, so it might he argued, that we ought to construct another language with a different logical structure. It should not be forgotten, however, that we can construct another language only by using the language we already have, i.e. by using the categories and deep-grammatical rules of that language we now have, we would not be able to construct a language in which there were different deep-grammatical rules. There would be rules in order to avoid Russell's class-paradox, or would still not be possible to construct a mathematical system which could prove its own validity. And we would still be confronted by the same philosophic problems. It would be impossible to conceive of a world by entirely different categories. The difference between the deep-grammatical rules of a language and its categories should be noted. The deep-grammatical rules are rules which prevent or warn us from getting into paradoxes. The categories, on the other side are concepts which are necessary for the existence and use of the language. A language is only a language if it is determined by categories ; it is not only determined by them ; it is constituted by them. But the categories also constitute Being – the Being from which they are derived. In a famous passage in the Preface to the *Phenomenology*, Hegel writes : « In my view, which can be justified only by the exposition of the system itself, everything turns on grasping and expressing the True not only as Substance but equally as Subject ».

V

Enough has been said to justify the view that Hegel's philosophy marks a revolutionary break with the ontology as it were conceived by his predecessors. It was an ontology which, since Locke, committed the psychological fallacy. The break was enforced by the absurd conclusions he by necessity arrived at, namely that due to the psychological or subjective foundation of the categories and the forms of intuitions the ultimate Being became an unknown « thing-in-itself ». By deriving his categories from Being Hegel could secure that his categories were ontological categories and universally valid. We have also seen that the first philosopher to conceive of the ontological problem was a problem of language. As the first philosopher he mapped out the structure of the language of change. He succeeded in synthetize in his language the Heraclitean and the Parmenidian views. Nevertheless, Aristotle's language reveals an interesting problem, Aristotle's language implies that whenever there is a change there must be a subject of the change which remains unchanged during the change. That the language of change requires an unchanging subject is based on the logic of language. As earlier mentioned when Descartes heated one piece of wax all the empirical properties were undergoing change but the wax remained the same piece of wax. Descartes asserted it was what he called the substance of the wax which remained unchanged. But of course, as we all know, however detailed and with however developed instruments we would observe the wax we would be able to observe nothing that did not partake in the process. Does this imply that the logic of our language enforces us to assume an ontological entity which in fact does not exist ? Not at all ! The problem presupposes that the statement that during the process everything was partaking in the change was a statement which was a meaningful statement, and a statement which referred to a state of affair which could, at least in principle be observed. But this presupposition is a logical impossibility. If in fact were the case it would not be observed. Because to observe a change is only possible, as Aristotle emphasized, if there is a subject which does not itself partake in the change. Accordingly, if through a detailed observation of the piece of wax I probably would observe nothing but a constant change. But I would observe this only under the presuppositions or the conditions stated by Aristotle. It is correct to say then that there is nothing which could be called pure observation. Whatever is observed is constituted by the logical categories as they are revealed in and by language. It is not a psychological impossibility that we cannot see or observe the world ; it is a logical impossibility. It also shows that it would be a logical impossibility to construct a language

which, for instance, did not adhere to the Aristotelian language of change. The view that the existence of a language, so far as the deep-grammatical rules are concerned, is somehow an arbitrary matter and something which may vary, is, according to the above given arguments a fallacious view.

Nevertheless, that such a view is a fallacious view has, not even in recent philosophy, been sufficiently heeded. And to the extent that it is unheeded to that extent it may result in more or less either absurd or unacceptable views. I shall here examine the views of Nelson Goodman as they are expressed in his book from 1978. Goodman asserts either that there is a plurality of worlds or that there is no world at all.

Suppose that we want to describe an object. We may do it by identifying it by its colour, size, form, whether its surface is smooth or rough, etc. In other words we describe by help of the empirical properties it possesses. We may also, however, identify it as a scientific object. It may be described as a chemical object ; we may bring in all the chemical equations applicable to the object and which define it. Or it may be described as an atomic physicist would describe it ; he may probably also identify it by its space – time coordinates. Obviously, we are confronted with three different disciplines. We may even say we are confronted with three different worlds :

- (1) the empirical world,
- (2) the world of chemistry, and
- (3) the world of physics.

The unavoidable question is : which description is describing the true, the real, the ontologically correct world ? We are forced to say that they are all true. Of course, we may make mistakes, but they may be corrected. There are in fact three possible true descriptions. We may express this by saying that they describe three different worlds. Or, to express it, quite absurdly : we live simultaneously in three (or more) different worlds. To say so would violate our common-sense idea of what we mean by the word world. It would in fact take the life out of the word.

We may insert, however, that our three descriptions are descriptions of one and only one object which preserves its identity despite the different descriptions it is possible to give. But such an insistence necessitates that one of the descriptions is selected as describing the object as it really is. But this is impossible to do. It is most certainly correct to say, provided I am not colourblind and not lying that this rose is red and the other one is yellow. And what the different kind of scientists say about the two roses has the correctness

backed by the authority of scientific knowledge. How could one say of different descriptions, all equally true, that one was more real than the other one, or even be *the* real one ! If they are all equally true it seems to imply that instead of one size object we have just as many objects as we have different true descriptions. The fact is, however, that we never have different objects simultaneously. Which object we are dealing with depends on the context. If I want to put the roses in a vase and place the vase on the table I am indeed talking about only one object – the object I call a bouquet of roses and which colour I recognize and which I maybe find beautiful, etc. But the object can of course not be identified with any of the scientific objects. I put neither electrons, positrons, neutrons, etc. in a vase, and I do not pass any judgement on the beauty or lack of beauty, of so-called atomic objects, and I can neither place them on the table or move them to another table. There is thus good sense in saying that whatever language we use there is one and only one object.

If we generalize and instead of objects talk about worlds, the problem then is : they are different but equally true and are held to be mutually incompatible descriptions or languages. And in so far as they are incompatible each description, each language is about a world which is incompatible with any of the other worlds described by the other languages. Each one of us would consequently at one and the same moment live in different incompatible worlds – which indeed is an absurd view.

As we have seen, however, we do not live in different worlds simultaneously. In which world we live depends on what language we in the particular context use. Furthermore, to use the expression that we live in different and incompatible worlds is indeed a misleading way of speaking. The expression that I live in a world has a logic which compares dangerously to expressions such as « I live in a house ». And to say that we simultaneously live in different worlds would be just as absurd as to say that we simultaneously live in different houses. The term « world » must in these connections be understood metaphorically. To say that the common-sense world is different from for instance the scientific world means only that the common-sense language is different from the language of science.

In a non-metaphorical sense we cannot give meaning to an expression such as : « he lives in a world » but we may in a slightly non-metaphorical sense say about for instance a great Mathematician that he lives in another world. It is an expression we all understand. We are using it to imply such things that if for instance he is taking a walk he is not apt to enjoy the beauty of the landscape, nor to notice the things which happens around him. He is instead concentrating on

mathematical problems. We may say : « he lives in a mathematical world ». I have, following Nelson Goodman, spoken about the different descriptions as incompatible. For two different descriptions to be incompatible it would mean that the one affirms the other one denies. But this seems hardly possible. To describe the roses as red is not incompatible with a description in terms of atomic physics.

When we talk about different languages (and consequently of different worlds) it is because they involve – different concepts. Common-sense language contains and uses the common-sense concepts. The scientific language contains and uses the concepts of the particular sciences. In which respect are they different ? Or rather, is there a respect according to which they do not differ ? The answer is that they are all submitted to the deep-grammatical rules. If a language does not observe the deep-grammatical rules which human intelligence through the history of philosophy has discovered as a remedy against paradoxes, it will again be prone to be involved in antinomies, absurdities, dilemmas, etc. The idea that a language is a free construction of the human mind is acceptable only under the conditions that any such language can improve its logic and make progress by discovering paradoxes, etc., and thereby finding out the deep-grammatical rules which by necessity are common to all possible languages and which will hinder that we get into pseudo-problems or absurdities.

To sum up some of Nelson Goodman's problems : to say that we may describe an object or a world in two or more mutual incompatical ways and we therefore live in different worlds amounts to just this : we have developed different languages which we in different contexts can use ; but the different languages are used, all according to particular contexts to describe one and the same object or one and the same world. To ask which of the different languages that is the true description is a pseudo-question. It is the context which decides which language we shall use.

VI

It was the Greek philosophy which first formulated the ontological problem ; and as all philosophical problems of significance, it revealed itself as a paradox : either constant change or no change at all. And it was due to Aristotle's ingenuity that the problem found its solution. It was Aristotle who saw the problem as a problem of logical syntax. Aristotle's analysis of the logical syntax – the deep-grammar of the language of change showed decisively that the logic of language has logical priority over – in fact is determining empirical observation. The

point of this essay is to show how Aristotle is the central and leading figure in ontological thought. Aristotle's philosophy of becoming, i.e. his analysis of the logic of becoming, became a turning point in the philosophy of ontology. Due to the fact that for centuries philosophy became devoted to give respectability to Christianity, and do also to what I have called the psychological fallacy – a fallacy Kant tried to overcome – philosophy had to wait (with all respect to Fichte and Schelling) until the arrival of Hegel. Let it here just be emphasized that according to Hegel what characterize and identify a language is its system of categories (what he, metaphorically, calls God's thoughts before creation). There could only be one logical system of categories – only one logic (as there can be – again metaphorically – only one God).

However many different languages there are and might be (the language of common-sense, the language of the different sciences, etc.) but these different languages all have to adhere to, they all are a display of, the same logical categories. They are all submitted to the same deep-grammatical rules.

If these logical rules are not heeded the results may be fateful. Some recent philosophical investigations are in fact not paying enough attention to some of the rules and the result is close to be absurd. It may, for instance, be assumed that there are not only different languages (which there of course are) but that they are also different in the sense that they are submitted to deep-grammatical rules. If then, furthermore, is assumed that each of the different languages describes a world the conclusion is, as it is said, that we live in a plurality of worlds. Such absurdity is, as we have seen, corrected by the understanding that all the different languages nevertheless are the same in the important sense that they all are expressions of the same logical system, and finally, as we have also seen, that the term « world » is used in a very metaphorical sense.

ÄSTHETISCHE THEORIE ODER HERMENEUTISCHE ÄSTHETIK

Zu einer nicht stattgefundenen Diskussion zwischen Adorno und Gadamer

Reiner WIEHL
Heidelberg

In den folgenden Betrachtungen geht es nicht um eine Interpretation der Kunstphilosophien von Adorno und Gadamer, und zwar aus einem einfachen Grunde: Interpretationen gibt es aus höchst unterschiedlichen Gründen. Es kann sich um einen schwierigen Text handeln, der ein Interpretationsbedürfnis nach Erhellung dieser Schwierigkeiten aufwirft. Der vorliegende Text kann aber auch vieldeutig sein, so daß die Festlegung auf eine bestimmte Bedeutung erwünscht ist. Natürlich gibt es viele Fälle, in denen sich das eine mit dem anderen verbindet. Was die beiden genannten Autoren betrifft: Adornos Texte sind unverhältnismäßig schwierig, Gadamers Texte nicht eindeutig. Dies ist nicht im Sinne einer abwertenden normativen Bestimmung gemeint, sondern als Charakteristik der vorliegenden Texte selbst. Es kann eine unverhältnismäßige Schwierigkeit durch die Sache ebenso begründet sein, wie eine unausgesprochene, aber nicht zu übersehende Zweideutigkeit. Was hier zum Ausdruck gebracht werden soll, ist das folgende: Eine einheitliche Deutung solch heterogener Texte läuft Gefahr, wesentliche Unterschiede zu verdecken, die sachlich relevant sind. Selbstverständlich schließt die folgende Überlegung Interpretationen der oben genannten philosophischen Konzepte ein. Aber diese Interpretationen sind nicht das Entscheidende. Vielmehr sollen sie dazu dienen, ein zentrales Problem ästhetischer Reflexion zu entfalten. Die dabei ins Spiel kommenden Interpretationen setzen sich insofern der Gefahr aus, daß sie im einen Fall sich einer unverhältnismäßigen Vereinfachung, im anderen Falle einer unerwünschten Eindeutigkeit schuldig machen. Daß sich Adornos Ästhetische Theorie und Gadamers Hermeneutik zu einer möglichen

Interpretation unterschiedlich verhalten, ist für das hier thematische Problem nicht nebensächlich.

Adornos Ästhetische Theorie zeichnet sich dadurch aus, daß in ihr ein Künstler und Theoretiker sich ausspricht. Gadamers hermeneutische Ästhetik verrät demgegenüber die Kunst des Interpreten, der als Philologe wirkt und dabei sein philologisches Tun reflektiert. Diese unterschiedliche Ausgangslage setzt für das Verständnis von Kunst höchst unterschiedliche Akzente. Für den einen hat das Machen, das Hervorbringen zwangsläufig ein anderes Gewicht im Vergleich zu dem anderen. Für diesen wiederum kommt dem Erfassen, der Rezeption des Werkes eine ausgezeichnete Bedeutung zu. Man mag in diesen unterschiedlichen Gewichten eine relative Differenz sehen oder gar eine, die für die Kunst, resp. für das Kunstwerk sekundär ist. Die folgenden Überlegungen wollen zeigen, daß dem nicht so ist. Adornos und Gadamers Aussagen zur Kunst, bzw. zur Ästhetik zeichnen sich zunächst und auf den ersten Blick durch eine sehr weitgehende Gemeinsamkeit aus. Beide verpflichten die Kunst auf Wahrheit und auf einen Wahrheitsanspruch. Beide sehen in dem Verhältnis des Kunstwerkes zum Menschen eine Sache der Erfahrung. Mit anderen Worten : beide erkennen in der Kunst den geschichtlichen Prozeß einer Säkularisierung, in dem die Kunst eine gewisse Autonomie und Selbständigkeit in der modernen Welt gewinnt. Vor allem aber sind beide in einem erheblichen Maße an der Hegelschen Philosophie der Kunst orientiert, indem sie beide der Geschichtlichkeit der Kunst eine besondere Akzentuierung verleihen. Aber wie gesagt : Es ist mit diesen Gemeinsamkeiten auf eine besondere Weise bestellt. Man muß bedenken, es gibt zwei Arten von Gemeinsamkeiten : die eine dient dazu, eine Differenz deutlicher hervortreten zu lassen. In diesem Falle dient die Gemeinsamkeit als Instrument der Komparatistik. Die andere führt die Konsequenz mit sich, daß in ihr sich die Verschiedenheit verbirgt, oder zumindest relativiert. Man kann, wenn man auf eine Unterscheidung aus ist, vom Gemeinsamen, aber auch vom Verschiedenen ausgehen. Aber der jeweilige Ausgangspunkt muß Gewähr dafür bieten, daß am Ende mehr dabei herauskommt, als ein bloßer Vergleich. Was den Vergleich der beiden philosophischen Konzepte betrifft, um die es hier geht, ist für den Kundigen sofort erkennbar, daß die Begriffe der Wahrheit, der ästhetischen Erfahrung, der Geschichtlichkeit der Kunst, ja auch die gemeinsame Berufung auf Hegel mehr sind als bloß äußerliche Gemeinsamkeiten. Sie geben Anlaß zu der Frage, ob diese Gemeinsamkeiten Differenzen Erkennen lassen, oder aber diese Differenzen eher verhüllen.

Eines der wichtigsten theoretischen Elemente in Adornos *Ästhetischer Theorie* besteht in einem doppelsinnigen Gebrauch

bestimmter Begriffe. Die Doppelsinnigkeit möchte ich im Blick auf das zu Anfang Gesagte von einer begrifflichen Zweideutigkeit unterscheiden, und zwar im folgenden Sinne : Doppelsinnig sind die Begriffe in Adornos *Ästhetischer Theorie*, sofern sie immer eindeutig erkennbar, sowohl universal, wie auch partikular gebraucht werden. Zweideutig sind Begriffe im Kontext der Hermeneutik dagegen, wenn die Entscheidung über ihre Eindeutigkeit ausdrücklich oder unausdrücklich auf einen außertheoretischen Referenzrahmen, als auf eine bestimmte Ebene der Applikation transferiert wird. Adorno verwendet den Begriff der Wahrheit ebenso wie den Begriff der Geschichtlichkeit doppelsinnig. Die Kunst erhebt ebenso wie das einzelne für authentisch geltende Kunstwerk Wahrheitsanspruch. Die Geschichte der Kunst ist in der Moderne ein altern von Avantgarden. Aber in dem analogen Sinne gilt dies auch für jedes einzelne Werk. Auch jedes einzelne Werk ist, sofern es Wahrheitsansprüchen genügt, ein authentisches avantgardistisches Werk, das dem Altersprozeß nicht entzogen ist. Doppelsinnig wird bei Adorno auch der Begriff der Autonomie verwendet. Wahrheit und Autonomie stehen hier in einem engen Zusammenhang. Das Prinzip der Autonomie bezeichnet den Grundzug der Moderne, zugleich aber auch einen wesentlichen Zug der Wahrheit jedes authentischen Kunstwerkes. Doppelsinnig ist schließlich für Adorno auch der Begriff des Hermetischen, ein Schlüsselbegriff seiner ästhetischen Theorie. Alle wahre Kunst ist hermetisch. Aber zugleich ist Hermetik die Kennzeichnung einer bestimmten Kunstform, die für Adorno normativen Charakter hat. Die genannte Doppelsinnigkeit von Universalität und Partikularität ist in einem gewissen Sinne gleichbedeutend mit dem zweifachen Sinne von Deskription und Normativität. Die vergleichbare Zweideutigkeit der hermeneutischen Ästhetik ergibt sich daraus, daß diese sich hinsichtlich der genannten Unterscheidung nicht festlegt, also die Differenz zwischen Deskription und normativer Setzung der jeweiligen hermeneutischen Situation und der Interpretation eines in solcher Situation vorliegenden Kunstwerks anheim stellt.

Soweit ich sehe, halten Adorno und Gadamer an einem emphatischen Werkbegriff fest. Das bedeutet, daß für beide moderne Phänomene wie Happening-Kunst nicht im Zentrum ästhetischer Reflexion stehen. Aber auch nicht Paradigmen, denen man die Möglichkeit einer Auflösung des Werkbegriffs ansehen kann, in dem Sinne, in dem das Werk lediglich als Vorwand ästhetischer Aktivitäten dient. Das bedeutet andererseits aber auch nicht, daß hier wie dort der Fiktionalität der Werke unverhältnismäßig das Wort geredet würde. Wenn beide vom Kunstwerk sprechen, haben sie nicht in erster Linie die Fiktionalität im Auge, sondern die Wahrheit. Eine Wahrheit, die

sich gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen außerhalb der Kunst behaupten muß. Auf den ersten Blick scheint nur Adorno Prinzipien, resp. Kriterien einer solchen Wahrheit anzugeben. Doch finden sich bei genauerem Hinsehen auch in Gadamer's hermeneutischer Ästhetik verschiedene Ansätze zu der Entwicklung von Wahrheitskriterien. Ehe diese gegeneinander gestellt werden können, ist dabei ein Wort über die Imagination, die Einbildungskraft zu verlieren. Sie ist hier wie dort, sofern sie überhaupt eine Rolle spielt, nicht nur eine Instanz des Nichtseienden, bzw. des Fiktiven, sondern sie trägt zur Verwirklichung des Wahrheitsanspruchs bei. des authentischen Werkes. Die Wahrheit hat für Adorno ebenso wie für Gadamer zunächst einen eher weitschweifigen Charakter, der die eklatante Schwäche der beiden Konzepte ausmacht. Weitschweifend oder hyperbolisch ist Adornos Wahrheitsbegriff, sofern hier dem authentischen Kunstwerk angesonnen wird, daß dieses dem total gewordenen Verblendungszusammenhang der Gesellschaft den Spiegel vorhält. Dies ist das Eigentümliche in der Transformation des Mimesis-Begriffs, die wir bei Adorno gegenüber der traditionellen Bestimmung des Werkes durch den genannten platonischen Grundbegriff beobachten. Die Frage, wie sich Mimesis und Spiegelung als kunstphilosophische Begriffe zueinander verhalten, bleibt eine zentrale Frage, – trotz Adornos bekannter Kritik an der marxistischen, speziell Lukács'schen Widerspiegelungsästhetik¹. Die Gadamer'sche weitschweifige Wahrheitsidee hingegen ist ein Erbe der Heidegger'schen Wahrheitsvorstellung. Wahrheit bedeutet hier das Geschehen einer Lichtung, das Ereignis, in dem sich etwas Wesentliches zeigt. In diesem Sinne macht ein Kunstwerk etwas sichtbar, was ohne dasselbe unsichtbar geblieben wäre. Dieser Wahrheitsbegriff ist leer, bzw. nichtig, weil ein solches Offenbaren oder Zeigen und Sehenlassen auch außerhalb der Kunst ständig geschieht, so daß dieser Wahrheitsbegriff das Eigentümliche der Kunst nicht zur Kenntnis zu bringen vermag. Adornos Wahrheitsvorstellung ist übertreibend, Gadamer's Vorstellung untertreibend.

Neben diese weit ausholenden Wahrheitsbegriffe treten andere. Man macht sich keiner Übertreibung schuldig, wenn man in alien diesen eine gegensätzliche Auffassung von Kunst entdeckt. So ist ein weiterer Aspekt des Gadamer'schen Wahrheitsbegriffs unter die weitschweifigen Vorstellungen zu rechnen, von denen man sagen muß, daß sie wegen ihrer Formalität wenig aussagekräftig sind. Hierher

¹ Genau besehen verschiebt Adorno nämlich nur die Problemlage, wenn er das mimetische Vermögen der Kunst von ihren Stoffen und Inhalten auf ihre « formkonstitutiven Momente » umverlagert. Vgl. Adorno, « Erpreßte Versöhnung ». In : *Noten zur Litur.* Frankfurt am Main 1974. S. 251-280 ; insb. S. 253

gehört die Idee einer gewissen Vollkommenheit, die dem Kunstwerk insofern eignen muß, als sich in dessen hermeneutischer Aneignung ein Vorgriff auf Vollkommenheit gelten macht. Hier haben wir es mit einem greifbaren Rest des Hegelianismus zu tun. Das Kunstwerk muß einen Vorgriff auf Vollkommenheit enthalten, den die Interpretation desselben sich zu eigen macht und dadurch das Kunstwerk auf dem Wege seiner künstlerischen Selbstbestimmung einen Schritt weit voranbringt. Adornos Wahrheitsbegriff steht zu dieser Auffassung in krassem Gegensatz : Die Wahrheit des Kunstwerks liegt gerade in einer essentiellen Unvollkommenheit. Ein komplementärer Zug dieser Unvollkommenheit ist die einem Kunstwerk anhaftende Unverständlichkeit. Von Adornos Standpunkt aus bedeutet die hermeneutische Annahme eines Vorgriffs auf Vollkommenheit und die Bemühung, das Unverständliche verständlich zu machen, nichts geringeres als die Vernichtung des künstlerischen Charakters des Werkes.

