

ISSN 0870-6832



REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

14 CRUZEIRO SEMIOTICO

# SEMIÓTIKA

NÚMERO **14**  
Janeiro 1991

---

*DO OBJECTO-II*

---

Pedro Salabert  
Claudine Tiercelin  
Angele Kremer-Marietti  
A. de Tienne  
Jorgen Dines Johansen  
Pierre Thibaud  
Ana Claudia Mei Alves de Oliveira



# CRUZEIRO SEMIÓTICO

Janeiro 1991



## ERRATA

No número 13 de *Cruzeiro Semiótico* — «Do Objecto - I» — há gralhas que alteram o sentido do texto e que passamos a assinalar, pedindo desculpa aos autores e leitores:

- p. 47 onde se lê «objectal» leia-se «objectil»
- p. 50 onde se lê «à japper» leia-se «à japper ou à miauler»
- p. 103 onde se lê «la «lipo» de tel ou tel» leia-se «la «lipo» d'Oulipo, d'approcher l'état intérieur du logicien «qui essaye de se passer de tel ou tel»...

## ERRATA

Dans le numéro 13 de *Cruzeiro Semiótico* — «De L'Objet - I» — il y a des coquilles qui dénaturent le sens du texte et que nous signalons tout en nous excusant auprès des auteurs et des lecteurs.

- p. 47 où on lit «objectal» il faut lire «objectil»
- p. 50 où on lit «à japper» il faut lire «à japper ou à miauler»
- p. 103 où on lit «la «lipo» de tel ou tel» il faut lire «la «lipo» d'Oulipo, d'approcher l'état intérieur du logicien «qui essaye de se passer de tel ou tel»...

*A Associação Portuguesa de Semiótica deseja deixar expresso o seu agradecimento à Fundação Eng. António de Almeida e ao seu Presidente, Dr. Fernando Aguiar-Branco, pelo patrocínio desta revista.*

# CRUZEIRO SEMIÓTICO

## REVISTA SEMESTRAL

PROPRIEDADE DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE SEMIÓTICA

R. Tenente Valadim, 331  
4100 Porto

## DIRECÇÃO

*Norma Backes Tasca*

CONDIÇÕES DE ASSINATURA (2 números).

Portugal: 3.800\$00

Estrangeiro: US\$30

NÚMERO AVULSO:

Portugal: 2.000\$00

Estrangeiro: US\$15

Todos os textos são da responsabilidade dos autores

Toda a colaboração é solicitada

Distribuição e assinaturas:

*Fundação Eng. António de Almeida*

Rua Tenente Valadim, 331  
4100 Porto - Portugal

Telef. 606 74 18 Fax: 600 43 14

Telex 27155 CULTUS P

## SUMÁRIO

<i>PEDRO SALABERT</i>	
La preuve de l'existence et l'objet multiple .....	7
<i>CLAUDINE TIERCELIN</i>	
Le vague de l'objet .....	29
<i>ANGELE KREMER-MARIETTI</i>	
Dire l'objet .....	43
<i>A. DE TIENNE</i>	
Le concept d'objet dans les premiers écrits de Peirce .....	57
<i>JORGEN DINES JOHANSEN</i>	
Code and reference .....	65
<i>PIERRE THIBAUD</i>	
A noção peirciana de objecto dum signo .....	75
<i>ANA CLAUDIA MEI ALVES DE OLIVEIRA</i>	
Alice no país da teoria do objecto de Peirce .....	97

PEDRO SALABERT

Universidade de Barcelona

## LA PREUVE DE L'EXISTENCE ET L'OBJET MULTIPLE <sup>1</sup>

### *La chose et son mystère*

Mettons que lorsqu'il s'agit de nommer verbalement quelque chose j'affirme en même temps, et à son rapport, qu'en effet elle existe. Au cas où la nomination linguistique impliquerait ce qui est nommé en l'existence, ceci pourrait être un excès, peut-être même une redondance. Disons maintenant, par contre, que tout en parlant de la même chose — ou de n'importe quelle autre — je déclare qu'elle n'existe pas. Ce serait peut-être un paradoxe. Parce que dire une chose et affirmer en même temps sa non existence c'est déjà une façon de la faire ressortir, de la mettre en relief avec le nom que j'emploie pour la nommer. Dire «l'unicorne, qui n'existe pas...» c'est pourtant une sorte de geste verbal avec lequel j'écarte de l'existence cela même que je suis en train de signaler comme existant. Il ne s'agit peut-être pas d'exclure la chose de l'existence tout court, mais bien plutôt d'une certaine modalité d'existence (réelle, sensible) tout en imposant une autre modalité (possible, pensable) à sa place. Il n'est donc pas question d'affectation ou d'emphase dans le parler. Il est plutôt question d'accent. Car tout aussi bien dans un cas que dans l'autre, un relief, une prégnance se produit et qui a rapport à la chose dite.

Si dire ceci ou cela (unicorne, chaise...) s'avérait suffisant pour l'existence de la chose dite, la réaffirmer serait déjà comme rabâcher son existence avec le langage; et ceci — aussi bien que la nier comme chose existante — c'est une sorte de rhétoricité. Rhétoriquement donc, la chose dont nous parlons apparaît ici en effet; mais son apparition est sans doute entourée d'un certain halo. C'est celui d'un mystère à propos du vraiment réel de son existence en dehors du langage.

Etant donné qu'une fois nommé ce dont je parle se trouve dans le langage avec une certaine indifférence à propos de toute autre prédication relative à son existence (et cela d'une façon semblable à l'image iconique, où nous voyons l'objet qui se représente indépendamment de son existence), ce qui se produit dans les deux cas — affirmation ou négation — est un excédent du dire, peut-être un certain abus. Car il y aurait là un effet de surabondance représentative par rapport à l'existence en général. Et de ce fait, alors, une autre modalité d'existence que nous pensons extralinguistique rentre dans la catégorie de secret pour une pensée qui s'occuperait de la chose.

Qu'une chose existe donc 'en soi' ou qu'elle n'existe pas, cela n'a pas une très grande importance, et en tout cas c'est ce qui constitue son mystère — du moment que malgré tout nous pouvons en parler. La chose

se constitue donc ainsi: mystérieusement, en dehors de son être représenté dans le langage. Ce mystère étant une sorte de fonction, un effet perceptif en quelque sorte, c'est notamment dans les arts que pourrait fort bien être considéré le ministère de la chose. Un ministère qui en partant de l'existence possible ferait déboucher la chose dans le réel par le biais de l'esthétique.

### *L'existence. L'objectile'*

Selon Karl R. Popper (1986: 138 ss) la totalité de l'existant et bien réel peut se comprendre dans la perspective de sa théorie des trois mondes. D'une façon assez générale, le premier (monde 1) correspond au physique en sa présence et à l'interaction de forces (une roche, un tremblement de terre, un homme, une vache, un livre, etc.). Le deuxième monde (monde 2) correspond au psychologique (les événements mentaux), tandis que le troisième (monde 3) est du côté des productions culturelles de l'esprit humain (le contenu du livre, la représentation picturale de la roche ou de la vache: n'importe quelle manifestation concrète, objective, des opérations ou des processus mentaux). La preuve que quelque chose existe tout en étant réelle se trouve en ce qu'elle peut recevoir un coup de pied et à son tour être capable — théoriquement au moins — de répondre par un autre coup. Ce coup de pied faudrait-il l'entendre ici dans un sens littéral et métaphorique en même temps, car non seulement une roche peut recevoir le coup de pied d'un homme (et si elle est forte, nous dit Popper, s'y retourner en la lui rendant); une œuvre de Shakespeare aussi (se trouvant dans le monde 3) et un processus mental peuvent se donner mutuellement des coups de pied.

Nous pouvons apporter ici l'exemple de la théorie aristotélicienne au théâtre. En effet, la catharsis aurait justement à voir avec le coup de pied double que le monde 3 de l'action sur scène peut donner au spectateur, ce spectateur étant à son tour quelqu'un qui se partage entre le monde 1 (physique) et le monde 2 (mental).

Nous n'avons pas à nous interroger à propos de la nature plus ou moins littérale des coups de pied à l'intérieur d'un même monde ou entre des mondes différents. Il suffit de savoir que si tout est capable de donner ou de recevoir des coups, cela veut dire que tout existe. Il y a une existence de ce qui appartient au monde physique (roche, vache, plante...), et cette existence est vraie pourvu que la 'preuve du coup de pied' soit une forme métaphorique ou non de vérifier son existence. Quant au fait que Hamlet ou la théorie restreinte de la relativité (dans le monde 3) soient capables de donner des coups à un état psychologique X dans la conscience (monde 2), il suffit de penser à la capacité pour ainsi dire d'illumination des œuvres d'art ou des théories scientifiques pour l'esprit.

Ceci dit, la question se trouve pour nous dans le fait que métaphorique ou peut-être littéral en soi, le coup de pied poppérien comme acte de vérification fait ici allusion à l'action du langage sur le monde en général. Car faudrait-il encore que nous voyions en quoi peut bien consister le monde 1 du physique et l'interaction de forces, s'il n'avait pas la capacité de donner

(ou de rendre) des coups — ce qui à son tour nous dit tout aussi bien la possibilité de son existence dans le monde 2 de la pensée. Un monde 2 qui est déjà, et d'une façon presque immédiate, le monde 1 du cerveau d'un côté et ce que nous appelons l'univers des discours, ou monde 3, de l'autre côté<sup>2</sup>. Car faudrait-il bien voir ce qu'est l'esprit comme monde indépendamment de sa capacité de donner et de recevoir — autant du monde 1 que du monde 3 —, ce qui nous porte à penser au monde 2 comme une zone moyenne de circulation.

Dans une perspective humaine (c'est-à-dire, pour la conscience) il se peut que tout existe d'une façon ou de l'autre et dans n'importe lequel des trois mondes poppériens. Mais l'important est que rien n'existe réellement dans aucun des mondes s'il n'y a pas de vérification dans un autre monde différent: là où le POSSIBLE comme modalité d'un monde quelconque devient effectif et bien réel dans un autre monde. C'est de ce point de vue, alors, que l'existence des choses nous paraît moins un état que le résultat ou le produit évanescant d'une action.

Nous pouvons bien imaginer le schéma de la Figure 1 pour les trois mondes. Là, et dans l'hypothèse d'un parcours A-B-C de la part de quelque chose, il n'y a d'existence réelle que le glissement de la chose au travers des trois mondes. C'est ainsi que la chose se constitue comme un objet: dans le passage qui est son événement. Et il ne s'agit pas de l'objet /A/, de l'objet /B/ ou bien de l'objet /C/. Car ces objets que nous nommons /A/, /B/ ou /C/ ne sont que des stades de possibilité. Il s'agit plutôt d'un objet /A → B/, ou d'un objet /B → C/, ou bien encore /C → B/, ou /B → A/... De cette façon, ce qui existe (sujet face à l'objet, objet d'un sujet) rentre dans sa réalité éventuelle, qui est toujours une réalité de passage.

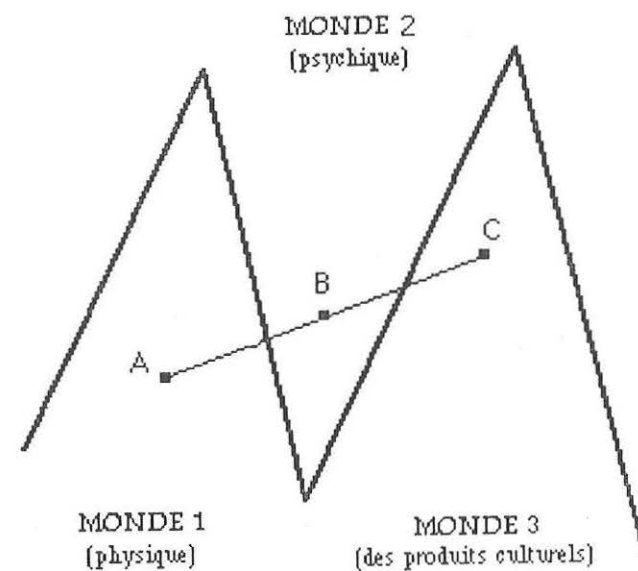


Figure 1

Bien sûr que de ce point de vue l'objet, tout aussi bien que le sujet, n'est plus un état. Pourvu qu'il soit, il est plutôt un accident. Ce qui peut être mis en rapport avec la théorie de la vitesse selon Virilio (1988); et ceci dans le sens que la réalité stable des choses, l'existence réelle du monde n'est plus qu'un monde qui n'en finit pas d'arriver, que nous ne finissons pas d'attendre». Nous pouvons même faire allusion à l'idée du «superjet» comme une alternative au sujet selon Whitehead: cette idée qui donne encore pied à l'idée correspondante d'«objectile» chez Deleuze (1988: 27). En effet:

«Si l'objet change profondément de statut, le sujet aussi. (...) Ce n'est pas exactement un point, mais un lieu, une position, un site, un 'foyer linéaire', ligne issue de lignes. On l'appelle point de vue pour autant qu'il représente la variation ou l'inflexion. Tel est le fondement du perspectivisme. Celui-ci ne signifie pas une dépendance à l'égard d'un sujet défini au préalable: au contraire, sera sujet ce qui vient au point de vue... En même temps que l'objet devient objectile, le sujet devient superjet... parce que tout point de vue est point de vue sur une variation. Ce n'est pas le point de vue qui varie le sujet, du moins en premier lieu; il est au contraire la condition sous laquelle un éventuel sujet saisit une variation (métamorphose), ou quelque chose = X (anamorphose).»

Si nous allons un peu plus avant avec l'exemple de Popper, il faudra encore accepter que l'existence possible des choses (en provenance de n'importe lequel des trois mondes) se trouve réellement dans l'instant du coup de pied. Ou bien, pour le dire autrement, l'existence se trouve dans la simple traversée des mondes. D'où en tirer encore que si l'existence a un sens pour ce qui fait au réel (humain) ce sens est celui de sa transversalité.

Selon le schéma de la Figure 2 nous dirons alors que quelque chose existe dans le monde 1 ( $a^1$ ,  $a^2$  ou  $a^3$ ) lorsque son manifester réel dans le monde 2 ( $b^1$ ,  $b^2$ ,  $b^3$  ou  $b^4$ ) peut être porté au monde 3 de son objectivité linguistique et culturelle — soit-elle verbale ou non ( $c^1$ ,  $c^2$ ,  $c^3$ , etc.). Apparemment, et d'abord, il s'agirait d'un déplacement, d'une translation. Mais d'une façon générale nous pouvons voir le mouvement  $N \Leftrightarrow C$  comme le passage Nature-Culture (entre physis et logos); ou bien nous penserons, plus précisément, à la translation d'un naturel physique sans contenu vers les contenus culturels que nous attribuons à la Nature:  $N \rightarrow C$ . Le sens contraire  $N \leftarrow C$  devrait faire alors penser au naturel dans une sorte de réinvestissement sémantique et de la part des contenus. Ce serait, en d'autres termes, une transformation réelle de l'un (Nature) par l'autre (Culture).

Logiquement, il est aussi question de contiguïté. Il l'est dans le sens qu'un état d'esprit renvoie par exemple à un autre état à l'intérieur du même monde: lorsque nous pensons. Et ceci doit pouvoir se représenter graphiquement (toujours selon la Fig. 2) de manière transversale ( $N \Leftrightarrow C$ ) autant que longitudinale ( $x \Leftrightarrow y$ ). Un état d'esprit renvoie donc à l'autre, et un tel renvoi est ce qui à proprement parler constitue la pensée. Dans le monde 2, le mouvement  $x \Leftrightarrow y$  ne sera que l'enchaînement des idées ou des concepts, des images, etc. Quand à la mobilité  $N \Leftrightarrow C$  entre le monde 1 et le monde 2 ( $N \rightarrow C$ ) ce sera l'accès d'une perception sensible à la conscience, par exemple (la transformation des processus primaires en processus secondaires, en termes freudiens), ou bien — si nous admettons cette diffé-

rence — l'équivalent mental d'un état quelconque dans le cerveau. Ou bien encore, pourvu que cela se déplace du monde 2 au 1 ( $N \leftarrow C$ ), ce sera encore le passage d'un état mental à la sensation physique. En ce second mouvement peuvent-ils être exemplaires quelques-uns des exemples posés par Karl Abraham. Là où nous voyons qu'une forte excitation sexuelle chez l'homme — c'est-à-dire une réaction tout à fait physique — peut se donner comme le résultat d'une activité intellectuelle de forte concentration dans l'étude...

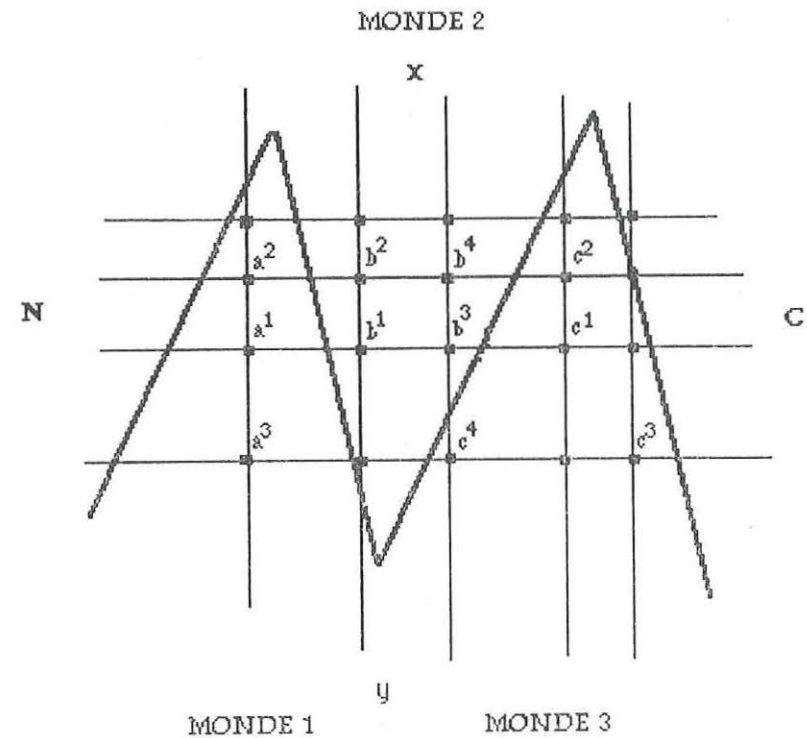


Figure 2

Pour ce qui fait au mouvement  $x \Leftrightarrow y$  à l'intérieur du monde 3, il s'agirait du rapport des produits culturels entre eux. Le Macbeth de Shakespeare et son rapport à la chronique de Holinshed, aux sources du Moyen Âge à propos du même thème; l'Othello et l'histoire précédente de Giraldi Cintio; la légende prométhéenne et le Prométhée d'Eschyle. Las Meniñas de Vélasquez, par exemple, et la série de Picasso sur ce même tableau; et les travaux de M. Valdés sur les meniñas, ou les versions de Hamilton, ou l'interprétation photographique de Joel-Peter Witkin...

Dans le monde 1, la mobilité  $x \Leftrightarrow y$  ne peut consister qu'en l'action réciproque des choses: un lapin qui mange une carotte, un tremblement de terre, un phénomène météorologique ou une brique qui me tombe dessus

et par hasard en marchant dans la rue... Il y a quelque chose dans le monde 1 lorsqu'une interaction se produit entre deux objets physiques.

Mettons que d'une façon consciente ou par une action irréfléchie, je (c'est-à-dire  $a^1$  dans la Fig. 2) donne un coup de pied poppérien à une roche  $a^2$ . Seulement au cas où un état mental quelconque se produirait à la suite de cette action (qui peut être la conscience de la douleur), la roche existerait en réalité, c'est-à-dire, en effet. Ce que nous pouvons noter de la manière suivante: ( $a^1 \Leftrightarrow a^2$ )  $\rightarrow$   $b^1$ . Bien sûr, ce n'est pas que la roche  $a^2$  s'identifie avec mon état mental  $b^1$ . C'est plutôt que l'état conscient (aidant ou non à la sensation physique de douleur) est la seule raison moyennant laquelle je pourrais parler de la roche en la ramenant ainsi au monde 3 — comme plainte, description, narration.

Imaginons maintenant, toujours selon la Fig. 2, qu'il y a quelque chose dans le monde 2: un état mental conscient ou inconscient,  $b^2$ . Ne serait-ce que lorsqu'un autre état se produit à partir du premier — une autoréflexion  $b^4$ , peut-être — que ce premier, soit-il encore en vigueur ou déjà passé, existe réellement? Dans le fond, un état conscient nous laisse toujours supposer une sorte d'immédiateté ou de simultanéité, tout au moins un enchaînement qui est celui de  $b^2$  et de  $b^4$ . Plus exactement, ce que nous appellerions événement mental en le considérant comme une chose réelle, peut-il se trouver dans un intervalle entre les états  $b^2$  et  $b^4$ ? Et sa capacité de passer au langage comme objet du dire semble être, en cette perspective, ce qui vient définir l'existence des choses. (L'ensemble  $b^2$ - $b^4$  peut devenir alors un objet culturel  $c^2$  — qu'il soit une théorie scientifique, un essai philosophique, une œuvre d'imagination ou la simple expression verbale de ce que l'être parlant 'était en train de penser').

Concernant l'existence des choses il devrait s'agir de cette capacité. C'est le possible dans le langage, mais au moment où ce possible devient actuel. Un fait qui est toujours de nature linguistique.

Qu'est-ce l'existence d'un tableau de Vélasquez, disons  $c^1$ ? En quoi peut-elle consister? N'est-ce pas la latéralité de ce tableau par rapport à d'autres tableaux ou objets,  $c^2$ ,  $c^3$ , qu'ils soient ou pas de la peinture? Par sa présence physique le tableau appartient au monde 1; par son contenu, par contre, il s'impose dans le monde 3. A la réception, et pour celui qui le voit, le tableau est réel moyennant l'effet qu'il produit dans le monde 1 de sa sensibilité et peut-être même dans le monde 2 de ses processus mentaux. C'est un coup de pied double, pour ainsi dire, mais pas superflu du tout. Il y a ce que nous appellerions une avance de la réception dans le coup de pied comme méthode pour vérifier l'existence des choses. Mettons encore, d'autre part, que ce même tableau est peint à partir d'une présence physique  $a^2$  (ces personnages du nom *meniñas*) et par un sujet  $a^1$  (Vélasquez). Et disons encore que ce tableau a été — nous pouvons bien imaginer ceci — soumis à un processus qui est celui des états mentaux  $b^1$  et  $b^3$  lors de sa production. Alors, ça veut dire que quelque chose dans le monde 1 est venu se manifester par son émergence, 'sensationnelle' (esthétique, dans le sens premier du mot *aisthesis*) en son origine. C'est quelque chose qui ayant produit une activité mentale — des états de conscience  $b^1$  et  $b^3$  chez le

sujet  $a^1$  qui est Vélasquez — a finalement abouti, comme existence de ses événements précédents, dans le tableau  $c^1$ . Un tableau qui à son tour (ce qu'il ne faut pas oublier), n'est qu'une existence possible pour un sujet éventuel qui viendra peut-être le voir.

Que ce soit comme ça ou peut-être différent, ce produit culturel  $c^1$ , c'est-à-dire le tableau de Vélasquez (ou un quelconque autre), doit se faire valoir en son existence et à chaque fois dans les mondes 1 et 2 de la 'saisie' esthétique. Et il se doit de le faire rétroactivement. Car cette remise en valeur qui est toujours la sienne peut être à son tour l'origine d'autres produits: la série picassienne sur Vélasquez, par exemple. Et c'est alors que nous pouvons dire que  $c^1$  existe en effet par sa latéralité avec la série de Picasso (disons  $c^2$ ) ou avec les versions de M. Valdés ( $c^3$ ), ou avec l'interprétation de Witkin ( $c^4$ ), Hamilton ( $c^5$ ). Etc.

### *Aisthesis*

Selon la théorie poppérienne des trois mondes nous dirons qu'il y a quelque chose dans n'importe lequel des trois, et que cette chose peut donner ou recevoir des coups de pied. Seulement qu'une fois l'action finie, quelque chose d'autre semble se lever, fantôme pour ce qui en reste du sujet, et l'avertir ou bien que le coup ne l'a pas touchée ou qu'il n'y a pas eu occasion de le rendre. Ou encore: que l'ayant reçu, le coup de pied n'a eu aucune conséquence dans le sens de la durée, de la stabilité... Ce qu'il y a (de durable, plus ou moins stable) n'est pas visible, tandis que ce qui est visible s'approche de l'inexistence par son instantanéité.

Il n'y pas d'œuvre d'art, nous dit à peu près Virilio, s'il n'y a pas quelqu'un qui puisse la percevoir. C'est ce que nous savons. Il n'y a pas de perception, ajoute-t-il, sans mobilité. La vision est donc mouvement. A ceci nous devrions ajouter encore que l'aisthesis de ce mouvement, qui est continu selon le rythme de la vie, ne se trouve pas dans le continu. Bien au contraire, si la vie est mouvement, l'esthèse ne peut se donner que dans les coupures qui se produisent à l'intérieur du continu<sup>3</sup>. Là où le rythme vient à faillir, ou la continuité à se couper, quelque chose (n'importe quoi) devient objet en surprenant la perception dans l'arythmie de la vie.

L'existence des choses est dans la mobilité, donc. Mais le mouvement de l'existence est cette espèce de transduction qui, selon la Fig. 1, vient résulter du passage de la possibilité A à la possibilité B. Du possible au possible, le mot *exister* fait allusion au déplacement: cela veut dire passer, sauter. Et si dans le continuum transductif de l'existence quotidienne, A ou B (ou C) représentent pour un sujet éventuel une coupe ou une interruption du rythme, cette coupure est alors l'objet esthétique.

A l'intérieur de l'existence comme passage l'esthèse n'est que le moment du possible qui se relance, revient à l'existence en se perdant.

Mais avant d'aller inspecter ceci avec un peu plus de détail revenons-en brièvement au début. En développant cela, nous retrouverons ceci.



Dire une chose tout en affirmant son existence, n'est-ce pas lui donner un deuxième coup de pied pour vérifier la valeur et les conséquences du premier? Quant à l'action contraire, c'est-à-dire parler (de) la chose tout en affirmant qu'elle n'existe pas, cela devrait consister à ne pas reconnaître, après le coup de pied donné, ni le fait de l'avoir donné ni la réponse de la chose.

Or cette méticulosité qui donne du relief à la chose dans le premier cas nous conduit aussi à la stabiliser tout en la fixant par répétition. Nous l'arrêtons à l'endroit de son existence, certes, mais cet endroit correspond à l'univers du discours en son existence rituelle même. Dans le deuxième cas, par contre, le paradoxe devient une façon de dire le transitoire comme seule vérité de l'objet. C'est dire son glissement, sa condition muable. Car, où se trouve l'existant bien réel qui sans avoir recours aux coups de pied (sans sauter d'un monde à l'autre monde) peut néanmoins exister en étant capable de les donner et de les recevoir? Cela se trouverait très précisément dans cette possibilité de sauter, ce qui à son tour serait la condition esthétique de l'objet pour un sujet en son éventualité. Dans une certaine mesure, l'objet se trouverait déjà dans la prévision (qui est une vision préalable) de son existence.

Etant donné alors que le possible recoupe le champ illimité du hasard total moyennant un point de vue, c'est-à-dire un regard préalable ou qui s'avance tout en guettant la chose, cela veut dire aussi que cette chose peut rentrer dans le champ de l'existence réelle ou ne pas y rentrer. Mais c'est qu'en même temps cette prévision qui s'installe dans le champ du possible doit se générer face à l'impossible. Ce qui nous dit bien jusqu'à quel point le fait de prévoir — tout autant que la prévention — occupe une place opposée à ce dont on ne peut attendre aucun coup de pied, et qui pourtant ne rentrera pas dans l'univers discursif. Or, à ce qu'il semble, le langage (c'est-à-dire l'action de nommer) consiste à arracher énergiquement ce qu'il y a de neuf de l'obscurité, en le ramenant à la conscience. C'est en tout cas l'opinion de Lukács et ce sont ses termes. Rien à dire, bien évidemment, sauf que si cela est ainsi, ce qui se donne dans le langage n'est pas un avatar dans le sens de la transformation ou du transport du nouveau dès l'obscurité et jusqu'à la conscience, comme nous pourrions bien l'entendre, mais plutôt une production de ce nouveau, dans le réel et pour la conscience. Et tout cela comme s'il y en avait vraiment un, de transport. Ce qui fait que la seule chose que la conscience reçoit c'est le langage de la nouveauté. Qu'est-ce qu'il y avait dans l'obscurité? Etant l'espace du possible, dans l'obscurité il y avait presque tout et rien en même temps. Virtuel, le possible appartient alors au champ de l'aléatoire comme premier moment esthétique. Un premier moment, bien entendu, pour l'existence qui devra suivre.

C'est pour cette raison que du point de vue du sujet, et paradoxalement, il y a toujours quelque chose d'inexistant qui semble se donner mélangé à l'existence de son objet. Car ce n'est pas une frontière nette qui se dessine entre le premier moment et le deuxième. Le possible qui se réalise en apparaissant, apparaît toujours suivi par l'ombre de son impossibilité. Ce

n'est pas que l'existence réelle des choses ait une origine dans l'inexistence (de n'importe quoi qu'on parle, l'inexistence n'existe pas). Non, c'est plutôt que l'existence elle-même est toujours lestée par son contraire comme possibilité perdue. Un possible qui correspond à l'endroit du pas-encore-dit où nous irons chercher l'enracinement du langage. Et alors c'est l'accès des choses depuis ce stade de possibilité au plan du réel linguistique. Si ce n'est que derrière cette sorte de réalité, affirmée ou bien niée l'existence du dit, il reste encore un vide. Car le néant bien borné, le vide est ce qui se présente comme la coquille inhabitée de la chose en la possibilité de son 'origine'; il est peut-être question d'archée à la manière d'un proto-objet: objet pur pour la pensée en même temps qu'excuse à la nostalgie.

Et pourtant, cette inexistence qui semble accompagner ou même poursuivre toute chose dans le trajet de l'existence — et que nous pourrions tout aussi bien appeler le vide étymologique de l'objet (l'étymon de l'origine) —, ceci peut s'associer encore au NON-DIT dans le dire effectif de la chose. C'est ce qui se cache ou passe sous silence. Quelque chose d'autre dans la chose même et qui dans l'action de parler est tue moyennant le discours qui la dirait en la nommant. Dire la chose, donc, ou lui donner un nom: cela veut dire la produire tout en la menant du possible au réel au prix de son existence. Ce qui pourrait encore être exprimé d'une autre façon: dans le passage du pré-visible (possible) au visible (réel en effet) une aire d'invisibilité (impossible) s'interpose pour n'importe quel regard en arrière. Pré-dicible bien avant que réellement dit, ce que nous disons possède toujours la capacité de nous remettre à ce que nous n'avions pas dit.

Dans la perspective des mondes de Popper, où se trouve alors ce dont nous ne pouvons pas parler, c'est-à-dire ce qui n'est pas chatouilleux du tout, et qui n'étant pas susceptible de recevoir des coups de pied n'existe pas? Ce qui n'existe pas et qui n'est pas réel, serait-ce pourtant un 'quelque chose' qui étant quelque part est en même temps réfractaire aux coups? Aucune probabilité d'affirmation dans la réponse. Le problème devient bergsonien. Tout aussi bien que parler du Néant, parler de ce qui n'existe pas c'est déjà poser un quelque chose d'existant (ou le faire apparaître) comme s'il n'existait pas...

Si le problème de l'existence réelle des choses est un problème de nomination (les coups de pied poppériens dans la traversée des mondes), il n'y a d'existant que ce qui rentre dans l'univers des discours. Avec ceci l'inexistant peut être identifié avec l'indicible. Ou plutôt: l'inexistant est le non-dit dans le dire les choses.

*Ce dont nous ne pouvons pas parler...*

Comme c'est à peu près le cas chez le premier Wittgenstein, voyons ceci davantage. Le *Tractatus* en vient à bout avec cette phrase lapidaire qui à force d'être répétée a été portée au-delà de ce que la prudence nous conseillerait: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen», ce dont nous ne pouvons parler, mieux vaut de se taire... Et pourtant,

comme nous le savons, dans une lettre à son éditeur l'auteur lui fait remarquer que son livre, le *Tractatus*, est fait de deux parties: l'une a été écrite, tandis que l'autre ne l'a pas été. La deuxième, ajoute-t-il, est la plus importante. Les deux affirmations, c'est dire la phrase finale du livre (qu'il faudrait se taire à propos de ce qui ne peut pas être dit) et celle que nous venons d'évoquer, ne peuvent se comprendre que dans la perspective que nous avons vue tout à l'heure.

a) D'abord, et selon la dernière observation du livre, Wittgenstein même ne doit pas avoir parlé de ce dont il ne peut pas parler. Ce qui est une décision bien sage. Mais alors, quelle raison a-t-il de dire à son éditeur (qui ne peut publier que ce qui est dit, écrit) que justement ceci dont il n'a pas parlé est le plus important? Son importance, viendrait-elle de l'impossibilité qu'il y a à le parler? Ou bien: ce qu'il a d'important serait-ce plutôt tout ce dont on n'a peut-être pas le droit de parler?

b) Mais encore: mettons qu'ayant cru dire ce qui était vraiment important, après avoir écrit son *Tractatus*, Wittgenstein découvre que le non-dit revêt beaucoup plus d'importance que tout ce qu'il a déjà dit. Et il attend peut-être que le texte, ayant une certaine transparence, nous fasse voir un peu ce qu'il n'a pas écrit. Voici une raison de la remarque à son éditeur. (Mais nous serions encore dans le droit de nous poser une question logique: pourquoi ne pas récrire le livre?)

Avant toute chose il doit bien y avoir quelque chose de prédicible, c'est-à-dire possible par rapport à l'expression. Seulement, une fois exprimée, nous découvrons que la chose dite renvoie tout carrément à l'indicible. D'où inférer, peut-être, que tout ce qui est réellement dit a pour ainsi dire une fonction double: montrer ce qui en son moment était possible d'exprimer (objectivement prédicible), mais tout en évoquant ce qui n'étant pas prédicible il faut maintenant voir en dehors de toute possibilité.

Ce qu'il y a de paradoxal ici c'est que dans la perspective de Wittgenstein l'impossible (d'être dit) semble devenir nécessaire, puisque c'est le plus important. Imaginons-le selon le schéma de la Figure 3:

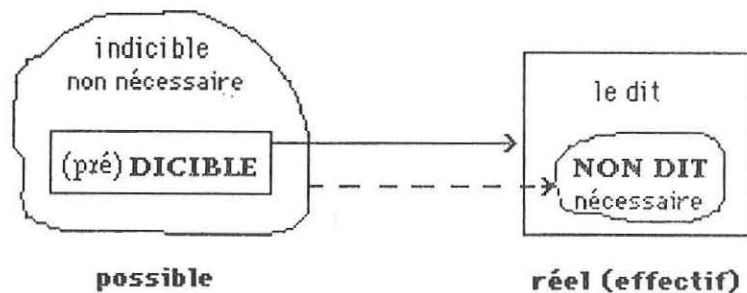


Figure 3

Mettons alors que l'espace du (pré)DICIBLE, ou susceptible d'être nommé, se trouve au sein de l'indicible qui l'entoure (s'il vaut mieux se

taire, c'est bien parce que l'indicible n'est pas nécessaire). Cet espace est le centre pertinent pour le langage, l'endroit même de sa possibilité. Bien que dans une perspective que l'on trouve dans le monde 2, mental, il est le passage du monde 1 au monde 3. Une fois le possible extrait, n'importe quel discours en son effectivité semble avoir une fonction relativement claire: porter l'attention devant, mais ce devant comme pellicule protectrice autant que mise en évidence du NON DIT, enkysté maintenant au centre du réellement dit. C'est ce qui constitue son noyau comme un vide.

L'indicible — non prévu — vient se projeter devant et réussit à nichier dans le dit, fait de lui un fantôme, un objet-lieu creusé. C'est une apparence sans contenu. Dans le réel, et par rapport à l'être, le dit ne fait que sembler. Sa tâche consiste à exercer la fonction de terme indiciaire (signe indice), peut-être même d'icône de l'indicible. C'est son fantôme. Le NON DIT n'est plus éloigné et différent du langage parce que c'est ce qui devient chose réfractaire à lui, c'est sa négativité. Du non-prévu il est devenu ce qu'on ne-peut-pas-voir. Et alors la situation change tout à fait. Là, c'était ce dont vaut mieux se taire; ici, par contre, c'est ce qu'on aurait dû dire.

L'impossible d'exprimer linguistiquement («ce dont on ne peut pas parler», et qui permet peut-être une pensée à son propos...), cette chose nécessaire, n'est pas simplement un au-delà du DICIBLE, son extérieur lointain. Bien au contraire, dans la perspective du dire et au sein du discours qui rend compte du possible (dans le dit), l'indicible est maintenant sa négation. Et il l'est, cette négation, sous la forme de ce qui a été effectivement dit. D'ici nous voyons sortir son sens réel et sa pertinence. Du côté du réel, ce sens ou cette pertinence du NON DIT a transformé l'indicible en un terme nécessaire puisque vrai. Il a fait avec lui un élément du dicible et réellement dit, bien que très probablement faux.

«Ce dont nous ne pouvons parler, mieux vaut se taire». Cette phrase n'a pas de sens. Elle ne porte nulle part. N'ayant aucun contenu auquel elle puisse viser, son rôle est celui d'un objet linguistique pur. Elle n'a donc pas de sens, sauf à penser que le silence conseillé soit le résultat d'un empêchement moral, d'un non devoir éthique quelconque, par exemple. Mais si le «ce dont» de la phrase, c'est-à-dire cette chose neutre dont on ne peut parler (Wovon), est un indicible, alors ou bien elle est en même temps impensable ou bien tout en étant pensable elle n'est pas possible à dire. Or dans un cas comme dans l'autre, où il n'y a rien à dire, il ne peut pas non plus y avoir quelque chose sur laquelle pouvoir ou devoir se taire.

Wittgenstein écrit:

«Mes propositions sont vraies de cette façon; que celui qui me comprend finit par reconnaître qu'elles n'ont pas de sens, à condition que celui qui comprend soit sorti à travers elles en leur dehors. (Il doit donc, pour ainsi dire, jeter l'escabeau après être monté.) Il doit surpasser ces propositions; il aura alors la juste vision du monde.» (T.L.-P., 6.54.)

C'est en effet assez clair. Les propositions (le dit) n'auront un sens qu'à condition que celui qui comprend puisse reconnaître que le vrai sens

du dire ou bien n'existe pas ou est ailleurs. Seulement à condition d'aller au-delà du dit et à travers lui (est-ce la transparence dont on parlait?) le dit peut nous conduire quelque part: ce sera le lieu de l'indicible devenu vrai et NON DIT par rapport au DICIBLE, qui à son tour est devenu inutile et même faux. Jeter l'escabeau après être monté ferait allusion peut-être à la négation de l'antécédent par le conséquent, mais il est bien entendu que ce conséquent est encore à parcourir, à formuler.

C'est ainsi que le réel, selon la Fig. 3, peut être conçu comme un accident dans lequel une chose préalable, disons un pré-existant (le DICIBLE), s'effrite dans la voie de son actualisation. Ce qui à la fin nous est offert n'est que l'ordre linguistique correspondant à cette chose — sa première condition apparemment perdue. A la façon kantienne, le langage est certainement transcendantal. Et il l'est dans le sens qu'il ne vient constituer ce qu'il désigne que modalement, sous les conditions non pas d'un sujet ou d'un objet mais d'une rencontre constituante de ces deux instances. Le réel n'est que le dit représentatif d'une manière de voir dans un espace qui devient rapport justement par cette manière, et dans laquelle on ne saurait trouver la garantie ni du sujet ni de l'objet. Dans ce cas-là, le langage en son effectivité doit être saisi comme un schéma changeant (un disegno, dessin: un vide borné); c'est le projet toujours inaccompli d'un objet quelconque et de la part d'un sujet en son éventualité.

Tout aussi bien que peindre un cheval ou une pipe en ajoutant au tableau le nom de la chose comme titre, parler de l'unicorne en faisant remarquer qu'il existe c'est déjà affirmer la réalité de l'unicorne en son effet — mais cette affirmation ne peut devenir alors que redondante. Par contre, si tout en parlant de l'unicorne nous disons qu'il n'existe pas, cela a un rapport à la peinture du cheval ou de la pipe où — selon le tableau de Magritte qui n'est que trop connu — nous lisons en même temps que «ceci n'est pas une pipe». Dans les deux cas nous admettons le réel de la chose même si ce n'est pas une réalité en effet mais bien plutôt un réel qui manque, c'est-à-dire déficient. En effet ou bien en défaut, donc, les deux choses sont là. Que l'unicorne ne se trouve pas en dehors du dire (il n'existe pas hors du langage), tandis que la pipe n'est qu'en dehors du représenter (l'image peinte n'est pas une pipe), ceci est secondaire. Ici et là on dit l'unicorne et on dit (on représente) la pipe. S'il n'était pas ainsi, et de la même façon qu'il est excessif d'assurer l'existence de ce dont on parle comme existant, il n'y aurait aucun besoin de dire ou de représenter les choses et de se rétracter du dit.

Figurés ou bien verbalisés, la pipe et l'unicorne sont des substantifs pour ce que l'on suppose exister. Essayons de nier cette existence ('ceci n'est pas une pipe', 'il n'y a pas d'unicorne'), et ils seront toujours là comme la substance même de ce dire dans lequel nous parlons de leur existence comme un état de manque ou bien de ce qui dans la chose fait justement défaut. Ce qu'il y a alors c'est le même en se disant circulairement, ancré dans le faire semblant du langage verbal (en ce qui concerne l'unicorne) ou bien libéré du langage iconique (la pipe) (Foucault 1981: 63). Lorsqu'il réaffirme, le discours nous dit: «l'unicorne, qui existe en effet»..., ou il écrit, après avoir peint la pipe: «ceci est une pipe». Le discours de négation, par contre,

nous dit: «l'unicorne, qui n'existe pas»...; ou bien il écrit encore, auprès de la pipe: «ceci n'est pas une pipe». Si le discours dans lequel nous réaffirons la chose est naturellement redondant, le négatif devient paradoxal. C'est ainsi parce que: 1) affirmer quelque chose n'a pas l'air de nous assurer à propos de l'existence de la chose: il faut peut-être l'étayer en la réaffirmant. Ou bien, contrairement, c'est que: 2) affirmer quelque chose doit produire une sécurité quelconque à propos de l'existant, étant donné que d'une façon ou de l'autre ce doit être aussitôt nié (le langage n'est pas ce dont il parle).

Nous voyons bien que suivre le long de cette voie c'est oisieux. Il n'est pas important, comme le disait Lacan d'Œdipe, que la chose existe réellement. Son existence est déjà, dans une certaine mesure, dans le dire. Seulement que ce qui est dit se profile toujours sur un fond d'inexistence ou de silence. C'est la disparition (réelle, celle-là) de tout ce qu'il y avait sûrement à dire. Et ceci, apparemment, vient rajouter un certain sens à ce que Daniel Rops nous dit dans son ouvrage *L'église dans les temps barbares*: la prolifération d'images saintes dans les églises au Vème siècle avait amené à ce que les malades essayassent de se guérir en mangeant des raclures de la peinture des icônes. Le peuple ne voyait donc aucune différence entre la représentation iconique et le saint représenté. Revers ou négation du dicible, c'est ainsi que l'indicible (la sainteté, le sacré) prend à la fin un certain sens: c'est le non-dit qui pourtant est déjà quelque chose, puisqu'il se présente imagé. C'est la chose avec un sens qu'il faudrait aller chercher ailleurs, certes, étant donné que l'image n'est pas le saint. Il faudrait le chercher, ce sens, en oubliant ce qui a été dit: sans regarder l'image ou bien en jetant l'escalier après l'avoir monté, selon la proposition de Wittgenstein.

Manger la peinture des images est sans doute une communion très étrange avec les saints. Mais un peu moins étrange, peut-être, qu'assimiler le corps du Christ en mangeant l'hostie de la religion catholique. Du point de vue de Wittgenstein, les deux actions nous font penser à son escalier comme étant déjà l'étage auquel il devrait conduire. Ça veut dire identifier le mot et la chose, bien sûr, c'est considérer le processus de production comme le produit, la voie comme destin. Et, en effet, cela doit être ainsi, car sauf à différer indéfiniment la chose avec le dire (les 99 noms de Dieu, dont aucun n'est le vrai...), il n'y pas d'autre chose dans le dire, pas d'autre destin que des points au hasard en confinant la route.

«Ce dont nous ne pouvons parler, mieux vaut se taire». Mais d'abord, et pour en arriver ici, il a fallu faire un long chemin tout en parlant. Ce n'est qu'un chemin nécessaire pour projeter, face à ce dire discursif, le fantôme de l'indicible qui sera le noyau NON DIT du dire en son final. Ce noyau n'est alors que l'espace inoccupé des choses dans le centre (ce carrefour) de n'importe quelle manière de voir ou des modalités, une chose superficielle à son tour, monde tel que nous en parlons ou ensemble des trois mondes chez Popper. C'est une coquille vide à l'intérieur de laquelle le sujet, ici ou là, au hasard de sa démarche, ne peut se définir comme tel qu'en étant une chose légère, dépourvue de substance. Le superjet de Whitehead n'est pas supérieur au sujet de la tradition (sub-jectus) en sa soumission. Contrairement à celui-ci, celui-là a une mobilité, sa loi se trouve dans la

traversée des mondes. Face au sujet comme état, donc, cette instance permanente pour la réception, le superjet se constitue — pareillement à l'objet selon la Fig. 1 — au hasard, éventuel: dans la transversalité. Tout aussi bien que dans l'objet, dans cette sorte de super il n'y a que la possibilité. Voici sa condition esthétique.

Comme je le disais ailleurs (1986), Ortega avait raison en nous faisant remarquer que tout dire est excessif et en même temps déficient. Entre ces deux bouts, effet/défaut, le sujet super en son langage n'est que la barre du signe saussurien, un entre-deux comme émergence possible du sens. Émergence ou oscillation, peut-être même vagabondage. Dans le langage ou face à lui, écrivait Bataille, celui qui parle ne fait qu'avouer son incompetence. Et, en fait, c'est l'impotence de celui qui tout en se constituant comme un être linguistique n'arrive jamais à se constituer tout à fait, n'arrive pas à s'incarner, à prendre chair — n'étant qu'un avatar — dans le discours qui devrait l'actualiser.

### *L'émiettement*

Quelques points, seulement, à propos de l'émiettement. Ce qui en esthétique est concevable ne l'est que dans l'abondamment. Parce qu'il n'est déjà pas suffisant de dire les choses en les tirant, en les extrayant de l'obscurité lukacsienne. Nous devons aujourd'hui affirmer tout en réaffirmant ce que nous disons et produire ainsi une certaine emphase qui est celle du foisonnement et de la redondance (qui est une superfluité) du monde dans nos discours. On pourrait même avancer l'hypothèse de la disparition contemporaine du non-dit comme arrière-scène dans l'épaississement et l'épanchement final du dire. Dans un certain sens nous trouvons ceci dans la prolifération et l'hybridation des langages, des formes linguistiques, du bagage culturel en somme. Parce que l'émiettement esthétique n'est pas seulement concevable dans une politique de la rupture généralisée, qui aurait été celle des avant-gardes, mais plutôt — comme il a été dit — dans une politique du fragment. Et alors ce n'est pas la rupture tout court, mais sa mimèse dans le geste de rompre, et puis l'oscillation à l'intérieur du foisonnement-dispersion-regroupement des fragments, tout ceci donnant lieu à d'autres langages comme simple variation du fragment à l'infini dans un flot communicationnel qui, étant tout aussi incapable d'enrichir son lexique que sa portée sémantique, se redouble dans un jeu syntaxique voué au hasard. C'est un patchwork culturel sans solution de continuité. D'où inférer la condition hybride des choses, des discours; leur visage Kitsch non pas penché sur le neuf (par la recherche, l'invention) mais sur une sorte de renouveau fantôme dû au croisement des formes données, préexistantes.

Projeter, nommer. Redire ce qui a été déjà dit, représenter ce qui est déjà représentation. Baudrillard constate la simulation; le pragmatisme américain l'interprète: il faut absolument simuler la simulation (D. Cameron). Dans le champ multiforme de l'esthétique la production créative n'a plus affaire à l'extraction de quelque chose de l'obscurité en la portant vers la

lumière. C'est plutôt la lancer vers l'obscurité arborescente de tous les sens à la fois. Et ceci en échange d'un aspect qui n'attirera l'œil que pour faire voir cette dispersion de la chose au moment de disparaître comme seul sujet d'attention. Dans l'horizon culturel ce qui apparaît ne le fait qu'en pièces. Ce sont les résidus d'un langage qui se regroupe à chaque pas pour se volatiliser au moment qui suit. Peut-être décadente (n'y-a-t-il pas un désir de Néomodernité à l'horizon?), la position postmoderne n'est qu'un des visages de la Modernité finale.

D'un produit culturel, un film, on nous dit sa condition postmoderne en ces termes: «il récupère l'esthétique des années 30 du point de vue des années 80 tout en mélangeant les bandes dessinées et le réel avec quelques touches de samouraï et du western»... Ceci ne peut se comprendre que lorsqu'on pense que la queue post de la Modernité ne se trouve dans aucun des styles, modes ou bien langages qu'elle récupère pour se trouver, toujours glissante, fuyante, en ces carrefours où les styles, modes ou langages se croisent en se mélangeant au hasard. C'est l'appropriation généralisée selon le mode de la confiscation (D. Crimp).

D'après le modèle des trois mondes poppériens, on ne peut plus penser qu'un monde des événements mentaux se situe à moitié chemin entre le monde physique, celui de l'interaction de forces, et le stade dernier de l'objectivisation culturelle. On dirait plutôt que le monde des contenus sémantiques se reproduit tout seul en se multipliant indépendamment des autres mondes, selon quelque loi inconnue, même secrète. Il s'agirait peut-être du secret tel que je l'ai évoqué au début de ces pages, mais le secret n'est en ce cas-là qu'une mise en évidence. Car il s'exhibe paradoxalement comme tel. Penser ne porte donc pas à faire (ceci ou cela); le faire, de son côté, ne se constitue pas comme sujet de la pensée. Parce que l'apparition surprenante de ceci et de cela, présent tout à la fois et comme moyen d'occultation, exclut la direction de la pensée et la pensée même. C'est ainsi que la coexistence de tous les sens retombe dans le non sens le plus radical.

Le monde des objets culturels de Popper ne peut plus être ce lieu admirable où un autre monde, qui est celui de la présence et le contact physique des choses, viendrait se représenter avec le tact et la délicatesse de l'élaboration mentale qui est son filtre humanisant. Bien au contraire, la coagulation du mental, c'est-à-dire l'objectivisation culturelle, est préalable ici à l'activité de l'esprit qui, à son tour, rétroactivement, ne peut que tomber dans la perplexité. Nous pourrions dire alors que la réalité de l'objet s'avance sur celle du sujet. C'est qu'en fait il n'y a pas d'objet pour le sujet. Il n'y a que la dérivation de celui-ci face au vide qui se produit par le passage rapide de celui-là. De l'objet nous avons l'impression rétinienne, d'où l'on pourrait peut-être inférer que le sujet même n'est réel que dans la perspective mouvante d'un objet imaginaire. En leur présence pure, représentative de ce qui n'est plus là, l'actualité des choses semble vouloir s'identifier avec une origine ou un passé essentiel impossible à démontrer.