Nun begegnen wir schließlich einem weiteren Wahrheitszug bei den beiden Autoren, in welchem der Gegensatz in der Auffassung der Wahrheit sich vertieft. Hier wie dort haben wir es mit einem Stück Hegelianismus zu tun. Die Wahrheit eines Kunstwerks ist geschichtlich. Ein Kunstwerk ist wahr, sofern sein Sein « an der Zeit ist ». Was aber ist an der Zeit ? Was ist zeitgemäß ? Auf diese Frage haben die beiden Philosophen eine gleichermaßen tautologische Antwort vorgelegt. Ein Kunstwerk ist zeitgemäß, wenn es an der Zeit ist, tautologisch ist diese Antwort, weil sie bereits die Antwort auf die Gegenfrage mitenthält. Ein Kunstwerk ist dann zeitgemäß, wenn es als wahres Kunstwerk gilt. Allerdings muß man hinzufügen, daß in den beiden unterschiedlichen Positionen eine jeweils unterschiedliche zusätzliche normative Differenz eingebaut ist. Für Adorno besteht ein wichtiges Zeichen der Wahrheitsgemäßheit eines authentischen Werkes darin, daß es den Schein des Unzeitgemäßen mit sich bringt. Dies ist der wahre und eigentliche Sinn, an dem man den avantgardistischen Charakter des Werkes erkennt. Modernität hat darüber hinaus spezifische Züge, die der technischen Entwicklung in der Moderne korrespondieren: Züge wie die wachsender Komplexität, eines Zuwachses im technischen Bereich, eine Steigerung des Hermetischen im Verhältnis zum Gewohnten. Die in der hermeneutischen Ästhetik eingebaute Norm in der Tautologie läßt sich aus der bekannten Idee der Horizontverschmelzung gewinnen, welche freilich eine nicht unproblematische Überformung des Konzepts substantieller Modernität durch ein wirkungsgeschichtliches Verständnis von Klassizität mit sich bringt. Demzufolge ist jedes Werk modern bzw. klassisch, wenn in seiner Interpretation eine Horizontverschmelzung gelungen ist. Es ist

insofern eine gelingende Interpretation, die das interpretierte Werk als klassisch und damit als je und je modern definiert. Auf diese Weise kann jedes Werk als modern gelten, sofern es unter Bedingungen einer gelungenen Interpretation gegeben ist. Wie schon hinsichtlich der Wahrheit, so auch hinsichtlich der Modernität liegen die Kriterien in der Gegebenheit einer gelungenen Interpretation. Die Kriterien der Wahrheit und die Kriterien der Modernität sind damit überführt in Kriterien des Gelingens einer Interpretation.

Adornos Künstlertum, seine künstlerische Kompetenz ist nicht für sich bedeutsam, nicht nur dadurch, daß er die Probleme des Gelingens und des Mißlingens aus eigener künstlerischer, künstlerisch-technischer Erfahrung kennt. Diese Probleme sind nicht identisch mit den Problemen des Gelingens und des Mißlingens auf den verschiedenen Ebenen der Interpretation. In bestimmten Fällen haben sie mit diesen Problemen überhaupt nichts zu tun. Deswegen können sie auch nicht auf diese Probleme reduziert werden. Die Hervorhebung des Aspektes des Machens (*facere*), der künstlerischen Produktion in Adornos *Ästhetischer Theorie* ist keineswegs nur ein marxistischer Rest. Vielmehr hat die Dimension der Hervorbringung eine ausgezeichnete geschichtliche Bedeutung. Es ist das Konzept des Künstlers – seine ästhetische Idee, mittels deren die Geschichte in das Kunstwerk Eingang findet. Diese künstlerische Idee stellt eine sehr konkrete Vorstellung der Verbindung von Tradition und Innovation dar. Diese Idee bildet ein komplexes Regelsystem, das sich an überlieferten Kunstwerken orientiert, verbunden mit gewissen mehr oder weniger einschneidenden Abweichungen von diesen Regeln, die ihrerseits noch nicht die Form eines Regelsystems erhalten haben. Dieses geschichtliche Gefüge, welches die ästhetische Idee darstellt, tritt durch die Hervorbringung des Werkes in dieses selbst ein und konstituiert auf diese Weise dessen immanente Geschichtlichkeit. Adorno hat diese immanente Geschichtlichkeit als Prozeß gekennzeichnet. Die Prozessualität des Kunstwerks ist demnach bestimmt durch die Kontrastbildung zwischen tradierten Werten und deren Modifikation, eine Bildung also, in der die Zeitdifferenz von Vergangenheit und Gegenwart sich mit normativen Differenzen verbindet. Das Werk hat seine eigene Geschichtlichkeit. Diese geht so wenig in der Geschichte des Künstlers wie in der Geschichte der Interpretationen auf. Wenn die hermeneutische Ästhetik die Geschichtlichkeit des Kunstwerks aus dem Zeitenabstand des Interpreten und aus der geschichtlichen Differenz zwischen zwei Zeithorizonten bestimmt, so hat sie damit die Geschichtlichkeit des Werkes reduziert, in dem sie diese vom Werk selbst auf die Ebene der Interpretation verlagert. Der Charakter der immanenten Zeitlichkeit, der auch den Werken der statuarischen

Künste zu eigen ist, wie etwa den Gemälden und Skulpturen, muß auf diese Weise zwangsläufig verfehlt werden. Denn in solchen Kunstwerken wie den Gemälden und Skulpturen sind nicht nur natürliche Bewegungen aufgehoben und in ideelle Bewegtheit verwandelt. Dies wird gerade an den modernsten Werken der Malerei und der Skulptur verständlich, soweit diese auf die Brechung des mimetischen Charakters natürlicher Bewegungen angelegt sind. Sie zielen bewußt darauf, die Bewegtheit im Werk selbst unmißverständlich hervortreten zu lassen. Wie gesagt: Diese Bewegtheit ist eine Resultante aus dem Kontrast zwischen tradierten und innovativen Regeln der Darstellung der Bewegung im Werk.

Für die hermeneutische Ästhetik Gadamers stellt die Kunst das ausgezeichnete Paradigma einer philosophischen Hermeneutik dar. Insofern ist nicht zu verwundern, daß der Eigencharakter der Kunst und des je einzelnen Kunstwerks dem Eigencharakter der Interpretation geopfert wird. Diesen Eigencharakter der Kunst in Gestalt des je einzelnen Kunstwerks anerkennt die hermeneutische Ästhetik lediglich in Beziehung auf die Vielheit und die Verschiedenheit aller derjenigen Interpretationen, die Berechtigung beanspruchen dürfen, sowie in Beziehung auf die Unerschöpflichkeit des Sinnes des je vorliegenden Werkes durch das gegebene All seiner Interpretationen. Der Sinn des Werkes transzendiert so nach Art eines Dinges an sich die Vielfalt seiner Deutungen. Dabei bleibt nicht nur die komplexe Logik des Dinges an sich weitgehend unberücksichtigt, sondern vor allem dies, daß die Eigenständigkeit des Werkes sich vor allem zwei Gründen verdankt. Seinen irreduziblen Selbstsein und der unaufhebbaren Differenz zwischen seiner Entstehung und seiner Wirkung, sowie der unaufhebbaren Differenz zwischen den korrespondierenden Interpretationen. In die allbekannte hermeneutische Kritik an der Relevanz der « *mens auctoris* » für das Verständnis eines Werkes sind unterschiedliche Denkmotive eingegangen: zum einen eine Kritik an der einseitigen Betonung der Entstehungsgeschichte in Verbindung mit einer ebenso einseitigen Betonung der Wirkungsgeschichte; zum anderen eine Kritik am Selbstverständnis des Autors sofern dieser sich zum Sinn seines Werkes äußert. Beide Denkmotive werden aber ausschließlich vom Stande einer Sinndeutung aus entwickelt – einer Sinndeutung, die Sinn der Interpretation nicht Sinn des Werkes ist – allen gegenteiligen Versicherungen zum trotz. Die « *mens auctoris* » tritt aber nicht erst dadurch in Erscheinung, daß der Autor sich in den Chor seiner Interpreten einreihet, um in diesem auch seine Stimme vernehmlich zu machen. Der Autor ist vielmehr Interpret, bevor jede Interpretation seines Werkes beginnen kann. Seine Interpretation die primäre Interpretation, auf die sich alle sekundären Interpretationen

erstrecken. Seine Interpretation ist die Interpretation durch die Hervorbringung des Werkes selbst.

Daß ein Autor ungeachtet seiner primären Interpretation auch in der Funktion eines sekundären Interpreten agieren kann, hebt letztlich die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Interpretation nicht auf. Ein solcher Sachverhalt ist vielmehr für die genannte Unterscheidung selbst sekundär. Dies wird besonders schön deutlich in einer Sammlung von Gedichten und ihren Interpretationen und Gegeninterpretationen, welche die deutsche Lyrikerin Hilde Domin herausgegeben hat.² Hier sind neben die professionellen philologischen Interpretationen auch Äußerungen von Dichtern gestellt, die eine Deutung ihres Werkes verweigern, oder sich in ihrer Deutung auf besonders wichtige technische Details der Werkerzeugung beschränken. Gerade diese beiden Weisen dichterischer Äußerung zum je eigenen Werk unterstreichen unausdrücklich oder ausdrücklich, daß der jeweilige Autor seine Interpretationsaufgabe im Prinzip durch die Hervorbringung des Werkes als abgeschlossen ansieht und dies auch dann, wenn er offen ist für zusätzliche Bemühungen um die Erschließung des Sinngehaltes seines Tuns durch andere. Im übrigen steht hinter der hermeneutischen Kritik an der Ontologie des Entstehens und an der Gnoseologie eines Erkenntnisobjektes eine grundsätzliche Kritik der neuzeitlichen Subjektivität, die, wie immer sie sich auch verschärft, am Ende offen läßt, welche Art von Restsubjektivität hier anerkannt wird: im Bereich der Kunst und überhaupt. Der Schlüsselbegriff, an dem sich die Denkwege Adornos und Gadammers endgültig trennen, ist durch den Titel von Adornos Hauptwerk vorgegeben: *Ästhetische Theorie* steht gegen hermeneutisch-ästhetische Praxis. Durch diese beiden philosophischen Betrachtungen der Kunst im Zeichen des Gegensatzes von Theorie und Praxis treten nicht nur zentrale Probleme der Kunstphilosophie überhaupt, sondern auch der Gegensatz zwischen ästhetischer Theorie und hermeneutische Ästhetik mit besonderer Deutlichkeit hervor. Wenn jene Probleme hier wie dort keine befriedigende Lösung finden, so wird man dem allerdings zugute halten, daß eine Philosophie niemals alle Probleme und selten genug die selbst geschaffenen Probleme einigermaßen befriedigend löst. Irgendeine Lösung wird man aber mit Fug und Recht von jeder Philosophie erwarten dürfen. Eine Philosophie die angesichts der geschichtlichen Gegebenheit der Kunst und der Kunstwerke mit dem Anspruch einer ästhetischen Theorie auftritt, hat es zwangsläufig nicht nur mit der Wahrheit der Kunst und ihrer Werke, sondern auch mit ihrer eigenen Wahrheit zu tun. Denn diese Wahrheit soll die

² *Doppelinterpretationen*. Frankfurt am Main 1968 u.ö.

Wahrheit der Kunstwerke, wenn nicht begründen, so doch einsichtig machen – in irgendeiner Weise. Hier begegnet zunächst das Problem der Differenz zwischen propositionalen und nicht-propositionalen Wahrheiten, das im Bereich der Kunst eine besondere Rolle spielt. Denn die Wahrheit der Kunstwerke ist, sofern überhaupt ein Recht zur Rede von der Wahrheit besteht, die nicht-propositionaler Wahrheiten. Für die nicht-literarischen Kunstwerke versteht sich dies von selbst. Aber auch die Wahrheit literarischer Werke, die Wahrheit von Gedichten, Dramen und Romanen ist nicht-propositional. Denn deren Wahrheit hängt nicht an den vereinzelt Propositionen, die in einem solchen Werk auftreten. Selbst wenn in der Schilderung eines Menschen innerhalb eines Kunstwerkes etwas von der Wahrheit menschlichen Seins getroffen wird, so erschöpft diese « anthropologische Wahrheit » nicht die Wahrheit des Kunstwerkes. Diese liegt nicht nur im Was, sondern auch im Wie des Gesagten, wo es überhaupt um Gesagtes geht, das in Sätzen sagbar ist.

Nicht-propositionalen Charakter hat nun paradoxer Weise auch die *Ästhetische Theorie* selbst, sofern ihre Wahrheit sich nicht ohne weiteres in die Summe wahrer Sätze aufteilen läßt, aus denen sie besteht. Keine philosophische Theorie läßt sich ohne weiteres als Menge von Sätzen betrachten. Ästhetische Theorie und Interpretation des je einzelnen Kunstwerks müssen auf ihre Weise diesem nicht-propositionalen Charakter Rechnung tragen. Das zweite kunstphilosophische Problem betrifft das Verhältnis zwischen Ästhetischer Theorie und einzelner Kunstwerk. Kants *Kritik der Urteilskraft* und Hegels Philosophie der Kunst – also die beiden klassischen Kunstphilosophien, auf die sich Adornos *Ästhetische Theorie* und Gadamers philosophische Hermeneutik gemeinsam berufen – haben hier extrem unterschiedliche Wege gewiesen. Entweder erschöpft sich die Theorie in einer Reflexion des jeweils vorliegenden Werkes und verzichtet damit im Grunde auf den Anspruch Theorie zu sein, oder aber sie entwirft als Theorie ein kunstphilosophisches Gesamtkonzept, in welchem die einzelnen Kunstwerke als Exempla kunstphilosophischer Epochen, Gattungen und anderer kunstphilosophischer Bestimmungen fungieren. Ersteres ist der Vorschlag Kants gewesen, letzteres der Vorschlag Hegels. Die kunstphilosophischen Probleme, die sich diese beiden Vorschläge einhandeln sind bekannt: im einen Fall die Probleme, die mit dem Verzicht auf Allgemeinheit kunsttheoretischer Regeln verbunden sind, im anderen Fall Probleme, die mit einer unangemessenen Allgemeinheit der Kunst im Blick auf die unverwechselbare Individualität einzelner Kunstwerke sich stellen. Adorno und Gadamer haben angesichts dieses Dilemmas einen Zwischenweg gesucht, auf

dem die Dimension des je einzelnen Werkes überschritten, gleichwohl aber das einzelne Werk gegen die bestimmende Übermacht des Allgemeinen in der Theorie bewahrt wird. Bei Adorno wird dieses Einzelne gegen das Allgemeine in seinem Eigenwert anerkannt dadurch, daß dieses für die Theorie den Zug eines Paradigmas annimmt. Ein solches Paradigma ist durch seinen wertsetzenden Charakter mehr und etwas anderes als ein Exemplum. In Gadammers hermeneutischer Ästhetik wird im Allgemeinen insofern ein gewisses Daseinsrecht zuerkannt, – einmal durch die Anerkennung eines *sensus communis* und dann dadurch, das in jeder einzelnen Auslegung eines Kunstwerks eine gewisse Transzendierung der unmittelbaren eigenen Präsenz des Interpreten stattfindet. Andererseits verbirgt sich aber hinter der geschilderten Affinität, in der sich beide philosophischen Standpunkte aufeinander zubewegen, eine um so stärkere wechselseitige Fliehkraft. Diese tritt da hervor, wo beide philosophischen Positionen sich auf ein- und dieselbe Tradition berufen, nämlich auf die genannten Philosophien der Ästhetik von Kant und Hegel. Die wachsende Fliehkraft angesichts der gemeinsamen Referenz läßt sich auf die Formel « Metaphysik oder Erfahrung » bringen. Adorno steht für das erstere, Gadamer für das letztere. Damit sind auch die unterschiedlichen Einseitigkeiten benannt, die um des Gegensatzes willen hier unterstrichen werden. Adorno bezieht sich auf die klassische Ästhetik, um ein Stück Metaphysik in abgewandelter Form zu retten. Die Abwandlung bezieht sich zum einen auf das Verhältnis von Natur und Geist, sowie auf die traditionellen Bestimmungen der Gegebenheitsweisen der Natur und des Geistes im je einzelnen Kunstwerk. Weder der Naturgegenstand noch die materialisierte geistige Erscheinung sind in ruhiger Anschauung oder in ruhiger Bewegtheit des Geistes gegeben. Die Gegebenheitsweisen sind teils anderer Art, wie im Falle ästhetischer Naturgegebenheiten, noch auch haben sie weiterhin jene Einfalt und stille Größe, die einst Winkelmanns künstlerisches Auge ihnen von seinem griechischen Ideal her blickend ansonnen. Die Natur zeigt sich der Kunst als Fulguration und alle Erscheinung der Realität ist im Kunstwerk versetzt in die Sphäre des Scheins.

Der Begriff des Scheins ist der Begriff, an dem sich die Abwandlung und Umwandlung der Kunst der Moderne am deutlichsten zeigt. Dieser Begriff ist für Adorno wie für Kant und Hegel ein Reflexionsbegriff. Die Reflexion aber nimmt teil an der beschriebenen Spannung zwischen dem einzelnen Kunstwerk und seiner Theorie. Sie gehört daher ebenso der Metaphysik wie dem einzelnen Kunstwerk an. Mittels der Reflexion bestimmen sich die Abwandlungen im Verhältnis von Natur und Geist ebenso wie die Modifikationen in den

Beziehungen eines Kunstwerkes zwischen Innen und Außen. Die Reflexion als metaphysische Grundbestimmung : hier liegt eine der wesentlichen Differenzen zur hermeneutischen Ästhetik, für die die Reflexion Sache der Urteilskraft in der Interpretation eines Kunstwerkes ist. Adorno recurriert auf Hegel auch in Sachen des Gebrauchs der Reflexionslogik. Diese Logik ist nicht nur jenes formale Beziehungsgefüge von Frage und Antwort im Verhältnis zwischen Interpret und interpretiertem Kunstwerk. Sie ist vielmehr die Logik der Reflexion von Innen- und Außenwelt, von Bedingtem und Bedingendem hinsichtlich des gegebenen Werkes der Kunst. Die Logik der Reflexion gibt in ihrer metaphysischen Abwandlung der traditionellen Ästhetik deren Grundbegriffen « Schein » und « Mimesis » eine ganz neue Bedeutung. Die erwähnte Bestimmung des Kunstwerks als Monade gewinnt auf diese Weise ihren spezifischen kunstphilosophischen Sinn. Damit ist das dritte Problem angesprochen, das sich aus dem Wahrheitsproblem der Kunst her stellt: die Frage nämlich, worauf die Wahrheit eines Kunstwerkes sich eigentlich bezieht. Wie gesagt : in Adornos *Ästhetischer Theorie* bilden die Begriffe Reflexion, Schein und Mimesis einen kunstphilosophischen Zusammenhang. Adornos dialektische Stellungnahme zum Naturalismus in der Kunst der Moderne ist hier besonders aufschlußreich für die vollzogene Modifikation jener traditionellen Kunstkategorien angesichts der Avantgarde. Adorno macht hier angesichts bestimmter Phänomene dieses Naturalismus, nicht nur auf technische Defizite desselben aufmerksam, sondern vor allem auf einen Fehler in der Konzeption der Mimesis. Adorno zielt nicht darauf, das Wesen der Mimesis abzuschwächen und zu relativieren. Im Gegenteil. Man kann sagen : aus seiner Sicht denken wir den mimetischen Charakter der Kunst, wie er in der Moderne als Wesen der Kunst hervortritt, immer noch nicht radikal, nicht gründlich genug. Etwas Vergleichbares ist hinsichtlich des Werkbegriffes zu sagen. In Adornos Begriff des Kunstwerks als Monade ist dies gelegen : Wir können nicht genug tun, das Kunstwerk als Kunstwerk zu denken. Diese Geltung des Werkes als künstlerische Monade ist unabhängig von allen Kunstformen gültig, die dem Werk einen bestimmten Grad der Offenheit oder eine bestimmte Form des Geschlossenseins verleihen. Nur unter den Bedingungen des monadologischen Charakters des Kunstwerks läßt sich seine mimetische Form begreifen. Alle Mimesis beruht auf Differenz, – Adorno sagt : Nichtidentität. Dank dieser Nichtidentität kennt die philosophische und wissenschaftliche Kunstgeschichte zahlreiche Formen mimetischer Gestaltung : Mimesis ist Nachahmung der Natur, aber auch Idealisierung derselben und des gesellschaftlichen Lebens bis hin zum Gegensatz zwischen diesem und

dem Ideal. Kunst kann auf mannigfache Weise vom Natürlichen und von der sozialen Wirklichkeit abweichen bis hin zum Phantastischen und Surrealistischen. Aber es ist nicht schlechthin die Sache der Kunst, Prosa in Poesie zu verwandeln, die Fragmentarität des menschlichen Lebens zu einem vollendeten Ganzen zu verbringen, das Chaotische der Formgestalt zu unterwerfen und das Schlechte dem Geist der Versöhnung zuzuwenden. All dies geschieht selten genug durch das Leben selbst.

Die Eigenständigkeit, die Autonomie der Kunst wird erst dort Realität wo die Kunst sich nicht auf eine bestimmte Ausdrucks- und Darstellungsform reduzieren läßt. Adorno war nicht der Meinung, daß er der modernen Kunst willkürlich ihre Norm vorgeschrieben habe. Vielmehr vertrat er die Auffassung, daß die Kunst der Moderne selbst, die mit Baudelaire und Beethoven ihren Anfang genommen hatte, diesen neuen Zug der Mimesis schrittweise zum Vorschein gebracht habe : eine Mimesis, die in der Dissonanz die Dissonanz der Welt, in der Montage die Künstlichkeit des modernen Lebens, in der Bruchstückhaftigkeit des Werkes und in seinen Inkohärenzen die Fragmentarität menschlichen Daseins und die Zerrissenheit menschlicher Erfahrungen ausdrücke. Die Kunst hat ihren Rätselcharakter, ihre Hermetik gerade in dieser Vollendung der Mimesis. In dieser Vollendung zeigt sich eben jene Rätselhaftigkeit des absoluten Andersseins des Kunstwerks in seinem Gegensatz zur Welt. Das Kunstwerk ist in dieser Bedeutung hermetisch verschlossen, weil sein anschaulicher und begrifflicher Reichtum, seine künstlerische Dichte, sein absolutes Anderssein sich in der Mimesis verbirgt. Bekanntlich hat Adorno den Reflexionscharakter der Mimesis im Vergleich zur traditionellen Begriffsbestimmung nicht nur in dem beschriebenen Sinn radikalisiert, sondern auch die Reflexionsbewegung in ihrer Richtung umgekehrt. In dieser Umkehrung kommt noch einmal die Dimension des Geschaffenseins des Werkes zum Ausdruck. Die Mimesis ist Selbstreflexion des Kunstwerks, Ähnlichkeit des Werkes mit sich selbst. Reflexion als Selbstreflexion ist nicht ein Gesehen werden, sondern die Bedingung der Möglichkeit des Sehens. Es sind nicht wir, die Kenner und Liebhaber, die das Kunstwerk anschauen und seine Bedeutung im Entstehen erfassen, sondern : Wenn wir Kenner und Liebhaber eines vorliegenden Kunstwerkes sind, dann wird es uns so oder so anschauen und sich uns im hermeneutischen Vollzug verständlich machen. Man möchte meinen, daß wir hier an dem Punkt angelangt sind, in dem Adornos *Ästhetische Theorie* und Gadammers hermeneutische Ästhetik, die letztere vor allem in ihren späten Ausgestaltungen, sich berühren. Mit dieser Begegnung scheint die ursprüngliche und tiefgreifende Differenz verschwunden, von der zuvor

die Rede war. Aber diese ist hier in der Tat nur zum Schein verschwunden. Der Schein der Gemeinsamkeit ist entstanden, weil die hermeneutische Ästhetik, wie die philosophische Hermeneutik überhaupt, der Heideggerschen Fundamentalontologie hierin verwandt von der Destruktion der Prämissen der Gegenpositionen lebt, ohne dabei die eigenen Prämissen zu explizieren. Dabei ist die philosophische Hermeneutik weit entfernt von der Idee einer wie immer beschaffenen voraussetzungslosen Sachlage. In der Tat gehört die Verbergung der eigenen Prämissen zur großen Kunst der Hermeneutik ungeachtet des Anspruchs auf Freilegung verborgener Voraussetzungen. Aber es gibt etwas zwischen Destruktion und Konstruktion, was die Bezeichnung der eigenen Prämissen nicht unmöglich macht. Adorno hat seine Prämissen unmißverständlich benannt: Es sind die Prämissen einer immanenten Normativität der Moderne und ihrer Zuspitzung zur Avantgarde, welche die Transformation der klassischen Ästhetik in eine dieser Avantgarde gemäße Philosophie der Kunst gestattet. Für die philosophische Hermeneutik stellt eine solche Ästhetik nur einen Spezialfall reflektierender Interpretation dar, deren Verbindlichkeit durch ein anderes Kunstwerk und dessen authentische Interpretation in Frage gestellt werden kann.