N'ayant que la mémoire dans une réactivation arbitraire de ce qui a déjà été dit ou pensé ou vu au cours de l'histoire, dans un passé plus ou moins lointain, dans notre présent n'importe quel argument est soutenable

à condition de devenir redondant ou paradoxal. Si nous quittons la vision circulaire du paysage tel que le présent nous l'offre à la manière d'un manège (c'est le tour du Même qui retourne sans arrêt), nous irons tomber dans un cul-de-sac où l'Autre est carrément nié. Dans le présent, comme sur le manège, l'Autre n'est qu'invisible (c'est un Autre imaginé comme étant quelque part derrière la mouvance du quotidien qui passe); il est invisible ou il est là, bien visible, mais nié alors par le Même qui se reproduit sans cesse, en faisant son propre rôle et celui de l'autre, de tous les autres. Le monde des objets culturels, le langage, n'évoque pas ceci ou cela qui pourrait être étudié ou valorisé. Tout comme la nature, ce que nous pensons être signifiant se donne et c'est tout, sans plus; les formes de la culture n'ont ainsi qu'une seule dimension: celle de son exhibition nette où le sens est déjà en trop. Bien sûr, en ce retour continu et sans raison le Même peut apparaître çà et là, au hasard de la vision, et se présenter comme un Autre horrifiant en son épanchement — d'où en tirer peut-être un certain sens.

Dans une lettre à Michel Foucault, Magritte écrivait:

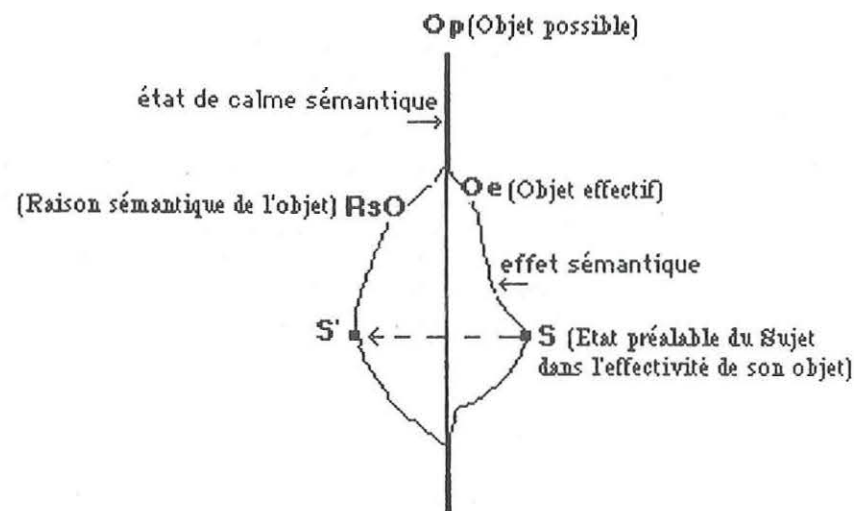
«Les Meniñas sont l'image visible de la pensée invisible de Vélasquez. Serait-il pourtant l'invisible quelques fois visible? A condition que la pensée soit faite uniquement de figures visibles. A ce propos il est évident qu'une image peinte... ne cache rien, tandis que le visible tangible cache indéniablement un autre visible, à en croire notre expérience.»

Ce qui est invisible (et qui n'est pas impossible à voir) peut devenir visible dans la peinture. Sa visibilité, néanmoins, qui offre toujours au regard ce qui dans la perspective d'un sujet pouvait être vu, ne représente jamais, pour un autre sujet, ce que dans le visible il fallait voir.

Pour accéder disons intellectuellement au tableau de Vélasquez, il n'est pas suffisant de le voir avec beaucoup d'attention. Au contraire, le regard attentif n'apparaît 'renforcé' qu'après avoir essayé une approche intellectuelle à la peinture de Vélasquez en son rapport au moment historique, à son contexte. Cependant, Las Meniñas vont rester là, l'image dans son isolement relatif par rapport au sens. La vision renforcée donc, la perception devenue plus profonde, le tableau va toujours garder quelque peu de sa réserve. Ce qui est dit (représenté) dans Las Meniñas, ce que nous voyons bien, ne fait qu'appuyer sur cet espace central du NON DIT (non représenté) — qui devient alors nécessaire. Tout aussi bien qu'avec Vélasquez, pour comprendre Picasso, Klee ou Miró il se peut que nous ayons besoin de savoir un peu l'évolution des arts plastiques dans notre siècle. Et ceci fait il n'y en aura pas assez. Parce que dans l'espace de la créativité culturelle il y a le problème de savoir (pour être capable de voir). Il s'agit de savoir rentrer par la feinte qui s'ouvre entre le possible et le nécessaire de la vision: tout ce qui est le pouvoir-voir d'un côté et le devoir-voir de l'autre. Un savoir, par conséquent, qui porte aux explications, aux hypothèses de sens... Et pourtant, l'art ne s'ouvrira jamais tout à fait à la suite des explications ou des hypothèses. Par conséquent, il est bien possible que l'art ne nous donne du

plaisir qu'à travers un déplaisir qui serait sa résistance préalable. En ce sens il avait bien raison Baltasar Gracián lorsqu'il disait que les nouvelles les plus dures ce sont les plus goûteuses. Ce qui nous plaît n'est pas ce qui est présent et bien visible. Nous désirons la présence (invisible) de ce que nous ne voyons qu'en représentation.

### Message univoque



S' est le Sujet dans la raison de l'Objet, qui est en même temps la seule raison du Sujet

Figure 4A

Même dans les messages univoques il y a donc un trajet, une sorte d'à travers ou un accès au sens. Voyons maintenant une pensée curieuse de Magritte:

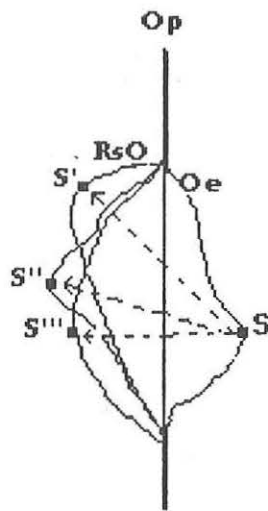
«Ce qui ne 'manque' pas d'importance c'est le mystère évoqué en fait par le visible et l'invisible, et qui en théorie peut être évoqué par une pensée qui viendrait réunir les 'choses' dans l'ordre du mystère» (*ibid.*).

Il serait peut-être vrai qu'il y a un mystère en fait (un secret) entre le visible et l'invisible. Mais il ne pourra être évoqué dans l'espace de la pensée qu'à condition d'unir les choses (supposées visibles), et de faire cela dans le même ordre du mystère. C'est-à-dire qu'un mystère réel, en fait (effectif), entre ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas voir se trouve dans la disposition mystérieuse que l'esprit attribue aux choses. En d'autres termes nous dirons que s'il y a vraiment quelque chose de NON DIT, mystérieux ou secret, cela est l'esprit de celui qui la produit

théoriquement; et il le fait pour trouver dans le réel visible un relief quelconque, une promesse de sens. Théoriquement au moins, le plaisir ne vient que de ce qui se fait prier. Argument d'un sujet éventuel, apport de soi-même au monde comme un autre possible des choses, le sens serait l'actualisation du sujet dans un objet prévu mais en son défaut (défectif).

Face à un Vélasquez ou à un Picasso, prenons un environnement, un happening, ce que nous appelons aussi une «intervention dans l'espace» — avec des objets ou avec des actions. Ce qui intellectuellement ne demanderait peut-être que très peu de mots pour être compris, s'expose d'habitude dans l'excès de la superfluité pure. C'est un discours qui vient s'affirmer et se réaffirmer moyennant le fait démolisseur du dire même, incontestable. Ce n'est pas la représentation qui évoque quelque chose, c'est la présence suffisante, qui se dit circulairement. Exubérants donc ou bien du côté minimal, l'art étant la vie et la vie étant déjà de l'art, les objets de création deviennent-ils ce qu'ils sont et ils ne sont que ce qu'ils deviennent — ce qui est vraiment loin d'être suffisant. Si les produits de l'activité de création dans l'art ne font que traîner entre des hypothèses en gardant toujours leur distance par rapport à n'importe quelle thèse, le produit culturel moderne prend lui-même en charge la responsabilité d'être démonstratif et ostensible

### Messages multivoques



Par rapport au sujet préalable (S), les instances S', S'', S''' appartiennent au Sujet dans la diversité de raisons de son Objet. Ici, le Sujet est multiforme.

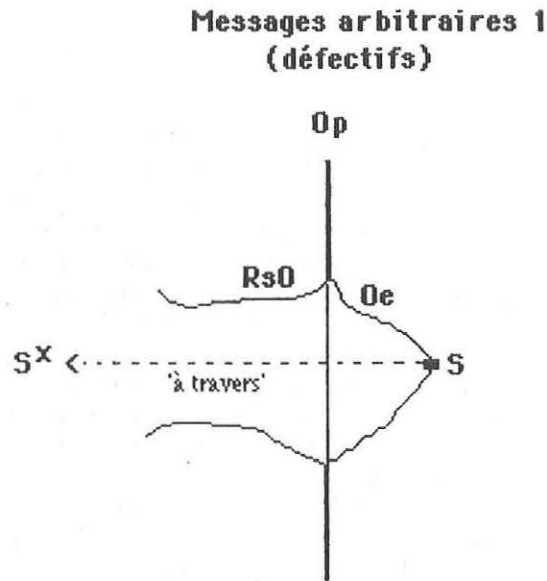
Figure 4B

en même temps. Il cède alors la place d'hypothèse pour devenir HYPER-THÈSE. C'est que sans se montrer encore clairement visible il est déjà rentré dans l'évidence.

Face à une «intervention dans l'espace» avec des roues de voiture distribuées au hasard sur un sol couvert de sable rouge ou vert en matière synthétique, il n'y a peut-être rien à dire. Mais ceci vient signifier que tout peut être dit. Le rien à dire est donc, d'une certaine manière, l'explicitation du néant où le sujet heideggérien surnage. Seulement en s'y exposant d'une façon accablante, bien présent comme un tout envahisseur, le néant devient aussi sa propre angoisse, lance la perception dans un parcours qui est celui de la perte: c'est un pour-rien sans direction et sans propos (Fig. 4C). Dans le besoin, alors, on se trouve renvoyé à d'autres langages contemporains qui se donnent simultanément: peinture, littérature, cinéma, etc. (Fig. 4D). C'est le film dont la postmodernité ne fait pas qu'il se place dans une direction quelconque par rapport au sens, mais plutôt dans le point de croisement de toutes les directions possibles (ce qui constitue à proprement parler — rappelons-nous le — l'objet). C'est le film, en effet, mais au carrefour des esthétiques des années 30 et 80, avec son vague style de bande dessinée, quelques touches de 'réalisme', et de samouraï, et de western, etc. Peut-on parler de ce qui est autrement qu'en disant à peu près d'où ça vient? Et alors, cette origine — si c'en est une —, a-t-elle quelque chose à voir avec une causalité quelconque par rapport à laquelle la chose, l'œuvre, pourrait nous parler d'elle-même comme étant fondée? Evidemment pas. De la même façon que nous ne pouvons pas parler de sens sans aller à l'intertexte, on ne peut parler d'origine qu'en faisant appel au contexte. L'œuvre, l'objet, ne nous renvoie qu'au paysage culturel, ce paysage étant la trame de fond de ce qu'il y a de l'œuvre, sans plus. Dans son action nominative, disons linguistique, l'objet de culture dans la culture contemporaine ne vient pas plus de l'obscurité, d'après le sens lukacien du mot, qu'il n'y plonge lui-même en appelant à d'autres actions nominatives possibles, à d'autres langages dans lesquels il pourrait théoriquement être traduit. Nous l'avons déjà vu: pour Lukács nommer c'est extraire, arracher quelque chose d'un fond obscur en le portant à la conscience. Dans le terrain d'une créativité devenue générale, l'action 'post' de nommer repère quelque chose là où la conscience, étant seulement possible, s'enracine dans l'arrière-scène de son inconscient et la porte à l'obscurité de nouveau à travers la perception — qui en restera éblouie (tout au moins c'est ce qu'on attend). Reprenons l'idée de Gracián: «celui qui parle de mystère parle de prégnance, c'est-à-dire de vérité cachée, secrète, et une nouvelle dont l'obtention reste difficile nous plaît toujours davantage». Le sens, alors, s'épuiserait-il dans la difficulté? N'est-ce pas le coût même du sens ce qui somme toute fait sens?

Face à son objet, le sujet n'est qu'un 'à travers' sans finalité (Fig. 4C) ou un parcours des effets sémantiques en surface au long du paysage culturel, cette trame des faits, des formes, des restes du langage (Fig. 4D). Dans le premier cas (représenté par la Fig. 4C), c'est-à-dire celui d'un 'à travers' sans finalité, rien à dire ou à expliquer. Il n'y a qu'à suivre, traverser le calme sémantique (l'indifférence), et ce faisant, se perdre dans le sens comme

possibilité (de différence). Dans le deuxième cas, par contre (représenté par la Fig. 4D), il peut bien y avoir des explications, le dire devient progressif ou arborescent, les raisons foisonnent. Ce qui n'est pas trop différent. Dans son mystère dessiné et produit «en théorie» — d'après l'expression de Magritte — l'objet est aussi, en somme, l'émiettement et la dispersion de toutes les raisons possibles du sujet.

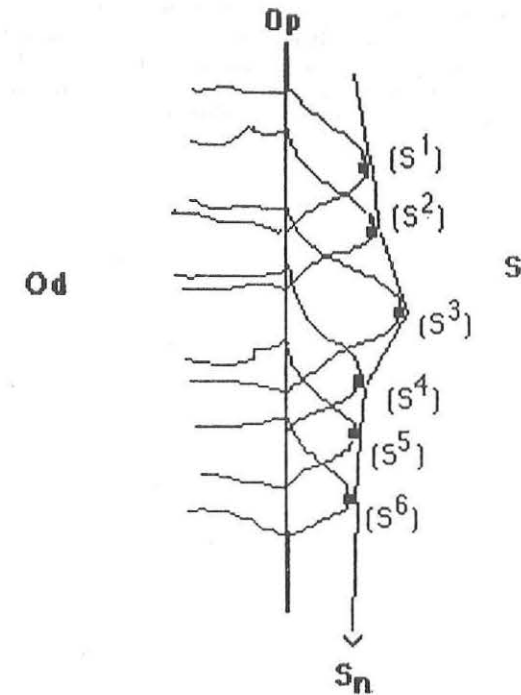


A l'Objet effectif (Oe) correspond un Sujet préalable (S) dont la raison, sans fin (étant donné que l'Objet est sémantiquement défectif), se perd. C'est le S<sup>x</sup>.

Figure 4C

Sous cet aspect, l'art est la manifestation concrète, exemplaire, de tout ce que nous voyons depuis le début. En portant un peu plus loin le schéma de la Fig. 4D, on pourrait même essayer une formalisation graphique de la production sémantique en surface comme espace d'une rencontre du sujet et de l'objet. Ce que nous ne ferons pas ici. Il suffit de remarquer que le monde contemporain n'est pas seulement dans le dire culturel. Il se trouve surtout dans la redondance du dit, dans son excès et sa mise en pièces, ce qui a une fonction claire consistante à engorger, à boucher le passage vers un vide concret: celui du NON-DIT que le sujet devrait remplir avec son apport de sens. Mais le non-dit, nécessaire selon la Fig. 3, ne vient plus, dans les œuvres culturelles d'aujourd'hui, de la transformation de l'indicible. Il apparaît mieux dans la décomposition d'un dire qui est toujours préalable à ce qui devrait être vraiment dit et dans sa disparition entre les restes de tout ce qui avait déjà été dit...

**Messages arbitraires 2**  
(défectifs par rapport au contenu, redondants par rapport à l'expression)



La défectivité de l'Objet (Od) est compensée par un paysage d'objets superficiels chacun d'entre eux étant une promesse, un effet de sens (les points en haut des courbes). Le Sujet (Sn) ne se constitue à son tour qu'en ces effets. C'est le Sujet dans la mobilité de sa recherche culturelle.

Figure 4D

**RÉFÉRENCES**

- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris.
- Ferrater Mora, J. (1970). *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid.
- Foucault, M. (1981). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona [*Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, 1973].
- Gracián, Baltasar (1969). *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid.
- Popper, K. (1984). *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica. El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo* (ed. de W. W. Bartley III), Madrid [*The Open Universe. An Argument for Indeterminism*].
- Salabert, P. (1986). *Imatges. Inimatges*, Barcelona.
- Salabert, P. (1991). *La mirada en el vacío*, Aarhus (Dinamarca).
- Virilio, P. (1988). *Estética de la desaparición*, Barcelona [*Esthétique de la disparition*, Paris, 1980].
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus* (éd. bilingue), Madrid.

<sup>1</sup> Quelque peu remanié, ce texte est la version française de «La patada popperiana y la travesía de los mundos», *La mirada en el vacío* (coll. Poetica et Analytica), Aarhus, Seminar I Almen Semiotik, Aarhus Universitet, 1991.

<sup>2</sup> Ce que—ceci dit en passant—Popper n'accepte que partiellement (1986: 177).

<sup>3</sup> J'ai développé ceci à partir de la pensée de Charles S. Peirce dans «The aesthetic experience in Charles S. Peirce: the threshold», in *Peirce and Value Theory* (éd. Herman Parret), Amsterdam, J. Benjamins Publishing Co., 1992 (à paraître).

## LE VAGUE DE L'OBJET

Nous savons tous qu'un objet, c'est quelque chose, bien que ce ne soit pas nécessairement une chose: toute la difficulté commence dès lors que nous essayons de spécifier la nature de ce quelque chose.

Pour essayer de rendre nos idées un peu plus claires, on peut partir d'une première division. Il y a des objets physiques mais il y a aussi des objets mentaux et abstraits. On peut alors résumer les problèmes qui entourent la question de l'objet de la manière suivante.

*Pour ce qui est tout d'abord des objets physiques:* si l'on admet qu'un objet physique, c'est quelque chose qui existe, c'est-à-dire qui est accessible à notre expérience perceptuelle, auquel nous réagissons, comment définir ce qui le constitue? Est-ce par exemple la somme de ses parties? Est-ce un tout irréductible à ses parties? Il paraît assez facile de tracer la ligne de démarcation entre un objet créé, un artefact, (une chaise, une montre) et un organisme vivant: si nous hésitons en effet à dire de cet objet physique qu'est un corps vivant que c'est un objet, c'est bien parce qu'il paraît y avoir en lui quelque chose d'irréductible, qui résiste à la simple juxtaposition et composition de ses parties. En revanche, nous avons apparemment moins de mal à qualifier d'objets physiques des phénomènes naturels tels qu'une montagne ou un atome. Mais rien n'est moins sûr. Nos réticences peuvent venir ici de deux sources:

Dans le cas de la montagne, si nous hésitons à la classer sous la rubrique «objet», c'est essentiellement parce qu'il nous semble qu'une montagne (ou un désert, ou une île), ce n'est pas quelque chose de précis. Nous touchons ici à l'une des difficultés centrales qui entoure la notion d'objet physique: il semble en effet qu'à la notion d'objet physique, s'applique celle de contour, de délimitation, de précision. Ne peut-on pourtant envisager qu'il y ait des objets vagues, des objets dont les contours ne seraient pas complètement délimités? Si c'est le cas, de quels critères d'identité et d'individuation disposons-nous pour dire de tel objet qu'il est cet objet, c'est-à-dire, lui-même et pas un autre?

Dans le cas de l'atome, ce n'est plus tellement le problème de l'indétermination ou des critères d'identité de l'objet physique qui se pose à nous. C'est plutôt celui de la frontière qu'il convient de tracer entre objet physique et objet mental. Quel rapport y a-t-il entre les deux? Où se fait le lien et la rupture entre ce qui est donné et ce qui est construit, théorisé?

J'en arrive par là au second groupe de difficultés que je mentionnais au début, à savoir celles qui entourent *les objets mentaux ou abstraits*.



Depuis toujours l'un des problèmes majeurs qui ont hanté les philosophes est celui de la nature et de la réalité des objets abstraits, de l'abstraction ou de la généralité, ce qu'au Moyen Age on appelait le problème des Universaux ou le débat entre Nominalistes et Réalistes. En quoi consiste la cabaléité, la rougeur, la vertu, le nombre? Quelle est la nature de ces objets abstraits, que l'on rencontre à tout moment dans la pensée? Comment être sûrs que nous pensons quelque chose à travers eux? Comment se fait le rapport entre ces objets généraux et les objets individuels existants auxquels ils sont censés faire référence? Quel rapport y a-t-il entre ces mots que nous utilisons nécessairement pour penser, et nos concepts d'une part, et la réalité d'autre part? Sont-ce autre chose que des «flatus vocis»? Quelle est, disait par exemple Descartes, la réalité objective de nos idées? Est-ce simplement un contenu? Il semblerait que non puisque, par exemple, il y a dans l'idée de Dieu un degré infini de réalité objective; or c'est une idée dont le contenu représentatif est extrêmement pauvre. Peut-être faut-il, comme disaient certains médiévaux, envisager que la réalité des objets abstraits provient de la présence de certaines espèces intentionnelles, d'une certaine intentionalité propre, comme on le redira après Brentano, à ce qui touche au mental. C'est ce qui nous permet peut-être de penser des objets sans contenu, tels que des licornes, des chimères, des cercles carrés, etc.

En définitive, le problème majeur touchant aux objets abstraits est toujours plus ou moins le suivant: la pensée peut-elle avoir un objet, bref porter sur quelque chose, même si ce quelque chose n'est pas une chose? Je crois qu'on peut dire sans exagération que la tentation souvent entretenue du platonisme, notamment en mathématiques, provient de cette difficulté à concevoir qu'il puisse y avoir une réalité des mathématiques et de ses abstractions, alors même que ces abstractions ne portent pas nécessairement sur des objets, au sens d'entités hypostasiées ou choséifiées dans un ciel d'idées ou de Lois de la Pensée qu'il nous suffirait de redécouvrir sans rien inventer ou construire.

Je laisserai aujourd'hui de côté les questions relatives aux objets abstraits, pour me concentrer sur celles qui ont trait aux objets physiques, ou du moins sur certaines d'entre elles. La thèse que je voudrais soutenir est la suivante: si la question de l'objet a fait et continue de faire couler beaucoup d'encre chez les philosophes, c'est peut-être parce que ceux-ci n'ont pas été assez attentifs à deux aspects qui me paraissent essentiels à la compréhension de la nature même de l'objet, à savoir d'une part, la prise en compte d'une certaine réalité du vague, et d'autre part, la reconnaissance du fait que la réalité elle-même peut être constituée par des objets vagues.

## 1. Le vague de l'objet physique

Il paraît assez simple à première vue de déterminer la nature de l'objet en tant qu'objet physique. Pourtant, une telle apparence est trompeuse. Comme le montre Barry Stroud dans un bel article «The Physical World» (Stroud, 1987), on se heurte très vite à une foule d'obstacles.

Acceptons en effet l'idée qu'un objet physique, ce soit une chose physique. Il nous faut alors disposer d'une notion correcte de ce que c'est pour une chose d'être une chose physique. Or, si l'on peut admettre qu'une

réponse à cette question pouvait paraître évidente au XVII<sup>e</sup> siècle, où l'étendue et l'impénétrabilité permettaient de définir le physique, il n'est pas sûr du tout que nous ayons aujourd'hui une idée claire de ce en quoi peut consister l'essence du physique, en d'autres termes, des propriétés qu'une chose physique doit avoir pour pouvoir être qualifiée de physique (p. 265).

En second lieu il n'est pas sûr qu'un objet physique se limite à une chose physique, ni que le monde physique se limite à une collection de choses physiques. Il serait sans doute plus juste de dire qu'il est constitué de «faits» physiques: par exemple, par le fait qu'un citron est bien une chose physique, mais qui a aussi une couleur, un goût, une odeur (p. 264). Or, comme Stroud le remarque, les philosophes sont divisés sur la question de savoir à partir de quand on a ou non affaire à un fait physique ou à autre chose. Certains pensent par exemple que ce n'est pas du tout un fait que certains objets aient une couleur. D'autres disent que c'est un fait, bien qu'ils aient du mal à spécifier de quel type de fait physique il s'agit. C'est le vieux problème bien mis en lumière par John Locke de la distinction entre qualités premières et qualités secondes que je résumais au début sous la forme du problème suivant: où s'arrête l'objet physique, où commence l'objet mental?

Essayons de mieux cerner le problème. On pourrait tout d'abord penser que les sciences physiques nous permettent de décider de la frontière à tracer ici.

Mais pouvons-nous vraiment affirmer que le monde des objets physiques est le monde qui est décrit par les sciences physiques? Reprenons ici le cas de la couleur pour montrer combien les choses sont complexes. Peut-il y avoir une explication purement physique du fait que les citrons soient jaunes? Si oui, il faut reconnaître comme fait du monde que certaines choses soient jaunes et donc colorées. Sans quoi il ne resterait rien à expliquer pour l'explication physique. Mais comme le note Stroud (p. 271), le fait que certaines choses soient colorées entre en contradiction avec la thèse physicaliste par exemple que rien dans le monde n'est coloré et que les vérités des sciences physiques ne font aucunement mention de couleurs, de goûts ou d'odeurs, (bref de qualités secondes) mais seulement de processus physiques de réflexion et de transmission de la lumière, de vibrations dans l'air, de cellules affectées de telle ou telle manière, etc. Donc si le monde des objets physiques est le monde décrit par les sciences physiques, des phénomènes tels que la couleur (pour ne rien dire de la beauté, de la pensée, du sens, etc.) ne font pas partie du monde physique. Supposons néanmoins que sans reconnaître que les objets soient colorés, un physicaliste admette que le fait pour une chose d'être colorée c'est d'être la raison pour laquelle des êtres humains perçoivent la couleur et croient que les choses sont colorées. Peut-on considérer alors qu'il soit possible d'expliquer en termes uniquement physiques pour quelles raisons des êtres humains perçoivent et croient ce qu'ils perçoivent ou croient des couleurs des objets? Cela paraît difficile.