Schlußbetrachtung : Abschließend möchte ich einen Blick werden auf die eigentümliche Stellung, welche die Architektur zwischen Ästhetischer Theorie und hermeneutischer Ästhetik einnimmt. Zweifellos kommt der heutigen Baukunst, der modernen und der postmodernen, im Kanon der tradierten Künste eine überragende Bedeutung zu. Daß sich die Debatte um die Moderne und die Postmoderne in der Architekturtheorie entwickelt hat, ist kein Zufall. Denn die moderne und postmoderne Architektur konnte ihrem Begriffe nach unmöglich Museumskunst sein. Sie mußte beitragen zur Lösung wichtiger Probleme neuzeitlicher menschlicher Lebensformen und sie war dabei bemüht, diesen Formen korrespondierende Kunstformen zu entwickeln. Die Architektur hat zahlreiche Formentdeckungen der modernen Kunst in Großformate übertragen und damit neue Sehräume und Sehgewohnheiten entwickelt. Sie hat einen wichtigen Beitrag geleistet zur Ausdifferenzierung der tradierten Kunstgattungen. Die neuen Baumaterialien und Bautechniken haben neuartige Gebilde von Großplastiken zu schaffen ermöglicht, in neuen Dimensionen und in neuen ungewohnten geometrischen Mustern. Die moderne Architektur, die Le Corbusier und die Meister des Bauhauses wie Gropius und Mies van der Rohe geschaffen haben , haben uns, wie Habermas treffend sagt, « den ersten und einzig verbindlichen, auch den Alltag prägenden Stil seit den Tagen des Klassizismus geschaffen ». Aber sie hat darüber

hinaus dem Bau eine neue Form der Einheit verschafft, die bislang der Baukunst verwehrt schien und eine neue Gestalt von Schönheit erschlossen, die scheinbar endgültig verlorengegangen war. Die Architektur hat unsere Städte in ihrem Aussehen von Grund auf verändert. Sie konfrontiert uns und sich selbst mit dem großen Problem ihrer Wohnbarkeit, in denen von ihr geschaffenen und fortentwickelten Gebilden.

Angesichts dieser eminenten Bedeutung der Architektur heute nehmen sich Adornos und Gadamer's Äußerungen zu derselben beinahe idyllisch aus. Dies hat damit zu tun, daß Architektur nicht nur Funktion und Poesie, nicht nur Harmonie und Vollkommenheit ist, sondern auch Geometrie, Statik, Konstruktion und Ingenieurskunst. Es hat auch etwas zu tun mit wesentlichen Vorurteilen, die gleichermaßen in Adornos Ästhetische Theorie und Gadamer's hermeneutische Ästhetik eingegangen sind. Gegenüber diesen Vorurteilen fällt die geringe Beschäftigung der beiden Philosophen mit der Architektur kaum ins Gewicht. Eigentümlich genug : Im Grunde mußte das, was zu Beginn « das Schwärmerische » im Denken der beiden genannt wurde, direkt auf die Architektur hindeuten. Denn, wenn irgendwo, dann in den Produkten der Architektur mußte sich Adornos negative Utopie der Kunst bestätigen, der zufolge uns die authentische Wahrheit des Werkes den Spiegel und das Bild der eigenen schlechten Wirklichkeit vorhält. Und in der Tat : In einem Essay « Über Funktionalismus », in dem Adorno sich mit Adolf Loss' berühmte Absage an das Ornament auseinandergesetzt hat, hat er einen Satz aus den eigenen « Minima Moralia » zitiert, nämlich : « daß sich eigentlich gar nicht mehr wohnen lasse ». Die hier ausgesprochene Fraglichkeit der Wohnbarkeit der Städte zielt auf die eigene Gegenwart, nicht auf eine prinzipielle existentielle Unbehaustheit des Menschen auf dieser Erde wie in Heideggers bekanntem Aufsatz : « Bauen, Wohnen, Denken ». Aber über jene prinzipielle Reflexion hinaus bewegen sich Adornos Überlegungen im Rahmen einer klugen dialektischen Vermittlungsstrategie, die zwischen Funktionalismus und Ornamentik einen Zusammenhang sucht. Ähnlich sieht Gadamer's Einordnung der Architektur aus. Auch hier finden wir Anerkennung ihrer Wichtigkeit im Großen und Vernachlässigung im Detail. Hier ist es der hermeneutische Ansatz der Kunstbetrachtung, die Kritik an einem rein ästhetischen Bewußtsein, von dem aus betrachtet die Baukunst für die « vornehmste und großartigste Kunstform » erklärt wird. Denn an ihren Werken zeige sich, – so Gadamer – wie bei keinem Kunstwerk einer anderen Kunstgattung, « wie sekundär die ästhetische Unterscheidung » sei : « Ein Bauwerk ist niemals nichts als ein Kunstwerk. Seine Zweckbestimmung, durch die es in den Zusammenhang des Lebens

gehört, läßt sich von ihm nicht ablösen, ohne daß es selber an Wirklichkeit einbüßt. Ist es nur noch Gegenstand eines ästhetischen Bewußtseins, so ist es nur von schattenhafter Wirklichkeit und lebt nur noch in der entarteten Form des Touristenziels oder der photographischen Wiedergabe ein verzerrtes Leben. Das Kunstwerk an sich erweist sich als eine Abstraktion ».

Ich möchte hier die Frage auf sich beruhen lassen, was vorliegt, wenn sich einem heutigen Betrachter noch einmal oder auch zum ersten Mal die Schönheit des Poseidon-Tempels von Paestum erschließt; ob nicht eine andere Wirklichkeit sich an die Wirklichkeit des Vergangenen gesetzt hat. Auch um eine mögliche methodische Inkonsequenz ist es mir nicht zu tun, wenn ich darauf hinweise, daß Gadamer – ähnlich wie Adorno – hier in erster Linie um den Gedanken der geschichtlichen Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit, also um das Problem eines wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins geht. Wichtiger scheint mir die Frage, ob nicht hier wie dort ein Vorurteil hinsichtlich des Werkbegriffs in die andeutende Betrachtung der Architektur hinein spielt. Adorno und Gadamer geht es – in Erinnerung an Kants Bestimmung der anhängenden Schönheit (*pulchritudo ad haerens*) um die Vermittlung von Funktion und Schönheit. Zu dieser Vermittlung ist hier wie dort Treffendes gesagt, so unter anderem, daß das eine in Verbindung mit dem anderen vorkomme, das eine aber auch des anderen verlustig gehen kann. Aber diese treffenden Bemerkungen setzen, wie gesagt, einen emphatischen Werkbegriff voraus. Wenn Adorno das Kunstwerk als Monade denkt, so ist dazu ergänzend zu sagen: Das Werk der Architektur hat keinen monadologischen Charakter. Das Werk der Architektur ist vielmehr sowohl nach innen wie auch nach außen offen, und dies in mehrfacher Weise. Werkbund und Bauhaus haben Normen der Gestaltung von Innenräumen entwickelt, in denen alles bis ins Detail durchkomponiert ist: von den Möbeln bis zu den Beleuchtungskörpern und dem Eßbesteck. In diesen Zusammenhang gehört auch die Würdigung der Leistungen des sozialen Wohnungsbaus im «Neuen Frankfurt» (1926-1931). Aber einer solchen durchgängigen architektonischen Durchkomposition von Innenräumen sind mehr oder weniger bestimmte Grenzen gesetzt. Zum einen die natürlichen Grenzen durch mögliche und wirkliche Nutzung der gestalteten Räume. Vor allem für Wohn- und Küchenräume gilt, daß ihre Benutzung unvermeidlich eine « Dekomposition » nach sich zieht, – eine Unordnung ursprünglich komponierter Ordnung, die im Grunde mit dieser in Stimmigkeit bleiben müßte. Aber es gibt noch eine andere Grenze für die vollkommene Durchformung eines architektonischen Innenraumes. Architektonische Innenräume sind in den meisten Fällen von vornherein so komponiert, daß sie nicht nur

einer realen, sondern auch anderen möglichen Funktionen müssen genügen können. Insofern stellt die architektonische Komposition eines Innenraumes immer nur eine Annäherung dar : die Annäherung an einen vollkommen durchkomponierten Kunstraum. Und auch eine solche Approximation hat nur dann statt, wenn das beschriebene Kompositionsideal angestrebt wurde. Im übrigen ist ein architektonisches Werk auch nach außen hin offen. Diese Offenheit kann sich in ihrer Funktion auf den Innenraum beziehen : sie kann zum Beispiel die Funktion der Versorgung mit äußerem natürlichem Licht erfüllen, durchaus aber auch der Funktion der Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse dienen – etwa in Gestalt der Gliederung der Wände.

Anders steht es mit der Offenheit des Bauwerkes nach außen. Ein Bauwerk verhält sich offen nach außen auch dann, wenn es seiner räumlichen Umgebung nur fest geschlossenes Mauerwerk und eine glatte Betonwand zeigt. In Abwandlung des oben zitierten Satzes von Adorno gilt hier: Dieses Bauwerk sieht seine architektonische Umgebung an und enthält – noch in seiner kahlsten Sachlichkeit Normen und Kriterien für die architektonische Gestaltung dieser Umgebung. Gefordert sein kann eine bestimmte Komposition der nächststehenden Gebäude, gefordert sein kann aber auch ein Platz, ein Brunnen, etc. Architektur ist nicht die Komposition von Funktion und Form, sondern die Komposition einer Vielfalt von Funktionen in der Einheit eines Kontrastes von Funktion und Form. Wieweit die Augen eines architektonischen Bauwerkes reichen, hängt von seiner architektonischen Umgebung ab. Jedenfalls zeigt sich: Ein architektonisches Werk weist durch seine Offenheit nach innen und nach außen eine eigentümliche Charakteristik auf, die – im Vergleich zu kunstvollen Monaden und deren kompositorischer Vollkommenheit – als Unvollkommenheit erscheinen muß. Man kann diese Offenheit aber auch heranziehen, um das Werk der Architektur als Paradigma von Kunstwerken im allgemeinen zu gebrauchen. Es sei hier noch ein letzter Gesichtspunkt genannt, in dem Adorno und Gadamer in ihren zentralen Thesen zur Kunst die Architektur verfehlen : Es ist dies die universale Charakteristik der authentischen, bzw. der formal klassischen Kunst durch ihre Rätselhaftigkeit und Unverständlichkeit, bzw. ihre Interpretationsbedürftigkeit. Derrida hat in seinem Beitrag für die Berliner Ausstellung « Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution » (1987) die Bedeutsamkeit jenes Bauwerks angesprochen, welches wir das Labyrinth nennen. Ich verkenne nicht den hohen Symbolwert dieser Art von Gebäude, sowie den des hinzugehörigen Fadens der Ariadne. Es gibt sehr viele Arten von Labyrinthen, wie es viele mögliche hilfreiche Geister gibt, die uns zu Hilfe kommen können, wenn wir uns verlaufen

haben. Der leere Raum ist für den Buridanschen Esel ebenso wie für uns Menschen ein Labyrinth, in dem uns schwindlig wird; ein Labyrinth gewiß aber auch ein architektonischer Raum, der eine und nur eine uns unbekannte Funktion hat (Das Schloß von Kafka) ; ein Labyrinth schließlich der von allen guten Geistern verlassene Raum. Jeder hat sich irgendwann einmal verlaufen oder verirrt und so die Erfahrung des Labyrinths gemacht. Jeder wird gewiß aber auch dann gelegentlich die Erfahrung eines wegweisenden Ariadne-Fadens gemacht haben, wie auch immer. Aber nicht jeder architektonische Raum stellt ein Labyrinth dar. Gewöhnlich finden wir uns auch in fremden Gebäuden, in fremden Städten zurecht, vorausgesetzt, daß diese von Menschen belebt und benutzt sind. Nicht immer müssen wir nach dem Weg fragen, Auch in diesen Fällen darf die Architektur als Paradigma der wahren Kunst gebraucht werden. Es gibt sehr viele Situationen, in denen wir wahre Kunst auch in ihrer Rätselhaftigkeit und Unverständlichkeit direkt verstehen können, ohne daß wir uns deswegen in einem Labyrinth fühlen und nach einem Leitfaden der Deutung Ausschau halten müßten.

LA LIBERTÉ, IMMANENCE DE LA TRANSCENDANCE

Evangelos MOUTSOPOULOS

1. CONSIDÉRATIONS LIMINAIRES

Immanence et transcendance sont deux notions à la fois opposées et complémentaires, correspondant adéquatement à deux réalités qui, si elles ne sont pas précisément connues, n'en sont pas moins distinctement conçues pour autant. Comparée à la notion de transcendance, la notion d'immanence n'apparaît, en effet, dans la pensée philosophique qu'ultérieurement, pour en mieux délimiter les contours par opposition autant que par complémentarité. La notion première demeure, en l'occurrence, celle de transcendance. Elle correspond à une catégorie de vécus sinon précis, du moins fortement ressentis et qui sont du ressort d'un domaine situé au-delà des limites de la conscience ; d'un domaine où tout se passe indépendamment de la présence humaine : « de ce côté-là, écrit Goethe, tout nous est fermé ». C'est précisément du domaine qualifié de surnaturel par la pensée archaïque, mythique et mystique qu'il s'agit. Le domaine de la transcendance est toutefois considéré par la pensée contemporaine non seulement comme celui du surnaturel, mais aussi, et surtout, comme celui du surrationnel, encore que Gaston Bachelard ait utilisé ce terme pour désigner le domaine où s'exerce l'influence de l'imaginaire. Quoi qu'il en soit, dans la pensée philosophique d'une manière générale, la transcendance se situe tant au niveau ontologique qu'au niveau épistémologique.

À l'opposé de la transcendance, qui est à la fois une entité et une qualité, se trouve l'immanence, qualité privée d'entité, la seule entité concevable dans ce cas étant l'entité humaine dont la conscience accueille, préserve et actualise ses contenus immanents. À vrai dire, l'entité de la transcendance dépasse la conscience même. Dans ce contexte, c'est sur le seul plan épistémologique que transcendance et immanence se correspondent par opposition et par comparaison, et ce, uniquement en tant que qualités ou que critères applicables aux objets auxquels les jugements se réfèrent. L'immanence, c'est tout ce que la conscience détient et domine, tout ce qu'elle a la certitude de maîtriser

dans la pratique de son activité. Avec sa théorie de la réminiscence, Platon aurait formulé une doctrine qui conciliait la présence, dans la conscience, à côté de ses contenus immanents, et à l'état latent, d'éléments d'origine transcendante, et déterminé les conditions dans lesquelles ces éléments peuvent être actualisés.

Il ne s'agit toutefois ici que d'éléments épars dont l'âme a eu connaissance lors d'une vie antérieure, en un lieu supracéleste, les a emmagasinés au plus profond d'elle-même, et les évoque par des manœuvres conséquentes avant de les faire remonter au niveau de l'expérience noétique. À part ces quelques bribes, la conscience, entendons : la conscience philosophique, ne dispose, en principe, d'aucune indication globale lui permettant de saisir la nature de la transcendance dans sa totalité. La révélation supplée, certes, à cette déficience. Or la révélation nous est donnée, offerte. Nous en dépendons, et la conscience, en y ayant accès, en l'acceptant devient elle-même conscience de son impuissance et de sa dépendance. Elle détient désormais la preuve irréfutable de ses capacités limitées pour atteindre la transcendance par ses propres moyens. Bien entendu, la pensée philosophique a su se frayer des chemins qui prétendraient prouver la réalité de la transcendance. La preuve anselmienne, dite *ontologique*, par exemple, avec ses antécédents platoniciens et ses prolongements cartésiens, par l'intermédiaire de la notion de perfection, n'est manifestement pas suffisante pour qualifier, à elle seule, une réalité absolue par définition.

La preuve morale, incontestablement calquée sur la précédente, recourt également, implicitement, il est vrai, à la même notion intermédiaire, mais n'est pas mieux qualifiée pour donner un meilleur résultat épistémologique. Quant à l'aveu de Kant, au début de la conclusion de la *Critique de la raison pratique*, il traduirait plutôt une exclamation et, pourquoi pas ?, une invocation adressée à la transcendance par une conscience émerveillée. Néanmoins, philosophiquement, tout ceci est insuffisant. Si un élément intermédiaire indispensable à la communion rigoureusement philosophique de la conscience avec la transcendance doit être recherché, il faudrait envisager qu'il fût susceptible d'être à la fois pensé et vécu, doné plus qu'une idée : une valeur. Non seulement concevable, mais exigeant, par surcroît, sa propre actualisation continue, cet élément commun à la transcendance aussi bien qu'à l'entité humaine ne pourrait être que la liberté.

2. LA TRANSCENDANCE IMMANENTE: PARADOXE OU DIALECTIQUE ?

Parler de la présence de la transcendance dans la conscience signifie, par voie de conséquence, que la transcendance est susceptible de devenir immanente, ce qui apparaît comme un véritable paradoxe et comme un non-sens, dans la mesure où, dans ce cas, la transcendance se dépouille volontairement de sa nature qui se situe essentiellement au-delà de la conscience. Ce paradoxe semble décisif et risquerait d'invalider l'hypothèse qui l'implique, à savoir que transcendance et immanence cessent, dans certaines conditions, d'être des états opposés qui s'excluent mutuellement. On peut toutefois le concevoir comme la manifestation d'une relation dialectique aux termes de laquelle transcendance et immanence ne seraient plus contradictoires dès l'instant où elles se rencontreraient au niveau d'une caractéristique commune imposée à l'une par l'autre.

Deux observations sont ici nécessaires : a) il est exclu, en raison de ce qui vient d'être admis, que la caractéristique en cause soit réductible impunément à une notion, celle de la perfection en l'occurrence ; elle doit, pour le moins, correspondre au vécu ; b) il s'agit de déterminer dans quelle mesure et surtout dans quel sens la reconnaissance de cette caractéristique commune est imposée : à partir de la conscience sur la transcendance (ce qui est absurde) ou à partir de cette dernière sur l'ensemble des vécus qui ont trait à l'immanence ? De fait, (i) en recourant à la notion de perfection ou à toute autre notion de même nature on commet un sophisme du genre proleptique ; et (ii) en admettant la possibilité d'une communion directe entre conscience et transcendance, on exclut toute ligne de démarcation entre elles, ce qui correspond à une contradiction dans les termes, dans la mesure où la transcendance *dépasse* la conscience, et qu'elle occupe un domaine au-delà de la présence humaine ; à moins qu'on ne verse dans la mystique, auquel cas on se situe au-delà de toute conception rationaliste. D'une manière comme de l'autre, la difficulté créée par le paradoxe signalé demeure.

Pour sortir de l'impasse il faudrait admettre le statut dialectique de la relation immanence-transcendance en usant de l'idée de présence indirecte de l'une dans l'autre par le truchement d'un élément qui les relierait tout en assurant leur différence à la fois ontologique et épistémologique. La transcendance irradie, en effet, dans toute direction, notamment en direction de la conscience qui, de son côté, en éprouve la *fruition*. L'intentionnalité de la conscience ne s'exerce pas de manière statique comme Husserl l'a supposé ; plus précisément, en vertu de cette intentionnalité, la transcendance ne constitue pas un

contenu de la conscience, mais un domaine vers lequel celle-ci s'oriente dans une activité intentionnelle, pour l'atteindre à partir d'un élément qui lui est éminemment immanent et à travers lequel cette transcendance se prolonge en elle. Si donc l'intentionnalité n'opère pas de manière statique, elle le fait nécessairement de manière dynamique. Elle ne peut être alors envisagée que comme une *intention en tension*, dans une acception d'inspiration plus ou moins bergsonnienne, c'est-à-dire comme un *dessein*, pour reprendre le terme utilisé par Bergson lui-même.

Ceci suppose que la référence de la conscience à la transcendance se résume dans son élan vers celle-ci, un élan qui, loin d'obéir à une poussée aveugle, apparaît comme la concrétisation d'un projet rationnel orienté vers la captation fructueuse de la transcendance, en s'y installant intentionnellement, et en se l'actualisant de manière entièrement *kairique*. Le *kairos* se présente, en l'occurrence, à travers la fruition du terme de référence de la conscience intentionnelle. L'analyse de cette dialectique met en valeur la dynamique, sinon la mobilité, de la conscience autant que de la transcendance, et éclaire la nature de leurs rapports mutuels. Il s'agit d'une dialectique dans laquelle interviennent l'irradiation de la transcendance et l'intentionnalité kairique de la conscience auxquelles s'ajoute l'élément commun au niveau duquel la transcendance paraît immanente dans la conscience : un élément qui, loin d'être une simple notion (la notion de perfection, par exemple), est essentiellement et nécessairement un pur vécu.

3. LA LIBERTÉ, LIEU IMMANENT DE LA TRANSCENDANCE

Cet élément commun, c'est la liberté. Du point de vue de sa nature, avant d'acquiescer le statut d'une notion, elle est une potentialité actualisable en tant que vécu. Si, sur le plan de la transcendance, elle est créativité et toute-puissance, sur le plan de l'immanence elle devient pure conscience d'une existence. C'est ici que la thèse de Sartre, aux termes de laquelle « mon existence, c'est ma liberté », mérite une analyse critique. Sartre procède, ni plus ni moins, à l'identification des deux notions. On serait de prime abord tenté de souscrire à cette formule ingénieuse autant qu'impressionnante ; mais, à la réflexion, on s'y refuse. Effectivement, *en tout premier lieu*, une telle identification suppose que les deux termes de l'équation soient interchangeable, et que l'équation elle-même soit réversible : « ma liberté, c'est mon existence ». Or, cette formulation est franchement erronée, surtout dans le cadre de l'existentialisme sartrien. S'il en était ainsi, *ma liberté* serait

une donnée première qui, en tant que *mon existence*, laisserait supposer que cette dernière en est la qualification principale sinon unique. Dans ces conditions, la liberté précéderait l'existence, ce qui, dans le cadre de l'existentialisme, serait absurde, puisque l'existence précède l'essence et toute autre qualification pouvant lui être attribuée.

En second lieu, le deuxième membre de la proposition : « mon existence, c'est ma liberté », n'est pas en soi identique au premier. De fait, il se présente comme une véritable périphrase employée à la place de l'adjectif *libre* qui constituerait alors une qualification du premier membre de la phrase. Celle-ci devrait être ainsi formulée : « mon existence est libre » ; formulation qui renvoie à la forme judicative aristotélicienne la plus classique et la plus élémentaire, avec sujet, copule, attribut. Dans ce cas, on quitterait automatiquement le domaine de l'existentialisme pur et simple pour s'installer dans un essentialisme existentialiste, soit, mais essentialisme tout de même. L'irréductibilité n'est cependant pas absolue et peut être dépassée si on assure que « mon existence est vécue en tant que liberté ». C'est la seule issue possible pour sortir de l'impasse logique et ontologique dont il vient d'être question, mais cette issue nous conduit décidément hors de l'ontologie sartrienne qui, du moins sur ce point, est impraticable dans sa conception. Au demeurant, *ma liberté* peut être envisagée comme la *quiddité* même de mon existence, comme sa nature intime, comme sa qualité, vécue à travers une prise de conscience inhérente à *ma modalité* d'exister – mais inhérente, on l'a vu, en tant que qualité première. *Ma liberté* devient ainsi le pivot principal sinon unique dont ma conscience se sert pour devenir conscience de mon existence et s'affirmer comme conscience de ma liberté.

Enfin, envisagée sous un angle herméneutique, la proposition qui explicite la thèse sartrienne : « mon existence, c'est ma liberté », contient plus qu'une équation, une qualification, notamment celle de l'existence. Il s'ensuit que la seule interprétation plausible qui ne contrarie ni la logique la plus rudimentaire ni l'orientation générale de l'ontologie sartrienne serait celle qui tiendrait compte de la liberté comme qualification non point de l'existence en soi, donc de l'existence brute, ontologiquement première, non soumise à quelque qualification que ce fût, mais bien de la manière dont l'existence devient consciente de soi, en d'autres termes, de la manière dont l'existence est vécue. Dans ces conditions, la seule interprétation logiquement, ontologiquement et épistémologiquement valable de la proposition énoncée serait : « mon existence est vécue en tant que liberté ». Vue sous ce jour, (a) l'ontologie sartrienne conservait sa cohérence rationnelle, et (b) elle pourrait être considérée comme une

ontologie de la liberté parmi d'autres, alors que, prise à la lettre, elle serait exclue *ipso facto* de tout groupe ou catégorie d'ontologies.

L'ontologie, compte tenu des réflexions précédentes trahit un souci d'asseoir la dialectique de la transcendance et de l'immanence sur une conception rigoureusement phénoménologique de leur actualisation au niveau de la conscience. La critique de la proposition sartrienne nous suggère certaines conclusions provisoires. La proposition « mon existence, c'est ma liberté » doit être comprise comme l'équivalent de la proposition « mon existence est vécue en tant que liberté » qui serait à son tour sentie comme l'équivalent de « mon existence est vécue au niveau de la liberté, qui est le mien propre ». Il s'ensuit que la liberté s'affirme comme un lieu où non seulement l'existence est vécue par la conscience, mais où la conscience s'avère aussi conscience de l'existence ; un lieu où non seulement l'immanence devient sujet de connaissance, mais où la transcendance, libre dans sa nature et dans ses actes, s'infiltre également dans l'existence et s'y actualise ; un lieu immanent qui attire et qui favorise la présence de la transcendance au sein de l'existence. La liberté acquiert, par surcroît, le sens et la valeur d'un dénominateur commun entre mon existence propre et celle de la transcendance, grâce auquel la transcendance s'actualise sur le plan de l'immanence. Plus précisément, la liberté d'exister entraîne la liberté d'agir ; mieux, la liberté étant liberté d'exister autant que liberté d'agir, la transcendance s'impose au niveau de la liberté non pas en soi, mais à travers l'ensemble de celles de ses énergies qui me sont révélées et dont c'est ma liberté même qui en devient le cadre autant que le miroir réfléchissant.

4. ONTOLOGIE ET AXIOLOGIE EXISTENTIELLES DE LA LIBERTÉ

Du point de vue ontologique, on a vu que l'aspect de l'existence qui a trait à la liberté ne saurait être considéré que si la liberté était envisagée comme un vécu pur. Cependant, la notion de liberté est sujette à analyse sémantique *in abstracto*, et les philosophes n'ont pas manqué de dissenter sur le problème de la nécessité du statut moral de l'homme en tant qu'être libre, ainsi que sur ses incidences juridiques et politiques. Or sur le plan de l'expérience existentielle la liberté est un vécu concret, qualitatif, qui colore l'existence d'une manière particulière et propre à lui conférer une saveur spécifique. Pour la conscience de l'existence, la liberté n'est pas une donnée théorique, et ne peut être soumise à une description analytique ; elle se présente comme un fait qui octroie à l'existence sa nature de bien en soi ; mieux, qui la fait chanter (au sens propre du terme). Dans un texte célèbre,

Épictète signalait combien la liberté est essentielle à l'existence. Précédant la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, Épictète s'était appliqué à montrer que la liberté n'est pas un bien octroyé selon le bon vouloir de l'autre, mais qu'elle constitue un bien inaliénable de la personne, en dépit des conditions extérieures défavorables dans lesquelles elle peut être vécue. Elle est tissée avec l'existence, elle lui appartient (*ma liberté*), et lui demeure indissolublement liée. Ni menaces ni dangers ni douleurs et affres endurées ne suffisent à faire disparaître le caractère permanent de la liberté vécue intérieurement.

Il n'est pas moins vrai que la liberté, en tant que vécu constant, est une exigence, un impératif qui réclame sa propre réalisation. D'où la devise « la liberté ou la mort » par laquelle, dans maintes circonstances, s'est exprimée la détermination des consciences jalouses de leur indépendance. Socrate affirmait qu'une vie non soumise à un examen continu, en d'autres termes une vie non philosophique, serait invivable, et Platon qui rapporte ce fait, emploie plus tard, mot pour mot, cette même expression au sujet d'une vie privée d'art, de l'art dont il condamne, par ailleurs, certains aspects. Il ressort de toutes ces références que la liberté vécue est le complément indispensable de l'existence, au point d'être ressentie tout naturellement comme l'alternative de l'idée de la mort. Ontologiquement parlant, la mort, inexistence définitive, est opposée non pas directement à la vie, à l'existence, mais à cette liberté essentielle à la poursuite de l'existence. Dans un élan inverse, Schopenhauer voit dans la vie, ou plutôt dans le vouloir-vivre, une pure contrainte futile et génératrice de maux incessants, et prétend que la mort, l'entrée dans l'inexistence est finalement une libération définitive. Dans le même ordre d'idées, il envisage l'art comme une libération provisoire de cette existence, suspendue pour un instant; comme une mort précaire; comme une vie en soi et comme une existence fleurie à l'intérieur de l'inexistence: renversement paradoxal sinon abusif, du moins *pittoresque*, d'une situation réellement valable.

Du point de vue axiologique, c'est à travers la liberté vécue que l'existence s'impose en tant que bien à la conscience. Jetés ou non dans le monde, selon Sartre ou Heidegger, condamnés ou non à être libres, nous ne jouissons pas moins de notre liberté: jouissance qui est en réalité sinon le plus grand bien, du moins un moindre mal. « La liberté ou la mort » n'est pas un vain mot. Si cette alternative est solidement établie sur le plan ontologique, l'aspect axiologique de la question n'en est pas moins essentiel. C'est au nom de la liberté, au nom des libertés partielles, mais concrètes, que toutes les révolutions ont été faites depuis deux cents ans. Les raisons alléguées pour ce faire ne sont certes pas toujours sincères et irréprochables. Néanmoins, le fait que divers

groupes de consciences s'y rallient volontairement est indicatif de l'audience de ces maximes. Les valeurs sont, en dernière analyse, des objectivations d'élan de la conscience, à tel point que cette dernière y découvre des cristallisations de ses propres vécus, qu'elle considère comme des concrétisations de ses propres aspirations sublimées ou avilies, sans jamais tenter d'en éprouver le bien-fondé. D'où une série de fausses valeurs qu'elle accepte dans sa candeur fonctionnelle.

La liberté, elle, est une valeur inconditionnelle et inconditionnée. Nul besoin d'en éprouver l'importance. Seules les formes que revêtent ses objectifs sont susceptibles de se révéler truquées, et nécessitent, par conséquent, un examen préalable. Propre à l'existence humaine, actualisée moyennant la conscience que l'homme est en mesure d'en prendre, la liberté devient une valeur en soi, au même titre que la valeur homme. Sous un angle phénoménologique, l'homme et sa liberté sont conçus comme des valeurs en soi. C'est dans la cadre de l'actualisation de sa liberté que la conscience s'active en tant que conscience kairique capable de restructurer la réalité pour mieux s'y intégrer. La kairicité de la conscience émane de son intentionnalité et lui sert de moyen de captation des régions de l'univers dans lesquelles elle s'installe pour les actualiser à leur tour et leur conférer un statut de valeurs. Ainsi, toute valeur, authentique ou créée, pour être vécue par la conscience, doit nécessairement passer par le filtre de la liberté, valeur suprême.

5. LA CONSCIENCE LIBRE, CHAMP DES ÉNERGIES DE LA TRANSCENDANCE

Le statut, la dynamique et les fonctions de la liberté viennent d'être respectivement passés en revue. Reste à étudier la manière dont la liberté assure la présence de la transcendance dans la conscience au point de la rendre immanente. Si la conscience ne peut se référer à la transcendance que par la médiation de sa propre liberté, c'est que seule la liberté le lui permet. Cette vue est conforme à la thèse de Plotin selon laquelle « le même est connu par le même ». Intimement liée à l'existence, la liberté devient, de la sorte, l'immanence de la transcendance non seulement au sein de l'existence, mais encore au sein de la conscience de cette existence. Bref, c'est par l'intermédiaire de la liberté que la transcendance s'infiltré dans la conscience, et c'est également à cette liberté que la conscience découvre un caractère transcendant. Vécue, la liberté est liberté en acte ou se pose en tant que telle. Elle transforme la conscience en conscience libre, en la rendant du coup conscience en acte. C'est dans ces conditions que la conscience devient apte à saisir la transcendance et à vibrer au même rythme qu'elle. La conscience ne saisit donc pas en réalité la transcendance en

soi, mais ses énergies. Elle se modèle en champ où ces énergies s'exercent et s'affirment.

Il serait inopportun de procéder ici à une étude théologique de la notion des énergies de la transcendance, qui nous obligerait à dévier de notre objectif purement philosophique. Il suffit de constater que dans la tradition patristique la question des énergies a été davantage développée par les Pères grecs que par les Pères latins. À l'époque moderne, la théologie luthérienne s'est tout particulièrement penchée sur cette question qui, de nos jours, suscite un renouveau d'intérêt de la part de plusieurs théologiens occidentaux. L'essentiel de la doctrine mettant en cause les énergies de la transcendance réside dans l'idée même de son irradiation qui est moins celle de sa nature propre que celle des effets de son activité. Ceci convient parfaitement à la vision théologique d'après laquelle plus qu'essence la transcendance est acte, notamment un ensemble d'activités répandues dans l'univers et atteignant l'homme. Dans ce contexte, la liberté vécue serait, elle aussi, une expression de ces activités, et à ce titre favoriserait la transformation de la conscience en champ d'énergies, donnant à la transcendance la possibilité d'être présente au niveau de l'immanence.

On est loin de la théorie néoplatonicienne d'après laquelle les hypostases dérivent l'une de l'autre, à commencer par celle qui procède de l'Un en raison de la surabondance de celui-ci qui forme, avec les hypostases inférieures, un système compliqué dominé par une dialectique descendante que complète une dialectique ascendante. Par contre, on a affaire ici à un rayonnement connaissable et connu grâce à une immanence indirecte de la transcendance, plus exactement grâce à l'immanence d'un des éléments qui en prolongent la nature et qui en assure la présence dans l'être humain ; d'un élément qui en est, en même temps, le réceptacle et la caisse de résonance ; d'un élément dont la fonction primordiale consiste à faire vibrer l'existence sur le modèle insaisissable des énergies de l'absolu. Musique et métaphysique, danse et héroïsme, poésie et amour sont les expressions les plus saisissantes de cette homogénéité dialectiquement manifestée à l'intérieur d'une altérité fondamentale et irréductible.

Pour résumer : loin de se présenter uniquement comme notion et valeur, à l'instar d'une idée platonicienne, la liberté s'avère un champ vécu où s'exercent les énergies de la transcendance ; un champ qui en résonne et qui s'en colore ; un champ qui en favorise la propagation et qui les transmet au plus profond de la conscience, où elles se modifient pour être adaptables à ses exigences propres. On ne saurait négliger, par ailleurs, le rôle médiateur de la liberté. Enfin, la liberté humaine est le substitut immanent de la liberté de la transcendance, structure structurante des aspects autrement instructurables de la transcendance

présents dans la conscience, mais informulables par elle. Plus que médiatrice et que structurante, la liberté, par ses propres activités fonctionnelles, joue le rôle d'une actualité consciente non seulement révélatrice, mais également inspiratrice et créatrice.

THE ABSOLUTE : A PHILOSOPHICAL PROBLEM

Gerhard HUBER

THE PROBLEM

From Greek Antiquity onwards, the notion of the *Absolute* is to be found among the basic philosophical concepts. Even today its essential meaning is determined by its opposition to the notion of *relativity*. The mentality of what we may call « Modern Times » (including the « post-modern » ones) might be characterized as a kind of *absolute relativism*. « Everything is relative, nothing is absolute » – this could be a formula of the wisdom current in our everyday life. (And one does not even need to know that some such wisdom has already been proposed by Greek Sophists and Scepticists). But what do we really mean when we use such a language ?

A first glance at the history of philosophy can already teach us that the problem of the Absolute has developed in two main directions. On the one hand we are confronted with the question of *the logico-ontological structure of Being as such*, as it was posed (under Eleatic influence) by Plato and Aristotle and answered in characteristically different ways by them. Put more precisely, the question was : What is the relationship between *being in itself (kath'auto)* and *being related to... (pros ti)* as ultimate constitutive elements of « reality » ? – On the other hand, at the Platonic origin of this way of asking questions, the « ethical » problem was inseparably linked with the « metaphysical » one – because what was later termed « the Absolute », was from the outset closely related to the problem of « the Good » (*agathon*), i.e. the unsurpassable, unconditional (*anhypotheton*) aim or goal of human action. And this is meant in Plato's sense of *Dialectics*, which precedes the scholastic distinction of Philosophy into different fundamental disciplines. Therefore we may say that in the very notion of the « Problem of the Absolute » the logico-ontological (« metaphysical ») problem is originally linked up with the ethical one, even before such a scholarly distinction has been made at all. That is the reason why modern relativism is not only a metaphysical position (no longer understood as such by its own supporters), but also and at the same

time an ethical one, sc. the conviction that every moral « content », which means all moral *values*, is thoroughly relative (« value » being the category which adequately suits such an absolute relativism).

If we want to arrive at a more precise understanding of the problem of the Absolute and the aporetic question of relativism connected with it, we have to reflect on the meaning of the notions used in the linguistic formulation of the problem, on their origin and their historical development. « Notion » and « linguistic expression » are not the same thing. The philosophical problem at this point is rather to detect, in the medium of the historical languages from Greek and then Latin to the modern languages such as French, German, and English, and in the changing terminology the ongoing transformation of its linguistic « meaning » and to give an interpretation of its possible philosophical significance (applying the approach of what in German we are used to call *Begriffsgeschichte*). With regard to our thematic problem, the « absolute », it seems appropriate to start with the *Latin* term *absolutum* and to look for its equivalents in the other philosophically relevant languages, and at the same time for its counterparts referring to what is *relative*. It is only on the basis of such an *historical* clarification of the terminology that the philosophical problem of the Absolute can be tackled in a *systematic* way and be reflected at a level which seems possible and necessary today.

HISTORICAL PERSPECTIVES

Being-in-itself and relatedness

In the Middle Ages, at the height of 13th century Scholasticism, we find the opposition of the notions of *absolute* and *relative* in the current terminology as something which is taken for granted¹. So we read in *Thomas Aquinas*² :

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto : in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur ; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater et filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod

¹ Cf. e.g. Bonaventura: *Commentaria in IV libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, dist.VI, qu.1 ; L. Schütz : *Thomas-Lexicon* (1895), ss.vv. absolute, absolutus, relatio, relativus.

² Thomas Aquinas : *Contra gentiles*, IV 10.

absolutum in quo fundetur.

« For the relation cannot be without an absolute ; in every relative therefore something must be known that is said in relation to itself, besides that what is said to be in relation to something else, in the same way as the serf has to be something in an absolute manner besides that what is said to be in relation to the lord. That relation therefore by which the Father and the Son are distinguished (sc. in the Trinity), must needs have some absolute in which it is founded ».

The Absolute to which Thomas is referring here in quite a general way, is that element in a formal, logical and ontological structure which, by definition, is without any relation to anything else (unlike, i.e., the relation between lord and serf, or father and son) ; rather it is the unrelated element whose being known and enunciated exclusively concerns the thing itself (*ad se dicitur*) – in the case of lord and serf : Man or being human – in the case of Father and Son on the theological level which is intended here : God. And the essential fact is that this Absolute has the priority of a principle with regard to what is only relative. Every relational determination presupposes the unrelatedness of a thing *being-in-itself* which is known as being related to something else. The ontological possibility of the relatedness is founded in the absoluteness of the thing that is standing in the relation. *...relatio non potest esse absque aliquo absoluto.*

If you look for the historical origin of this fundamental distinction, then the Aristotelian background will immediately come to the fore. In Aristotle's scheme of the categories the *kath'auto* of the *ousia* (the « being-in-itself » of « essence » or « substance ») corresponds to the « absolute », and the *pros ti* is what corresponds to the « relation » as an accidental category³. But in order to understand this categorial scheme more clearly, we have to go back from Aristotle to Plato.

As a matter of fact we find in *Plato*, based upon his theory of Forms, the first fundamental discussion of what may be called « the problem of relativism ». In the dialogue *Theaetetus* he is considering critically Protagoras and his proposition according to which Man is the Measure of everything. This conviction is reduced to the thesis :

³ Cf. Aristotle : *Metaphysics* 1017a7-27, 1022a14-36, and the parallels in Bonitz' *Index*, s.v. *kategoria*. Concerning the development in Hellenistic times, which is only partially known, we have the indication by Simplicius that Xenokrates (fr. 95, ed. Isnardi Parenti) reduced the number of the categories to the opposition of *kath'auto* and *pros ti*; but that remains doubtful (cf. M. Isnardi Parenti : *Senocrate - Ermodoro*. Frammenti [1982], Commentario ad loc., p.327ss.). Diogenes Laertius : III 108-109, in accordance with Aristotle, even credits Plato with having already done so.

« Nothing is one by itself », or more shortly : « Nothing is in itself »⁴. To that negation of *being-in-itself* (*kath'auto*, however conceived) corresponds in a positive way that all things of which we say without any precision that they are, come into being out of motion and change and mixture in relation to one another (*pros allela*)⁵. « Nothing is in itself, but everything is becoming and becoming modified in their mutual encounter »⁶. The relativism of Protagoras then is ultimately based on the denial of the possibility that being should be what it is in and by itself without any relation to something else : i.e. on the negation of what constitutes in a certain sense (that would have to be explicited further) the original essence of the Platonic Forms. The problem of relativism has to be resolved by adequately determining the relationship between *being-in-itself* (of Ideas) and *relatedness* (of what is contained in our sensible experience), of the *absolute* and the *relative*.

Plato himself does not propose in the *Theaetetus* any solution of the problem ; the dialogue remains aporetic. But we should see that in the dialogues which follow chronologically, the further development of a *dialectical theory of Forms* focuses on preparing methodological means to get closer to an answer to the problem of relativism. So the *Sophist* shows with sufficient clarity that the *relatedness* is not restricted to the area of the sensible, but also applies in the *eidetic* field. And this is done by showing that *the other (to heteron)* is the generic principle of *non-being* and as such constitutive for the whole system of relations between the eidetic Forms⁷. Only a conception of the Idea that is able to show beyond doubt that relatedness is a fundamental structural element of the eidetic being-in-itself, is strong enough to overcome the radical relativism of Protagoras from its very roots.

Detachedness

Up to this point we have considered the *kath'auto* as the Greek equivalent of the « absolute », which means a thing's « being in and by itself that what it is ». It seems however quite evident that the Latin term *absolutum* is the literal translation of another Greek term which comes closer to the etymological meaning of the Latin equivalent – *sc. apolyton*, signifying « detached » or « detachable » in the sense of

⁴ Plato : *Tht.* 152d2-e4, 153e. 156e8-157b1, 160b5-c2, 182b.

⁵ *Tht.* 152d.

⁶ *Tht.* 157a.

⁷ *Soph.* 250a-264b, especially 255c12-d2 ; cf. *Phil.* 51c6-7. - The highly complicated problems of Plato's « unwritten doctrine » cannot be treated here ; see H. Krämer : *Platone e i fondamenti della metafisica* (1982).

« abstract ». This Greek expression appears first in the philosophical terminology of Stoic and Sceptical sources in Hellenistic times.

As is well known the Stoic scheme of categories includes four *genera* : substrate (*hypokeimenon*) – qualification (*poion*) – how (*pos echori*) – relative how (*pros ti pos echon*)⁸. Sextus Empiricus in his sceptical discussions often reduces this scheme to the fundamental opposition of *ta kata diaphoran* (or *kata perigraphen*) and *ta pros ti* : « what is [considered] in its specific difference (or circumscription) » and what is thought or enunciated « in relation to something »⁹. But the gist of the sceptical argument consists in showing that the Stoics have no right at all to make such a distinction, as according to them whatever exists does so only in some relationship (*pros ti*) or in a semblance of it¹⁰. In our context it is highly significant that what is categorially opposed to the relative and therefore has to be critically destroyed, may also be designated as *apolyta* or *apolytos nooumena* : what is « absolute » or « thought in an absolute way »¹¹. The absoluteness of the *apolyton* therefore basically consists in its fundamental unrelatedness. And that the specific difference appears as the opposite of the relational that has to be destroyed, seems at least to hint to the fact that its origin in the « being-in-itself » of the Platonic form is not totally forgotten¹². In the context of the history of philosophy, therefore, the sceptical denial of the « absoluteness » of « being-in-itself » may be interpreted to some extent as a renewal of the Protagorean position by refuting Plato's critique¹³.

It may be surprising, but not necessarily misleading, if we spin this contextual thread a little further and ask ourselves what the essential meaning of the Greek verb *apolyein* might be here¹⁴. What is the proper sense of the « detachedness » characterizing the « absolute » ? It is not primarily the « abstraction », which later theories have described (in a not all too clear way) as the rational process which

⁸ *Hypokeimenon - poion - pos echon - pros ti pos echon* ; see M. Pohlenz : *Die Stoa*, Bd. 1 (1948), S. 69f.

⁹ Sextus Empiricus : *Pyrrh. Hyp.* I 137 ; *Adv. Mathematicos*, VIII 273, 394. - Cf. above note [3] ad Xenokrates fr.95.

¹⁰ Sextus : *Pyrrh. Hyp.* I 135, 140, 167, 177.

¹¹ *Math.* VIII 161, 273, 394, X 263.

¹² In Simplicius (*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Arnim, II 403), which however does not lend itself to an unequivocal interpretation (see M. Pohlenz : l.c. Bd. 2 S.40), the *kath'auta* are designated as *apolyta*, and things determined *kata diaphoran* as *kata ti eidos charakterizomena*.

¹³ Sextus : *Pyrrh. Hyp.* I 216ff. ; *Math.* VII 389ff. Here however the defender of Scepticism is criticizing the dogmatic character of the affirmation still present in Protagoras.

¹⁴ Instead of the adverbial *apolytos*, *apolelymenos* may also be used, which is derived from the participle perfect : *Math.* VIII 126.

is meant to lead human thought from the singular to the general¹⁵. There rather seems to be more affinity to the detachedness which Aristotle criticized in Plato's way of « separating » (*chorizein*) eidetic Form and individual thing¹⁶. Already in the further development of the notion of the *apolyton* beyond Stoicism we can hear an echo of the kind of detachment (*apolyein*) and separation (*chorizein*) between soul and body which for Plato was in an important way part of the philosophical enterprise¹⁷.

Accomplishment, perfection, finality

Against the background sketched out in the preceding section, we may now inquire a little more closely into the original meaning of the Latin term *absolutum*. Then it will become clear that it is not primarily in the sense of « to loosen », « to liberate », or « to absolve », that the verb *absolvere* has to be taken here, but rather in the sense of « perfecting », or « accomplishing »¹⁸. In a passage of *Cicero* we read¹⁹ :

*Ego assentior Diogeni, qui bonum
definierit quod esset natura absolutum.*

Here the Good is characterized as what is « perfect by nature » (*teleion kata physin*²⁰). « Absolute » means therefore what has come to perfection, what has attained its *telos* (*finis*) and is perfect (*perfectum*)²¹ : « the highest and ultimate, the extreme Good »²². The « absolute », as understood by *Cicero*, belongs from the outset to the context of finality of natural processes and human actions, which both are tending towards the *Good*. As *telos* the Good is that to which everything else is related and which itself is not relatable to anything else – and this is precisely what constitutes the specific character of its

¹⁵ See : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 (1971), Sp. 42ff., s.v. Abstraktion.

¹⁶ Aristotle : *Metaph.* 991b1-3, 1040b26-34, 1086a31-b11 ; cf. especially 1031b3-5 (*apolelysthai*).

¹⁷ Plato : *Phd* 64e8 - 65a2, 81d3 ; 67c5 - d2 ; *Resp.* 609d7.

¹⁸ See P.G.W. Glare (ed.): *Oxford Latin Dictionary* (1982), ss.vv. *absoluo*, *absolute*, *absolutus*.

¹⁹ *Cicero* : *De finibus* III 33.

²⁰ M. Pohlenz : l.c. Bd. 2, S.96.

²¹ *Cicero*: *De fini.* IV 37 : « ...absolutos et perfectos... ». Cf. *Tusc.* III 69 ; and *Seneca* : *Ad Lucilium epistulae morales*, 75,18 : « absoluta libertas » as the highest level of moral progress. In *Epictetus* : II 6 11, *apolytos* occasionally seems to have the connotation of « perfect » (« ripe »), as if he were implying the corresponding Latin expression.