On peut évidemment se demander pourquoi. Il y a un philosophe qui a beaucoup réfléchi sur ces questions et qui, selon moi, propose une solution extrêmement intéressante à cette difficulté de la frontière à tracer entre ce qui relève dans l'objet, du physique et du mental. C'est Charles Sanders Peirce. Essayons, propose-t-il, de déterminer ce que nous voulons dire d'un objet lorsque nous déclarons qu'il est rouge (1.538).

Sans doute rendons-nous compte tout d'abord d'un phénomène psychique; et nous sommes même tentés de dire que la rougeur est quelque chose de purement psychique à quoi rien ne correspond dans le monde physique (1.254), bref qu'il s'agit, de part en part, d'une qualité seconde. C'est approximativement exact. Pourtant, poursuit Peirce, cela ne nous autorise ni à décider que le rouge est entièrement relatif à la vision (bref un fait mental) ni à prétendre absolument qu'il n'y a rien dans la matière qui corresponde à notre sensation de rougeur.

Affirmer en effet que le rouge est entièrement relatif à la vision reviendrait à faire dépendre la rougeur, et donc la qualité sensible, de la sensation. Piège idéaliste à la Berkeley, réduction des qualités premières aux qualités secondes: on s'imagine que la qualité de rouge dépend de ce que quelqu'un est en train actuellement de l'avoir (1.304). Comment expliquer alors, comme le faisait observer ce philosophe du Sens Commun qu'était Thomas Reid, que «la rose rouge qui est devant moi, quand je ferme les yeux, soit toujours une rose rouge, et qu'elle le fût à minuit quand il n'y avait personne pour la voir» (IHM, ch. VI, sect. IV)? Le rouge est donc bien relatif à la vue, mais le fait que ceci ou cela soit dans cette relation à la vision que nous appelons le rouge, n'est pas lui-même relatif à la vue: c'est un fait réel ('a real fact') (5.430).

Mais en quoi consiste alors ce fait réel?

Il y a ici deux réponses possibles. La première, c'est de ramener ce fait réel à un *fait physique*. Et c'est bien vrai qu'il y a un «fait physique» de la rougeur (1.254). Mais cela ne signifie pas forcément qu'une explication parfaitement rationnelle serait conforme à ce fait: parfois, ce que la science démontre va même à l'encontre de ceci. Par exemple l'une des questions «aberrantes» dont les traités de physique abondent, est le fameux paradoxe du redressement de l'image rétinienne; mais toutes les diverses et sages raisons invoquées pour expliquer que les images sur la rétine sont en bas sont décevantes:

«De tels arguments auraient pu prouver que les choses sont réellement en haut ou ils auraient pu montrer peut-être que des facteurs psychologiques ou physiologiques sont la cause pour laquelle nous les considérons comme étant en haut; mais si quelqu'un s'avisait de vous demander pourquoi vous devez regarder les images visuelles comme étant en haut, votre seule réponse possible serait: «elles m'apparaissent effectivement ainsi et je ne peux pas les faire apparaître différemment», que cela soit raisonnable ou pas pour elles de le faire» (7.643).

La seconde réponse possible pour rendre compte de ce fait réel, serait de dire qu'il y a une *réalité* de la couleur. Telle est en un sens la position de quelqu'un comme Reid: la couleur demeure quand l'apparence cesse. Elle demeure, même quand l'apparence change. Lorsque je vois une rose rouge à travers une paire de lunettes vertes, ou en souffrant de jaunisse, l'apparence change: mais c'est dans mon œil que réside le changement, non dans la couleur de l'objet (IHM, VI, IV).

De la même manière Peirce affirme que les couleurs des objets de l'expérience humaine, par exemple le contraste que nous remarquons entre la couleur des pétales d'une rose Jacqueminot et celles des feuilles du massif, ne sont pas mentales, bien qu'elles soient relatives au sens de la vue (6.327). Il y a donc bien une «différence entre une couleur et une

sensation de couleur: car nous ne disons pas que les pétales et les feuilles d'un massif de roses ont la même couleur quand ce sont des daltoniens qui la voient; au contraire, ce que nous disons, c'est que ces gens ne peuvent pas distinguer les couleurs» (6.327).

Est-ce à dire que nous ayons trouvé là une sorte d'universel ultime, un fait physique premier, («une connaissance non déterminée par une connaissance antérieure» (5.213))?

Nous ne pouvons l'admettre, et ce pour une bonne et simple raison: ce que nous pouvons seulement affirmer, en toute rigueur, c'est que nous voyons que tel ou tel *objet* possède telle ou telle couleur:

«si l'on objecte que le caractère particulier du *rouge* n'est déterminé par aucune connaissance antérieure, je réponds que ce caractère n'est pas un caractère du rouge en tant que connaissance; car même s'il se trouve un homme à qui des choses rouges apparaissent comme des choses bleues pour moi, ce que les yeux de cet homme lui enseignent, ce sont les mêmes faits que s'il était comme moi» (5.261).

Et c'est pourquoi, même si nous pouvons être tentés d'affirmer, en voyant aujourd'hui une couleur bleue, après avoir vu une couleur bleue hier, qu'elles ont toutes deux de la bleuté en elles, nous avons tort: la bleuté n'est rien que l'idée de ces sensations et d'autres que j'ai eues, jetées ensemble et pensées en même temps de manière indistincte (7.392).

Que peut-on en conclure? En tout premier lieu qu'il y a un vague irréductible de l'objet physique, qui tient au fait que tout objet physique a quelque chose d'irréductiblement qualitatif et donc d'irréductiblement indéterminé. Dire d'un objet qu'il est rouge, c'est d'abord insister sur le fait qu'il est tout à fait possible de donner un sens à la qualité de rouge en tant que telle, i. e. à son quale: le mot rouge, signifie quelque chose quand je dis que la précession des équinoxes n'est pas plus rouge qu'elle n'est bleue. C'est ce que de la sensation qu'il faut distinguer de son occurrence comme qualité inhérente à un sujet ou à un objet. Il y a donc une signification de la rougeur indépendamment et de l'objet et de la sensation et de la connaissance que l'on peut en prendre. A cet égard demander pourquoi une qualité est comme elle est, pourquoi le rouge est rouge et non pas vert, serait de la folie: si le rouge était vert, il ne serait pas rouge, voilà tout (1.420).

Est-ce à dire pour autant que nous soyons contraints, en raison de cette dimension irréductiblement vague du quale, de renoncer à toute explication de ce en quoi consiste la nature de l'objet? Nullement. Car, d'une part, tout ce que nous apprenons de la couleur, nous l'apprenons non de la couleur en tant que telle, mais de l'expérience extérieure (la rougeur est toujours la rougeur d'un objet); d'autre part, il nous suffit de prendre conscience du fait que toute explication (physicaliste ou autre) que nous serions susceptibles de fournir, aura simplement statut d'hypothèse: c'est pourquoi, par exemple, que nous devons dire que ce sont les sens qui font les qualités sensibles<sup>4</sup> ou que ce sont les qualités sensibles qui font les sens, ne doit pas être déterminé à la hâte (1.315), cela d'autant moins que sous l'effet de spécialisation du processus évolutif qui nous a faits, la majeure partie des sens et des sensations jadis obscurément éprouvés se sont effacés, laissant le reste

lumineux, clair et séparé (1.315). Qu'il y ait des qualités simples à l'origine des sensations, et irréductibles aux objets, voilà qui est possible, mais de toute manière, nous ne le savons qu'inférentiellement (7.624). Ainsi, toute hypothèse, qu'elle soit psychologique ou physiologique est possible: possible, cela veut dire «ce dont dans un état d'information donné, on ne sait pas qu'il est faux». Il serait donc faux de dénier à la science tout rôle explicatif dans la nature de l'objet physique et de ses qualités sensibles. Certes, dans l'état actuel de la théorie physique, la particularité de la rougeur par exemple ne trouve pas d'explication définie (1.254), mais ce serait une «présomption illogique» de dire qu'on ne pourra jamais l'expliquer (1.254). Comme c'est toujours le cas chez Peirce, la reconnaissance d'une réalité irréductible du vague n'est donc pas, comme on le voit une invitation à la paresse.

Dire qu'il y a un fait physique de la rougeur, c'est simplement reconnaître qu'il y a une irréductibilité factuelle de la sensation «cette force physiologique par derrière la conscience», réfractaire, du moins pour l'instant, à toute explication. Nous pouvons donc émettre des hypothèses concernant la cause, l'origine ou la nature de l'objet physique et des qualités sensibles. On peut même avancer telle ou telle thèse métaphysique pour essayer d'expliquer cette difficulté que nous avons à tracer une frontière entre faits physiques et faits mentaux. Et Peirce pour sa part se prononcera de plus en plus en faveur du psycho-parallélisme darwinien, allant jusqu'à dire que «c'est un sentiment psychique de rouge en dehors de nous qui suscite un sentiment concordant de rouge dans nos sens» (1.311), et ce sentiment est commun à moi, aux autres, mais aussi à mon cheval et à mon canari. C'est la raison pour laquelle, selon lui on aurait tort de tracer une frontière trop nette entre phénomènes physiques et phénomènes mentaux: la matière n'est finalement rien d'autre que de l'esprit enserré d'habitudes (6.277).

Dire qu'il y a un vague irréductible de l'objet, ce n'est sûrement pas pour Peirce bloquer la voie de la recherche. Simplement, si nous ne savons pas bien ce que nous voyons quand nous voyons un objet rouge, ce n'est peut-être pas, comme on le croit souvent (préjugé nominaliste) parce que notre connaissance est imparfaite. Ce n'est pas davantage parce qu'elle ne serait pas susceptible de se perfectionner. C'est plutôt parce que, comme l'écrit Peirce dans la «Notation pour la Logique des Relatifs»: «Je ne connais aucun fait qui prouve qu'il n'y a jamais le moindre vague dans la sensation immédiate» (3.93).

Et tant que nous n'aurons pas eu de sérieuses raisons de mettre en doute ce fait, pour l'instant indubitable, nous devons considérer qu'il y a, dans la sensation comme dans notre connaissance de ce en quoi consiste un objet physique, un vague irréductible.

## 2. Y a-t-il des Objets Vagues?

Nous venons de voir pour quelles raisons il peut y avoir des difficultés à déterminer la nature de l'objet physique et de ce qui le constitue, et notamment la difficulté qu'il y a à déterminer ce qui dans l'objet est proprement physique et ce qui ne l'est pas. Je voudrais à présent aborder un

second groupe de problèmes fréquemment débattus chez certains philosophes, qui n'est pas sans rapport avec le premier mais qui s'en distingue pourtant. C'est celui qui a trait à la question de savoir s'il y a des objets vagues, et si l'on peut donner sens à une telle question.

En vérité, la croyance selon laquelle il y aurait des objets vagues est une croyance assez peu répandue. La plupart des philosophes partagent en gros l'opinion de Michael Dummett (1981, p. 441), pour qui «la notion selon laquelle les objets pourraient être réellement vagues en même temps que vaguement décrits, n'est pas à proprement parler intelligible». Pour le plus grand nombre en effet, le monde est constitué d'objets précis, aux contours parfaitement délimités. Quant au vague, il procède uniquement de certaines incapacités de notre connaissance ou de notre langage, il n'est pas dû à des traits constitutifs de la réalité.

Certains philosophes considèrent pourtant que l'on peut parfaitement soutenir de façon cohérente la thèse selon laquelle il y aurait des objets vagues (Tye, 1990; Sainsbury, 1988). Contrairement à ce qui est le plus souvent dit, ces auteurs croient donc que le monde n'est pas parfaitement précis et que le vague n'est pas seulement un trait de notre connaissance ou de notre langage.

*A priori* une telle idée est assez conforme à nos intuitions. Nous voyons tous que le monde est rempli de chauves, d'enfants, d'hommes grands ou petits, de montagnes, de déserts et d'îles, toutes choses qui, à première vue, ne paraissent guère être précises.

Prenons le cas d'une montagne (le mont Canigou par exemple). Il paraît évident qu'il n'y a aucune ligne qui divise la matière composant le Canigou de la matière qui se trouve en dehors de lui. Les frontières du Canigou sont floues. Certaines molécules sont à l'intérieur du Canigou, et certaines autres à l'extérieur. Mais certaines ont un statut indéfini: il n'y a aucun fait objectif déterminé qui permette de décider si elles sont à l'intérieur ou à l'extérieur. En ce sens, nous sommes tentés de dire que le Canigou est un objet vague.

Mais on peut aussi étendre cette caractérisation à certains objets abstraits. Considérons par exemple l'ensemble des hommes grands. Ceux qui ont plus d'1 m 10 sont certainement des membres de cet ensemble mais certainement pas ceux qui sont en dessous d'1 m 65. Mais intuitivement, certains hommes sont des membres bordures. Il est faux d'affirmer qu'il est vrai que certains hommes ne sont ni des membres, ni des membres bordures ni des non-membres. Mais il paraît tout aussi erroné d'affirmer qu'il est faux qu'existent de tels hommes: intuitivement, il n'est pas vrai que les lignes de partage entre les catégories soient nettes.

Enfin, il paraît intuitivement plus évident encore d'admettre le vague de certains objets lorsqu'on a affaire à des propriétés qui sont à l'origine de ce que l'on appelle depuis l'antiquité les paradoxes sorites, c'est-à-dire des propriétés qui mettent en œuvre des prédicats vagues (cf. Engel, 1989, p. 258). On connaît le sorite mégarique du tas. Retirer un grain d'un tas de blé ne cesse pas d'en faire un tas, de même que deux grains et ainsi de suite. Mais (sorite de «décomposition») un seul grain, au terme du processus de soustraction, peut-il faire un tas? Ou encore (sorite de «composition»), à partir de combien de grains a-t-on un tas, de combien de secondes de vie est-on un adulte, etc.?

Les prédicats vagues («chauve», «grand», «enfant») ont pour caractéristique de manifester, comme l'écrit Engel (1989, p. 258):

«une certaine *tolérance* du concept exprimé ou la notion d'un *degré* de changement dans l'application, trop faible pour faire la différence entre un cas où le prédicat s'applique, et un cas où le prédicat ne s'applique pas. Ou, plus exactement, les prédicats vagues s'appliquent et ne cessent pas d'être énoncés pour dire quelque chose de quelque chose, mais d'une manière qui paraît arbitraire, à partir du moment où l'on indique une limite de leur extension. Pourquoi un terrain qui a 26 bosses serait-il «plat» alors qu'un terrain de 27 ne le serait pas? C'est ce trait, qui fait que si P est un prédicat vague, on peut être conduit dans certaines conditions à affirmer que Pa et à affirmer dans d'autres circonstances que non Pa, qui est à l'origine des paradoxes sorites» (1989, p. 258).

On dit ainsi de la propriété d'être chauve par exemple qu'elle est vague, parce qu'elle conduit à des paradoxes sorites du type suivant:

- (1) un homme qui n'a aucun cheveu sur la tête est chauve;
- (2) pour tout nombre n, si un homme avec n cheveux est chauve, alors un homme avec n + 1 cheveux sur la tête est chauve;
- Donc (3) un homme avec un million de cheveux sur la tête est chauve.

La conclusion est dérivée des prémisses par une série d'applications du *modus ponens* (si p alors q, p, donc q). De prémisses vraies, on paraît donc conclure à quelque chose de faux, alors qu'on a suivi une règle d'inférence valide. C'est pourquoi les prédicats sorites semblent contradictoires ou incohérents. Cette question des prédicats vagues a fait et continue de faire couler beaucoup d'encre. Toute la question est en effet de savoir si ces prédicats sont réellement incohérents ou pas, et s'ils sont donc capables ou pas de recevoir des conditions de référence cohérentes. Mais une fois encore, qu'ils statuent en faveur de l'incohérence irréductible des prédicats vagues ou non, la plupart des philosophes considèrent que le vague vient du prédicat, bref de notre connaissance et de notre langage, et non d'une correspondance quelconque qui existerait entre le prédicat et une propriété réelle du monde.

L'un des arguments les plus fréquemment utilisés pour contester l'intelligibilité de la thèse selon laquelle les objets pourraient être vagues est, outre l'argument issu des paradoxes sorites, l'argument dit de *l'identité* que l'on doit à Gareth Evans (1978) et sous une autre forme à Nathan Salmon (1982). Pour de nombreux objets en effet, les conditions d'identité paraissent mal définies: une chaise cesse-t-elle d'être une chaise si elle perd un de ses pieds? A partir de quand devient-on une personne? Où commence une ville et où commence sa banlieue? Le bateau de Thésée reconstruit planche par planche est-il identique au bateau original? L'homme doté de son ancien cerveau et d'un nouveau corps est-il identique à l'homme original? Le gros homme possible dans l'embrasure de la porte est-il identique à l'homme chauve possible dans l'embrasure de la porte (Parsons, 1987, p. 2).

On n'a plus affaire à une identité absolue entre les entités, mais à une identité relative ou indéterminée. Le point, comme le note Engel (1989, p. 250) «n'est pas ici que l'identité serait relative à tel ou tel concept, mais qu'on ne pourrait pas savoir relativement à *quel* concept elle est relative.»

De ce que nous ne pouvons déterminer de façon exacte, fût-ce par des stipulations arbitraires, à partir de quand une table, diminuée en pensée, molécule par molécule, cesse d'être une table pour n'être plus qu'un amas de bois, certains philosophes (par ex. Unger, 1979) concluent que les objets n'existent pas. D'autres suggèrent que le vague affecte bel et bien certains processus physiques et que nos théories doivent en rendre compte (Thom, 1982). Ce que des auteurs comme Evans ou Salmon contestent, c'est justement que l'identité puisse être une relation vague (et pas seulement les énoncés que nous utilisons pour l'affirmer). Si en effet l'identité est vague, il nous faut abandonner la loi de Leibniz. La dérivation d'Evans est la suivante:

On dénotera la valeur de vérité d'une phrase «a=b» par un opérateur d'indétermination « $\nabla$ »; nous avons alors:

- (1)  $\nabla (a=b)$
- (1) rapporte un fait sur b qu'on peut exprimer en lui attribuant la propriété « $\hat{x} [ \nabla (x=a) ]$ »:

- (2)  $\hat{x} [ \nabla (x=a) ] b$ .

Mais on a:

- (3)  $\sim \nabla (a=a)$

et donc

- (4)  $\sim \hat{x} [ \nabla (x=a) ] a$ .

Or par la loi de Leibniz, on peut dériver de (2) et (4):

- (5)  $\sim (a=b)$

ce qui contredit l'hypothèse du début, à savoir que l'énoncé d'identité «a=b» avait une valeur de vérité indéterminée (Noonan, 1982).

Salmon (qui, à la différence d'Evans, ne fait pas appel à un opérateur d'indétermination) fait seulement remarquer pour sa part, que si l'identité est vague, la réflexivité cesse de valoir: or un objet ne peut pas être vaguement identique à lui-même.

Les objections les plus fréquentes adressées à Evans de la part des partisans des objets vagues, sont qu'il s'appuie sur une conception discutable de la référence des termes singuliers, en traitant notamment ceux-ci comme des termes authentiquement référentiels (ou des désignateurs rigides). Or, comme le dit par exemple M. Tye, on peut très bien admettre que chacun des termes singuliers de chaque côté du signe d'identité soit lui-même vague. En ce cas, le vague de «a» ou de «b» dans «a=b» ne requiert pas que «a=b» soit indéfini en valeur de vérité (i.e. ne soit ni vrai ni faux, conséquence (incohérente selon Evans) tirée de son argument). Si on prend par exemple le nom Everest et qu'on suppose que «m» est un nom pour une montagne plus précise qui ne diffère de l'Everest que parce qu'elle manque de certains morceaux de matière, qui sont des constituants indéfinis de l'Everest, l'énoncé «m=Everest» est vague puisque «Everest» est vague (comme l'est aussi «m» à moins qu'il ne nomme un objet complètement précis) mais «m=Everest» n'est pas indéfini en valeur de vérité (et donc pas incohérent). Il faut plutôt dire qu'il est faux. (Tye, 1990, p. 556).

Mais on peut aussi, pour contester Evans, soutenir que l'existence d'objets vagues n'implique pas du tout le vague de la relation d'identité.

C'est la thèse que défend notamment Sainsbury. Imaginons en effet un Canigou prime, qui serait une montagne qui après un cataclysme quelconque occuperait à peu près la même place que le Canigou, mais serait faite d'une matière substantiellement différente, et supposons qu'un théoricien considère que l'existence de Canigou prime vérifie le vague individuant du Canigou. Cela ne l'empêchera pas de continuer à admettre qu'il y a un objet précis tel que le Canigou et un objet précis tel que le Canigou prime qui sont distincts et qu'il y a un objet précis tel que le Canigou et un objet précis tel que le Canigou prime qui sont identiques. Donc que le Canigou et le Canigou Prime soient tels que la question de leur identité soit vague n'établit pas le vague dans leur relation d'identité. Le slogan doit donc être, conclut Sainsbury: objets vagues *sans* identité vague.

Ce qui me paraît frappant dans tous les arguments invoqués aussi bien par les adversaires que par les partisans des objets vagues, c'est leur relative obscurité. Sans doute provient-elle en partie de la difficulté redoutable qui s'attache à ces questions. Mais à mon sens, ce n'est pas la seule raison. Elle est due le plus souvent à une insuffisante analyse des différents plans où la réflexion s'engage. Ainsi, l'argument d'Evans présuppose une analyse de la relation d'identité s'appuyant elle-même sur une conception substantialiste de l'objet, lequel ne peut avoir qu'une référence définie. Tye conteste bien cette idée, mais pour lui opposer la thèse selon laquelle les termes singuliers peuvent être vagues. N'est-ce pas alors se résoudre à dire, (alors qu'on a pourtant affirmé quelques lignes plus haut que le vague non-conceptuel ne peut être analysé dans les termes du vague conceptuel), que le vague n'est pas en définitive propre aux choses mais à nos énoncés?

Il n'est pas étonnant alors qu'une bonne partie des discussions se passe au plan de la question du choix entre telle ou telle logique pour éviter l'incohérence qui pourrait résulter de la présence du vague. Et Tye n'échappe pas à la règle qui propose de construire une logique en termes de «lacunes de valeur de vérité» («truth-value gaps») de préférence à une approche supervaluationniste comme celle de Kit Fine, par exemple (Fine, 1975).

Dans tout ceci, on présuppose donc en permanence toute une ontologie ainsi que certaines relations entre logique et ontologie, sans que soit préalablement clarifiée la notion même d'«objet». Or même si certaines définitions sont données de ce que l'on entend par objet vague, concret ou abstrait, soit on prend pour acquis qu'un objet concret peut s'entendre au sens d'objet physique (Tye, 1990, p. 535) (et nous avons vu combien les choses sont en réalité bien plus complexes), soit on définit l'objet vague en l'opposant principalement à l'objet précis et au fait qu'il n'obéisse pas aux lois de la logique classique (*ibid.*, pp. 535-6).

Peut-on pourtant se dispenser d'une analyse ontologique un peu poussée, d'une réflexion sur ce qui est, ce qui existe, sur la question de savoir si la réalité se réduit à l'existence, si un objet est une substance, ou un ensemble de relations ou de «faisceau d'habitudes», si l'on dispose de critères d'identité et d'individuation qui permettent de faire la distinction entre un objet et un pur et simple morceau de matière ou une somme méréologique de parties (Hughes, 1986)?

### 3. Pour une ontologie du vague: le réalisme du vague de C. S. Peirce

Sur ce point encore, il nous faut revenir à la lecture de Peirce, dont je voudrais pour conclure indiquer les lignes directrices de la réflexion, parce qu'elle me paraît exemplaire de la manière dont une discussion correcte sur les objets vagues, et sur le vague en général devrait s'engager (Cf. Engel-Tiercelin, 1986 et 1990).

1) L'analyse du vague est issue chez Peirce d'une réflexion sur la pensée scotiste héritée d'Avicenne dont l'intuition fondamentale est la suivante: on doit distinguer trois sortes d'universaux, l'universel métaphysique, l'universel logique et l'universel physique (In *Metaph.* VII, q. 18.6). L'universel métaphysique est la Nature Commune ou Essence Commune, sujet de première intention, qui existe dans une pluralité d'individus, de la même espèce, non pas sous la forme d'une existence actuelle dans des objets physiques concrets, mais telle quelle, indépendamment de toute concrétisation, dans son état d'indétermination ou d'indifférenciation positive. La Nature Commune n'est donc ni un singulier (supposit) doté d'une unité numérique, ni un universel qui n'aurait d'autre unité que celle de la prédicabilité logique, mais un «entre-deux» ne se confondant avec aucun des deux et ne s'y réduisant pas davantage. L'universel physique est en effet le résultat de la contraction de la Nature Commune dans son état originel d'indétermination sur le mode de l'individualité, par addition du principe d'individuation qu'est l'*haecceitas* à la Nature Commune. L'universel logique ou de seconde intention (*ens rationis*) confère à l'universel métaphysique son unité logique ou intellectuelle sans pour autant lui conférer son unité réelle ou métaphysique.

Pour Peirce, suivre Duns Scot, c'est donc admettre certaines réalités ou formalités métaphysiques qui ne se réduisent ni à des parties physiques ni à des noms conventionnels, puisque leur unité réelle, si elle est bien découverte par l'intellect, n'est pas produite par lui. Il faut donc distinguer généralité logique et communauté réelle. C'est cette indétermination ou indifférenciation de l'*ens reale* qui retient l'attention de Peirce et qu'il considère comme l'un des aspects importants de l'affirmation scotiste de la réalité des universaux.

La seconde chose que retient Peirce est que ce *quod quid est* antérieur à ses manières d'être et qui est l'objet propre du métaphysicien est cependant en puissance de détermination, à égale distance du physicien qui le considère dans ses déterminations concrètes et du logicien qui le considère comme déterminé à l'universalité.