²² *Cicero* : *De fin.* I 42.

relatedness²³. Thus, being absolute, it is unrelated, and everything else, being relative, is related to it. And in this way perfection and unrelatedness coalesce in the fundamental meaning of the Latin term *absolute*.

All this shows clearly that the Ciceronian *absolutum* has played an essential part in the historical transmission of the Platonic and Aristotelian conception of the Good as well as in their amalgam to the *summum bonum*. In so far as the Good is conceived as *finis bonorum*, the link is maintained with Aristotle's *hou heneka* and the practical *telos*²⁴. At the same time we may hear in it an echo of the *arche anhypotheton* (unconditioned, «absolute» beginning) in Plato's sense²⁵. The notion of the « absolute », which at first sight seems to be only a formal one, proves to be capable of transmitting to posterity the essential content of the ethico-metaphysical conception of the supreme reality, the Divine, as it has been worked out by Plato and Aristotle in an ultimately common vein²⁶.

Divinity

A further development which is important in our context, namely that the « absolute » (*apolyton*) is turning into the outstanding predicate of the divine reality, was foreshadowed in Greek Neoplatonism, yet became effective only in the Christian medieval philosophy. In *Plotinus* we find the predicate of the « absolute » only once with reference to the One²⁷, and even here the predication is not to be taken in the proper sense, but must be seen as relativized by the whole context of the Treatise (VI 8), speaking only in linguistic analogies and « as it were ».

²³ *ib.* I 11, 29, 42; II 5, 8 ; III 21.

²⁴ Aristotle : *Metaphys.* 994b9-10 : «The final cause is an end, and that sort of end which is not for the sake of something else, but for whose sake everything else is ». To deny this is to abolish the essence of the Good (*ten tou agathou physin, ib.* b12-13).

²⁵ Plato : *Resp.* 510b6, 511b6.

²⁶ Aristotle, having been the pupil of Plato, stresses the differences that separate him from his master, but he is unable to hide the fundamental ontological resemblances, as is shown by the convergent notions of « what for », « end », and « good » ; cf. Bonitz, Index ss.vv. *agathos (to agathon), heneka (to hou heneka), telos*.

²⁷ Plotinus differentiates among the movements (all modes of change) activities that are exercised on other things which remain passive, and those, the « absolute » ones, where this is not the case and where the activity is exercised only upon the agent itself (e.g. « walking » as opposed to « cutting » : *Enneads* VI 1 18.3-10, 19.10-18, 22.1-5). In VI 8 20.4-11 this distinction is used to give a quasi-characterization of the absolute One in the sense that if it has to be credited with an « activity » at all, then it could only mean something like an *apolytos poiesis*. – Incidentally the distinction between « absolute » and «relative» motion is still fundamental in Newton's mechanics (*Principia mathematica*, 3rd ed., 1726, *scholium*, p. 6-11) and possibly of some consequence for the meaning of « relativity » in Einstein's theory as well.

Later on a comparable relativisation in the use of the same predicate occurs in Proclus' theological terminology, where the « absolute Gods » (*apolytoi theoi*) occupy just one level of the divine hierarchy, namely the one which is mediating between the « encosmic » and the « hypercosmic » Gods²⁸.

The way in which Christian medieval philosophy adopted the « absolute » as the essential predicate of the divine Being, is decisively determined by the dialectic of « positive » (cataphatic) and « negative » (apophatic) Theology²⁹. In *Johannes Scotus Eriugena* we find the following capital text³⁰ :

...(anima) ultra et suam et omnium
rerum naturam ipsum deum omnino
absolutum ab omnibus, quae et dici et intelligi
possunt, necnon omnibus, quae nec dici nec
intelligi possunt et tamen quodammodo sunt,
intelligens, eumque esse aliquid eorum, quae
sunt et quae non sunt, denegans, et omnia,
quae de eo praedicantur non proprie, sed
translative de eo praedicari approbans...

« ...the soul knows that God himself, beyond her own essence and the essence of everything, is completely detached from all things that can be enunciated and intuited, as well as from all that can neither be enunciated nor intuited but nevertheless are in a certain way, and denies that he is something among those that are and are not, and she approves that all what is predicated of him is done so not in the proper sense but

²⁸ Proklos : In *Parmenidem* (ed. Cousin, 1864), col. 848.6-20, 1191.13- 25, 1201.25-35, etc. ; In *Timaeum* (ed. Diehl), II 297.2 (cf. already Iamblichos : *De mysteriis* [ed. des Places], I 8.23) ; *Theologia platonica* (edd. Saffrey-Westerink), VI 15ff. After all *apolytos* in Proklos means primarily the unrelatedness of what is « in and by itself », in contradistinction to the relatedness of the *pros ti*, which is only *kata schesis*, i.e. by being related to something else : In *Parm.* 807.9-21, 938.19-37. This absoluteness of Being-in-itself may also refer to the corresponding levels of *dynamis* (In *Tim.* III 313.3), *energeia* (In *Rempuplicam* [ed. Kroll, II 119.8), *exousia* (In *Tim.* I 141.3, III 77.7), *zoe* (In *Remp.* III 47.7, In *Tim.* III 280.12), and of knowledge (In *Remp.* II 269.8, In *Tim.* I 93.16-17). See also *chronos apolytos* (In *Parm.* 1217.17-20).

²⁹ For the whole problem discussed here see Gerhard Huber : *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie* (1955).

³⁰ Johannes Scotus Eriugena : *De divisione naturae*, PL 122, col. 574A-B. For the terminological use of *absolutus* and *absolute* cf. 467A, 529A, 532A, etc. – In Boethius the terminological use of *absolutus* and 22 *absolute* does not go beyond the Ciceronian meaning of the « perfect » : *De consolatione philosophiae*, III text. 10 (« ...natura rerum ...ab integris absolutisque procedens... ») ; t. 11 (« plenum absolutumque bonum ») ; IV t. 2 (« esse absolute »).

only metaphorically... ».

With this John Scotus introduces the fundamental idea of Neoplatonism concerning the transcendence of the One with regard to Being and being known into the theological context, which will be developed in the text of his main philosophical work and become most effective during the Middle Ages. It is probably here for the first time that the « absoluteness » of the Christian God is designated with this Latin term and understood as the « detachedness » from everything that in the proper sense « is » and « is not », and this absoluteness is understood as the highest perfection of what can be enunciated only metaphorically as « being in and by itself », and therefore is beyond the possibility of being known, as the apophatic theology has it³¹.

However with *Anselm of Canterbury* we find, in line with Augustin's thought, that more stress is put on the positive determination of the *summa essentia*, as against the Neoplatonic apophatism³² : it is only the Being of God that can be described as « absolute ».

... ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse. (...) Cum ... quidquid ipse est non sit per aliud quam per se, id est per hoc, quod ipse est : nonne huius esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum ? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum : id nimirum quodammodo iure did potest solum esse³³.

« ... so it will appear that he alone simply and perfectly and absolutely is, whereas all other things are scarcely or next to nothing. (...) As he... is whatever he is by nothing else than himself, sc. by what he is himself : are we not correct in recognizing his Being alone as a simple and perfect and absolute one ? But what in this way is simply and in every respect alone perfect and simple and absolute, concerning that we are correct in saying that somehow it is the only being to be said to be ».

Summarizing the characters of absoluteness, which now belong exclusively to the divine being, this text is quite essential in the context

³¹ Eriugena, l.c. 458A-466A, 510B-D ; 522A-B : « *verius enim negatur deus quid eorum quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse* » ; 525A, etc.

³² See G. Huber, l.c. [29] p. 124ff.

³³ Anselm of Canterbury : *Monologion*, cap. 28, *Opera omnia* (ed. Schmitt), I 46.2-3. 22-29.

of our problem. God's being is « simple » (as the Neoplatonic One), it is « perfect » (as is the case of the reality of the Divine), and it is « absolute » (i.e. characterized by the transcendent priority of the One with regard to the Many), and all that because it is « in and by itself » what it is and without any relation to anything else.

The further medieval development cannot be discussed here in any detail³⁴. It comes to a decisive conclusion in the thought of *Nicolaus Cusanus*, where the term *absolutum* is used not only adjectively but also as a substantive and is contradistinguished from *contractum*. This was prepared already in high-scholastic terminology.

In *Thomas Aquinas* the direct opposition of *contractum* and *absolutum* seems to appear rather scarcely³⁵; more often we find the use of *contractum*, which is defined as follows :

*Quae addunt aliquid supra ens,
contrahunt ipsum*³⁶.

« What adds something to being does contract it ».

« Contraction » means in the most general ontological sense the addition of a limiting determination to something which by itself does not yet possess such limitation. At the top level, Being (*ens*) is « contracted » by the categorial determinations of « substance », « quality », « quantity », « relation », etc., but also the form is « contracted » by matter and *vice versa* matter by form³⁷, resulting in a « certain (determined) mode of being » or « a certain (determined) nature »³⁸. These kinds of contraction are capable of more or less, according to the level occupied by the respective essence in the hierarchy of being³⁹.

In his conjectural reflection on the Being of God, *Cusanus* makes a systematic use of the terminological opposition between « absoluteness » and « contraction ». God in his infinity is the Absolute, which is represented in the Universe as the intellectual, the rational, and the sensible world at descending degrees of contraction to greater and greater particularity.

Maximum ... hoc dico, quo nihil maius

³⁴ For the medieval distinction between *potentia absoluta* and *potentia relativa* (or *determinata*) see : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s.v., Bd. 7 (1989) Sp.1157ff.

³⁵ Thomas : *C. gent.* I 93 (*scire autem*).

³⁶ *Summa theol.* I. 5,3 obi.1.

³⁷ l.c. ad 1 ; *C.gent.* III 51 (*ad huius*).

³⁸ S.th. I 44,2 resp. ; I 7, 2 resp.

³⁹ *C.gent.* II 98 (ex hoc).

esse potest. Abundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas, quod, si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia ; in quo omnia quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum. Quare et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia⁴⁰.

«Maximum ... I call that beyond which nothing major can be. Abundance belongs to the One. Therefore unity coincides with maximality, which also is entity, and to that – if such unity itself is universally detached from every respect and contraction – nothing manifestly can be opposed, as it is absolute maximality. The absolute Maximum therefore is one which is all things ; and in it are all things, as it is the maximum. And because nothing is opposed to it, the minimum also coincides with it. Therefore it is also in all things. And because it is absolute, it is actually all possible being, not contracted by other things, and is that from which all things are ».

This then is the root and the kernel of Cusanus' conception of God : God as the Absolute, in which unity and being are identical in an undifferentiated way, is as absolute infinity above every thinkable opposition, having cancelled it by realizing the *coincidentia oppositorum*. At the same time God finds his explication (*explicatio*) in the world, while his absolute reality still remains transcendent as the complication (*complicatio*) of all the things that make their appearance on the different levels of the Universe, contracting him and so manifesting him directly⁴¹.

⁴⁰ Nicolaus Cusanus : *De docta ignorantia*, I nr.5 (*Opera omnia* [Akad. Ausg.] I).

⁴¹ The evidence cannot be given here in detail. The main results would be as follows : *Absolutum* can be used substantively : *Doct.ign.* I 6, 7, etc. As there are levels of contraction, so there can be grades of detachedness : « *absolutior veritatis conceptus* » (*De coniecturis*, I nr. 21 [*Opera* III] ; « *absolutissima necessitas* » (*ib.* 10). The positive and negative characterization of the divine being are both on the same provisional level of conjecture: « *Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriolem affirmationi praefert. Quamvis verius videatur deum nihil omnium, non tamen praecisionem attingit negatio cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitus responderi 'an deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est* »

With that the standard is set also for the notion of the Absolute prevailing in Modern Times. In a formal sense everything that is in and by itself and without any relation to something else, is to be characterized as « absolute ». Primarily and originally, this characterization is true only of the being of God. So *Spinoza* speaks of the « absolute nature (*natura absoluta*) » of God or of his attributes, which explicate in an infinity of ways the substantiality of the unique substance, as if it were a matter of course and without necessitating any explanation⁴². In *Leibniz'* philosophy the conception of God is essentially « *l'idée de l'absolu* » as « *être absolument parfait* », of which we have a perception because we participate in it⁴³. And finally, after the intermediate stage of Kantian Criticism and the preparations by Fichte, the young *Schelling* following *Spinoza* resumes the fundamental conception of the Absolute, placing it back into the center of speculative philosophy. In his thought the Absolute is :

« ein letzter Punkt der Realität..., an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht... ...in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. ...das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens... ...Urgrund aller Realität...

...das Prinzip seines Seins und das

(*De con.* I 21). With this « disjunctive and copulative negation of opposites » *Nicolaus* is expressly going beyond the « *contradictorium copulatio in unitate simplici* » as exposed in « *De docta ignorantia* » (l.c. I 24 ; cf. *De deo abscondito*, nr. 10-11 [*Opera* IV/1] : « ... *deo non conveniret esse... Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fans et origo omnium principiorum essendi et non-essendi* »). See also above note [31]. All the statements use « *transcendentes absolutae significationis termini* », i.e. notions of transcendent (transcendentally detached) meaning, which are constituted by the regress and the separation from the *complicatio* to the realm (*regio*) of the Absolute (*Doc. ign.* I 12 [text given by Wilpert, Phil. Bibl. 264]).

⁴² *Spinoza* : *dei absoluta natura* (*Ethica*, I 21, dem., 27, schol., Appendix [*Opera* ed. Gebhardt, II p. 77.27]); *absoluta natura dei attributi* (*ib.* I 21, 28, dem.). See further : I 11, schol. (« *...ens absolute infinitum sive deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit* ») ; *ib.* (*absoluta perfectio*) ; I 31, dem. (*absoluta cogitatio*). As to the purely formal meaning of « absolute » cf. I 34 (*idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta*) with II def. 4 (*ideam adaequatam..., quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur*).

⁴³ *Leibniz* : *Philosophische Schriften* (ed. Gerhardt), IV 427, V 145 (cf. 141, 144), VI 592.

Prinzip seines Erkennens muss zusammenfallen, muss Eines sein, denn nur weil es selbst, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. ...es muss sich durch sein Denken selbst hervorbringen. ...das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werde »⁴⁴.

« an ultimate point of reality..., on which everything depends, from which all consistence and every form of our knowledge sets out... ..in which and by which everything that exists comes to existence, everything that is thought comes to reality and thought itself comes to the form of unity and invariability.

...that which brings to perfection the whole system of human knowledge... ..the original ground of all reality... ..the principle of its being and the principle of its knowing must needs coincide, must be one, for only because *itself*, not because something else is, can it be thought. ...it has to produce itself by its own thinking. ...the Absolute can only be given by the Absolute ».

Thus the ultimate metaphysical transformation of the Absolute is realized on the basis of the Kantian transcendental philosophy in Fichte's interpretation, therefore reducing it to the *absolute Ego*⁴⁵.

Ethical absoluteness

To the moments already exposed which constitute the metaphysical meaning of the « Absolute », a last one has to be added, namely its ethical aspect. In a fundamental way, this is already implied in the Platonic conception of the « Idea of the Good » as *agathon* and « *hen* », and comes to the fore in the notion of *telos* in the Aristotelian ethics⁴⁶. And the ethical element accompanies the metaphysical expansion of the Absolute in the history we have considered until now. But with *Kant* and his critical separation of theoretical and practical philosophy a new turn towards the autonomy of the ethical meaning as against its metaphysical foundation is arrived at.

A main result of *Kant's* theoretical critique is that pure reason in its *a priori* Ideas disposes of a « notion of the Unconditional, which

⁴⁴ Schelling : *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), § 1.

⁴⁵ *ib.* § 3.

⁴⁶ See above notes [24] and [25]. Plato : *Resp.* 505d11-506a3 ; Aristotle : *Eth. Nic.* 1094a1-3.

means an absolute totality in the synthesis of conditions »⁴⁷, and that these Ideas have in the field of theoretical knowledge only a regulative, not a constitutive function⁴⁸. According to Kant, they have a reality of their own in the field of practical reason, manifesting itself in the unconditional character of the Categorical Imperative, the constitutive law of the ethical sphere⁴⁹. The unconditionality of the Moral Law takes the place of the metaphysical Absolute, which as a formal principle constitutes the ultimate basis of moral obligation. The residues of the metaphysical Absolute in Kant (freedom, immortality, and God, as Ideas) can be preserved in a convincing way only by a practical belief based on the unconditional character of the moral obligation.

From here (and mediated through Fichte) *Kierkegaard's* way of posing the problem of the Absolute is essentially determined. The « Stages of Existence », according to his construction, are differentiated by the fact that on the « aesthetic » level no Absolute is recognized at all, whereas on the « ethical » level it takes the form of a « Self » chosen absolutely. It is only on the « religious » level that the Absolute is recognized as the divine Other – or rather : in its true Christian shape, the absolute paradox of God incarnate, it again becomes unknowable for Reason, being something that cannot truly be grasped in any other way than through the absurdity of the Christian faith⁵⁰.

As a result, the conception of a metaphysical and ethical unity of the Absolute in *Kierkegaard* is broken up and abandoned. The transformation (under the influence of speculative idealism) of the ethically Unconditioned into the absolute (human) Self is only an intermediate step leading to the « leap » into the irrationality of the

⁴⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A322/B379, A323/B380. For the notion of the « absolute » see : « Das Wort *absolut* ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriff angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpasst, und dessen Verlust, oder welches ebensoviel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muss, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne grossen Nachteil aller transzendentalen Beurteilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort *absolut* wird jetzt öfters gebraucht, um bloss anzuzeigen, dass etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte... Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist... » (*Ib.* A324/B380f). «In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Wortes : *absolut*, bedienen und es dem bloss komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen ; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion » (*ib.* A326/B382).

⁴⁸ *ib.* A642ff. / B670ff.

⁴⁹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

⁵⁰ S. *Kierkegaard : Entweder - Oder*, 2. Teil (*Ges. Werke* ed. Hirsch, 2. Abt. II, S. 272, 232; Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 1. Teil (16. Abt. I, S. 251f.); Die Krankheit zum Tode (24. Abt., S. 8-10).

Christian faith incompatible with a philosophical conception of God and dismissing philosophy itself. Among the remnants some have been taken up again in modified shapes by 20th century philosophies of « Existence »⁵¹, but could not be recombined into a new whole that would have attained a depth comparable to that of the original conception of the Absolute. Instead we find today various kinds and shades of relativism, « post-modern » or otherwise.

SYSTEMATIC EXPOSITION

It is not only a concession to a « modern state of mind », but has a foundation in the reality of things, if for the systematic exposition of the problem of the Absolute we take as our starting point the relationship by which human beings are linked to their world. For it is precisely that relationship to the world, of which each human being is a part, that constitutes the basic phenomenon from which philosophical reflexion has to set out and to which it has to go back again and again.

Access to the Absolute at the Horizon of the World

When we are in a wakeful state of existence, we find ourselves in situations which are themselves at every moment parts of a more comprehensive context. This context as a whole, which philosophical reflexion tries to grasp and to articulate in ever greater detail, can be called a « world ». I myself, this human being, am a part of the world which is present to me from one moment to the next in certain aspects and details, present as something I can interfere with and act on, and which, in doing so, I change in some if only minimal degree. (Take as an example my situation in writing down this sentence between brackets, or the situation of the reader who is reading it and tries to understand). The world is present to human beings at any time in different aspects, and we know from the outset that it is a common world we share with other human beings, different in perspective and aspect, but nevertheless one and the same for most practical purposes. (I would not write this text if I could not rely at least on the possibility that there are others who might read it). *Presence of something to someone*, presence (or « presentness ») of a world to human beings who share it as in some sense a common world in which they live together – this is the most general formal structure from which we have to set out. With regard to its quality, that « structure » can be characterized as at once and at the same time an ontological and a cognitive one. The

⁵¹ e.g. J.-P. Sartre : *L'être et le néant* (1943), p. 71 1ss.

world *is* what it is, in its presentness for human beings ; and its presence is realized in and by human performances that bring to *knowledge* certain determinations of things we encounter in the world.

It is an essential feature of phenomena in some sense not amenable to any further reduction that they have a *relational* character, the character of being *relative*, i.e. « essentially related ». « To be related » in this way means that something which is, cannot be without something else. The patriarchal tradition of philosophical thought has exemplified the category of relation preferably by the relationship that exists between father and son : father is a man who has a son, and *vice versa*. With regard to the human world-relation, the relatedness of the relatives is not only to be understood as an accidental one, which still presupposes the substantiality of being human as opposed to being a father or a son. As to the essential relationship, it concerns at once the reality of Man and the World, both having their own being only insofar as they are mutually related : the world is what it is, as present to human beings ; and the human being is what it is, insofar as the world is present to him or to her with the determinations it has for each of them. The *original* relation has an « onto-logical » (ontic and cognitive) precedence over the relative entities whose relation it is : the human being and the world are what they are in a determinate way as already based on their interrelation, which has its own ontological and cognitive *priority*.

Such relational determination means that the being of one thing is *determined* by that of the other, as well with regard to *existence* (in the sense that one exists only through another and its relation to it), as with regard to its *essence* (it is in its essence dependent on the essence of the other and determined by it). And these determining relations are themselves such that they determine or condition one another in a *reciprocal* (or *dialectical*) way.

As experienced by Man, the relational manifold of the world has a holistic character, but it is a whole of a relative kind : it is *limited by a horizon*. The metaphor of the « horizon » (borrowed from the spatial character of our mundane experience) means that this « limit » at any moment is circumscribing a complex context as a *whole*, whose limit however is known to be a limit beyond which the world has not come to an end, but is still « going on », and to be a limit that can be displaced by a shift of the viewer's point of view. It is a fundamental characteristic of the human way of experiencing the world that it never opens up an « absolute » totality, but presents only a world as a provisional whole and relative totality. So the thoroughly reciprocal conditioning of what we can experience in our relation to the world, visible especially in the importance of the social and psychological

conditions of human action, concerns also the *holistic character of the world* accessible to human beings and makes it a *relative* one.

Nevertheless the question about the « Absolute » remains. How would this *Absolute* have to be determined in view of the pervasive relativity of the mundane totality accessible to human experience ? In the history of philosophy two fundamental conceptions of the « absolute » appear. One possibility is to conceive it as the *absolute totality* itself : as the complete whole of what is and can be itself, Being brought to perfection which is identical with the Good⁵². This however is a concept which cannot be realized in anything having the character of an « experience » more or less adequate to what we try to conceive, and therefore seems to be doomed to remain a void concept, i.e. cancelling itself in the very effort to realize it. – Or, and this is the other possibility, the absolute is thought as that which *transcends* in principle every form of relative wholeness accessible to human beings, and which therefore is something « abstract » and « detachable » from it⁵³. Here also the concept of the Absolute cancels itself as a concept, but not in the sense that it simply collapses, but rather in that it signifies to us that when we try to transcend the horizon of the world in thought, we make the experience that thought itself comes to an absolute end. And what we may experience here as « voidness », does not have the character of nothingness without meaning, but rather of a kind of « plenitude » surpassing in principle the possible perfection of what is and remains thoroughly relative.

The existentially Unconditioned in the conditioned state of Action

However, the concept of the transcendent Absolute, which expresses in a philosophical way what can be meant by « God » – or rather (because freed from inadequate elements of anthropomorphism) by the « Divine » – has its proper philosophical significance only when it is thought in the light of the unconditional character of « Existence » (in the sense of Kierkegaard). With this the *ethical meaning of the Absolute* is thematized.

When speaking today about « morals » or « ethics » we have to reckon with the widespread prejudice that norms in this field owe their validity for individuals exclusively to social circumstances, such as a hypothetical « consensus » among the participants or a « process of civilization » by which human nature has been transformed more or less forcibly into that of a civilized being. The « Ethical » then would be a

⁵² Examples of that conception are the Absolute in Cusanus, the Substance in Spinoza, and the Idea or the Absolute Spirit in Hegel.

⁵³ Cf. the Good in Plato and the One in Plotinus.

thoroughly conditioned human status depending on social, psychological, historical and other circumstances. The philosophical category which has lent itself to such an understanding of ethical phenomena since the second half of the 19th century, is the notion of *value*. The term implies a reduction of the ethical content to an « evaluation », i.e. an act of posing something which in itself is a pure fact, as valuable by adding a moral quality to it. Values are « subjective » : they are, as it were, projected upon the « objective » facts by the evaluating subject, be it « society » as such or a group of individuals who have reached a consensus, and are therefore without real foundation beyond the subject.

If we take into account the inexhaustible plurality and variability of human civilizations, it would surely be unwise to deny that the moral judgement about human affairs is largely dependent on « subjective » factors. But on the other hand and opposing the present trend towards different kinds of « absolute relativism », we have to ask ourselves whether we should not preserve a moment of unconditionality as an indispensable element of any « evaluation ». The moral phenomenon as such implies a distinction between Good and Bad (or Evil), where « Good » signifies *something that is aimed at for its own sake* – irrespective of our specific understanding the « goodness » of the Good (e.g. as « utility » for the agent, or as intrinsic « perfection » of an action, or in some other manner). The Good as something to be aimed at for its own sake, is invested with such a *character of unconditionality*, even though its realization (or some approximation to it) is in the practical context in many respects a conditioned one and therefore relative. Without this *moment of absoluteness* morality would be deprived of its morally normative character and be reduced to the facticity of social rules resulting simply from procedures of behavioral conditioning. Today's ubiquity of this reductionist understanding is a symptom of the prevailing trend, according to which more and more humans living in technologically sophisticated urban societies are increasingly transformed by the modern life style of work and pleasurable leisure into beings ignorant of the unconditional aspect of human action, and therefore loosing the very sense of the ethical dimension of human Existence.

The importance of these considerations will be clear when we consider more closely the impact they have on the problem of *meaning* or *sense* in human existence. What in German we call *Sinn* (« sense » or « meaningfulness ») has its etymological roots in the Old High German

verb *sinnan*, which means « to be directed to » and « to strive after »⁵⁴. Striving itself is meaningful only if there is something one can strive for, so that its realisation is not infinitely far away from possible attainment. This is why human actions are meaningful only if they have an end which is no longer dependent on, or conditioned by, anything else that is in turn conditioned. But then it is part of its meaning that it is « for its own sake » – : the absolute end, in which human actions may find the fulfilment of their « sense » or « meaning ». If there were nothing like that, there would be no *sense* at all able to support the ethically determined practical intention. So what depends on the unconditioned element and is ultimately at stake, is nothing less than the *possible ethical meaning of human action*. And as *human existence* always realizes itself through actions, their ethical determination constitutes their unconditional existential character.

With these considerations I hope to have clarified, to some extent at least, how the metaphysical and the ethical aspect of the Absolute are interconnected.

The existential relation to the Absolute

Against this background we are now in a position to conclude our chain of reasoning by showing in what sense we may say that « there is an Absolute » (or « *the Absolute* »).

The starting point of such an affirmation is the *experience of the existential possibility of meaningfulness* (« *Sinn* »). Only if and in so far as we are able to experience our mundane existence in the world, and the actions constituting it, as realizing some « unconditional sense », can we speak about the Absolute in a philosophically relevant way. The affirmation of the Absolute is tied to such meaningful experience and depends permanently on it. Such experience is possible for the individual human being in various domains, in particular :

- in its existential relationship to other human beings,
- in relation to nature when confronted as reality untouched by human manipulation and in its original self-sustaining grandeur, and also
- in the « aesthetic » domain, when the Absolute symbolically manifests itself in a work of art. Irrespective of its absolute aspect, the experiencing of sense has essentially and always *fragmentary* character. Even if there is a specific intention on the symbolic level, e.g. in the production of a work of art, the meaningful presentness is never so

⁵⁴ F. Kluge : *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache* (17. Aufl. 1957), s.v. Sinn : original meaning «to follow a direction ».

perfect as to become the all-encompassing totality of possible sense. For as long as we are existing in time (even though elements of atemporality may appear) the all-embracing universal totality remains incomplete – otherwise there would be no Time.

Against this background, the way in which the Absolute can be present to human beings is clearly defined : its presence is such that it essentially *transcends the horizon of the world*. In meaningful experiences connections are opened up, but they never coalesce in such a way as to form a self-sustaining « absolute » totality – rather they remain essentially fragmentary as particular webs of relationships mediating the presentness *of something to someone*. In so far as they are lacking an ultimate self-supporting « *what for* », the meaningful experience is without « sufficient reason » within the horizon of the world. And this aspect of unfoundedness may be taken as an indication (if we may say so and if the meaningfulness of the particular experience is not to dissolve owing to its fragile status) – an indication that the absolute « *what for* », indispensable to the fragmentary sense, is concealed in order that the concrete experience can be and remain what it is in its particular state. The concealedness of that ultimate « absolute » foundation is nothing else than its transcendence with regard to the world.

Conceived in such a way, the possible philosophical knowledge of the Absolute as the transcendent foundation of our fragmentary sense experience appears to have a thoroughly *paradoxical* character. It is knowledge on the border where the Absolute, unable to be present as such within the horizon of the world, « is present as absent »⁵⁵. Definite knowledge *of something as something* is possible only within the relatedness of the mundane structure. Insofar as the Absolute is transcending the world horizon, the tentative to think it in this border situation cannot result in an articulate knowledge of it. Such would-be knowledge would, as it were, collapse into the simplicity of a « knowing without reference », i.e. knowing that what we try to know is not knowable, or knowing the *transcendence of the Absolute*.

But the paradox of the statement has to be pushed even further (and that in accordance with Plotinus⁵⁶). The iconic content of the word « transcendence » refers to a « beyond » of the world. But this « absolute beyondness » is, as a consequence of the ontic as well as cognitive indeterminateness of what is known at the border, at the same

⁵⁵ Plotinus. VI 9 4.24-26 : « For it is not away from anything, but again from everyone, so that being present it is absent, except for those who are capable and prepared to receive it ».

⁵⁶ See Gerhard Huber: *Gegenwärtigkeit der Philosophie*. Vorträge und Aufsätze (1975), S. 77.

time the absolute *immanence* of the Absolute. The Absolute, which seems to be located, due to its transcendence, in an « elsewhere » with regard to every mundane reality, is at the same time « in » or « with » the singular entity in the world. The remoteness of the transcendent hiding is also its proximity to every mundane thing in which it is hidden (and not elsewhere). Being transcendent, the Absolute is manifest at the border of the world as something that still surpasses it; but that border is not exterior to the world, rather it goes right through mundane being. The boundary experience of the basis of fragmentary meaningfulness of things present in the world, is therefore possible by meditating in depth one of these things, and by experiencing the impossibility of transcending the mundane horizon in articulated thought.

We think the « absoluteness » of the Absolute when we try to perform the impossible act of transcending in thought the horizon of the world with all its intelligible content, which by reason of its fragmentary character is unable to sustain itself as an immanent totality. But then thought itself is abolished in and through this very intention. However it is part of the paradoxical relationship in which we are engaged when we try to do so, that this founding relationship itself is a *unilateral* one in which only our vanishing thought is engaged, but not the Absolute itself (that also is an insight of Plotinus which should not be lost⁵⁷). The founding *relationship to the Absolute* is a unilateral relation. It is the relation of a meaningful content, mundane and particular, conditioned in its fragmentary status and therefore in need of a supplementary foundation in the Absolute – a foundational relationship into which the Absolute itself does not enter ; rather it remains « unrelated » : *absolute*. This « absoluteness » as preserved in the relationship, is nothing else than the paradoxical immediacy in which the Absolute is transcendent with regard to every mundane being and at the same time immediately present to it. The existential relationship to it is not *its*, but *our* relation to it as that which remains itself unrelated – : the *Absolute*. In this sense, « there is » an Absolute. And this is what philosophical reflection meditates upon without coming to an end, remaining as provisional and precarious as ever – if it is not overcome finally by the *Mystical Event*...

CONCLUSION

Against the background of these salient features of the philosophical tradition it has become clear that the notion of the Absolute correlates the ethical unconditionality of human action in an indissoluble way

⁵⁷ See Gerhard Huber : *Das Sein und das Absolute*, S. 81f.

with the metaphysical principle of existential meaningfulness (*sense = Sinn*). Reality is present to human beings as an essentially relational whole of which he or she is a part – : as a totality thoroughly relative and always limited by a horizon, which is itself only provisional and relative. Therefore the Absolute, presupposed in the relatedness of the Relative, cannot be thought of as the completed whole of mundane reality itself, but it is – if it « is » at all – something that transcends that reality.

The possibility of affirming such a transcendent Absolute is open to human beings through the experience of the existentially unconditional aspect of human action within the mundane, in many ways conditioned context. As far as human action is able to realize fragments of « sense », they can be understood as pointing towards the absolute foundation, which manifests itself within the mundane context through the paradoxical presence of what is present only in its absence – present as that which in every singular existence is essentially absent, but transcendently present in the immanent being precisely in that paradoxical way. Stretching out in meditation to the limits of the relational reality of the mundane whole, we may experience the self-abolishing character of the notion of the Absolute in such a way that our thought comes to a stop precisely when the human relation to the Absolute is being actualized.

NOTE

The original German version of the present essay has been written in 1990 for the comprehensive volume II in the series *Problèmes philosophiques d'aujourd'hui* published by the International Institute of Philosophy. Among the reasons which delayed the impression was the fact that my contribution was written in German. Accepting, not without difficulty, that even in the field of philosophy Germanica non leguntur, I had to provide for an English translation of my original text. I am most grateful to Dr. Alfons Grieder, The City University London, for having kindly agreed to look through the English translation. For further work on the topic which I have done and published in the meantime, the reader is referred to the References (infra), especially to my major book *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, 1995 (see also the Review by Alfons Grieder, *British Journal of Phenomenology*, 1998).

REFERENCES

Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, Halle a.d.S., 1927.

Gerhard Huber : *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel, 1955.

Henry Duméry : *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957.

Wolfgang Cramer: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, 1959, 2. Aufl. 1976.

Bi-Yän-Lu : *Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, 3 Bde., München, 1960-73.

R. Kühlen : *Absolut, das Absolute* – in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel, 1971, Sp. 12-31.

Gerhard Huber : « Remarques sur l'histoire de la notion philosophique d'absolu » – in : *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 126, 1994/IV, p. 333-344, Lausanne, 1994.

Gerhard Huber : *Eidos und Existenz. Umriss einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Basel, 1995, (see especially : « Das Absolute », S.303-348).

THE CRISIS OF EUROPEAN SCIENCES AS CRISIS OF RATIONAL CULTURE IN HUSSERL'S PHILOSOPHY

Elisabeth STRÖKER
University of Cologne

There are many phenomena of crisis that determine the public discussion of our time. «Crisis » proves to be a main topic for historical, political, sociological as well as philosophical investigations. Particularly in the Western world there are manifold discussions even about a general crisis in which the understanding of man's existence is at stake, and it is not merely accidental that all these problems could arise since the world – our natural as well as our social world – has become subject to continual modifications due to the permanently accelerated change of science and technology.

Problems of crisis bothered especially continental cultural philosophy since the beginning of our century, and the disputes were reinforced by the first big crisis Europe had to meet with after the First World War and the following period of ongoing, radical changes in the twenties. They led to a breakdown not only of the legitimate governmental structure of Europe and its social systems, but had also shaken traditional systems of value and basic norms of social co-existence, and consciousness of crisis and cultural fears steadily increased. It was also not by chance that sombre anticipation of the passing of Europe made Oswald Spengler's work « The Decline of the Western World » that first appeared in 1918 one of the most widely read books on cultural theory particularly of post-war Germany.

It was in this situation that also Edmund Husserl made culture an issue of his philosophical investigations. Though primarily being devoted to found phenomenological philosophy and certainly engaged in this life's work until his end, Husserl also got involved in problems of culture, above all in the context of his phenomenological analyses of science.

It is not only in his last work dating from 1936 « The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology » that Husserl worked on the issue of the European decline of culture. But it is this work, though it had to remain fragmentary, where Husserl offered the

most detailed and comprehensive investigations. Particularly thoroughly he considered the correlation between that type of science which had been founded in ancient Greek philosophy and which, then, developed through many changes to contemporary science and that type of « mankind » which predominates the culture of the whole Western world by its science. Thus, its crisis for Husserl basically showed itself to be a crisis of rational culture.

With regard to two aspects, however, Husserl differs essentially from all other contemporary cultural pessimists and critics of the European decline of culture. While not at all playing down the phenomena of the crisis of his time, he still unshakably believed in the power of Western culture to live and survive. To guarantee this culture, it was not only necessary to analyse exactly the present symptoms of the crisis, but also to scrutinise its causes and origins for its reformation. In the second of his lectures in the « Wiener Kulturbund » on May 10, 1935, entitled « Philosophy and the Crisis of European Mankind », Husserl, in summing up the essential thoughts of his considerations, points out: « The crisis of European being (*Dasein*) as it is often discussed today in its innumerable documented symptoms of the breakdown of life is no obscure fate, no impenetrable destiny, but becomes transparent against the background of the teleology of European history as philosophically elucidated. The presupposition of this comprehension is, however, that at first the phenomenon “Europe” is grasped in its essential nucleus » (VI, 337)¹.

In order to examine more closely how Husserl comprehended this essential nucleus of « Europe » and how he tried to extract it from the historical variety of other manifestations of culture, the following remarks will be subdivided into three main sections :

1. Husserl's concept of European culture as a specific *type of culture* in general
2. European science as *rational culture* and its crisis in the modern age
3. The plurality of cultures in *one world* determined by science.

¹ Numerals in the following text refer to volume and page number of the Collected Works of Edmund Husserl *Husserliana*. Volumes that have been used here were vol. VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954¹, 1962², reprint 1996, as well as vol. XXVII, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*. Dordrecht 1989, furthermore vol. V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag, 1952.

Ad 1.

It was decisive for Husserl's conception of European culture that he traced the first beginnings of its definition back to the early twenties of this century, a time when the problem of the crisis of sciences had not yet become predominant for him. Rather, Husserl's reflections were first of all directed to a definition of culture in general. In accordance with his basic postulate of a methodically regulated procedure in phenomenology, Husserl, as he himself pointed out, used for his « groping beginnings » (*vortastende Anfänge*) the method of *eidetic variation*. This procedure means, very briefly explained, that something given as real (*Wirkliches als Gegebenes*) has to be questioned with regard to all conceivable possibilities – and this by exhaustion of all possible modifications of fantasy till impossibilities put a limit on it. With this method of eidetic variation Husserl had improved his formal research on essences and freed it from any metaphysical inheritance of Platonism, and so he had related essences more closely to the procedure of getting access to them. After having reached something invariant, Husserl could also gain invariant and thus essential features that all cultures have in common.

Typically enough the procedure of eidetic variation primarily served Husserl to concretize the concept of humanity that had often been discussed at that time but that had also become more and more abstract. Therefore the application of the eidetic procedure should at first be directed to all possible traces of man as an individual and social being. By way of eidetic specification Husserl thought to find a multitude of types of « mankind » (*Menschheiten*)², and each of them would turn out to be a basic eidetic singularity of the *humanum* that finds its respective realization by means of historical concretion in the « unity of a culture » (*Einheit einer Kultur*, XXVII, 13pp.).

Two aspects have to be kept in mind here. On the one hand *humanity and culture* are, according to Husserl, only mutually to be defined. This does not only imply the triviality that each kind of humanity has a specific culture and vice versa, but rather, that the *humanum* – distinctive of each concrete mankind – essentially appears in a specific culture. « In any culture », Husserl wrote in 1924, « a unity of active life objectifies whose common subject (*Gesamtsubjekt*) is the mankind concerned. By culture we understand nothing else but the totality of achievements which are brought about in the continual

² The German plural, *Menschheiten*, nowadays often disconcerting, can be explained by a specific usage of its singular : « *Menschheit* » is not meant extensively in the sense of « all human beings », but Husserl here makes use of the suffix « *-heit* » to express specific characteristics, especially of eidetic species.

activities of socially co-existing human beings, and which have their permanent spiritual existence in the unity of community-consciousness (*Gemeinschaftsbewußtsein*) and its lasting tradition » (XXVII, 21).

On the other hand Husserl derived *types of culture* from the investigations just mentioned. In their formal generality they become apparent in invariant features of all cultural manifestations, whereas the cultural contents of such a type are historically concretized and thus defined according to its contingent conditions. Such invariant characteristics of all civilized peoples are for instance manners, habits, morals, norms that regulate and stabilize human interrelations, rules for guiding social and political practice, forms of art and religion as well as also all expressions of active human life.

Against the background of these very general considerations of cultural theory, there now arises the question of what Husserl regarded as the specific features of European culture, and especially, what he maintained to be the foundations of the singularity of its type.

To answer this question Husserl had to go back to the culture of the classical Greek antiquity. It is not remarkable and from a historical point of view not even extraordinary that Husserl regarded this culture as the « original ground » (*Urstätte*) or the « very basis » (*Urstiftung*) of European philosophy and science. And if we think of the Husserlian conception of Europe it can also not cause disconcertment that to his mind Greek antiquity had to be understood as that cultural type which became formative and constitutive for the culture of Europe and the whole Western World till the immediate present. For Husserl emphasized, and unequivocally so, that this Europe was to be understood « not geographically », « as if the area of territorially co-existing human beings should be delimited as European mankind ». By « Europe » Husserl understood a « spiritual form » as a certain « unity of spiritual life and creation », with all such « institutions, organizations » to which in fact, science exceptionally belongs. And basically Husserl would not even have had to state explicitly that the United States of America belong to this Europe (VI, 3 1 8).

But it still has to be asked what Husserl regarded as constitutive of this spiritual form of Europe, what should be the foundation of its unity, by which the European culture appears to be distinguishable from other cultures, and finally, what made it unique, as Husserl claimed.

Not only in the Vienna lecture just mentioned Husserl spoke of the « philosophically discernible teleology of European history ». In a number of places in his later works he also speaks about a « *telos* » of European mankind, and sometimes even of an « *entelechy* » as being inherent in this mankind. Of course, the danger of misinterpretation lurks in such expressions which Husserl remarkably took as a matter of

course and thus used them without further explanation. Almost unavoidably skepticism was evoked against an apparently concealed metaphysics of history or even an euro-centric mentality, which, of course, could under no circumstances be part of an analysis of cultural philosophy that should meet Husserl's rigorous phenomenological demands. Husserl was repeatedly confronted with objections of that sort, and he could not dispel them especially with those who do not perceive modified connotations of traditional terms that can only become apparent if one considers the context in which they are used. But Husserl wanted to exclude from the term « *entelechy* », as he used it, all meanings and relations that are constitutive of its common understanding : « It's not the case here that we are concerned with the well-known teleology that is characteristic of the physical realm of all organic beings, i.e. with something like a biological development in degrees up to maturity, followed by old age and death. There is, for essential reasons, no zoology of peoples. All of them are spiritual unities, and none of them, especially not the supra-natural unity of Europe (*Übernationalität Europas*) has ever reached or could ever obtain at a mature shape (*reife Gestalt*) as that of a well-ordered repetition. Spiritual mankind has never come to an end and never will, and it can't repeat itself. The spiritual *telos* of European mankind [...] lies in infinity, is an infinite idea [...] » (VI, 320p.).

However, what does such a *telos* of European mankind mean, which, according to Husserl, is to lie in infinity, or, less misleading, which is a regulative idea that gave the idea of Europe a supra-national spiritual unity and that moreover is to be regarded as unique ? Probably the first hint that may help to answer this question was brought forward as early as 1922, when Husserl stated that by classical philosophy as founded by the Greeks of old Hellas a « common formal idea of a new type » was implanted into European culture. Husserl further defined this idea as that of a « rational culture arising from scientific rationality » (XXVII, 84). Its closer examination will lead to the second point of this essay.

Ad 2.

In the *rational culture* of the Greek antiquity with its constitutive characteristic of *scientific rationality* Husserl found the spiritual core of Europe. To expose this core was indispensable to him in order to make modern science as well as its crisis – which resulted in a crisis of the whole European culture – conceivable.

Some doubts might arise here. Can it be that Husserl – in identifying the crisis of European sciences with the crisis of European

culture as such – focused too one-sidedly on science and its accomplishment of rationality, and that he thus cut out other sorts of cultural achievements, specifically also of Europe's intellectual history, so that Husserl lost sight of its whole host of creations ? Would it not be the case, then, that what he regarded as the spiritual unity of Europe was only seen in a rather narrow perspective ?

Let us begin by following the Husserlian exposition of classical-Greek rationality, as it was first enforced by Plato and then found its continued effect as scientific rationality in modern times. Three aspects are of importance in this context.

On the one hand a kind of philosophical reasoning began with Socrates and Plato which, indeed, arose from everyday-life of human beings, but was by no means restricted to it. Rather, it reached beyond this everyday-life. With the apparently simple basic question about that *which is*, and how it can be *recognized* as such, reason followed the way of a search for answers which were not to be found in traditional and unreflectively accepted opinions any longer. Rather, all opinions, statements, theses which had formerly just been handed down and taken for granted were now subject to accounts and had to be justified by means of derivation from precisely namable presuppositions. Obviously, such an activity of reason, motivated by a purely theoretical interest in knowledge which had to become rationally founded, moved away from the areas of everyday knowledge – and still it was intended to guide human active life through the power of reasonable insight.

This also implied that classical Greek philosophy did not aim at a system of philosophy the propositions and theses of which simply had to be imparted as doctrines. Rather, in its self-appointed distance of critical considerations and reflections philosophy was supposed to lead human life to a life directed by reason and prove itself able to become a function of practical life itself. Husserl was certainly right in ascribing a fundamental relevance to Greek philosophy not only for its own development but also for its influence on modern science (XXVII, 86p.). But what kind of knowledge was necessary for that, what basic norms had reason to provide itself with, if aims of highest theoretical insight were inherent in its questions and if reason at the same time should have a guiding function for practical life ?

This question now leads to the second concept that Husserl regarded as the peculiarity of Greek philosophy and rational culture. Typical of it and even founded in its kind of questioning was a peculiar and highly specific *idea of truth*. It was Plato who for the first time made an issue of it in his elaborately composed early dialogues. In letting his teacher Socrates constantly insist on conceptually precise speech and reply, and by differentiation of « *doxa* » and « *episteme* », i.e. of mere

opinion and founded knowledge, *method* as the « way » of getting access to knowledge or the rational approach to it, step by step, became important and in such a way that it even took precedence over the contents of knowledge. In particular in this precedence of method Greek ratio became evident as a specifically scientific ratio. Moreover, a striving for truth was linked with it, which had to be absolute and absolutely founded and consequently had to be the standard of all demonstrative reasoning.

Irrefutably, however, with an idea of truth of that kind the problem of ultimate reasons or origins emerged to which all reliable knowledge had to be traced back or from which it was to be derived. But wherein ever they might be seen or found – be it in the Platonic « ideas », be it in the « principles » of Aristotle or in Euclidian « axioms » – the search for them caused an idea of truth to gain acceptance which is radically separated from our understanding of it in ordinary practical life. Real practice was replaced by an « ideal practice of pure thinking » (VI, 23), but in such a way that the insight gained in it would henceforth organize even practical life anew.

However, pure thinking of that kind, oriented towards the idea of absolute truth, showed a further feature that was significant for the ancient meaning of rationality. As the third main aspect of the Greek concept of philosophy and science Husserl stressed *infinity*. The discovery of the *infinite* has been emphasized as an outstanding achievement of Greek mathematics many times. It found its lasting tradition in the later mathematical analysis and thereby made modern science possible as exact science. It has been Husserl's merit that he, for the very first time, saw clearly the relation between the idea of truth and the problem of infinity. He could show that, from the very beginning, a conception of infinity was implied in the classical idea of truth that not only made the infinite merely a mathematical research program, but that was already founded in the Platonic concept of ideas. What happened in Greek mathematics, at first in geometry, by construction and idealization, also paved the way for antique philosophy as « science of ideas ». As mathematics continually produces ideas and examines to what extent reality corresponds to them by calculating and measuring, philosophy, too, considered the conception of ideas – for example the idea of truth, of righteousness, of the good, of the beautiful – to be its main task. Philosophy then took them as yardsticks for their realization in life-worldly, rational practice. But in any case all knowledge and acting ruled by ideas in theoretical as well as in practical life, can only refer to « limes-forms » (*Limesgestalten*, VI, 23), for all endeavors to come close to those ideas in reality only remain approximations to finality.