Il y a donc une universalité réelle indéterminée qui est à l'œuvre partout, dans la connaissance, dans la pensée en général, et dans le monde. Pour voir jusqu'où s'étend ce réalisme du vague, prenons un exemple familier. Supposons qu'une ménagère décide de fabriquer une tarte aux pommes: elle va commencer par suivre une série de règles dans son livre de recettes: elle n'a pas en tête «telle ou telle tarte aux pommes particulière qu'elle désirerait servir, mais c'est bien une tarte aux pommes et à quelqu'un de particulier qu'elle veut la servir». (1.341). Il en va de même pour les gestes qu'elle accomplit dans la confection de sa tarte: même si elle doit utiliser des pommes particulières, son indifférence à l'égard de telle ou telle pomme en particulier (à moins que nous n'ayons affaire à une maniaque)

montre bien que ce qu'elle veut, c'est une *pomme*, et non *telle* pomme particulière si ce n'est *telle espèce* (des Reinettes ou des Clochardes, etc.) ou *telle qualité* (qui ne soient pas pourries, etc.) de pommes. Dans notre vie de tous les jours, ce n'est donc pas le particulier qui est le plus naturel, c'est le vague, c'est le général, ces deux formes de l'indétermination réelle. Mais dans les sciences aussi: l'attitude du savant est semblable à celle de la ménagère. Ce qui l'intéresse dans une expérience, ce n'est pas tel morceau d'or ou d'acide: sa recherche vise non l'échantillon particulier mais la structure moléculaire (4.530) i.e., une certaine nature, qui n'est en soi ni particulière, ni universelle, ni particulière parce que le cas singulier n'est qu'une contraction de cette nature, ni universelle parce que l'universalité n'est pas actuelle mais potentielle, sous la forme d'une habitude, d'une disposition ou d'une tendance prédicables.

2) En quel sens une telle démarche, un tel réalisme du vague peut-il nous aider dans notre réflexion sur les objets vagues?

Tout d'abord, ce qu'une telle analyse nous apprend, c'est qu'il faut placer le vague au niveau qui convient. Pour Peirce, ce niveau, c'est le niveau métaphysique. L'irréductibilité de la troisième catégorie, c'est l'idée que l'on ne doit jamais confondre ni surtout réduire des questions liées au vague métaphysique à des questions relatives au vague linguistique ou conceptuel ou logique ou physique. Avant donc de se demander s'il y a des objets vagues, on doit se livrer à une analyse catégorielle des différents niveaux où l'on peut encore parler d'objet. Il est clair par exemple que si l'on définit l'objet à partir de la catégorie réactive ou seconde de l'existence, il n'y a pas lieu de se poser la question de son vague: l'objet est parfaitement précis. Mais la réalité de l'objet ne se réduit pas à son existence actuelle. Un objet, ce n'est peut-être pas une substance individuelle, ce n'est peut-être qu'un ensemble de relations ou de dispositions habituelles. C'est ce qu'il faut commencer par déterminer.

En second lieu, adopter le réalisme du vague, c'est refuser l'idée qu'on puisse se contenter d'une étude logique pour venir à bout du vague et de l'indétermination réelle. Mais ici encore, la démarche de Peirce est exemplaire. Il est d'accord pour dire que seule l'universalité logique confère l'intelligibilité à l'universalité réelle. Il faut donc y travailler. D'où ses différentes recherches en direction d'une logique triadique, à plusieurs valeurs de vérité, (admettant par exemple la valeur indéterminée comme limite), même si en définitive, celles-ci ne constituent que des ajouts à la logique classique existante (Engel-Tiercelin, 1989). Mais la logique ne peut être tenue pour la réponse finale à la question du vague. En vérité «la logique nous apprend à nous attendre à certains résidus de rêveries dans le monde et même à des contradictions» (4.79).

On peut évidemment considérer qu'une telle montée ontologique est trop coûteuse pour répondre à notre question initiale. Et sans doute est-il vrai qu'un réalisme du vague comme celui de Peirce suppose un engagement ontologique coûteux, qui s'appuie notamment sur un traitement bien spécifique de l'hypothèse du continu.

Il me semble pourtant, que même si l'on n'achète pas chat en poche la métaphysique scientifique de Peirce impliquée par son réalisme, on doit retenir de son analyse qu'une certaine montée ontologique est nécessaire, pour autant que cette entreprise sache rester aussi modeste et aussi écono-

mique que possible. Et ici encore, on peut s'inspirer des conseils méthodologiques prodigués par Peirce, que je vous livre pour finir:

«Qu'est-ce que la réalité? Peut-être n'y a-t-il après tout rien de tel. Comme je l'ai souvent répété, ce n'est qu'une rétroduction, une hypothèse de travail que nous essayons, notre seule tentative désespérée pour connaître quelque chose. Mais une fois encore, il se peut que l'hypothèse de la réalité, bien qu'elle marche plutôt bien, ne corresponde pas à ce qui est... (NEM. IV, 383-4).

«Si nous pensons que certaines questions ne vont jamais être établies, il nous faudra alors admettre que notre conception de la nature comme absolument réelle n'est que partiellement correcte. Pourtant il nous faudra être gouvernés par elle pratiquement, parce qu'il n'y a rien qui permette de distinguer entre les questions auxquelles on ne peut pas répondre de celles auxquelles on peut répondre, en sorte que la recherche devra se poursuivre comme si toutes étaient des questions auxquelles on peut répondre» (8.43).

## RÉFÉRENCES

- Dummett, M. (1975) — «Wang's Paradox», *Synthese*, 30, 301-24, repr. in  
 — (1978) — *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 248-68.  
 — (1981) — *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, London.  
 Duns Scotus, J. (1891-1895) — *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* (In *Metaph.*), in *Opera Omnia*, Paris, Vivès.  
 Engel, P. (1989) — *La Norme du Vrai*, Gallimard, Paris.  
 Engel-Tiercelin, C. (1986) — «Le vague est-il réel? Sur le réalisme de C. S. Peirce», *Philosophie*, n.° 10.  
 — (1989) — «C. S. Peirce et le projet d'une logique du vague», *Archives de Philosophie*, Tome 52, cahier 4.  
 — (1990) — «Le problème des universaux chez C. S. Peirce», Thèse de doctorat d'état (1300 p.), Paris-1.  
 Evans, G. (1978) — «Can there be Vague Objects?», *Analysis*, 38, 130-134.  
 Fine, K. (1975) — «Vagueness, Truth and Logic», *Synthese*, 30, 265-300.  
 Hughes, Ch. (1986) — «Is a Thing Just the Sum of its Parts», *Aristotelian Society Proceedings*, vol. LXXXVI, 213-234.  
 Noonan, H. (1982) — «Vague Objects», *Analysis*, 42, 1.  
 Parsons, T. (1987) — «Entities without identity», in *Philosophical Perspectives, Metaphysics*, 1-19.  
 Peirce, C. S. (1931-58) — *Collected Papers of C. S. Peirce*, (8 vols.), Harvard University Press (cités par numéro de volume et de page).  
 Reid, Th. (1970) — *An Inquiry into the Human Mind*, Chicago.  
 Sainsbury, R. M. (1988) — *Paradoxes*, Cambridge University Press.  
 Salmon, N. (1981) — *Reference and Essence*, Princeton University Press.  
 Stroud, B. (1987) — «The Physical World», *Aristotelian Soc. Proc.*, vol. LXXXVII, 263-77.  
 Tye, M. (1990) — «Vague Objects», *Mind*, vol. 99, 535-57.  
 Unger, P. (1979) — «There are no ordinary things», *Synthese*, 41, 117-54.  
 Wright, C. (1975) — «On the coherence of vague predicates», *Synthese*, 30, 325-365.

ANGELE KREMER-MARIETTI

Universidade de Amiens

## DIRE L'OBJET

### 1. Se référer à l'objet comme action

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

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

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

à l'identique, au-delà de la promesse et de la menace, au-delà de la prévision ou de la prédiction.

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

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

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

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

qu'en aucune autre occasion, n'est pas indifférent le conditionnement approprié au questionnement de celui qui veut parler d'une action dans la perspective d'une finalité précise.

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

## 2. Le problème de la référence

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

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

Si nous remontons à la théorie des objets de Meinong qui lui-même s'est inspiré de la théorie de l'intentionnalité de Brentano, selon laquelle tout état mental est dirigé vers un objet, nous devons reconnaître que nous avons affaire, au départ, à une psychologie de l'intentionnalité, même si

\* Cf. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970, Le Seuil.



celle-ci sera appelée à un destin particulier avec Husserl: c'est-à-dire à devenir «phénoménologie», et à se substituer à l'ancienne psychologie. La psychologie Brentanienne était fondée sur la nature des «phénomènes» mentaux considérés comme étant nécessairement orientés vers des objets, et donc comme se manifestant, dès le principe, dans une opération de désignation d'un référent. Aucun état mental ne pourrait ainsi se manifester sans désigner immédiatement l'objet référent.

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

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

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

dans le dernier cas, il y aurait, en outre, création d'une entité négative. Si A et B n'existaient pas, leur différence ou leur non différence relèverait d'une impossibilité qui découlerait de leur non existence. Mais leur différence est logiquement impossible si elle a pour condition l'existence de ce que l'on dit *ne pas être* différent. Y a-t-il, de la part de Russell, une simple formulation obscure, comme le suppose Léonard Linsky<sup>1</sup>? Peut-on maintenir cette interprétation relative à l'obscurité de la formulation, quand Russell s'interroge sur la possibilité ou non qu'une non-entité soit le sujet d'une proposition? Pour lui, la différence n'existant pas ne peut être dite ne pas subsister. Car Russell se demande comment la différence, qui n'existe pas, peut entrer comme sujet logique du verbe «ne subsiste pas». Ce faisant, Russell suppose en effet qu'il est possible de refuser l'être logique à un être grammatical, sinon on attribuerait l'être à quoi que ce soit. Ainsi, la difficulté à propos d'une chose qui n'existe pas réside dans le fait qu'on puisse en parler comme étant le sujet d'une proposition! Russell est gêné du fait qu'on puisse parler d'une chimère et il s'interroge sur la manière dont on pourrait en parler. Le problème s'énonce de la façon suivante: de quelle manière peut-on parler d'une chose qui n'existe pas?

On sait, de même, ce qu'il en est de la proposition «Pégase n'existe pas», dont Russell dit que si elle est vraie elle ne peut traiter de Pégase, car elle dit qu'une chose telle que Pégase n'est pas, et si elle traite de Pégase elle ne peut être vraie car dans ce cas il y a quelque chose dont elle traite à savoir Pégase, qui n'existe pas. Faut-il alors admettre que Pégase a un mode d'être tel qu'il nous soit permis de nier son existence? Ce qui laisse supposer que, pour pouvoir nier l'existence d'un être qui n'existe pas, il faut croire que cet être a un mode d'être qu'on pourrait dire non complètement nul, sinon on ne pourrait pas en parler pour le nier. D'après cette même énigme, il faut donc distinguer entre plusieurs façons ou plusieurs modes d'être. Chimères, centaures, cercles carrés acquièrent donc à nos yeux une manière d'être sans laquelle nous ne pourrions parler d'eux. Dans les *Principles of Mathematics*, Russell défendait cet argument et admettait que «l'être est ce qui appartient à tout terme concevable, à tout objet de pensée»<sup>2</sup>. On peut donc, à la fois et en même temps, voir développées dans ces perspectives une théorie de l'être et une théorie de la proposition, dans la mesure où l'être réel appartient encore à tout ce qui peut figurer dans une proposition vraie ou fausse. Donc, selon cette option russellienne, l'être était l'apanage de tout ce qui pouvait être concevable et compté.

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

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

Nous pensons que la réponse affirmative à cette dernière question ne peut se produire que si la perspective donnée à cette question est autre que strictement logique, et si elle est, en particulier, soit psychologique soit métaphysique. *Dire* que la non-existence de A et de B n'est pas la même sorte de non-existence que de ce dont on ne parle pas du tout — puisque seul n'existe pas, apparemment pour Russell ce qui ne s'énonce pas, car le nom propre ne peut donc ici énoncer que ce qui a une existence de quelque manière — *ne peut avoir un sens* que dans une proposition qui ne soit pas strictement logique, c'est-à-dire dans une phrase qui puisse impliquer un non-dit, soit psychologique soit métaphysique, prodiguant un sens supplémentaire au simple énoncé logique dans lequel la pleine négation n'a de valeur que strictement logique. Entre le non-être pur et simple et ce que l'on pourrait voir comme des modes d'être particuliers dans le faux non-être de A, de B, ou de la chimère, il y a pour Russell une différence. S'il en est ainsi, c'est certainement parce qu'implicitement la sphère logique est dépassée et orientée vers une autre sphère qui permet que soit valable la proposition selon laquelle le A dont on dit qu'il n'est pas n'a pas le même mode d'être que le néant pur et simple dont on ne dirait rien. S'il y a véritablement entre eux une différence d'être, c'est-à-dire si le non-A bénéficie d'un mode d'être qui lui est particulier, et s'il n'est pas possible que A ne soit pas réellement et absolument, alors nous serions dans la nécessité de conclure que cette façon d'être, pas assez faible pour n'être pas complètement rien, qui serait la sienne, présuppose un postulat quelconque situé hors du ressort de la logique pure et simple. Et quand Russell poursuit en écrivant «l'être est donc un attribut général de toute chose»<sup>3</sup>, il ne fait rien d'autre que d'attribuer de l'être au non-être, comme Platon l'avait fait avant lui dans l'exposé des cinq genres de l'être, propre au *Sophiste*.

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

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

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

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

Le problème de la fiction de Pégase impliquerait la solution du problème métaphysique concernant la réalité du monde extérieur dans lequel, en principe, personne n'a jamais rencontré Pégase. Certes, ne pas l'avoir

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

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

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

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

Scott et l'auteur de Waverley ne subsiste pas»; ou: «la différence entre Vénus et l'étoile du matin ne subsiste pas»; encore que ce qui compte ce soit la forme de l'énoncé qui peut d'après le contexte de la phrase changer le sens et la référence des signes. Il n'y a, en outre, pas de conditions établies en ce qui concerne l'identité des propositions, des attributs et des sens, c'est-à-dire des objets dits «intentionnels», qu'il faudrait distinguer d'après une lecture *de dicto* en une lecture *de re*<sup>4</sup>.

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

Apparaît ici surtout une difficulté majeure de la communication qui nous fait enfin parvenir à ce que nous cherchions depuis le début de cet examen du *problème de la référence*: traitant d'un certain objet «Bismarck» qu'il ne connaît pas directement, Russell doit néanmoins pouvoir le juger sans «connaître» la signification qui signifie Bismarck. Aussi, dans cette perspective, Russell suppose qu'il y a une proposition vraie de base concernant le Bismarck réel puisqu'il y a un objet B appelé 'Bismarck', dont cette proposition affirme avec vérité que «B était un bon diplomate»; et, selon Russell, il nous serait possible d'analyser la proposition. Cette nouvelle démarche russellienne, développée en 1925 dans *Mysticism and Logic*, nous permet certainement de considérer que tel peut être le sort de toutes les descriptions historiques, et en général de la narrativité historique, et très sûrement, en tout cas, des descriptions de *l'action humaine en général*. Car, lorsqu'une action commence dans le monde, qu'elle se développe et aboutit enfin, le narrateur contemporain peut difficilement être supposé présent en permanence dans le temps et l'intention propres à cette action, et en avoir la connaissance directe et continue, alors qu'il s'est donné la mission de la suivre. Le problème de la description de l'action est pour nous ici totalement posé dans sa complexité et dans son ampleur, puisqu'en outre, comme le remarque avec raison Léonard Linsky<sup>5</sup>, il est difficile d'admettre, comme Russell nous y invite, qu'il puisse exister une proposition vraie que nous ne saurions comprendre, et qui, en outre, est celle que nous avons l'intention de produire!

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

La solution du difficile problème de la référence à l'objet conçu comme action ou à un processus d'objet permettrait de résoudre le problème de la description de l'action. Les difficultés russelliennes nous sont apparues finalement concerner le problème que nous posons, et que ne peut cependant résoudre le traitement logique à la manière de Russell. Le référent en tant que *processus d'objet* — ou l'action à laquelle devrait se référer la référence — est constamment requis dans la narrativité «vraie», en principe soumise à des règles dûment contrôlables. En désolidarisant le sujet logique du sujet grammatical, Russell a opposé la phrase d'une proposition logique à la phrase exprimant une proposition existentielle: Strawson y voit une erreur fondée sur une supposition fautive, car Russell croit que la phrase du point de vue logique, de la *forme sujet-prédicat* doit, si elle a une signification, renvoyer nécessairement à 'quelque chose'. Mais, en fait, Russell ne commet là aucune erreur, puisque tout sujet d'une phrase dénote quelque chose ou renvoie à quelque chose. Pour Russell, un nom propre a pour signification le porteur du nom propre, et, dès lors, la phrase S, «le roi de France est sage», est, du point de vue logique, de la *forme sujet-prédicat* si le sujet est un nom propre et, par conséquent, selon la définition qu'il en donne, ayant pour signification le porteur du nom (ou renvoyant au porteur du nom). Mais, concernant l'objet qui nous préoccupe, ces explications demeurent pour nous fort insuffisantes. Certes, Strawson apporte des notions nécessaires à la référence et à la description de l'action, avec les notions de contexte extralinguistique et d'assymétrie. D'autre part, Sellars, dans la ligne de Bradley, s'est le plus approché d'une solution pragmatique. La question demeure et se pose ainsi: «quel est le fondement de la connexion entre le langage et la pensée et les faits qui les occupent?»<sup>6</sup>.

### 3. Les processus d'objet

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

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

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

Autrement dit, par l'intuition sensible est donné un *quelque chose*, mais l'objet en général (*Gegenstand überhaupt*, selon l'expression de Kant) ou l'objet transcendantal ne saurait être pensé que sous le concept de toutes les choses de l'expérience complète de tous les objets dans leur variété et dans leur totalité; ce qui est égal à X, l'objet inconnu. D'ailleurs, je ne peux atteindre l'objet empirique que sous le *concept* de cette chose en particulier qui existe et que je perçois, car la simple perception laisserait indéterminée la relation objective des phénomènes qui se succèdent, comme l'a vu Kant<sup>7</sup>. De même, par la conception d'un *quelque chose*, j'atteins l'«objet non empirique» ou la catégorie pure, mais alors sous le régime du concept vide: c'est-à-dire sans contenu ni réalité.

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

Avec Kant, Peirce, Wittgenstein et Lacan<sup>8</sup>, il n'est de *fait objectif* que médiatisé par le concept et le discours conceptuel. Ainsi Wittgenstein affirme-t-il expressément que les objets ne peuvent être que nommés (*Tractatus* 3.221). Ce qui exprime un lieu commun philosophique qui, même relatif, n'en demande pas moins d'être souligné: à savoir que, selon la définition nominale de la vérité, pour ces philosophes, la vérité n'est autre que la correspondance d'une représentation avec son objet, l'objet étant objet-référent. Plus précisément, Peirce invoque à la base une telle correspondance, quand il affirme qu'une représentation est la relation du representamen avec son objet qui consiste à déterminer un troisième, l'interprétant, à saisir cette même relation. Dans cette perspective, et même si celui-ci obéit à un processus de production, tout signe est déterminé par son objet; il l'est en tant qu'icône, quand il participe des caractères de son objet; il l'est également en tant qu'indice, quand il est, dans son existence individuelle,

relié avec l'objet individuel; il l'est enfin en tant que symbole, quand il est interprété comme dénotant cet objet en vertu d'une habitude.

Pour prendre un instant le point de vue et la terminologie kantienne, si la connaissance *a priori* des objets est possible, elle ne l'est que parce que le processus d'appréhension est déjà supposé, dès le départ, par Kant, comme devant se dérouler dans son unité entière, c'est-à-dire en tant que ce processus est composé des trois phases inséparables: 1) celle de l'«intuition pure»/ 2) celle de la «synthèse du divers sensible par l'imagination»/ 3) enfin celle du «concept produisant l'unité de la synthèse». A l'intuition sensible doit donc nécessairement s'ajouter le concept de l'objet donné sous la forme sensible dans l'intuition. Penser c'est donc, avec au moins un concept, car il est nécessaire, se représenter un objet encore indéterminé mais en voie de détermination progressive. La réalité de l'objet dépend finalement de son rapport à l'entendement. Ainsi l'objet en tant que *phénomène* est-il nécessairement réel quand il est rapporté à notre faculté de connaître, puisqu'il est ce qui dans le phénomène contient la condition de la règle nécessaire à son appréhension<sup>9</sup>.

Par conséquent, nous pouvons véritablement affirmer que l'*objectivité* est le résultat de l'opération de translation entre les termes et les opérations de l'esprit qu'ils impliquent et tels que «sentir», «percevoir», «concevoir». La connaissance de ces trois termes implique celle des attitudes positionnelles de l'esprit qui leur correspondent. Si, à la rigueur, il peut exister une indétermination touchant chacun des termes pris isolément, elle ne saurait toucher le rapport existant entre ces mêmes termes pris ensemble dans le contexte de la langue ou dans la différence de l'un par rapport à l'autre au sein d'un même langage. Nous aboutissons au même résultat. Car, ainsi que l'affirme Quine<sup>10</sup>, les histoires individuelles n'en sont pas moins aptes malgré leur multiplicité à se modeler sur un comportement verbal identique.

C'est pourquoi, une base de similarité (*a basis of similarity*)<sup>11</sup> est nécessaire pour qu'un terme soit compris et employé à partir d'occasions identiques et donc dans des circonstances propices à une certaine généralisation. On peut donc supposer que la notion d'*objet en général* est une notion linguistique compréhensible, même si je ne puis avoir la perception précise d'un tel objet. La notion d'objet en général peut être plus certainement l'objet d'une conception que celui d'une perception.

Lorsque Sartre affirme que la notion d'*objectivité* — qui s'accorde manifestement à un objet en général — «exige une négation explicite»<sup>12</sup>, certes, il utilise le terme d'*objectivité* dans un exemple précis de perception proche de la conception. Il dit: ma conscience de «moi» implique que ce «moi» soit déjà un «non-moi» pour moi. Voilà donc ce qu'il en est du «moi». Mais Sartre traite aussi de l'*objectivité* du corps propre; il dit qu'elle n'est pas la même pour autrui et pour moi: il ne s'agit donc pas de la même *objectivité* et pourtant, dans les deux cas, la négation demeure impliquée à la relation d'objet en tant que l'objet est chaque fois «autre», c'est-à-dire une négation du même. Remarquons le recours manifeste de Sartre au processus de dénégation<sup>13</sup>, après Freud et avant Lacan, mais comme étant aussi chez lui la dénégation de la pensée de ces «savants» de l'inconscient que sont

Freud et Lacan. Toutefois, Sartre tombe ici d'accord avec les psychanalystes, puisqu'il tire une *objectivité* symbolique du procédé même de la négation, même si cette *objectivité* n'est pas la même pour moi et pour autrui: son discours exprime clairement pourtant que l'*objectivité* telle que la voit l'Autre m'importe énormément, et cela même si l'Autre a tort ou me brime; justement de telles actions prouvent par là même qu'elles m'importent, puisqu'elles me mettent en cause.

## NOTES

<sup>1</sup> Leonard Linsky, *Le problème de la référence*, traduit de l'anglais par Suzanne Stern-Gillet, Philippe Devaux, Paul Gochet. Paris: 1974. Edition du Seuil. Voir p. 19. En fait, comme l'exprime Terence Parsons (cf. *Nonexistent Objects*. New Haven & London: 1980. Yale University Press), Russell a fixé là une attitude devenue fondamentale dans l'orthodoxie anglo-américaine pour laquelle «il n'est pas de chose telle qu'elle n'existe pas». C'est ce que Terence Parsons dénomme «l'attitude russellienne».

<sup>2</sup> Cf. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903). New York: 1937. W. W. Norton and Co. Voir p. 449.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. Terence Parsons, *op. cit.*, p. 46, qui reprend la distinction entre la modalité *de dicto* et la modalité *de re*. Cf. aussi l'article de Fabien Cayla, «Intentionnalité *de dicto*, intentionnalité *de re*, intentionnalité *de se*», in *Archives de Philosophie*, tome 53, 3, 1990, p. 432: «L'objet intentionnel est alors égalé à la proposition exprimée par la subordonnée complétive dans un énoncé de compte-rendu d'attitude». Vuillemin affirme que les Scholastiques avaient une claire conscience de cette distinction (cf. *Nécessité ou contingence*. Paris: 1984, Ed. de Minuit, p. 99), la même proposition pouvant autoriser deux lectures différentes: en un sens composé elle pouvait être *de re* («quel que soit x, si x est corruptible, alors il est nécessaire que x sera corrompu»), et en un sens divisé elle pouvait être *de dicto* («il est nécessaire que, quel que soit x, si x est corruptible, alors x sera corrompu»). Terence Parsons montre que les idiomes intentionnels peuvent manifester une ambiguïté *de re* et *de dicto*. La proposition «Agathe croit que le carré rond est rond», lue selon la modalité *de dicto*, n'entraîne pas, pour être vraie, qu'il y ait un carré rond. Mais lue selon la modalité *de re*, elle peut être paraphrasée ainsi: «Le carré rond est tel qu'Agathe croit qu'il est rond» et, pour être vraie, exige qu'il y ait un carré rond. Cf. R. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: 1957. Cornell University Press.

<sup>5</sup> Leonard Linsky, *op. cit.*, p. 93.

<sup>6</sup> Strawson a mis l'accent sur le défaut de la condition existentielle chez Russell en ce qui concerne noms et descriptions (cf. P. F. Strawson, «Singular terms and predications», *Journal of Philosophy*, 58, 15, pp. 393-412). W. Sellars pose un problème proche de celui de Strawson, le problème de la corrélation des pensées et des propositions avec les situations, il le résout en prenant cette corrélation comme étant la même que celle des moyens de corrélation des objets entre eux. Cf. W. Sellars, «Ontologie and the Philosophy of Mind in Russell», in *Bertrand Russell's Philosophy*, ed. par G. Nakhnikian. Londres: 1974. Barnes and Noble. Egalement cf. W. Sellars, «Naming and Saying», in *Science, Perception and Reality*, Londres, New York: 1963. Routledge and Kegan Paul. La question «ontologique», que nous évoquons clôt la discussion, est celle de H. Hochberg, *Thought, Fact and Reference. The Origins and Ontology of Logical Atomism*. Univ. of Minnesota Press: 1978.