Any knowledge of that kind which can be brought forward only and inevitably in approximating steps, but also finds the sense of its progress in them, can never be anything else but a regulative idea which Husserl conceived of by his term « *telos* ». In the mathematization of nature beginning with Galileo-Newtonian physics this ideal of truth had become a guideline of the scientific cognition of reality for the very first time. By this cognition and by experimentation of observation and experience which is bound up with it in inner necessity, the methodological framework has been created which henceforth should become determining for the European sciences. Mathematics and experiment consequently impregnated a conception of scientific rationality that determined the understanding of knowledge, truth and reality in accordance with the guiding-function modern physics gained for other sciences, too. Moreover, this kind of natural science was from the very beginning mutually interrelated with technology, and from this time on both of them together created a continually remodeled life-worldly practice.

There is, in fact, a remarkable change of direction inherent in the numerous changes and continual transformations which the life-world has been subjected to by science and technology up to the most trivial details of everyday-life. Though modern belief in progress seems to be blind to its own aims rather than oriented towards a given or set ultimate purpose, it can nevertheless be characterized by a peculiar approximate trait. Appearing as the technical comparative of a « more and more », and this in the extensive as well as in the intensive sense of a « more of... » (« *Mehr an...* »), it is in fact based on the construction of such ideas which Husserl regarded as regulatives of Greek philosophy and science.

How profoundly not only nature as dominated by science, but also the human understanding of the world on the whole had been dominated by science, could, according to Husserl, furthermore be demonstrated by the fact that through the development of the European sciences a new structure of temporality had been constituted and with it for its mankind nothing less but a new form of historicity. Indeed, Husserl was not able to work on detailed analyses to these concepts of temporality and historicity in order to elucidate how thoroughly European culture had even been affected by its science. But Husserl's remarks on this issue, though rather vague, up to now seem to be the only ones which also in this respect focus on the specificity and singularity of the European type of culture.

Time and history, as such, also belong to other cultures. In those, too, as well as in pre-scientific and non-scientific cultures, manifold and durable products of life are created, not only spontaneously and unsystematically, but also according to approved procedures that

guarantee their effectiveness and that can be passed on to later generations. But their aims and purposes, their creation of values, for example in agriculture and trade, in arts or in other techniques for the production of something useful and beautiful, serve life immediately within its given environmental world and for its temporary existence.

Contrary to the kinds of creation implied here, those of modern science, its ideas, theories and discoveries, are not subject to extinction. Scientific methods, once installed and corroborated empirically by critical tests, are, as it were, not supra-temporal, but « all-temporal » (*allzeitlich*). Whenever and wherever they are created and re-created, which generally can be done by anybody, not merely something similar or comparable comes into being under the same – either given or established – conditions, leave alone something unique, as is the case with the production of other cultural goods. Rather, what comes into being here is something ideally identical. So scientific knowledge transcends any historical human existence as it develops and later fades away. On the other hand, however, it is only the material for more and new creations, and in a way that they lead to permanently new formations and generations that are apt to outdate anything formerly acquired.

In this phenomenon of « outdated » a characteristically linear trace of scientific change becomes evident. One has to realize that scientific progress has no analogy in other areas of cultural achievements, and not even in those, where permanent changes take place. This hints at the fact that exact science does not really know repetition *qua* repetition and as a recalling in the sense of historical recollection. Moreover, for the pursuance of its own aims exact science does not even permit recollection. The progress of science is characterized by a special kind of rigorousness even there, where setbacks happen and roundabout ways are inevitable to push things forward. This rigorousness lies in the fact that science accepts the past merely as bygone, as something that has to be left behind. Even something that has been corroborated and established for a long time is not actually retained as such, but is continually superseded by new ways of looking at the problems and better, more precise, more differentiated or more comprehensive attempts of solution.

Thus, future has become the main time-dimension of science. Only future is significant for theoretical outlooks as well as for practical-technical courses of action, be they causative for or caused by the scientific construction of ideas. Future, made predictable and planned by science, here primarily implies a progression in an open-endless scientific horizon. For science, future consequently does not merely imply the coming as something that comes towards man and which is

« unavailable » to him. Rather, future is regarded as controllable by scientific ratio. In this notable change of time-consciousness with its effect on historic life of European mankind Husserl saw another peculiarity of Western culture on the whole. Not least because of this inclusion of the time-dimension with its new evaluation of future Husserl regarded the history of spiritual Europe as history of a « new mankind » (*neues Menschentum*) : though the finite nature of its individuals cannot be abolished, infinite and never-ending tasks regarding the understanding and organization of the world arose for a mankind as soon as it had created philosophy and science.

This now leads us to the further question wherein the crisis of European sciences and with it the crisis of European culture was generally to be seen according to Husserl. Of course, no disruptions within the sciences are meant here, as, for example the « basic crises » (*Grundlagenkrisen*) which could be brought under control, as the most recent development of mathematics and physics had made clear. Strictly speaking, the symptoms of crisis as Husserl perceived them did not at all appear within the sciences themselves, but rather in that which he had recognized as the impending loss of their importance for human life.

As early as 1912 Husserl had stated that the progress of science did not at all make the world more comprehensible, but only more useful – a fact which he regarded as nothing less but an « unbearable calamity of reason » (« *einen unerträglich gewordenen Notstand der Vernunft* », V, 96p.). His later analyses made Husserl aware of an apparently insoluble paradox inherent in this calamity : the more and more deeply sciences with their practical consequences affect the life-world, the more they withdraw from human sense-understanding. And the more indistinct everyday-world reveals itself to be a foundation of sense for the sciences – which, in a notable change of foundational conditions, have rather become constitutive of our life-world – the more sciences estranged man from his world. Due to the prosperity, the enormous advantages and benefits we owe to the sciences, an apparently irreversible loss of experience and closeness with life-worldly things and events comes about. For the accelerated scientific change does no longer allow traditionally consolidated experience from which we formerly could gain an understanding of our world and our self.

According to Husserl, only the essential conditions of the advent of a crisis of that kind, but not its essential causes, could be traced back to modern science. How could this crisis, then, have come about ?

More than once Husserl stated that this crisis was due to a failure of European « rational culture », that is, of the cultural type of classical-Greek origin which did not develop in accordance with the idea of reason which had once been central to it. The decisive function of this idea to

govern practical life by means of theoretical insight, had, to a large extent, become extinct. Greek ratio had moved on to scientific rationality of a type which had more and more narrowed down to an ensemble of methodological arrangements, only intended for the securing of scientific objectivity for the extra-human world. A restriction of that kind could indeed be justified within the framework of scientific goals. But in their wake a kind of understanding of truth, objectivity and reality had gained acceptance which had completely committed to oblivion that this understanding owed itself to a certain method of world-orientation, to a scientific « disguise of ideas » (*Ideenverkleidung*) which had erroneously been taken for the « true being » of reality (VI, 52).

As a result, science as well as philosophy had lost awareness of the fact that this method by which the world was made an object was not something given by the world. Rather, it originated from a structure of human achievements by which nature is being constituted in such a way as to be utilized for human purposes. This prompted Husserl to demand the subjectivity of the subject again, that had got lost in his own sense-bestowing activities during the constitution of scientific objects. That and particularly how philosophy had failed to reflect the sciences as objectifying achievements of subjectivity, Husserl expounded by means of « objectivism » and « naturalism ». By these key-terms Husserl did not have in mind the position and attitude of scientists but the failure of scientific-philosophical reflection by means of which the subject of research itself had been methodically eliminated and become an object of scientific investigation, and thus had finally lost the awareness of itself as a subject. It was especially in the philosophy of the Enlightenment that Husserl saw a misguided rationalism (*sich verwirrender Rationalismus*, VI. 339p.), for him the source proper of the European cultural crisis.

Husserl claimed that philosophy should become aware of its task to contribute to the mastery of the crisis by taking up the burden of problems that had been omitted far too long. That Husserl assigned these problems to phenomenology, is even less disconcerting as he had prepared and tested the methods with which to do so for some time already. In order to overcome the crisis, everything that had become incomprehensible and unfathomable during the scientific reorganization of the world, has to be made understandable by means of a systematic analysis of the conditions of their origin. It was necessary, therefore, to reconstruct science sense-genetically, i.e. to « work back » through the manifold sense-sediments of scientific concepts, laws and theories to the very basis of their original constitution, starting from pre-scientifically given life-worldly concepts. Husserl had developed the phenomenological means of constitutive analysis as early as the nineteen-twenties, and they were now to be used to « re-understand »

(*zurückzuerstehen*) any unfathomable objectivity of science as it arose from the sphere of subjectivity. Because it was this subjectivity the constituting achievements of which brought about all scientific formations (VI, 193)³.

Such a sense-history was – on the one hand – to serve the « renewed understanding » (*Nochverstehen*), by reactivation of sense-sediments, of how the scientific object attained its present form. On the other hand, it was to enable the subject to become aware of its own constitutive function. Therefore sense-history was regarded by Husserl as indispensable to the compensation of the growing deficit of sense in the modern Western world.

Provided that the crisis of the European culture could be obviated effectively, i.e. through a knowledge of its origins, could such knowledge, then, eventually serve as stabilizer of a new community-consciousness required for the unity of a spiritual Europe ; a consciousness by which, as Husserl saw it, all culture is sustained ? This question leads to the third and last point of this essay.

Ad 3.

It should be clear by now that Husserl regarded European sciences as the unifying moment of Europe and the whole Western world. In this moment he even discerned a special *telos* of European mankind. But it still remains to be asked how in view of this fact Husserl conceived the cultural differences that are particularly obvious between European peoples and nations. He by no means ignored these differences ; and that the plurality of cultures within Europe would not be leveled by a common science, was all too obvious for him, all the more as he had to experience this through his contemporaries during the two historical crises as the fate of his own life. The First World War that brought about the fall of the German Empire, and the Weimar Republic succeeding it and no less wracked by crises, revealed to him the external signs of the cultural devastation as the consequence of a « completely degenerated nationalism » (XXVII, 5p.). When German nationalistic-socialist barbarism started its work of destroying European peoples and cultures shortly after, Husserl himself – an outlaw for reasons of race – was affected so deeply and painfully by this discrimination that his concept of Europe which he had succeeded in outlining publicly in his Vienna

³ It can be omitted here that Husserl's sense-history (*Sinngeschichte*) is to be understood correctly as a conception in the framework of his transcendental phenomenology. For further details on Husserl's conception of history cf. E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht / Boston / London, 1997, chapters VIII and IX, pp. 187-227.

lectures in 1935 yet, seemed like a legacy for all future generations to carry on employing his concept of Europe⁴.

But irrespective of all that Husserl's phenomenological results from his analyses of the cultural type of the twenties are indicative of differences which essentially characterize all the concretely historical life of a community. According to his eidetic procedure, each of the various comprehensive cultural subjects show certain border-phenomena, which are typical of the understanding and self-understanding of their cultural identity. Such borders are of a special kind, and their phenomenological description at first required an attention for such aspects as environments and horizons, and it is only on the basis of such concepts that something like « world » could become thematic phenomenologically⁵.

Significantly, Husserl discovered the characteristics of cultural border-phenomena in pairs of opposites : in « closeness » and « distance » (*Nähe und Ferne*), « homeness » and « strangeness » (*Heimatlichkeit und Fremdheit*), e.g., he discerned basic categories of all historicity (VI, 320). They denote relations that, on closer inspection, reveal two further essential features of all cultures. They are, on the one hand, opposites with a reciprocal meaning : what is close to ourselves and what we call our own is distant and unknown to others ; and what is foreign to ourselves is familiar to others who, in turn, experience us and our culture as foreign. But a reciprocity of this kind does not imply total rigidity. Though the borders that become apparent in it, in principle cannot be removed, they are in a certain way movable ; and their potential movability and expansion makes it possible for us to immerse ourselves in the sense of a sympathetic understanding, a re-experience (*Nacherleben*), be it one-sided or reciprocal, so that everything that

⁴ Cf. In this context especially Husserl's remarks in his correspondence of 1933 on « the establishment of a spiritual ghetto », which he found himself and his family eliminated into. How much the « deepest roots » of his being are affected, though he will not allow himself to be destroyed as a philosopher, can probably be elucidated most clearly by the statement of the 75-years-old on the difficult task to put up « with this last isolation at the hands of my German people [...], that in an incomprehensible majority expelled me, threw me away ». But Husserl is convinced that only the future will be able to pronounce judgment on the authenticity of the German presence. « I will not weaken ; for I have already had the favor of inner security. Therefore I could lay bare the deepest, absolute sources of human understanding and knowledge of world and smooth [...] the systematic ways which especially historic mankind can benefit of in these decades ». These and similar Husserlian statements of Husserl's are derived from : E. Husserl, *Briefwechsel*, edited by K. Schuhmann in connection with E. Schuhmann, Dordrecht / Boston / London, 1993, here vol. III, 491pp.

⁵ Husserl's concept of intentionality, expanded to mean « horizon intentionality », proved to be prolific for cultural border-phenomena. For further details see E. Ströker, *Welt in ihren Horizonten. Grundzüge ihrer Konstitutionsproblematik in Husserls Phänomenologie*, Studia Culturologica Vol. 8, 1998, 7-33.

appears to be strange and foreign can be at least accepted as such, as belonging to another culture that, in turn, makes us conscious of the experience of our own as foreign.

With regard to those phenomena of border and difference between cultural communities the Husserlian conviction of the unifying function of European sciences must gain a special emphasis. Undoubtedly, these sciences unite even different European nations : « However hostile the European nations may be, they still have an inner spiritual relationship, interweaving all of them and exceeding all national differences ». And Husserl even was so confident as to say : « It is something like a sibling relationship (« *so etwas wie eine Geschwisterlichkeit* ») that gives all of us in this sphere the consciousness of homeland » (VI, 320).

That was still written in 1937 – by a person whom nationalism, devastating in its effect on the culture of his own country, had meanwhile disallowed to experience something like homeness, a sense of belonging to his own culture or the usual nearness to his equals.

Husserl gives us all the more to consider, as he defines the Western sciences as the cultural element which, on the one hand, is effective enough to increase the awareness of living together in our world, despite cultural differences, and which, on the other hand, is influential enough to make restitution of a sense of life that has been lost in a cultural crisis by a new kind of scientific-philosophical reflection.

The development of science and technology showed in the first place that Husserl was right to this very day, when « globalization » is no longer a life-worldly foreign word. And more than 60 years ago Husserl had already been aware of a certain tendency of other cultures, e.g. the Asian advanced civilizations, « to europeanize », whereas we ourselves, according to our self-understanding, would for example never « indianize » (VI, 320). Even two generations ago, this Husserlian view could no longer seem like a bold anticipation of a development, just as it showed itself irrefutably and unstoppably also in the decades after Husserl with the acquisition and acceptance of European sciences ; nor could it be regarded as an expression of euro-centrism which Husserl is occasionally still reproached for, when his concept of Europe and European culture is attacked before it is sufficiently understood. Rather, Husserl registered that the « Europeanization » was simply a more or less casual consequence of that which arose from two characteristic features of European sciences that had become evident even at Husserl's time : their supra-nationality (*Übernationalität*) and common sociality (*Allsozialität*) in their function for a unified life-world as a world for all of us.

But in view of the development of European mankind, as Husserl described it, also another question has to be asked : was he right to speak

of a new type of humanity or even a « new becoming » (*Neues Werden*) ? Husserl had characterized this new type as having a special *telos*, i.e. any progress would be brought forward only in approximating steps that would never reach the ultimate aim of complete, comprehensive and definitive truth, and the progress of technology would, according to its own comparative of progressive feasibility, also not attain final results. More than at Husserl's times it seems to be questionable today whether in this development a type of mankind can realize itself which is more than a merely « empirical, anthropological type », as Husserl once took into consideration when he hinted at foreign, e.g. Asian cultures (VI, 14). And in what way exactly would this new becoming of the Western culture meanwhile have revealed itself ? Could it be that, in the end, it manifests itself in the fact that the mankind of this culture, that created the sciences and their neverending tasks, has also acquired the potential to destroy and exterminate the earth and with it all cultures ? In this case the Husserlian epithet of a new becoming of Western culture would have gained a macabre sense.

Husserl, who died in 1938, did not have to reflect these questions any more, as they arose in full concretion only with the scientific-technological change of the world after the Second World War. And it is futile to ask how Husserl would answer them today.

But still today more than this should be taken into account by philosophy. Husserl was unshakeable in his belief that philosophy could actually achieve something in this world – not by theses, doctrines and theories, but by acting and doing. During all his life Husserl expounded in almost imploring words that the « ideal practice of pure thinking » was to be regarded as the utmost kind of practice. But that practice should only be justified if it succeeded in returning a dimension of reflection to everyday life. The norms Husserl set for *doing* philosophy imply more than a theoretical refusal to accept the decline of the Western world and myths of fate⁶. Of course, only by means of systematically clarifying reflection, scientific rationality could be freed from its methodological restrictions which had encompassed it in its encounter with modern European science and could regain its former ideal of reason and rationality it was supposed to assume in classical Greek antiquity : to become a decisive instance of the theoretical as well as practical

⁶ Unflustered not only by a « weakly pessimism », but also a « non-idealistic realism » Husserl stated as early as 1923 : « Shall we simply submit to the “decline of the Western world ” as a fate ? This fate does only exist if we sit back and watch it passively, if we *could* do so. But this is even impossible for those who forebode it » (XXVII,4).

activities of man even under the basically different conditions of the modern world, so that the life of all its members can turn out well.

INDEX

A

Absolute, 8, 9, 191, 196
ACKERMANN W., 29
ACKRILL John L., 137
ADORNO Theodor W., 7, 163, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178
Aesthetics, 3, 7, 33
African philosophy, 37, 38
African Philosophy, 36
AJDUKIEWICZ, 55, 61
ALQUIE Ferdinand, 12
Ambiguity, 5
 Frege-Russell ambiguity, 5, 117, 118
ANDERSON A.R., 29
ANDERSON Anthony, 87, 112
ANDERSON John, 34
ANSELM, 146
ANSELM OF CANTERBURY, 199
Anthropology
 Philosophical anthropology, 3, 41
Antiquity
 Greek antiquity, 218, 219, 229
Anwesenheit, 9
APEL Karl-Otto, 4, 78, 79, 112
Apperception, 153, 154, 155
 Transcendental apperception, 153, 154, 156, 157
AQUINAS Thomas of, 42, 146, 192, 200
Archeology, 11
Argument
 Ontological argument, 12, 138
ARISTOTE, 49
ARISTOTLE, 5, 6, 9, 34, 41, 42, 43, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 135, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 158, 161, 191, 193, 196, 197, 203, 221
Arithmétique, 50
 Arithmétique péanienne, 50
ARNIM, 195
ARNOLD, 33
Ästhetik, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176
 Ästhetische Theorie, 163, 164, 170, 171, 174, 176
 Klassische Ästhetik, 172

AUROUX S., 63
AUSTIN J., 65, 71, 79, 93
AYER Alfred J., 2, 30

B

BACH, 61, 71
BACHELARD Gaston, 22, 181
BACON Francis, 14
Bad, 208
BALDWIN T.R., 20
BALZER W., 52, 71
Bantu Philosophy, 36
BARNES Jonathan, 119, 137
BARNES Kenneth, 43
BARWISE Jon, 4, 89, 90, 112
BAUDELAIRE Charles, 174
Bedeutung, 128
BEETHOVEN Ludwig von, 174
Being, 9, 41, 42, 121, 137, 141, 142, 145, 155, 191, 199, 207
 Being of God, 199, 200, 202
 Being-for-self, 156
 Being-in-itself, 191, 193, 194, 195
 Divine Being, 198
 Non-Being, 142
 Philosophy of being, 2, 5
BELNAP N.D., 29
BENCIVENGA Ermanno, 84, 112
BENTHEM Johan van, 85, 86, 87, 91, 92, 112, 113
BENVENISTE Émile, 71
BERGMANN G., 45, 63, 71
BERGSON Henri, 17, 184
BERKELEY George, 147, 150, 155
BERUNI, 35
BHATTACHARYYA Kalidan, 35
BIERWISCH Manfred, 84, 92, 93, 112, 115
Biology, 19
BI-YÁN-LU, 213
BLACK Max, 71
BLACKBURN Simon, 17, 18
BLAKE William, 33
BOETHIUS, 198
BOLZANO Bernhard, 50
BONAVENTURA, 192
BONITZ, 193, 197

BONOMI Andrea, 91, 112
 BONTEMPO, 17, 20, 21, 38
 BOOLE George, 124
 BOUVERESSE Jacques, 4, 47, 71, 78,
 79, 82, 112, 113, 114, 115, 116
 BOYLE Robert, 146
 BRADLEY Francis H., 17
 BRAITHWAITE R.B., 139
 BRENTANO Franz, 13, 19
 BROAD C.D., 30
 BUBNER Rüdiger, 16, 83, 112
Buddhism, 38

C

CAJORI Florian, 124, 137
 CALVIN Jean, 33
 CANTOR Georg, 128, 138
 CARLYLE Thomas, 33
 CARNAP Rudolf, 3
 CARNAP Rudolf, 13, 15, 22, 23, 46,
 47, 48, 63, 71, 84, 86, 114
 CASARI Ettore, 87, 112
 CASTAÑEDA Hector Neri, 2, 39
Causality, 32, 143, 147
 CHAMBREUILM., 71
 CHOMSKY Noam, 58, 59, 60, 71, 93,
 118
Christianity, 145
 CICERO, 196
 CLINTON Bill, 117, 137
 COHEN, 13
 COLLINGWOOD, 25
Communication, 4
Compréhension, 76, 78, 79
 Compréhension formelle, 82
 Compréhension perspectiviste,
 80
 Compréhension pragmatique, 82
 Théorie de la compréhension, 80,
 82
 COMTE Auguste, 19
 CONFUCIUS, 39
Connaissance, 49
 Connaissance scientifique, 52, 63
Conscience, 183
Consciousness, 5, 8
 Natural consciousness, 27
 Self-consciousness, 27, 153, 154
Constructivism, 22
 CORISCUS, 119, 120
 COUSIN, 198
 COUTURAT Louis, 48

CRAMER Konrad, 83, 112
 CRAMER Wolfgang, 213
 CRESSWELL M.J., 86, 91, 112
 CROCE Benedetto, 17, 25
 CROPIUS, 175
Culture, 11, 41, 215
 European culture, 1, 10, 216, 217,
 218, 219, 222, 224, 226, 228
 Rational culture, 216, 219, 220,
 224
 CUSANUS Nicolaus, 200, 201, 207

D

DALLA CHIARA Maria Luisa, 87,
 112
 DARWIN Charles, 26
 DASCAL Marcelo, 13, 71, 82, 112
Dasein, 5, 76, 202, 216
 DAVIDSON Donald, 3, 22, 44, 67,
 71, 83, 85, 113
 DAVIES Paul, 19
 DE GELDER Beatrice, 4, 78, 113
 DE VETIIS, 43
 DEMOCRITUS, 143
 DENNETT Daniel, 20, 21
 DERRIDA Jacques, 2, 18, 39, 40, 41,
 43, 178
 DESCARTES René, 13, 14, 19, 23,
 26, 42, 58, 144, 146, 153, 158
 DEWEY John, 17, 28
 DIEHL, 198
 DILTHEY Wilhelm, 77
 DIOGENES LAERTIUS, 193
 DIOP C.A., 36
Discourse representation structure,
 89
 DOMIN Hilde, 170
 DOMINICY M., 63, 71
 DOSTOEVSKY Fedor M., 33, 34
 DOWELL J.M., 64
Doxa, 10, 220
 DUCROT Oswald, 62, 71
 DUHEM Pierre, 22
 DUMERY Henry, 213
 DUMMETT Michael, 3, 21, 22, 64,
 67, 71, 80, 85, 93, 113

E

ECCLES John, 19
 ECO Umberto, 84, 113
Economics, 19

Ecophilosophy, 38
Einai, 5, 119,121
 EINSTEIN Albert, 197
Empirie, 52, 53
Empirisme, 49, 54
 ENGEL Pascal, 64, 71, 80, 85, 113
Entelechy, 218, 219
Environmentalism, 20, 32
 ÉPICTÈTE, 186
 EPICETETUS, 196
Epistema, 10
Épistémologie, 54, 57, 58
Epistemology, 20, 21, 22, 27,43,155
 Empirical epistemologies, 6
Esthétique, 68
Estin, 5, 117, 120, 122
Ethics, 2, 9
Ethnophilosophie, 36
Ethnophilosophy, 1, 2, 37
Europe, 227
 EVANS Gareth, 64, 80, 81, 113, 139
Evil, 208
Evolution, 11
Existence, 207
Existentialisme, 184, 185
Explanation, 4

F

FAUCONNIER Gilles, 62, 71
Feminism, 13, 40
 FENSTAD Jens Erik, 91, 92, 113
 FEYERABEND Paul K., 1, 24, 26
 FEYS, 56
 FICHTE Johann Gottlieb, 9, 162, 202,
 203, 204
 FIELD H., 53, 71
 FLOYD Juliet, 133
 FØLLESDAL Dagfinn, 18, 79, 113
 FOUCAULT Michel, 39, 43
 FREDE Michael, 137
Freedom, 8, 204
 FREGE Gottlob, 3, 4, 5, 6, 21, 22, 45,
 48, 63, 64, 67, 70, 71, 77, 80, 84,
 113, 117, 118, 119, 120, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133,
 134, 137, 138, 139, 155
 FREUD Sigmund, 26

G

GABBAY D., 87, 112, 113, 116
 GABRIEL G., 138

GADAMER Hans Georg, 7, 18, 27,
 44, 79, 163, 165, 166, 171, 172,
 176, 177, 178
 GALAVOTTI Maria Carla, 139
 GÄRDENFORS Peter, 84, 112, 113
 GARDIES J.-L., 61, 71
 GARVE Christian, 148
 GATENS Moira, 41
 GEBHARDT, 202
Geist, 172
 GENTZEN, 85
Geometry
 Euclidean geometry, 145
 GERHARDUS, 71
 GIBSON Boyce, 34
 GILSON Étienne, 63, 71
 GLARE P.G.W., 196
Globalization, 228
Gnoseologie, 170
God, 9, 35, 41, 42, 147, 148, 162, 193,
 198, 199, 200, 201, 204, 205, 207
 GÖDEL Kurt, 27, 50, 138, 152
 GOETHE, 25, 181
Good, 196, 197, 203, 207, 208
 GOODMAN Nelson, 3, 68, 71, 159,
 161
Goodness, 9
Grammaire
 Grammaire formelle, 58, 60
 GRANGER Gilles Gaston, 3, 4, 21,
 82, 113
 GRATAN-GUINNESS Ivor, 133,
 138
 GREENBERG, 61
 GREISCH Jean, 78, 113
 GRICE, 66, 79
 GRIEDER Alfons, 212
 GROENERDIJK J., 83, 113, 114
 GUENTHNER Franz, 84, 87, 88, 112,
 113, 114, 116
 GYEKYE Kwame, 37

H

HAAPARANTA Leila, 138
 HABERMAS Jürgen, 3, 4, 24, 175
 HALVORSEN Per-Kristian, 91, 92,
 113
 HANSON N.R., 23
 HARDING Sandra, 44
 HARE R.M., 32
 HARMAN Gilbert, 15
 HARMS, 61, 71

HARTNACK Justus, 5, 6
 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2,
 6, 7, 8, 25, 42, 43, 141, 155, 156,
 157, 158, 162, 164, 172, 173, 207
Hegelianismus, 167
 HEIDEGGER Martin, 2, 4, 5, 6, 9, 26,
 27, 31, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 176, 187, 212
 HEMPEL C.G., 25
 HERACLITUS, 29, 38, 141, 142, 143,
 144, 145
 HERAKLIT, 6
Hermeneutics, 3, 4, 8, 18, 27, 44
Hermeneutik, 112, 163, 165, 169,
 171, 175
Herméneutique, 69, 70, 77, 78, 79,
 94, 95, 107, 108, 109, 113, 185
 HERMES H., 138
 HERZ, 23
 HESSE Mary, 23, 24
 HEYTING, 85
 HILBERT David, 117
 HINTIKKA Jaakko, 4, 5, 6, 46, 54,
 55, 56, 87, 88, 114, 118, 119, 121,
 124, 129, 133, 135, 138, 139
 HINTIKKA Merrill, 44, 138
 HINTIKKA Merrill, 129
 HIRSCH, 204
Historicity, 7, 222, 227
History, 11, 222
 HJELMSLEV Louis, 57, 58
 HOBBS Thomas, 14
 HOCKETT, 61
 HOLDCROFT David, 80, 114
 HOLENSTEIN Elmar, 80, 114
Holism, 31
Holisme, 96, 102
 HOMER, 120
 HOOK Sidney, 17, 21
 HOUNTONDJI Paulin, 36, 37
 HUBER Gerhard, 5, 8, 9, 198, 199,
 210, 211, 212, 213
 HUMBOLDT Wilhelm von, 58, 59
 HUME David, 13, 42, 147, 148, 150,
 155
 HUSSERL Edmund, 2, 3, 4, 8, 10,
 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221,
 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229
 HUSSERL Edmund, 13, 26, 42, 45,
 46, 56, 60, 77, 114, 183

I

Idealism, 31
Idéalisme
Idéalisme transcendantal, 49
Identité
Identité narrative, 77
Identity, 5, 6, 32, 118, 121, 122, 124
Identity in species, 5, 123
Numerical identity, 5, 6, 123, 124,
 125, 136
 IMAMICHI Tomonobu, 38
Immanence, 7, 8, 181, 183, 184, 185,
 186, 188, 189, 211
Immortality, 148, 204
Incomplétude, 50
Indian philosophy, 35
Individualism
European individualism, 37
Infinity, 221
Bad infinity, 156
Time infinity, 156
True infinity, 156
Intension, 55, 86
Intentionality, 4
Philosophy of intentionality, 3
Intentionnalité, 55, 65, 67, 183, 184,
 188
Interprétation, 78, 80
Intuitionnisme, 67
Ipséité, 77
 IRIGARAY L., 41
 ISHIGURO Hide, 130
 ISNARDI PARENTI M., 193

J

JACOB Pierre, 114
 JACQUES Francis, 82, 92, 114
 JAMES William, 14, 17, 44
 JANSSEN T., 83, 113, 114
 JASPERS Karl, 26, 33, 43

K

KAFKA Franz, 179
Kairicité, 188
Kairos, 184
 KALINOWSKI Georges, 84, 114
 KAMBARTEL Friedrich, 83, 114,
 138
 KAMP Hans, 88, 89, 114
 KANT Immanuel, 9

KANT Immanuel, 13, 25, 30, 42, 49,
56, 79, 138, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 162, 172,
182, 203, 204

KAPLAN Abraham, 3

KIEFER Ferenz, 84, 92, 93, 112, 115

KIERKEGAARD Søren A., 34, 204,
207

KLUGE F., 209

Knowledge, 2, 9, 21, 22, 25, 35, 154,
206, 220
Experiential knowledge, 9, 10
Scientific knowledge, 160, 223
Theory of knowledge, 2, 152

KNUUTTILA Simo, 118, 138, 139

KRÄMER H., 194

KRIKPE Säul, 6, 54, 56, 66, 133, 134,
135, 136, 139

KRISTEVA Julia, 12

KROLL, 198

KUHLER R., 213

KUHN Thomas, 23

KULAS Jack, 88, 114, 119, 138

Kunst, 164, 169, 170, 178

KUTSCHERA Franz von, 87, 114

L

LADRIERE Jean, 3, 4

LAKATOS Imre, 28

Langage, 45, 48, 51, 57, 59, 62, 68,
70, 74, 75, 76, 82
Actes de langage, 65, 83, 90, 92,
93, 99, 105, 107, 115
Langage formel, 84
Langage naturel, 60, 69, 78
Langage ordinaire, 46, 47
Métalangage, 85
Philosophie du langage, 45, 46,
47, 48, 49, 57, 58, 60, 61, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 78,
80, 93
Philosophies du langage, 46, 67

Langages
Langages logiques, 53
Théorie des langages, 46

LANGHOLM Tore, 91, 92, 113

Language, 3, 4, 6, 141, 152, 160
Language of science, 160
Natural language, 118
Ordinary language, 18, 22, 24, 28
Philosophy of language, 3
Theory of language, 22

Languages, 6, 161
Natural languages, 3, 119
Philosophical languages, 42

Langue
Langue naturelle, 56, 57, 58, 62,
69

Langues, 45
Langues naturelles, 48, 54, 56,
58, 60, 69, 85, 86, 88

LAO-TZU, 39

LE CORBUSIER Charles, 175

LEFORT Claude, 13

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 14, 42,
49, 202

LESNIEWSKI Stanislaw, 118

LEVINSON Stephen C., 84, 114

LEVI-STRAUSS Claude, 3, 68, 69, 70

LEWIS C.I., 28, 29, 56

LEWIS D.K., 55, 86, 114

Liberté, 184, 186, 188
Ontologie de la liberté, 185

LINDSTRÖM, 51

Linguistique, 45, 52, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 74, 79,
89

LOCKE John, 30, 146, 147, 150, 155,
158

Logic, 1, 3, 13, 17, 27, 29, 43, 117,
143
Aristotelian logic, 124
Aristotelian syllogistic logic, 122
Epistemic logic, 129, 136
First-order logic, 5, 117, 118, 126,
127
Formal logic, 28, 29
Informal logic, 28
Logic of mathematics, 29
Logic of science, 22, 23
Mathematical logic, 2, 3, 23, 28,
29
Modern logic, 123
Russellian extensional logic, 29
Russellian logic, 28, 29

Logicisme, 76

Logics
Deontic logics, 29
Modal logics, 29
Tense logics, 29

Logique, 45, 47, 67

Logiques
Logiques modales, 56

Logos, 73

LORENZ, 71

LORENZEN Paul, 22
 LOSS Adolf, 176
 LÖWENHEIM, 50, 51
 LUKASIEWICZ Jan, 29
 LUTHER Martin, 33
 LYOTARD Jean-François, 43

M

MACH Ernst, 23
Machine de Turing, 67
 MAINE DE BIRAN, 14
 MALCEV, 50
 MALEBRANCHE Nicolas, 147
Mankind, 216, 217
 European mankind, 218, 219,
 224, 226, 228
Many, 8, 200
 MARCEL Gabriel, 27
 MARION Mathieu, 132, 139
 MARTIN R.M., 84, 114
 MARTIN-LÖF Per, 85, 114
 MARX Karl, 26, 40
Marxism, 38
Mathematics, 1, 13, 19, 21, 27, 143
 Greek mathematics, 221
 Philosophy of mathematics, 27
Mathématique, 45
 McCALL, 61
 McDOWELL John, 80, 114, 139
 McKINSEY, 56
Meaning, 3, 4, 22, 65, 66
 Abstract meaning, 4
 Linguistic meaning, 3
 Philosophy of meaning, 3
 Strategic meaning, 4
 Theory of meaning, 21, 22
 MEGGLE, 71
Métaphore, 70, 104
Métaphysics, 37, 39, 42, 43, 143, 155,
 219
 Descriptive metaphysics, 37
Metaphysik, 172, 204
Metaphysique, 67, 68, 189
Methodology
 Methodology of science, 27
 MEYER R., 29
 MICHAUD Yves, 42
 MIES VAN DER ROME, 175
 MILL John Stuart, 14, 22, 30
 MILLER, 58
 MILLIKAN R., 20
Mimesis, 166, 173, 174

Mind, 35, 41
Modèles
 Théorie des modèles, 50, 51
Modernism
 Post-modernism, 1, 18
Modernität, 167
Mondes possibles, 55, 56, 86, 88, 89,
 90, 91, 92
 MONOD Jacques, 19
 MONTAGUE Richard, 54, 55, 56, 86,
 114, 118
 MONTEFIORE, 13
 MOORE, 17, 29, 30
 MOORE G.E., 144
 MOUTSOPOULOS Evangelos, 5, 7,
 8
 MURTY K.S., 35, 37
Mysticism, 34
Mythe, 69
Mythes, 69, 70

N

NAGEL Thomas, 39
 NAKAMURA Hajime, 38
Natur, 172
Naturalism, 225
Naturalismus, 173
Nature, 20, 35, 41
Naturphilosophie, 26
 NAUMAN Elmo St., 34, 35
Négritude, 36
Neuro-physiology, 2
 NEWTON Isaac, 26, 197
 NIETZSCHE Friedrich, 10, 34, 40, 42,
 43
Nihilism, 147, 148
Nominalisme, 49, 52, 54, 67
Normativität, 165
Nothing
 Concept of nothing, 142, 155

O

Objectivism, 225
Occidentalism
 Philosophical occidentalism, 13
 OCKHAM Guillaume d', 60, 63
 OGDEN C.K., 139
 OLBRECHTS-TYTECA L., 62
One, 8, 9, 197, 199
 Neoplatonic One, 200
Oneness, 9

Ontologie, 76, 92, 170, 185

Ontologie phénoménologique heideggerienne, 76

Ontologie sartrienne, 185

Ontology, 2, 6, 9, 130, 131, 134, 141, 145, 147, 148, 158, 162

Ousia, 144, 193

OXENSTIERNAS Gunnar, 154

P

PANACCIO Cl., 63

PANDIT G.L., 35

PARIENTE J.-Cl., 63, 71

PARMENIDES, 6, 9, 38, 141, 142, 143, 145

Parole, 57, 73, 74, 75, 76, 102, 110

PARRET Herman, 4, 78, 80, 82, 112, 113, 114, 115, 116

Passion, 41

PASSMORE John Arthur, 1, 2, 19, 31, 34, 44

Peace, 30

PEANO Giuseppe, 48, 129, 138

PEIRCE Charles Sanders, 4, 14, 48, 68, 79, 117, 118, 124

Perception, 146, 147

Philosophy of perception, 146, 147

Representative perception, 12

PERELMAN Chaim, 62

PERRY John, 4, 89, 112

Phénoménologie, 69, 76, 77, 78

Phenomenology, 1, 3, 4, 5, 26, 217, 225, 226

Husserlian phenomenology, 18

Philosophie

Kunstphilosophie, 163, 171

Philosophie analytique, 64, 76, 78, 79, 83

Philosophie de l'esprit, 64, 67, 93

Philosophie de la cognition, 64

Philosophie der Kunst, 164, 171, 175

Philosophy, 1, 13, 19, 20, 21, 24, 25, 43

Analytic philosophy, 15, 18, 21, 25, 117, 118

Analytical philosophy, 1, 2, 4, 16, 17, 18, 20, 30, 35, 39, 42

Applied philosophy, 2, 31, 32, 33

Christian medieval philosophy, 197, 198

Contemporary philosophy, 1, 3, 5, 27, 39

Continental cultural philosophy, 215

Feminist philosophy, 1

Folk philosophy, 34, 38

Greek philosophy, 146, 147, 161, 216, 220, 222

Hermeneutical philosophy, 1

Kantian philosophy, 154, 155

Modern philosophy, 14, 146

Moral philosophy, 2, 30

Phenomenological philosophy, 215

Philosophy of art, 7

Philosophy of religion, 1, 36

Philosophy of the Enlightenment, 225

Pre-Socratic philosophy, 141, 142

Scientific philosophy, 20, 22

Therapeutic philosophy, 18

Western analytical philosophy, 2

Western philosophy, 8, 34, 35, 36, 37, 41, 43, 137

Physics, 19, 21

PICHEVIN Claude, 115

PLATO, 7, 8, 9, 15, 37, 41, 42, 43, 143, 144, 146, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 207, 220

PLATON, 182, 187

PLATONE, 194

Platonism, 145, 146, 217

Neoplatonism, 197, 199

PLATTS Mark, 84, 113, 115

PLOTINUS, 197, 207, 210, 211

POHLENZ M., 195, 196

POINCARÉ Henri, 22

POLEMARCHUS, 37

POLYA, 28

POPPER Karl, 23, 38

POST E.L., 22, 29

Pragmatics, 4

PRAWITZ Dag, 85, 115

Pre-Socratics, 26, 38

PRIEST, 29

Probability

Probability theory, 23, 28, 130

PROCLUS, 198

PROTAGORAS, 193, 194, 195

PROUST Joëlle, 81, 115

Psychologie, 57

Psychologisme, 46, 57, 66

Psychology, 2, 21

Cognitive psychology, 25, 27
Experimental psychology, 20, 24
Philosophical psychology, 24
Psychopathology, 26
 PUTNAM Hilary, 17, 28, 66

Q

Quantifiers, 117, 118, 119, 125, 126, 127, 130, 131, 133, 134
Quantum mechanics, 2, 24
 QUINE Willard V., 19, 20, 21, 28, 34, 44, 137, 156

R

RAMSEY F.P., 22, 132, 139
Ratio
 Greek ratio, 221, 224
 Scientific ratio, 221, 223
Rationalism, 225
 Cartesian rationalism, 6
Rationalité, 77
Rationality, 10, 23, 143
 Scientific rationality, 219, 220, 222, 224, 229
Réalisme, 67
 Réalisme empirique, 49
Realität, 172
Reason, 41, 143, 149
 RECANATI François, 66, 84, 115
 REICHENBACH Hans, 23, 24
Relativism, 192
Relativity, 9, 191
 REMES Unto, 124, 138
 RESCHER Nicholas, 17
Rhétorique, 62
 RICHARDS J.R., 40
 RICŒUR Paul 3, 4, 68, 69, 70, 77, 107, 115
 ROBINSON A., 50
 RORTY Richard, 3, 18, 43, 44, 45, 63
 ROSENBERG Jay R., 4, 78, 115
 ROSS W.D., 137
 ROUTLEY R., 29
 RUSKIN, 33
 RUSSELL Bertrand, 3, 5, 6
 RUSSELL Bertrand, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 46, 48, 63, 67, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 130, 134, 138, 139, 152, 156, 157
 RYLE Gilbert, 18

S

SAARINEN Esa, 88, 115
 SAFFREY, 198
 SANDU Gabriel, 133, 138
 SANTAMBROGIO Marco, 93, 115
 SARTRE Jean-Paul, 8, 26, 184, 187, 205
 SAUSSURE Ferdinand de, 57, 70
Scepticism, 195
 SCHELLING Friedrich W.J. von, 42, 162, 202, 203
 SCHIFFER Stephen, 80, 115
 SCHILLER F.C.S., 28
 SCHLEIERMACHER, 77
 SCHMIDT S.J., 84, 113, 114
 SCHMITT, 199
Scholasticism, 145, 146, 192
Schönheit, 176, 177
 SCHOPENHAUER Arthur, 10, 187
 SCHUHMAN E., 227
 SCHUHMAN K., 227
 SCHÜTZ L., 192
 SCHWARTS Elisabeth, 63
Science, 1, 13, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27
 Modern science, 26, 219, 220, 221, 223, 224
 Natural science, 21, 222
 Normal science, 17, 23
 Philosophy of science, 3, 33
 Physical science, 22, 35
Sciences
 European sciences, 219, 222, 224, 226, 228
 Natural sciences, 9, 11, 19, 20, 146
 Physical sciences, 11
 Sciences de l'empirie, 52, 54
 Social sciences, 19
Scientism, 20
 SCOTUS ERIUGENA Johannes, 198
 SCOTUS ERIUGENA Johannes, 199
 SEARLE John, 6, 18, 65, 66, 79, 84, 92, 93, 99, 112, 115
Sein, 41, 155
 Fürsichsein, 156
 SELLARS, 44
Semantics, 3, 4, 22, 118, 125, 126, 133, 134, 136
 Game-theoretical semantics, 4, 87

Sémantique, 50, 51, 54, 55, 56, 59,
60, 68, 69, 70, 78, 80, 82, 83, 84,
86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95,
96, 98, 99, 102, 103, 107, 109, 186
Sémantique formelle, 59
Sémantique générative, 59
Sémantique modale, 56
Semiotics, 3
 Transcendental semiotics, 4
Sémiotique
 Sémiotique transcendantale, 78
SENECA, 196
SENGHOR Léopold A., 36
Sens, 48, 63, 65, 66, 74, 95
 Sens contextuel, 75
 Sens linguistique, 75
 Unités de sens, 73
SEXTUS EMPIRICUS, 195
Significance, 4
Signification, 46, 85, 95
 Théorie de la signification, 80
SIMONIDES, 37
SIMPLICIUS, 193, 195
SINGER Peter, 30, 31, 32
Sinn, 128, 208, 212
Skolem functions, 126, 131
SKOLEM Thoralf, 50, 51, 126
SMART J.J.C., 20, 21
SNEED, 52
SOCRATE, 187
SOCRATES, 35, 37, 119, 120, 220
SOLINAS V., 40, 41
Space, 2
SPENGLER Oswald, 10, 215
SPERBER, 66
SPINOZA Baruch, 13, 30, 202, 207
STEGMÜLLER Wolfgang, 24
STOKHOF M., 83, 113, 114
STOVE David, 23
STRAWSON Peter F., 28, 37
STRÖKER Elisabeth, 5, 10, 226, 227
SUAREZ Francisco, 42
Subjectivity, 42
Substance, 121
SUNDHOLM Garan, 85, 116
Symbole, 68
Symbolism
 Philosophy of symbolism, 3
Symbolisme, 45, 49, 68
 Symbolisme logique, 46
Symbolismes, 45
Syntaxique, 50, 51, 54, 55, 68

T

TARSKI Alfred, 50, 83, 84
TAYLOR Charles, 9
Technology, 26, 27, 42
Telos, 143, 196, 197, 203, 218, 219,
222, 226, 229
TEMPELS Placide, 36
Temporalité, 77
Temporality, 222
TENNANT, 67
Théorème
 Théorème de compacité, 51
 Théorème de Löwenheim-Skolem, 51
Théorie
 Théorie des ensembles, 84, 99
 Théorie des jeux, 87, 88
Theory
 Moral theory, 32
 Theory of colours, 26
THIEL C., 138
THOMASON R., 115
THOMPSON Janna L., 41
Time, 2, 210, 222
Toleration, 30
TOLSTOY Lev N., 33, 34
Transcendance, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 188, 189
Transcendence, 7, 8, 199, 210, 211
Truth, 7, 23, 41, 146, 153, 220
 Truth of art, 7

U

Unambiguity, 119
Utilitarianism, 32
Utopie, 176

V

VAN DALEN Dirk, 87, 116
VANDERVEKEN Daniel, 93, 115
VATTIMO Gianni, 40
VERAART A., 138
VILKKO Risto, 118, 139
VUILLEMIN Jules, 113

W

Wahrheit, 164, 167, 170
WAISMANN, 132

WALICKI Andrzej, 33
 WANG Hao, 17
War, 30
 WASON Peter C., 83, 116
 WESTERINK, 198
 WHEWELL, 22
 WHITE Hayden, 25
 WHITEHEAD Alfred North, 46, 118,
 133, 139
 WIEHL Reiner, 5, 7, 83, 112
 WILDE Oscar, 38
 WILPERT, 202
 WIREDU Kwasi, 36, 37
Wisdom, 2, 37
 Received wisdom, 37
 WITTGENSTEIN Ludwig Josef, 3, 4,
 6

WITTGENSTEIN Ludwig Josef, 14,
 22, 24, 38, 40, 44, 47, 48, 63, 77,
 79, 86, 96, 129, 130, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 138, 139
 WRIGHT Georg Henrik von, 3, 18,
 34, 56, 131, 139
 WRIGHT R.A., 36

X

XENOKRATES, 193, 195
 XENOPHANES, 37

Z

ZASLAWSKY Denis, 4, 78, 116
Zen, 38