<sup>7</sup> Voir Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, Livre II, Chapitre 2, II<sup>e</sup> Analogie: «es bleibt durch die blosser Wahrnehmung das objektive Verhältniss der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt» (Ed. de 1787, p. 234).

<sup>8</sup> Cf. Michel Balat, «Le *Musement*, de Peirce à Lacan», à paraître dans la *Revue Internationale de Philosophie*, 1992, Numéro spécial sur Lacan. Cf. également

du même auteur *Des fondements sémiotiques de la psychanalyse*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1991. Voir aussi Angèle Kremer-Marietti, «Vérité kantienne et science lacanienne», *Revue Internationale de Philosophie*, 1992, Numéro spécial sur Lacan.

<sup>9</sup> Voir Kant, *op. cit.*, Analytique transcendantale, *ibid.*: «Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigenn Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt» (Ed. de 1787, p. 236).

<sup>10</sup> Willard Van Ornam Quine, *Word and Object* (1960). Cambridge, Massachusetts: The M. I. T. Press, 1981. «On Failure to Perceive the Indeterminacy», p. 79.

<sup>11</sup> Cf. *op. cit.*, «The Objective Pull; Or, E Pluribus Unum», p. 7.

<sup>12</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris: Gallimard, 1955, p. 332.

<sup>13</sup> Cf. Angèle Kremer-Marietti, *La Symbolicité ou le problème de la symbolisation*. Avec la traduction de l'article de Freud, *La (dé)négarion*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1982. Voir, entre autres, le chapitre V «La Symbolicité ou la Loi comme négation», pp. 93-126.

A. DE TIENNE

Fundo Nacional Belga da Investigação Científica

## LE CONCEPT D'OBJET DANS LES PREMIERS ÉCRITS DE PEIRCE

L'importance du concept d'objet dans la philosophie sémiotique de Charles Peirce n'est plus à décrire; son intégration dans la définition générique triadique du signe lui accorde le privilège, partagé par seulement deux autres concepts, de fonder tant la possibilité que la nécessité de la représentation en général. Nombreux sont les spécialistes de Peirce qui ont tenté de cerner exactement la nature de l'objet du signe; conférer une définition à ce terme, aussi bien qu'aux autres éléments de la relation de signe, constitue une tâche ardue, tant abondent les questions logiques et épistémologiques que leur analyse fait inévitablement surgir. Je me propose dans le présent exposé de retracer la façon dont le concept d'objet est apparu dans quelques-uns des premiers écrits de Charles Peirce. Par premiers écrits, j'entends ici les manuscrits qui précédèrent la composition du texte «On a New List of Categories» (1867), un écrit fondateur s'il en est de la philosophie peircienne.

On sait que le principal interlocuteur de Peirce durant ses premières années fut Emmanuel Kant. La plupart des manuscrits rédigés entre 1857 et 1863 (la période kantienne) traitent de sujets directement liés à des parties précises de la *Critique de la raison pure*, surtout de l'*Analytique transcendantale*. L'évolution des idées épistémologiques de Peirce durant cette période est rapide et extrêmement déterminante, car c'est à bon droit qu'on a pu dire que la plupart des idées marquantes prononcées durant les années de maturité étaient déjà en germe dans les «juvenilia»; il n'est guère difficile en effet de déceler par exemple les prémisses du pragmatisme peircien dans ce que Joseph Esposito a appelé le fidéisme métaphysique du premier Peirce, fidéisme qui est l'attitude de pensée adoptée par l'auteur en conclusion aux objections adressées à la fois au transcendantalisme dit «trop critique» de Kant et au «dogmatisme» dit trop naïf de l'École écossaise.

L'un des résultats majeurs de la lecture prolongée et attentive que Peirce fit de l'*Analytique transcendantale* fut d'abord le remaniement, puis la remise en cause totale, de la théorie des catégories. La principale critique que notre auteur adressa à la liste des douze catégories tenait à la fois dans la faiblesse de son assise logique et dans le manque d'universalité de chacun des concepts purs de l'entendement. En fait ce qu'il fallait revoir avant tout, c'était la perspective épistémologique même qui rendait nécessaire l'établissement d'une liste de catégories. La perspective était transcendantale chez Kant, dont l'un des buts avoués était d'établir la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Peirce par contre niait la nécessité d'un recours au transcendantalisme critique pour établir la validité objective de la connais-

sance, et par conséquent il niait également que la première question à résoudre était celle de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. La première question à poser, disait-il, et cela en vertu de son fidéisme métaphysique, était celle de la possibilité des jugements synthétiques tout courts. Une telle question pouvait être divisée en deux, à savoir d'un côté «que pouvons-nous connaître» et de l'autre «comment pouvons-nous connaître». Peirce ne mit guère longtemps à répondre au premier de ces problèmes: tout est connaissable, soit directement, soit indirectement, parce que tout est représentable. Une telle affirmation mettait bien sûr à mal la distinction kantienne du noumène et du phénomène, et la discussion de cette fameuse distinction remplit de nombreuses pages des premiers manuscrits peirciens. A cette distinction kantienne Peirce en substitua une autre, celle entre le «thought» et le «thought-of», c'est-à-dire celle entre l'objet de représentation directe et l'objet de représentation indirecte. Si cette distinction est acceptée avec la foi épistémologique du jeune Peirce, alors il devient clair que la première question à poser en théorie de la connaissance est bien celle de la possibilité du jugement synthétique tout court, ou encore, en d'autres termes, celle de la représentation en général. En effet, dès 1864, donc au sortir de la période kantienne et à l'entrée de la période que je qualifie de logique, Peirce imprime à son enquête un changement de cap décisif: renonçant à la suggestion kantienne de répertorier tous les concepts purs de l'entendement, le penseur américain oriente sa recherche sur le fondement logique même qui permet à un prédicat d'être attribué au sujet d'une proposition. Le jugement propositionnel classique de type S est P, voilà l'archétype de la représentation en général que Peirce décide d'étudier attentivement.

Dès la fin de 1864 Peirce pose donc la question décisive: «quelles sont les conditions de la prédication?», ou encore: «quels sont les éléments premiers qui coopèrent dans l'attribution d'une qualité (quelque chose qui est pensé directement) à un sujet (quelque chose qui est représenté indirectement)?» Le premier pas important réside dans la réalisation que tout jugement propositionnel cache en fait une inférence. Prédiquer quelque chose d'un sujet revient à faire une hypothèse à son propos. Je ne détaillerai pas ce point précis, mais il convient de ne pas le perdre de vue. Le deuxième pas important réside dans la proclamation que «tout ce qui est est représentation». C'est là une affirmation que Peirce exprime avec la force de sa foi épistémologique dès les premiers écrits de 1865.

Il maintient en effet que pour autant que quelque chose ait des attributs, il est une représentation de lui-même. Or nous savons que Peirce soutient que ce qui est dépourvu d'attributs n'existe pas, car l'inconnaissable (le non-représentable) n'a pas de réalité. Toute chose possède une forme, et donc une qualité, et cela suffit pour la rendre représentable indirectement. Si donc, d'une part, tout jugement est une inférence et partage à ce titre la structure de la représentation en général, et si d'autre part, «tout ce qui est» est de nature représentationnelle, la recherche des catégories ne peut plus guère que s'orienter dans une seule direction, celle de l'examen des conditions auxquelles toute représentation quelle qu'elle soit doit satisfaire nécessairement pour remplir effectivement son rôle. Mais quel est ce rôle? De la réponse précise à cette question dépend naturellement la manière dont l'analyse des conditions de la représentation peut être menée. On trouve dans les textes de 1865 toute une série d'analyses du processus prédictif

dont l'examen dévoile combien le détachement de Peirce d'avec les positions kantienne fut tâtonnant. Or c'est dans cette série d'analyses de la prédication que prit corps, entre autres choses importantes, une certaine conception de la nature de l'objet sémiotique. En effet, déterminer la nature exacte du rôle de la représentation en général demande qu'on s'interroge sur la nature de ce qui peut être représenté, c'est-à-dire sur la nature de l'objet de la représentation. Sur ce point précis les textes de 1865 révèlent la résolution d'une hésitation épistémologique fondamentale.

Au jugement propositionnel en général, Kant avait assigné le rôle de la réduction du divers sensible à l'unité, une unité qui était transcendantement garantie par le fameux «Je pense» aperceptif. Peirce fut dès le départ séduit par cette idée de la réduction du divers sensible, mais il était clair que s'il voulait la conserver, ce devait être au prix de modifications très importantes de la doctrine kantienne. Trouver les éléments constitutifs de toute représentation était une chose, encore fallait-il articuler ces éléments dans le contexte d'une théorie épistémologique accomplie, et c'est cette articulation qui était la chose la plus difficile, mais en même temps la plus urgente, à résoudre. Peirce crut d'abord pouvoir se contenter de définir les éléments fondamentaux de la représentation sans une telle articulation, comme il apparaît par exemple dans le texte intitulé «An Unpsychological View of Logic». Que trouvons-nous dans ce texte? Tout d'abord une redéfinition de ce que Kant appelait le noumène inconnaissable, et Peirce le «thought-of», ou l'indirectement représentable.

Ce sont les régularités de la forme qui induisent l'objectification du phénomène... La notion de noumène n'est rien de plus que l'attente d'une récurrence de ces régularités — une hypothèse que tout ce qui est vu a son équivalent dans quelque chose de non vu. Il résulte de cette similarité entre le phénomène et le noumène que ce dernier est analysable dans les mêmes éléments que le premier (W 1: 313).

Si le noumène est connaissable, alors la «foi» métaphysique de l'auteur lui permet d'en affirmer qu'il partage la structure élémentaire du phénomène — ou plutôt inversement, que le phénomène en hérite sa propre structure catégorielle. Si le noumène est connaissable, alors il doit déjà présenter lui-même la structure d'une représentation. Ceci est fort important, car cela indique bien que le noumène, tel que Peirce le conçoit à l'encontre de Kant, gouverne sa propre advenue à la conscience; pour le dire autrement, il n'y aurait pas de noumène s'il n'y avait pas une possibilité de conscience représentative pour l'accueillir.

Parmi les éléments fondamentaux du noumène ainsi révisé, il y en a donc un qui doit déjà être représentatif. Peirce distingue dès l'abord trois éléments dans l'objet représentable indirectement, et c'est sur leur agencement que repose la possibilité même de la connaissance. On trouve cette triade dans les deux versions du texte «An Unpsychological View of Logic», et elle est constituée 1) des Qualités, 2) de la Chose, et 3) de la Représentation en général, ou Objet (W 1: 307 & 314).

Qualité, chose, et représentation, tels sont les noms donnés par l'auteur aux trois éléments nouméniaux considérés dans leur liaison mutuelle, en tant qu'ils sont les «aspects d'une seule et même noumène» (W 1: 313). Les qualités comprennent l'ensemble des attributs possibles qui pourraient être prédiqués

de la chose, et Peirce dit que d'une certaine manière elles en sont la représentation interne ou mentale, qu'on peut interpréter comme sa forme possible. La «chose» est le noumène considéré en tant que cela qui exige d'être représenté, de la même façon que la matière est une exigence de mise en forme. L'auteur emploie sans doute ce mot de «chose», pour rappeler que la pure indétermination du substrat est ce qu'elle est précisément parce qu'elle est toujours déjà en attente d'une détermination. Enfin, la représentation en général vient sceller la rencontre de la chose avec ses qualités ou sa forme. Peirce lui donne aussi le nom d'«objet», ce qui est évidemment surprenant. Le sens accordé ici à ce mot est très particulier, car il est rendu équivalent à une «représentation externe» (par opposition à la représentation interne des qualités); Peirce écrit:

Il est évident qu'une représentation externe d'une chose ne peut pas être parfaite sans être la chose elle-même... Or pour autant qu'une représentation est vraie d'une chose qu'elle représente — c'est-à-dire, pour autant qu'elle est une représentation — elle est parfaite, et par conséquent elle est la même chose, pour tous les usages qui dépendent exclusivement de son caractère d'attribut... Une chose et sa représentation externe se tiennent alors mutuellement dans la relation même de la matière et de ses accidents ou plutôt d'une chose et d'un objet. («An Unpsychological View of Logic», W 1: 314).

Peirce essaie d'introduire la catégorie de représentation dans son schéma triadique, et au stade présent l'agencement le meilleur ne lui apparaît pas encore de manière limpide. Un indice qui le manifeste réside dans la distinction entre les deux types de représentations, interne ou mentale, et externe: des qualités d'un côté, des «accidents» de l'autre. Peirce voit bien que la représentation a quelque chose à voir avec la «dépendance influxuelle», ou relation de substance à accident, mais ne discerne pas clairement où se situe le fait de la représentation lui-même: est-il dans la qualité, ou en dehors de celle-ci? A la fois dedans et dehors, semble-t-il répondre ici. En tant qu'externe, la représentation est un «objet» par rapport à la «chose», c'est-à-dire une détermination achevée par rapport à l'indétermination de sa source. L'objet est la chose telle qu'elle peut être saisie dans la conscience représentative, et est le résultat de la combinaison de la «chose» avec ses «qualités». Ces trois éléments se tiennent ainsi étroitement entre eux.

L'idée selon laquelle toute représentation est parfaite lorsqu'elle est exclusivement considérée sous son aspect représentationnel fait partie du premier credo de l'auteur. Ceci ne veut pas dire que toute représentation est une copie parfaitement ressemblante de son objet entier, mais que toute représentation prétend bien être en adéquation avec son objet pour la partie de celui-ci qu'elle représente effectivement. Ce qui se profile derrière cette conception est l'idée qu'une représentation ne peut renvoyer à quelque chose que sur la base d'un élément qui ait un rapport à cette chose, et que c'est ce rapport qui détermine la représentativité de la représentation, c'est-à-dire la mesure dans laquelle celle-ci réfléchit effectivement, à la manière d'une image, son objet. On trouve justement dans les mêmes textes de 1865 une autre triade d'éléments, qui se rapportent non plus au noumène représentable, mais au phénomène en tant que représentation actuelle du noumène. Cette

triade se constitue de la «forme», de la «matière» et de l'«image». L'image est ce par quoi le phénomène est une représentation de ce qui n'est pas présent, à savoir le noumène. L'image est bien le vecteur de l'actualisation des possibilités de connaissance contenues dans le noumène. C'est elle qui confère au phénomène son caractère d'apparence déléguée par quelque chose qui sous un aspect est indépendant, et sous un autre dépendant, de l'esprit. Et surtout, en contribuant avec les deux autres éléments à instaurer la phénoménalité même de ce phénomène elle l'insère dans la continuité d'un champ de représentations dans lequel il pourra être doté de sens. Cette idée est rendue beaucoup plus explicite dans une triade équivalente présentée dans la dixième conférence de Harvard. Elle se constitue des trois éléments suivants: Logos, Objet et Représentation équivalente. Citons la définition que Peirce donne de ces trois éléments:

*L'objet* est une chose qui correspond à une représentation regardée comme actuelle. La représentation équivalente est une représentation dans un langage quelconque équivalente à une représentation regardée comme actuelle. Un Logos est une forme qui constitue la relation entre un objet et une représentation regardée comme actuelle (W 1: 274).

Le mot «objet» trouve ici un sens plus normal que celui qui lui était attaché dans la triade nouménale, en devenant explicitement cela dont la représentation tient lieu de manière effective. Peirce le caractérise aussi comme une «chose informée et représentée» — c'est-à-dire une chose déterminée rendue présente dans le champ de la conscience représentative; cet objet n'est pas le noumène intelligible, car il en est déjà une représentation, du fait même qu'il est un élément de la représentation. Il est donc le noumène actualisé, la chose telle qu'elle apparaît dans sa réalisation, ou encore, pourrait-on dire entre guillemets, «l'idée que la représentation se fait du noumène». Le «logos», quant à lui, est la «forme incarnée dans un objet et une représentation» (W 1: 275), c'est-à-dire cette qualité de la chose qui lui permet d'être réalisée dans une représentation. Le logos est ce qui fonde le lien entre l'objet et sa représentation en procurant au premier la clef de son actualisation dans la conscience, et au deuxième la raison de sa référence à l'objet; d'une certaine façon, le logos est le prétexte de la représentation.

Le troisième élément de la représentation est aussi le plus remarquable: l'avantage de l'expression «représentation équivalente» est d'être explicite; il n'y a pas de représentation qui ne soit dirigée vers une autre représentation, et c'est cette inscription de toute représentation dans un champ qui la prolonge et la dépasse que Peirce considère comme un aspect irréductible de la représentation en général. Une qualité ne peut pas être attribuée à un objet s'il n'y a pas une quelconque instance représentative qui y trouve intérêt et *reconnaisse* cette attribution pour ce qu'elle est, à savoir une représentation. Cette instance est une représentation dite équivalente parce qu'elle se borne à confirmer que son propre rapport au logos permet bien de rendre compte de la relation entre l'objet et ce logos. Cette confirmation est cruciale car c'est alors seulement que la représentation accomplit son rôle propre, qui est d'amener à la lumière extérieure ce qui l'instant d'avant était encore enfoui dans le noumène ou le connaissable latent, ou encore de prolonger la représentation originelle en répondant à l'appel adressé par celle-ci et en répercutant cet appel dans le champ général de la représentation.



Faisons maintenant un pas de plus. Le texte «Logic of the Sciences», rédigé quelques mois après les textes que j'ai cités, présente une reformulation très importante de la triade des éléments de la représentation. Je cite:

La représentation implique premièrement un *objet* représenté; deuxièmement... une représentation (elle-même ou une autre) à laquelle elle s'adresse. J'appelle ceci le *sujet*.

Troisièmement un *Fondement (Ground)* ou Raison qui la détermine à représenter cet objet à ce sujet. Nous n'avons rien d'autre qui soit impliqué dans la représentation comme représentation (W 1: 326-27).

Cette citation nous permet de mettre en forme la triade suivante, constituée 1) du Fondement, 2) de l'Objet, et 3) du Sujet. Par rapport aux triades précédentes, celle-ci ne semble pas à première vue vraiment révolutionnaire, si ce n'est dans le changement terminologique qui affecte deux de ses éléments. Le mot «fondement» apparaît ici pour la première fois, et cela vaut d'être noté car ce terme sera conservé dans la «Nouvelle Liste» pour définir la première catégorie intermédiaire. Il remplace le «logos» avantageusement car il est plus explicite sur sa fonction, qui est de fournir à la représentation une «raison» de se substituer à son objet; c'est le fondement qui assure la conformité de la représentation en lui apportant le «bien-fondé» de son renvoi. Le «sujet» remplace la représentation équivalente de façon moins avantageuse, car il est beaucoup moins précis. Peirce choisit sans doute ce terme parce qu'il désirait insister sur ce trait fondamental de la représentation qui consiste à *s'adresser* à quelque chose d'autre.

L'originalité de cette dernière triade ne s'arrête pas au changement terminologique du fondement et du sujet. Il y a aussi l'objet, et bien que ce terme soit identique à celui de la triade précédente, sa définition se transforme complètement dans les trois variantes publiées à la fin du texte «Logic of the Sciences». Je cite un passage révélateur:

Ensuite nous découvrons aussi par induction que de quelque sorte que quelque chose soit, il est compte tenu de quelque chose d'autre; de là vient que nous disons que la Qualité est l'extérieur d'une chose et ne pourrait pas être s'il n'y avait rien à l'extérieur. Nous atteignons ainsi la notion de Relation... Ce qui est, doit non seulement avoir un fondement pour être, mais aussi un *objet*. Si quelque chose est bleu, il doit y avoir quelque chose qui ne l'est pas, de sorte qu'il est bleu relativement à ce dernier (W 1: 331).

Nous pouvons aisément discerner qu'une étape décisive vient d'être franchie. Le fait est que jusqu'ici toutes les triades incluaient comme élément objectif cela dont la représentation *tenait lieu*, à savoir le substrat nouménal considéré comme «chose» extérieure et indépendante. Mais dans «Logic of the Sciences» le cadre change: l'analyse triadique menée dans les conférences de Harvard et dans «An Unpsychological View of Logic» avait confirmé Peirce dans son idée que les éléments fondamentaux de la représentation étaient les meilleurs candidats au titre de catégories; cette conviction faite, il lui incombait ensuite de confirmer leur qualité de catégorie en les articulant dans une «démonstration» logique de plus grande amplitude. Or c'est précisément cette articulation qui jusqu'ici avait fait défaut. Si l'analyse conduite jusqu'ici avait été possible, c'est parce notre auteur s'était

contenté de partir de l'«hypothèse universelle» de «ce qui est», de la substance non encore précisément distincte de l'être, et puis d'en induire les aspects ou éléments omniprésents, d'abord au niveau nouménal, et puis au niveau de la représentation elle-même. Le premier résultat de cette manière de faire fut d'accorder le statut d'objet de la représentation au noumène intelligible lui-même, c'est-à-dire à la substance. Mais maintenant que la nécessité se fait pressante d'introduire les trois éléments dans un cadre épistémologique adéquat, et qu'il s'agit d'expliquer dans ce même cadre la possibilité de formuler un jugement synthétique attribuant un prédicat à un sujet, Peirce découvre que le seul cadre possible reste bien le cadre kantien de la réduction du divers sensible à l'unité. Seulement l'unité ne peut plus se référer à l'unité d'aperception ou au Je Pense transcendantal: la perspective chez Peirce se renverse; l'unité à laquelle il faut porter la substance est l'unité de cohérence qui appartient en propre à la représentation, et dont la manifestation est révélée dans la copule de la proposition prédicative. C'est le verbe être qui, en unissant le prédicat au sujet, scelle l'unité représentative de la représentation et confirme sa cohérence. La dérivation des catégories doit donc prendre place entre les deux pôles de la substance et de l'être. Mais puisque la substance jouait le rôle de l'élément objectif dans les triades jusque là conçues, et qu'à présent elle en est retirée pour fournir le point de départ de la dérivation, la notion d'«objet» devait être révisée drastiquement. C'est exactement ce qui se passe dans le texte que je viens de citer. Que nous apprend en effet ce passage? Que l'«objet» est ce qui est extérieur à la substance, en tant que celle-ci est porteuse d'une qualité (ou d'un fondement). Il ne s'agit donc plus de la substance, mais de quelque chose d'autre dont le rapport avec la substance permet de dégager de cette substance une qualité qui peut lui être attribuée. L'objet est ce par quoi une qualité peut être saisie dans sa prédicabilité; or, dit Peirce, une qualité, prise non pas en elle-même, mais en tant qu'attribut de quelque chose, ne peut émerger que d'une *comparaison avec* quelque chose d'autre. Voilà la grande nouveauté. Quoique notre auteur n'emploie pas encore ce terme, c'est bien l'idée de «corrélât» qui émerge ici indubitablement, et c'est par la notion de «référence à un corrélât» que sera définie la deuxième catégorie intermédiaire dans la «Nouvelle Liste». Peirce est en train de réaliser quelque chose qui jusqu'ici lui avait échappé, à savoir que l'attribution d'un prédicat à un sujet ne pourrait jamais advenir s'il n'y avait pas d'autres sujets par rapport auxquels le candidat prédicat pouvait être éprouvé. Il est essentiel pour une qualité d'être partagée à des degrés divers par d'autres substances, c'est-à-dire d'avoir déjà été attribuée auparavant, autrement elle ne pourrait pas être remarquée. Il est probable que ce qui a incité l'auteur à introduire cette nouvelle dimension dans son analyse de la représentation était la difficulté de rendre compte au niveau de l'universalité catégorielle d'actes prédicatifs impliquant tant des termes relatifs que des termes non relatifs. Les termes non relatifs sont des prédicats monadiques, tels que «noir», «beau», etc., qui ne s'appliquent qu'à un seul sujet à la fois. Les termes relatifs sont des prédicats qui s'appliquent à plusieurs sujets à la fois en exerçant avec chacun d'eux un rapport différent: par exemple les verbes «aimer» et «posséder», qui demandent un sujet et un objet.

La manière dont Peirce avait jusqu'ici conçu la relation de représentation risquait bien d'anéantir tous les attributs relatifs dyadiques. Il se

devait donc d'accommoder son analyse de façon à ne pas les en exclure, et assurer ainsi plus correctement la prétention universelle de son propos. La révision de la conception d'objet entamée dans «Logic of the Sciences» est destinée à permettre cet aménagement. On voit combien le pas franchi est important, puisqu'en définitive c'est lui qui ouvrira finalement la voie à la rédaction de l'argument final de la «Nouvelle Liste des Catégories».

JORGEN DINES JOHANSEN

Universidade de Odense

## CODE AND REFERENCE

### Bertrand Russell and Roman Jakobson on «cheese»

The basic issue of this article is meaning. How does a sign mean; and how do we understand the meaning of other people's utterances? Obviously I don't expect to answer this question in a few pages, indeed I don't expect to indicate an answer that will be unanimously accepted. On the contrary, I am confident that to very many semioticians what follows will be objectionable or downright false. Furthermore, I don't want to ask the question about meaning in general, instead I will comment on Roman Jakobson's seminal paper «On linguistic aspects of translation» (Jakobson 1971).

Jakobson starts his paper as follows:

According to Bertrand Russell, «no one can understand the word 'cheese' unless he has a nonlinguistic acquaintance with *cheese*». If, however, we follow Russell's fundamental precept and place our «emphasis upon the linguistic aspects of traditional philosophical problems», then we are obliged to state that no one can understand the word *cheese* unless he has an acquaintance with the meaning assigned to this word in the lexical code of English. Any representative of a cheese-less culinary culture will understand the English word *cheese* if he is aware that in this language it means 'food made of pressed curds' and if he has at least a linguistic acquaintance with *curds*. We never consumed ambrosia or nectar and have only a linguistic acquaintance with the words *ambrosia*, *nectar*, and *gods* — the name of their mythical users; nonetheless, we understand these words and know in what contexts each of them may be used (Jakobson 171: 260).

In this paragraph Jakobson succeeds in stating the perennial debate about sign meaning very clearly, and he nicely delineates the two positions confronting each other: On the one hand the position that meaning is the effect resulting from the correlation of sign and object, and, on the other, the position that the meaning of a sign is an effect of its relations to other signs within the codes of a given language. Furthermore, he seems to deliver

a devastating criticism of Russell's empiricist conception of meaning, since obviously we know the meaning of «nectar» although we have never tasted it. It would indeed be absurd to equate our knowledge of sign meanings with that of which we have had personal, sensible experience. Before seeing whether this is really Russell's position, I would, however, like to follow Jakobson a bit further and review his positive explanation of sign meaning.

Jakobson points to Peirce's ideas of signs and interpretation, and taking his clue from Peirce's conception of the sign's being interpreted in another sign (its interpretant) he defines sign meaning as follows: «For us, both as linguists and as ordinary word-users the meaning of any linguistic sign is its translation into some further, alternative sign, especially a sign «in which it is more fully developed»». (Jakobson 1971: 261, the part within quotation marks is a quotation from Peirce) Jakobson goes on to distinguish between three kinds of translation:

- 1) *Intralingual translation* or *rewording*, i.e. metalinguistic activity within one language,
- 2) *interlingual translation*, i.e. translation proper between two languages, and finally,
- 3) *intersemiotic translation* or *transmutation*, i.e. «an interpretation of verbal signs by means of nonverbal sign systems» (Jakobson 1971: 261).

If, however, we first eagerly turn to the text by Russell referred to by Jakobson, the article «Logical Positivism» (1950) to find out what caused Jakobson's reaction, we get a little confused, since it is hard to see why he should react by starting his own article attacking Russell. Russell's paragraph about cheese runs as follows:

Absorption in language leads to a neglect of the connexion of language with non-linguistic facts, although it is this connexion which gives meaning to words and significance to sentences. No one can understand the word 'cheese' unless he has a non-linguistic acquaintance with cheese. The problem of meaning and significance requires much that is psychological, and demands some understanding of pre-linguistic mental processes. Most logical positivists fight shy of psychology, and therefore have little to say about meaning or significance. This makes them, in my opinion, somewhat narrow, and not capable of producing an all-round philosophy (Russell 1956: 381).

As it stands, it is an objection to what Russell sees as the narrowness of the logical positivists' approach to language, and it is an argument in favor of the necessity of studying the problem of linguistic meaning in the broader context of pre-linguistic mental processes. Furthermore, Russell himself refers to non-existent items from Classical Antiquity, not to nectar, but to a winged horse, and he claims that the expression «winged horse» is understandable, even if no winged horse ever existed (Russell 1956: 379). Another example from Russell's essay is the expression «Mr. A had a father» which, according to Russell «is completely intelligible even if I have no idea who Mr. A's father was» (*ibid.*: 379). He further claims that if Mr. B was in fact Mr. A's father, nevertheless Mr. B is not a constituent

of the sentence', 'Mr. A had a father', or indeed, of any statement containing the words 'Mr. A's father', but not containing the name Mr. B'» (*ibid.*: 379).

From the above there seems to be little reason for quarrel, but the real issue may be Russell's and Jakobson's different views of the role played by *ostensive definition* for the understanding of verbal utterances, and what preconditions must be fulfilled in order for this kind of definition to take place at all.

On the face of it, Jakobson's position is clear: ostensive definition is never sufficient. He says:

The meaning of the word «cheese» cannot be inferred from a nonlinguistic acquaintance with cheddar or with camembert without the assistance of the verbal code. An array of linguistic signs is needed to introduce an unfamiliar word. Mere pointing will not teach us whether *cheese* is the name of the given specimen or of any box of camembert, or of camembert in general, or of any cheese, any milk product, any food, any refreshment, or perhaps any box irrespective of contents. Finally, does a word simply name the thing in question or does it imply a meaning such as offering, sale, prohibition, or malediction? (Jakobson 1971: 260-261).

In the article Russell only states his position in a very general way: In fact he only says that «Experience is needed for ostensive definition and therefore for all understanding of the meaning of words» (Russell, 1956: 379). In the two books on general philosophy that he wrote in the same period as the article, *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) and *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948), he states what he regards as the characteristics and preconditions of an ostensive definition of a word. In the latter book he describes what to him are the six fundamental conditions that makes learning by ostensive definition possible:

There must be a feature of the environment which is noticeable, distinctive, emotionally interesting, and (as a rule) frequently recurring, and the adult must frequently utter the name of this feature at a moment when the infant is attending to it (Russell 1948: 65).

According to Russell, six features: 1) noticeability, 2) distinctiveness, 3) emotional relevance, 4) frequent recurrence, 5) compresence of verbal utterance and object, and 6) attention, are necessary for the learning of a word, or rather one word sentence, meaning. It is interesting, however, that Russell recognizes that these conditions may not be sufficient to ensure the right association between object and word, and he argues along the same lines that Jakobson. Russell offers the following very elementary example: A child is presented with a bottle of milk, and the parent says 'milk'. Obviously, the child could take the expression to refer to the bottle as well as to the milk, and, consequently, the parent has to vary the linguistic expression (e.g. «bottle of water» and «glass of milk») in order to ensure the correct predication.

Maybe the most important point in Russell's insistence on the necessary part played by ostensive definition (or as I would prefer to call it *ostensive*

identification) for the understanding of language meaning is not even its role in the acquisition of language, although it seems to be indispensable. The most important point may be the insight that, in order to be understandable, any verbal utterance has, immediately or mediately, to be correlated with a nonlinguistic context, a lifeworld of perception and action that constitutes the common ground that makes communication possible.

As mentioned above, Jakobson refers to Peirce's ideas of sign and semiosis, and the even class Peirce «the deepest inquirer into essence of signs» (Jakobson 1971: 261). Consequently it might be useful to take a closer look at Peirce's conception of signs and especially at his conception of the relationship between sign and object, and the status of the latter within semiosis.

In contradistinction to many Continental semiotic theories of this century, Peirce's sign concept is triadic, since he defines a sign as a correlation between three subjects, the sign itself, its object, and its interpretant. This means that the object, evoked by Russell and neglected by Jakobson, does indeed play a prominent, yes, indispensable role in the core of his semiotics, as explicitly stated in the following quotation from Peirce:

In order that a thing may be a true sign its proper significate mental effect [i.e. its interpretant, J.D.J.] must be conveyed from another object which the sign is concerned in indicating and which is by this conveyance the ultimate cause of the mental effect. In order to be the cause of an effect, — or *efficient cause*, as the old phrase was, — it must either be an existent thing or an actual event. Now such things are only known by observation. It cannot be any part of the mental effect, and therefore can only be known by collateral observation of the context or circumstances of utterance, or putting forth. But the sign may describe the kind of observation that is appropriate and even indicate how the right object is to be recognized. The meaning of the sign is not conveyed until not merely the interpretant but also this object is recognized. But although the full realization of the meaning requires the actual observation, direct or indirect, of the object, yet a close approach to this may be made by imagining the observation. If the sign is not a *true*, but only a *fictitious* sign, it is the mere semblance of a sign. If, however, it be so far true as to profess to be in certain respects fictitious, the conditions of a true sign hold in slackened force (Ms. 318, 1907: 33-35) <sup>1</sup>.

A shorter formulation of these ideas runs as follows:

...any sign, of whatsoever kind, professes to mediate between an Object, on the one hand, that to which it applies, and which is thus in a sense the cause of the sign, and, on the other hand, a Meaning, or to use a preferable term, an Interpretant, that which the sign expresses, the result which it produces in its capacity as sign (Ms. 318, 1907: 237-238).

As made obvious by these quotations the object plays an important role in the signifying process, semiosis, since it is said to cause, or better to determine the sign. Here Peirce perceives meaning as an action that

originates in an object that determines a sign, which determines a significate effect, an interpretant, of the sign in such a way that the object is indicated. Furthermore, he claims that sign meaning includes the recognition of both interpretant and object. This idea of sign action can be represented diagrammatically in this way:

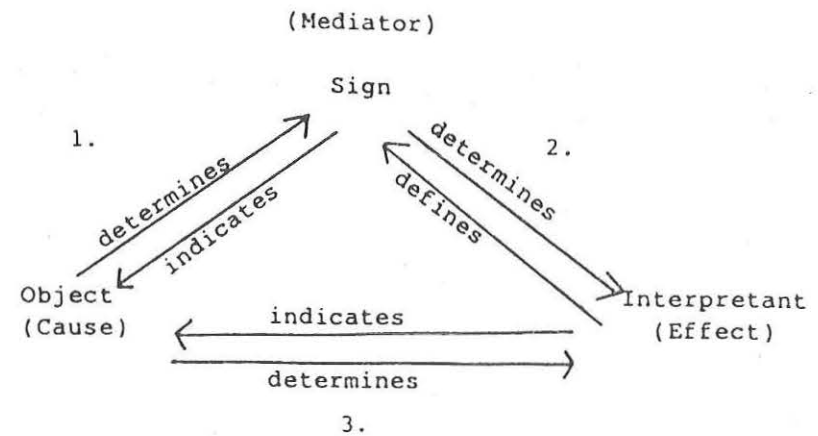


Fig. 1

It is important, however, to notice that in the first quotation Peirce is putting the sign action in the communicative context of an utterance. This means that to get a more adequate understanding of his reflections we should include the parties of the dialogue, utterer and interpreter, in the diagram:

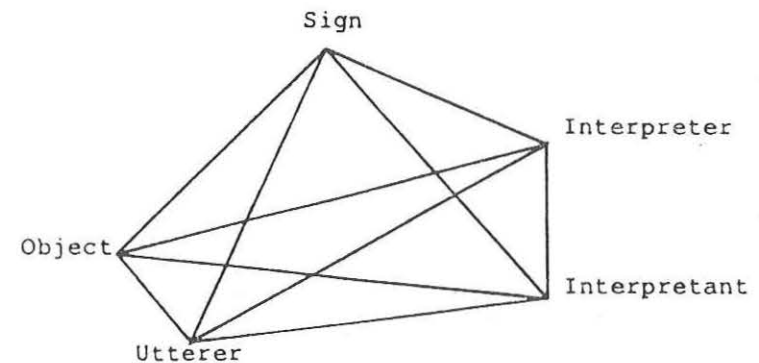


Fig. 2

By adding the triad, utterer-sign-interpretant, to the original triad, object-sign-interpretant, each of the five constituent elements of semiosis is related to the other four. Furthermore, Peirce's claim that the object must be known not only through a given significate effect of a sign, but also by

means of what he calls *collateral experience* is illustrated by the diagram, because both utterer and interpreter are related to the object not only through the uttered sign but also through experience.

The reason why Peirce postulates an interaction of two separate, but interacting, sources of knowledge (by means of conventional signs [e.g. symbols] and through experience) is his belief in the necessary part played by perception in the acquisition of knowledge. For Peirce, collateral experience, means perceptual acquaintance with the object of the sign, and, to him, the percept, i.e. «the object as perceived in a single act of perceiving» (Ms. 693b, 1904: 98), is the starting point and solid part of knowledge.

The importance of perception is twofold: First knowledge develops out of percepts to the study of single things (sometimes a thing is called a *generalized percept* or a «composite photography of percepts», further to parts, to sets, and to collections of existent things, until at last it becomes the study of classes of possibilities (see Ms. 693b, 113-115). Besides, the percept is said to leave the perceiver with a 'powerful imaginative habit' the memory of the percept. In this way we get — in addition to the percept proper — images of imagination, memories, and modified reproduction of percepts.

Second, the percept plays a decisive part in testing the truth or falsity of propositions:

Thus a false proposition is a proposition of which some interpretant represents that, on an occasion which it indicates, a percept will have a certain character, while the immediate perceptual judgment on that occasions is that the percept has not that character. A true proposition is a proposition belief in which would never lead to such disappointment so long as the proposition is not understood otherwise that it was intended (5.569)<sup>2</sup>.

It is, however, important to realize that, according to Peirce, perceptual knowledge is semiotic, because percepts are signs themselves. This is nicely exemplified by Peirce, not by the word «cheese», but by the word «chair». He says:

Let us talk about yonder chair. «Chair» is a word. It is a *sign*. The *Vorstellung* chair is a *sign*. What will you have? Get down to the very *impressions of sense*, and there is no chair there. *The life we lead is a life of signs*. Sign under Sign endlessly (Ms. 1334, 1905: 46).

The above notwithstanding the special status of the percepts as signs is due to the fact that they intrude themselves upon us as positive qualities that cannot be disposed of, neglected at will by the perceiver. Accordingly, Peirce regards perception as both inferential and direct. Inferential, because the road from impressions of sense to perceptual facts (and perceptual judgments) consists of a chain of partly uncontrollable and unconscious inferences. Direct, because the object represented in perception, at one and the same time, is exterior to the mind and forced upon it.

This view of perception is one of the main reasons for his distinction between two objects, the immediate object, i.e. the object as it is indicated

by the sign in a single semiosis, and the dynamic object, i.e. the object regardless of any particular aspect, «the Object in such relations as unlimited and final study would show it to be» (8.183).

It is important to notice that the dynamic object is not some unknowable entity unrelated to mind; Peirce stresses that «the dynamical object does not mean something out of the mind. It means something forced upon the mind in perception, but including more than perception reveals. It is an object of actual *Experience*» (Hardwick 1977: 197). Consequently by the dynamic object is only mind independent in the sense that its characters are independent of what they are thought to be in any single semiosis, but they are not independent of the process of inquiry in general.

Looking at the object from the point of view of the sign one could say that an important difference between immediate and dynamic object is that every sign, *per definition*, has an immediate object whereas it need not have a dynamic object. This means that object of a sign in general is an indicated, or designated, position that can be occupied by ontologically indifferent units, both by a camel and a phoenix as it is made obvious by the following quotation:

A Replica of the word 'camel' is likewise a Rhematic Indexical Sign being really affected, through the knowledge of camels, common to the speaker and auditor, by the real camel it denotes, even if this one is not individually known to the auditor; and it is through such real connection that the word 'camel' calls up the idea of a camel. The same thing is true of the word 'phoenix'. For although no phoenix really exists, real descriptions of the phoenix are well known to the speaker and his auditor; and the word is really affected by the Object denoted (2.261).

This indifference as regards the ontological status of the sign object is the reason why Peirce allows fictitious signs to have meaning, although their meaning, in the last analysis, is derivative, from others signs that have dynamic objects that can act upon and influence the signs and the interpretants.

This interpretation of Peirce's position agrees with his famous pragmatic maxim:

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object (5.402).

The very rich and problematic implications of the maxim cannot be discussed here. Suffice it to say that one way of interpreting it is to take it to mean that through intralingual translation of a given sign that lacks the dynamic object at some point we will arrive at signs that to have dynamic objects with which we are acquainted by other signs than symbols. The most likely candidates to fulfill this office would be percepts, memories of percepts, or signs constructed on the basis of present or past percepts, i.e. signs with very strong iconic and indexical elements. For Peirce, the division of the signs, according to their relation to the object, into *icons*,

*indices* and *symmols*, does not imply that these classes of signs, taken separately, are sufficient to establish meaning, although it might seem so, because we tacitly assume that we understand linguistic signs (symbols in Peirce's terminology) without referring to other kinds of signs. According to Peirce, we are, however, mistaken, since the three kinds of signs presuppose each other, and the genuine conventional sign, the symbol, subsumes the two other kinds: «a symbol, if sufficiently complete always involves an index, just as an index sufficiently complete involves an icon» (Peirce 1976: IV, 256).

On these grounds it seems reasonable to claim that Peirce is not that far from Russell's point of view; on the contrary, the empiricist strain in his thinking brings him much closer to Russell than indicated by Jakobson's exposition.

But what about Jakobson himself? In the beginning of this article I said that Jakobson's position *seemed* clear, but, nevertheless, he makes a distinction that has important and far-reaching implications. He writes:

The meaning of [...] any word or phrase whatsoever is definitely a linguistic or — to be more precise and less narrow — a semiotic fact (Jakobson 1971: 260).

According to this statement linguistic facts, e.g. linguistic meaning, is a subset of the wider set of semiotic facts, and this insight is utilized in the distinction between *intralingual*, *interlingual*, and *intersemiotic* translation. In my opinion, intersemiotic translation is the *conditio sine qua non* of linguistic meaning, because no meaning can possibly be established by intralingual translation, unless the language is known beforehand. To take Russell's own example and Jakobson's rejoinder, Jakobson claims that «any representative of a cheese-unless culinary culture will understand the English word *cheese* if he is aware that in this language it means 'food made of pressed curds' and if he has *at least* [my italics. J.D.J.] a linguistic acquaintance with *curds*» (Jakobson 1971: 260). Obviously, this process could go on endlessly supposing that the person in question does not understand words such as *curds*, *milk*, *drink*, *food* and so on and so forth. In fact you could neither teach an infant the mother tongue nor a stranger a foreign language by this method, because loading somebody with synonyms and definitions just as unknown to him as the original word in question would be pointless. The reason why this procedure is hopeless is that this synonymic expansion takes place within one and the same semiotic system, i.e. as a homogeneous process. *Intrasemiotic translation*, on the contrary, is characterized by heterogeneous expansion, since the linguistic utterance is correlated with non-linguistic signs among which percepts are the most important, but by no means the only ones.

In this connection two of Peirce's definitions of the icon, or rather the iconic sign, are particularly interesting. In one place an icon is called a percept «minus the insistency and percussivity of percepts» (Ms. 293, 1906: 9), and in another he identifies the idea excited by an external object by a reaction upon the brain with an iconic sign (2.276). Since, however, the

percept is caused by something out of the mind, a percept is a predominantly indexical sign containing an icon.

It would indeed be naive to restrict meaning to the identification of the object to which the sign, the linguistic utterance, refers, and this is certainly not the point of this article. The point is rather that in addition to the linguistic coding of a given sign (a coding that can be made explicit either by componential analysis or intralingual translation leading to a synthetic definition) an identification of the object(s) of the sign within the universe of discourse is necessary. Furthermore, in my opinion, the universe of discourse, whether it be historical, fictional, or a possible universe of some other kind, will, in the last analysis, have to be related either to the common universe of experience of the parties of a dialogue, or at least to the life-world of the interpreter. This necessity is due to the fact that this universe of common experience is the only universe within which perception, action, symbolization, and interpretation converge, are compresent. To relate and to mediate between these different activities intersemiotic translation is, however, necessary. Consequently, it seems erroneous to suppose that meaning is only created by linguistic codes, dividing an amorphous continuum, even if they are, of course, indispensable in making it explicit. On the contrary, all four poles at the bottom of the semiotic pyramid contribute, immediately or mediately, to the meaning of a given sign.

I claimed above that if meaning was constituted by nothing but the translation of a given sign into other «equivalent or perhaps more developed signs» within the same semiotic system, then the process of signification could go on infinitely without leading to an understanding between the parties. Now, in many cases people do reach an understanding as to the meaning of signs, and this is why one could ask the positive question: What conditions have to be fulfilled in order that people agree on the meaning of a sign? Leaving aside for the moment the intentional and rhetorical aspects always involved in an utterance, there seems to be two: Agreement about *identification* and *signification*. Both can be immediately given, as for instance, when somebody asks: «Pass me the cheese», and the other party knows the signification and identifies the object. The same would of course apply to the exclamation: «Oh, this is nectar!» if the other party replied: «Yes, the wine is excellent, really, a drink fit for gods». Agreement can, however, also necessitate both directions for identification and meta-linguistic explanation. Meaning, then, is not a question of code or reference, it is a question of code and reference, because meaning comes into being through the interplay of *intralingual* and *intersemiotic translation*, through the interplay of *rewording* and *transmutation*. Linguistic meaning is neither an entity nor is it the outcome of a homogeneous process of signification, but the outcome of a process of correlation between heterogeneous systems, between different semiotics. If we look once more at the diagram of the semiotic pyramid (figure 2) it should be obvious that we cannot identify the meaning of a sign with any of its four references, in fact, the meaning cannot be located anywhere in the model because it is the effect of a traversal of all its poles and connecting lines, a traversal that goes on until the meaning relevant to the purpose of the symbolic activity has been established.

<sup>1</sup> In quoting from the unpublished manuscripts, the manuscript number and data are given. With regard to the page number, I follow the pagination made by scholars from the Institute for Studies in Pragmaticism (ISP), Texas Tech University, Lubbock, Texas.

<sup>2</sup> I follow the convention of referring to *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* by letting the number left to the decimal point designate the volume number, while the number to the right designates paragraph number.

## REFERENCES

- EISELE, Caroline, ed. (1976) — *New Elements of Mathematics*, Vol. IV. The Hague: Mouton.
- HARDWICK, Charles, ed. (1977) — *Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- JAKOBSON, Roman (1959) — «On linguistic aspects of translation», in Jakobson, Roman (1971) — *Selected Writings*, vol. II, The Hague, Mouton, pp. 260-266.
- PEIRCE, Charles S. (1931-1966) — *Collected Papers*, Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks (eds.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RUSSELL, Bertrand (1940) — *An Inquiry into Meaning and Truth*. New York: Norton.
- (1948) — *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin LTD.
- (1950) — «Logical positivism», reprinted in Russel, Bertrand (1956) — *Logic and Knowledge. Essays 1907-1950*. London: George Allen and Unwin LTD.

## A NOÇÃO PEIRCIANA DE OBJECTO DUM SIGNO \*

Num artigo anterior <sup>1</sup> tentámos analisar o triângulo semiótico peirciano — um Signo referindo-se a um Objecto através de um Interpretante — à luz da noção de interpretante, noção que desempenha, como o demonstrámos, um papel capital na *semiosis* peirciana. Neste breve estudo, iremos retomar — e prolongar — essa análise, situando-nos, desta vez, do lado do objecto. Depois de ter explicado a sua essência e a sua duplicidade radical, iremos interrogar-nos sobre as suas relações com o signo, a fim de tentar, através de um exame das suas relações com o interpretante, elucidá-lo em termos de objecto de conhecimento.

## 1. A duplicidade objectal

Compreender a noção de objecto dum signo obriga-nos, em primeiro lugar, a apreender a noção mesma de signo e, segundo parece, a pôr a questão: como distinguir o que é signo do que não o é? Na realidade é preciso ver que, para Peirce, uma tal questão não tem sentido se nos situamos a um nível puramente fenomenal, pois, como ele insiste, frequentemente, cada coisa considerada na sua fenomenalidade é signo, o que o leva a dizer que o universo é um «*imenso representamen*» (5.119; cf. 5.448 nota) <sup>2</sup>. De facto, como ele o acentua em 5.257, ser é ser conhecível (nada de *Ding an sich*) <sup>3</sup>, o que significa que em cada fenómeno existe uma estrutura de inteligibilidade chamada «*thirdness*» <sup>4</sup> que ele identifica com a noção de representabilidade — «... *ela* (a terceidade) *é a representação enquanto elemento do fenómeno*» (5.66) <sup>5</sup> — e, mais precisamente, da «*relação do signo*» <sup>6</sup>. O que vai tentar a empresa semiótica peirciana não vai ser estudar uma classe particular de coisas que seriam signos (diferentemente das outras coisas), mas examinar para toda e qualquer coisa o que significa ser signo, isto é, objecto do pensamento.

\* Este estudo retoma o essencial duma exposição feita no dia 27 de Abril de 1984 no Seminário de Semiótica da Universidade de Perpignan.

Em linguagem peirciana — ou escolástica — diríamos aqui que a semiótica quer ser uma ciência de «segunda intenção», no sentido de que se refere não a uma classe particular de objectos mas ao que significa a propriedade «ser um objecto». Ciência «fenomenológica» e não «natural» (para retomar a distinção husserliana), ela incide sobre a objectivação enquanto tal, e, neste sentido, segue a primeira *Crítica* de Kant, na medida em que ambas são teorias da representação.

Ora, a estrutura de inteligibilidade que se manifesta em toda e qualquer coisa é uma estrutura triádica cujos três termos são o representamen, o objecto e o interpretante: «Na sua forma autêntica, a terceidade é uma relação triádica que existe entre um signo, o seu objecto e o pensamento interpretante, ela mesmo signo, considerado como constituindo o modo de ser dum signo» (8.332). E a relação com uma análise categorial aparece em 2.274: «Um signo, ou Representamen<sup>7</sup>, é um Primeiro que estabelece, com um Segundo chamado o seu Objecto, uma relação triádica de tal modo autêntica que ela pode determinar um Terceiro, chamado o seu Interpretante, a estabelecer com o seu Objecto a mesma relação triádica que ele próprio estabelece com esse mesmo objecto.» Desta análise categorial decorrem duas consequências essenciais para o nosso propósito. Por um lado, a irredutibilidade da relação triádica faz com que o objecto só tenha sentido quando se refere aos dois outros termos: a noção de objecto é uma noção relativa. Por outro lado, enquanto Segundo, o objecto deve apresentar uma duplicidade que vamos tentar apreender a seguir.

É num manuscrito ainda inédito<sup>8</sup> que encontramos a análise sem dúvida mais precisa de Peirce sobre a noção de objecto dum signo. Neste texto Peirce, ao estudar o triângulo semiótico no quadro duma lógica da comunicação<sup>9</sup>, nota que a relação objecto - signo - interpretante pode provir por abstracção da relação emissor (*utterer*) - emissão (*utterance*) - interpretação desta última. Como ele diz, os termos da primeira são os «elementos essenciais» da segunda. O que significa, para o nosso propósito, a derivação do conceito semiótico de objecto da noção de emissor? Parece ser necessário conceber a *semiosis* ou comunicação como sendo fundamentalmente o processo graças ao qual a realidade (=o objecto) entra no intérprete (=o interpretante) através de um fenómeno mediato (=o signo), esquema aplicável à interpretação humana do discurso humano e à interpretação humana dos fenómenos naturais (que, como o demonstrou Berkeley, pode ser considerada como uma espécie de transacção comunicativa) tanto como à interpretação por intérpretes não humanos (tais como as máquinas inteligentes).<sup>10</sup> Neste esquema o emissor último de todo o signo — de todo o fenómeno interpretável — é a realidade mesma, entendida como tudo o que pode ser, desde o nível dos pensamentos ao nível do universo. O que significa que o homem diz menos a realidade do que esta última se diz através dele, ou então que é menos o homem que utiliza a linguagem para exprimir a realidade do que a realidade que utiliza o homem para exprimir-se linguisticamente.

Mas de que maneira pode a realidade exprimir-se no intérprete? Uma resposta nos é fornecida em detalhe em 2.228: «um signo, ou representamen, é algo que representa para alguém alguma coisa a algum respeito (*respect*)

ou a qualquer título (*capacity*). Ele dirige-se a alguém, isto é, cria no espírito desta pessoa um signo equivalente ou talvez um signo mais desenvolvido. Este signo que ele cria chamo-o interpretante do primeiro. Este signo representa alguma coisa: o seu objecto. Ele representa este objecto, não sob todos os aspectos, mas por referência a uma espécie de ideia à qual, por vezes, dei o nome de fundamento (*ground*) do representamen.»<sup>11</sup> Para bem entender este texto, é necessário notar, antes de mais, que a representação do objecto pelo signo não é uma relação directa mas sim mediata: o signo representa o objecto «não sob todos os ângulos» mas «a qualquer título» e Peirce chama «ground» à «ideia» em referência à qual a representação se realiza. O *ground* aparece aqui como sendo o ângulo segundo o qual o objecto é considerado, o perfil segundo o qual é atingido na representação (cf. 5.286). A sua função consiste então em fazer explodir o objecto numa multidão de aspectos que são outras tantas reduções da *hecceitas* primitiva: o objecto não é apreendido senão através de uma multiplicidade — teoricamente infinita — de quadros de referência.

Sabe-se que uma das teses fundamentais da epistemologia peirciana consiste na recusa duma teoria intuicionista do conhecimento, seja ela cartesiana ou não (cf. 5.213-224). Semioticamente, isso significa que a interpretação de todo o signo requer alguma interpretação prévia. É ao que responde, pensamos nós, a oposição que Peirce faz entre dois tipos de objectos: o objecto cujo signo é um signo («objecto dinâmico») e o objecto do signo («objecto imediato»). A noção de objecto dinâmico parece ser analisada a um duplo nível. O objecto dinâmico é em primeiro lugar o objecto enquanto origem e condição de possibilidade do processo semiótico. É o real dado como interpretável, a «realidade que, duma maneira ou doutra, consegue determinar o signo pela sua representação» (4.536). É o descrito assim em MS 966: «Por Objecto signífico tudo o que podemos pensar, isto é tudo sobre que podemos falar» (o que em MS 450 Peirce analisa como universo do discurso de A. de Morgan simbolizado pela folha de asserção dos grafos existenciais). Mas, objecto «fora do signo» (correspondência a Lady Welly de 28 Dezembro 1908), «anterior» a este último (MS 318) e «independente» dele (MS 292), o objecto dinâmico também é o objecto enquanto termo da semiose, isto é o real pouco a pouco construído e idealmente representado, como veremos mais adiante, ao nível da interpretação final: «... O objecto tal qual é... em relações tais como aquelas em que ele se encontraria no fim dum estudo ...final.» (8.183). Estes dois objectos dinâmicos são menos duas realidades distintas do que dois aspectos ou momentos duma mesma realidade considerada na sua evolução através de um processo de diferenciação crescente<sup>12</sup>.

Esta diferenciação vai realizar-se, graças ao signo, no objecto imediato que é o objecto dinâmico «conhecido no signo» (8.183), «o objecto tal como o representa o próprio signo e cujo ser é desta maneira dependente da sua representação no signo.» (4.536)<sup>13</sup>. O objecto imediato é o objecto dinâmico tal como ele é apreendido através do signo por intermédio do *ground*<sup>14</sup>. É o que o signo de facto escolhe em função do *ground*. Constituído pelo signo como «interno» (8.354), «ideia» (8.183), «representação mental» (5.473), o objecto imediato é o objecto dinâmico interiorizado no signo.

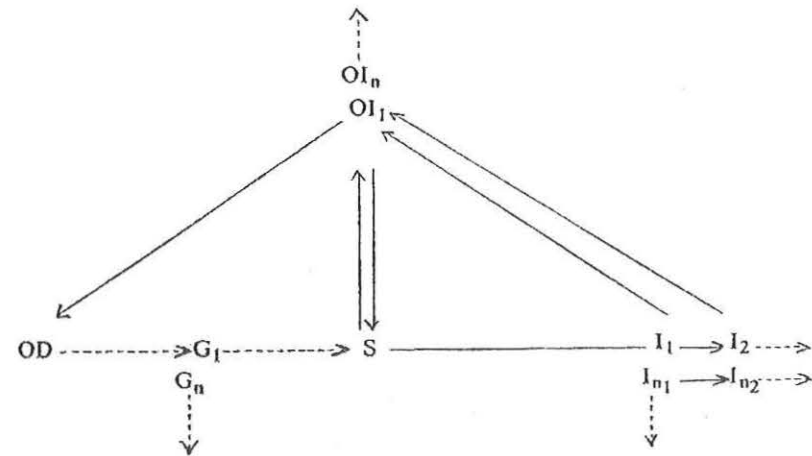


Mas uma tal interiorização supõe que o intérprete tenha já uma experiência do objecto dinâmico, anterior à utilização do signo, experiência que Peirce chama «colateral» (MS 318) e que vem a ser o pressuposto fundamental de todo funcionamento semiótico<sup>15</sup>. Com efeito, consideramos a proposição seguinte: «Napoleão é uma criatura letárgica». Se eu não tiver qualquer experiência colateral de Napoleão, a proposição nada me dirá acerca de Napoleão (cf. 8.178). Para que o signo possa representar um objecto, é necessário ter dele um prévio conhecimento. Daí o carácter muito restritivo da noção de representação de um objecto por um signo: «O signo apenas pode representar o objecto e dizer dele qualquer coisa. Não pode dar a conhecer nem a reconhecer este objecto; porque é o que quer dizer neste volume o objecto dum signo; isto é, aquilo de que o conhecimento é pressuposto para poder comunicar informações suplementares que lhe dizem respeito.» (2.231)<sup>16</sup>. O objecto dinâmico dum signo é aqui o mundo como contexto do signo, contexto que deve já ser conhecido pelo intérprete no momento da interpretação dum determinado signo<sup>17</sup>. É este conhecimento colateral do objecto dinâmico que vai tornar possível o funcionamento do signo e por isso mesmo a constituição do objecto imediato como objecto dinâmico interiorizado. Vemos pois que, à partida dum qualquer processo semiótico, o objecto imediato do signo original representa o objecto dinâmico já anteriormente conhecido e de que um aspecto particular é escolhido através do «ground»<sup>18</sup>.

Uma autêntica relação de «causalidade» instaura-se então entre objecto dinâmico, signo e objecto imediato: o objecto dinâmico é «causa»<sup>19</sup> do signo e «determinante» do signo (6.347) e do objecto imediato (correspondência a Lady Welby de 23/12/1908). Se uma relação de determinação une o objecto dinâmico ao signo e ao objecto imediato, é porque o primeiro compartilha a natureza destes dois, o que significa que em certo sentido ele é signo: «Todo o signo representa um objecto independente dele próprio; mas só pode ser signo deste objecto na medida em que este objecto tem ele próprio a natureza dum signo, do pensamento. Porque o signo não afecta o objecto mas ao contrário é afectado por ele; de tal modo que o objecto deve ter a capacidade de comunicar o pensamento, isto é deve ter a natureza do pensamento ou dum signo.» (1.538)<sup>20</sup>. Se o objecto pode ser dito «independente» do signo é na medida em que excede este último: do facto de que o signo apenas pode representar o objecto duma determinada maneira — é o que exprime a noção de *ground* — segue-se com efeito que o signo não pode representar o todo do objecto, e é sem dúvida necessário chamar objecto dinâmico este trasbordamento necessário de todo o signo.

Mas Peirce vai concentrar toda a sua análise da significação na descrição do objecto imediato<sup>21</sup>, descrição que só pode ser elaborada por meio de outros signos concebidos pelo próprio signo original (e não pelo intérprete) e chamados, como vimos, «interpretantes»<sup>22</sup>. Sem querer analisá-los neste estudo<sup>23</sup>, recordaremos simplesmente que eles são em número infinito. Daí o enriquecimento do objecto imediato à medida que a génese interpretativa se desenvolve (cf. em 2.293 a noção de «objecto imediato completo»). Para resumir, diremos que as relações entre os dois objectos

dum signo e os outros elementos da *semiosis* poderiam ser representadas no esquema seguinte (onde OD, OI, G, S, I representam respectivamente o objecto dinâmico, o objecto imediato, o *ground*, o signo e o interpretante e onde as flechas em ponteadas simbolizam a introdução do infinito):



onde vemos que é sob a pressão<sup>24</sup> do mundo (enquanto objecto dinâmico) que o signo representa o mundo (enquanto objecto imediato). Neste esquema, que mostra bem o objecto dinâmico como trasbordamento necessário do signo e como determinante do signo assim como dos seus interpretantes<sup>25</sup>, adivinhamos claramente o papel principal — e decisivo —, desempenhado pelo objecto imediato, no processo global da significação.

No seu livro *Peirce's Concept of Sign*, Douglas Grenlee propõe no entanto uma análise do processo semiótico que tende a eliminar a referência ao objecto imediato<sup>26</sup>. Sem querer entrar numa crítica detalhada dum tal ponto de vista<sup>27</sup>, notemos simplesmente que ele se opõe às próprias declarações de Peirce quando este afirma a necessidade do objecto imediato no processo de significação seja ele qual for: «Todo signo tem de ter obviamente um objecto imediato, mesmo indefinido, para ser um signo» (MS 318; cf. MS 321). A razão deve sem dúvida ser baseada no facto de que, como insiste Peirce, somente o objecto imediato permite uma «identificação» do objecto dinâmico: «A única função do objecto é a identificação; pela qual significo que se uma parte qualquer... do signo representa especialmente ou separadamente o objecto, e não o sentido, é para mostrar que o objecto ao qual se refere o signo não é nenhum outro senão esse mesmo objecto: de tal forma que, ou o emissor... e o intérprete devem já estar familiarizados com o objecto, cada um compreendendo que o outro o está no momento da comunicação do signo (como quando falamos do universo ou da pré-história), ou o objecto tem de ser mostrado (como num diagrama geométrico...), ou a atenção do intérprete tem de ser fortemente atraída pelo objecto (como pela luz de um farol...), ou instruções devem ser dadas para obter um conhecimento suficiente do objecto a fim de identificá-lo»

(como quando falamos da «segunda catarata do Nilo»), ou então o objecto deve permanecer indefinido (como quando Longfellow ensinou ao mundo que «as coisas não são o que parecem ser»)» (MS 318). Nesse memorável texto, Peirce introduz-nos nos vários tipos de relações — icónicas, indiciais e simbólicas que se podem estabelecer entre o signo e o seu objecto dinâmico, relações que devemos agora examinar em detalhe.

## 2. A relação signo-objecto

Antes de estudar esta tripartição — sem dúvida a mais célebre das classificações peircianas<sup>28</sup> — é necessário lembrar brevemente a caracterização dada por Peirce dos vários tipos de signo em função da natureza dos dois objectos estudados mais acima (cf. 8.334). As três categorias sugerem-nos antes de mais a existência de três categorias de objectos dinâmicos (cf. 8.366). Como exemplo de primeidade, o objecto será uma qualidade abstracta concebida como pura possibilidade (1.531) cujo signo será dito «abstractivo»; como segundeidade, que encarna na actualidade do facto bruto, da existência (cf. 1.325), o objecto dinâmico terá um signo dito «concretivo», e enfim como terceidade que aparece sob a forma de uma lei, dum «mediação» (2.89) entre vários elementos, o objecto dinâmico determinará um signo dito «colectivo». Peirce também classifica os signos em função da natureza dos seus objectos imediatos (cf. 8.350). Os possíveis só podem aparecer no signo através da sua exemplificação ou através de uma descrição: o signo dum tal objecto é chamado «descritivo»; a ocorrência concreta dum objecto produzirá um certo efeito no signo, como quando chamo a amiga encontrada pelo seu nome: os signos que comportam objectos imediatos deste tipo serão ditos «designativos»; enfim, se o objecto imediato é uma classe ou uma lei, ele irá corresponder a um signo que será uma conjunção, uma disjunção ou um condicional, signos aos quais Peirce dá o nome de «copulantes»<sup>29</sup>. Mas estas classificações são apenas esboçadas e Peirce concentra toda a sua atenção numa classificação dos signos em função não da natureza dos seus objectos mas do tipo de relação que os une ao objecto dinâmico: é a tripartição ícone=índice=símbolo (cf. 8.335) que Peirce não hesita em chamar em 2.275 de divisão «a mais fundamental» dos signos.

Peirce parece estabelecer uma hierarquia entre estes três signos opondo o que ele chama signos «autênticos» (*genuine*) aos signos degenerados (*degenerate*): «Um signo está em relação conjunta com a coisa denotada e com o espírito. Se esta relação ternária não é dum espécie degenerada, o signo está ligado ao objecto apenas em consequência de uma associação mental, e depende de um hábito» (3.360). São ditos, pois, autênticos os signos cuja aptidão a representar o objecto depende necessariamente do interpretante e ditos degenerados os signos triádicos para os quais «... a relação do signo ao seu objecto não consiste numa associação mental» (3.361)<sup>30</sup>. Teremos então a hierarquia seguinte: «Um signo autêntico é um... Símbolo... que deve a sua virtude significativa a um carácter que só pode ser realizado com a ajuda do interpretante... Um signo degenerado

do primeiro grau é um... Índice que é um signo cuja significação do objecto é devida ao facto que ele está em relação autêntica com este objecto, independentemente do interpretante... Um signo degenerado do segundo grau é... um ícone que é um signo que deve a sua virtude significativa unicamente à sua qualidade» (2.92). Um ícone é mais precisamente um signo «que se refere ao objecto que ele denota apenas em virtude dos caracteres que possui, quer um tal objecto exista realmente ou não» (2.247); ou ainda um ícone é um signo que «... representa alguma coisa apenas porque se lhe assemelha» (3.362). Estes textos indicam, como vemos, dois traços característicos do ícone: a relação de semelhança entre o signo e o objecto<sup>31</sup> (anterior ao seu reconhecimento pelo intérprete) e a não necessária referência a um objecto que exista realmente<sup>32</sup>.

A análise categorial do ícone vai permitir a Peirce distinguir duas grandes categorias de ícones: os ícones propriamente ditos e os signos icónicos. Como ele escreve, «um ícone é um representamen cuja qualidade representativa é a primeidade do representamen enquanto primeiro» (2.276); e Peirce precisa assim o seu pensamento: «Um signo por primeidade é uma imagem do seu objecto e, para sermos mais precisos, não pode ser senão uma ideia. Porque ele deve produzir uma ideia interpretante; e um objecto externo provoca uma ideia por reacção no cérebro. Mas, para ser ainda mais preciso, mesmo uma ideia, salvo no sentido dum possibilidade ou primeidade, não pode ser um ícone. Somente uma possibilidade é um ícone unicamente em virtude da sua qualidade; e o seu objecto só pode ser uma primeidade. Mas um signo pode ser icónico, isto é pode representar o seu objecto, principalmente graças à sua semelhança, seja qual for o seu modo de ser». (2.276). De modo que um verdadeiro ícone é uma pura abstracção mas, na prática, falar-se-á, por extensão, de signos icónicos — e mesmo de ícones — a partir do momento em que nos encontramos perante um signo que funciona por semelhança, seja qual for o seu modo de existência (mental<sup>33</sup> ou material<sup>34</sup>): «O ícone tem a natureza de uma aparência e, como tal, falando propriamente, só existe na consciência, ainda que, por comodidade, na linguagem quotidiana e quando não nos é exigida uma precisão extrema, estendamos o termo ícone aos objectos externos que provocam a própria imagem na consciência» (4.447).

Na prática os signos icónicos<sup>35</sup> jamais serão puros mas pelo contrário mesclados com os dois outros tipos de signos, e em particular com os índices, como o nota Peirce a propósito da fotografia: «As fotografias, em particular as instantâneas, são muito instrutivas porque sabemos que, sob certos aspectos, assemelham-se com exactidão aos objectos que representam. Mas esta semelhança é devida ao facto de que as fotografias foram produzidas em circunstâncias tais que foram fisicamente forçadas a corresponder ponto a ponto à natureza. Deste ponto de vista, pois, elas pertencem à segunda classe de signos: os signos por conexão física» (2.281)<sup>36</sup>.

A definição categorial da segunda classe é dada em 2.283: «Um índice... é um representamen cujo carácter representativo consiste no facto que ele é um segundo individual. Se a segundeidade é uma relação existencial, o índice é autêntico. Se a segundeidade é uma referência, o índice é degenerado» (2.283)<sup>37</sup>. Os primeiros serão «todos os signos naturais e todos os sintomas físicos» (3.361); os exemplos mais característicos dos segundos

são os pronomes demonstrativos <sup>38</sup> e relativos que, como ele o diz, «denotam as coisas sem as descrever» (3.361).

Em virtude desta relação directa do signo com o objecto <sup>39</sup>, o índice exerce, no caso de signos não potenciais, uma «compulsão cega» (2.306) sobre a pessoa que o recebe. Daí que Peirce dê uma definição tão ampla do índice: «Tudo o que atrai a atenção é um índice» (2.285; cf. 2.357). Na linguagem, a tarefa essencial do índice será a de «levar o auditor a partilhar a experiência do locutor mostrando-lhe aquilo de que fala» (4.56). O índice linguístico tem então duas funções: por um lado, a de designar o mundo assinalado pelo signo — distinguindo, por exemplo, o mundo real do mundo fictício (cf. 8.368 nota 23, 2.337, 3.363, 4.544) — e atrair sobre si a atenção (cf. 3.361) <sup>40</sup>; por outro lado, situar e individualizar o conteúdo do enunciado, isto é, «reconduzir o pensamento a uma experiência particular» (4.56) <sup>41</sup>, tentando assim desempenhar o papel dum verdadeiro operador de individualização (cf. 3.419) <sup>42</sup>. Na linguagem os índices peircianos, que parecem englobar o que G. Granger <sup>43</sup> chama «ilocutório» e «ancoragem», serão representados pelos pronomes demonstrativos, relativos, pessoais, indefinidos, pelos nomes próprios, os advérbios de tempo e de espaço, as locuções que denotam as relações espaço-temporais, as interjeições, as letras que figuram nos diagramas geométricos, as variáveis algébricas, os quantificadores, os números subscritos na álgebra, etc. <sup>44</sup> Acrescentemos que, como o mostrámos para os ícones, os índices nunca são puros, na prática (cf. 2.306). A necessidade da junção índice-ícone é acentuada em 2.248: «Na medida em que o índice se encontra afectado pelo objecto, ele tem necessariamente alguma qualidade em comum com este, e é em consideração a estas qualidades que ele se refere ao objecto. Ele põe então em jogo uma espécie de ícone.» A necessidade da relação índice-símbolo aparece claramente no exemplo do dedo apontado que, no máximo, não faz mais do que mostrar uma direcção e que, para se referir a um objecto, tem de ser integrado num signo mais complexo (como o sublinha Wittgenstein a propósito das definições ostensivas). Na sua admirável análise dos nomes próprios Peirce mostra a função necessária dum índice <sup>45</sup>, dum ícone e dum símbolo <sup>46</sup>.

Esta última categoria de signos refere-se àqueles cuja ligação com o objecto é necessariamente realizada pelo interpretante, o que significa que somente os signos não potenciais poderão ser símbolos. Enquanto categorialmente terceiro, o símbolo será descrito em termos de lei: «Um símbolo é uma lei, ou regularidade, do futuro indefinido» (2.293). Por isso mesmo o papel do símbolo será o de introduzir a generalidade no processo significante: «Estes signos são sempre abstractos e gerais porque os hábitos são regras gerais às quais se submeteu o organismo» (3.360). Geral, ele será aplicável a várias ocorrências individuais do seu objecto possível e irá encarnar no que Peirce chama os seus «tokens» ou «replicas» <sup>47</sup>: «Falamos de escrever ou de pronunciar a palavra «homem»; mas é apenas uma réplica ou materialização da palavra que é pronunciada ou escrita. A palavra em si não tem existência, mesmo que tenha um ser real, cuja realidade consiste no facto de que os existentes se lhe acomodam.» Concretamente, o funcionamento do símbolo supõe a associação pelo intérprete dum ícone (no sentido de ideia) e dum token: «Cada palavra usual como «dá»,

«pássaro», «casamento» é um exemplo de símbolo. É aplicável a tudo o que possa eventualmente realizar a ideia ligada à palavra; ela não identifica em si mesma estas coisas. Não nos mostra um pássaro nem executa perante os nossos olhos uma doação ou um casamento. Mas supõe que somos capazes de imaginar estas coisas e que lhe associamos a palavra» (2.298) <sup>48</sup>.

Mas se o símbolo é um signo cujo sentido é inteiramente determinado pelas regras que governam o seu emprego, a noção de símbolo confunde-se com a de signo convencional <sup>49</sup>; o que reconhece Peirce quando escreve que «todas as palavras, livros e outros signos convencionais são símbolos» (2.292; cf. 2.297). A. J. Ayer encontra aí uma dificuldade: «Como pode ele tratar os símbolos, ao lado dos ícones e dos índices, como uma variedade especial de signos?» <sup>50</sup>. A verdade é que é preciso ver que ícones, índices e símbolos não são variedades especiais de signos: as três classes de signos — às quais se deveria antes dar o nome de classes de aspectos de signos — representam menos entidades separadas que pólos da função simbólica, sendo as funções icónicas e indiciais na realidade inseparáveis numa função simbólica, assim como o mostram, por um lado, o facto de que o ícone e o índice só podem funcionar relativamente a um *ground* abstracto, e, por outro lado, o facto de que o seu sentido só se precisará dentro duma actividade ulterior de tipo interpretativo, actividade que caracteriza essencialmente a noção de símbolo. Como o nota R. Jakobson, «não é a presença ou a ausência absoluta de semelhança entre o significante e o significado, nem o facto de que a conexão habitual entre estes constituintes seria da ordem do facto puro ou da ordem do institucional puro, que estão no fundamento da divisão do conjunto dos signos em ícones, índices e símbolos, mas a só predominância dum destes factores sobre os outros» <sup>51</sup>.

Se se considera a globalidade dos textos que tratam das relações entre signo e objecto dinâmico, vê-se bem que todo o estudo de Peirce se orienta em direcção à análise semântica dum tipo particular de símbolo, a proposição <sup>52</sup>, estudada num contexto inferencial e concebida como articulação icónico-indicial-simbólica: «Dei-me ao trabalho de clarificar a minha distinção dos ícones, índices e tokens para enunciar a proposição seguinte: num sistema perfeito de notação lógica, devem ser empregados signos de cada uma destas diferentes espécies. Sem tokens não haveria generalidade nos enunciados, porque são eles os únicos signos gerais, e a generalidade é essencial ao raciocínio... Mas os tokens por si sós não enunciam o que é o sujeito do discurso; e isso não pode, de facto, descrever-se em termos gerais; isso só pode ser indicado... Só com estes dois géneros de signos, é possível exprimir qualquer proposição, mas não é possível raciocinar sobre ela, pois o raciocínio consiste na observação de que lá onde se encontram certas relações encontram-se outras, e ele requer em consequência que as relações... se manifestem num ícone» (3.369). Por isso toda a proposição mostra a articulação dum ícone <sup>53</sup> e dum índice com um símbolo <sup>54</sup> e Peirce demonstra de que maneira a proposição simples «chove» é a associação dum ícone («a fotografia mental compósita de todos os dias de chuva» de que o autor da proposição fez a experiência), dum índice («tudo graças ao qual ele distingue esse dia tal como ele se situa na sua experiência») e dum símbolo («o acto mental pelo qual ele caracteriza esse dia como chuvoso») <sup>55</sup>. Sublinhando a importância do elemento simbólico, Peirce escreve: «Os ícones e os índices não exprimem qualquer asserção» <sup>56</sup>. Se

fosse possível interpretar um ícone por meio dum enunciado, este enunciado seria a um «modo potencial», isto é, diria simplesmente: «Suponha-se que uma figura tenha três lados, etc...» Se interpretássemos um índice desta maneira, o modo seria imperativo ou exclamativo: 'Vejam', 'Olhem'» (2.291; cf. 3.361). Por oposição ao índice e ao ícone, o símbolo, que é o signo declarativo, corresponderá ao modo indicativo: «Uma proposição (sendo asserção) é equivalente a um enunciado no modo indicativo» (2.315). Mas o símbolo icónico isolado não diz nada a propósito da realidade se não for secundado por um índice: «... Um símbolo em si mesmo é apenas um sonho; não mostra aquilo de que fala. Precisa de estar ligado ao seu objecto. E por esta razão um índice é indispensável.» (4.56)<sup>57</sup>. A originalidade da semântica de Peirce sobre a proposição parece-nos residir antes de mais no facto de que põe em evidência, por um lado, a inseparável combinação do aspecto simbólico e dos aspectos icónico e indicial do funcionamento proposicional, e, por outro lado, o papel determinante desempenhado pelo índice neste último.

No quadro dum análise lógica da proposição, Peirce é levado então a caracterizar o sujeito e o predicado em termos de relações de signo a objecto. Qualquer proposição, escreve Peirce, «tem um predicado que exprime aquilo em que cremos e um sujeito que exprime o que nos leva a crer nisso. Os gramáticos de hoje preferem dizer que um enunciado só tem um sujeito posto no nominativo. Mas, de um ponto de vista lógico, a terminologia dos antigos gramáticos era melhor, pois falava do sujeito nominativo e do sujeito acusativo. Não sei se falavam do sujeito dativo mas na proposição 'António deu um anel a Cleópatra', Cleópatra é tão sujeito do que é significado e exprimido, como o são o anel ou António» (5.542). Chamaremos, portanto, sujeito da proposição «aquilo para que o índice dirige a sua atenção» (2.336; cf. 2.338), sujeito lógico que não coincide necessariamente com o sujeito gramatical (cf. 2.338). Se os sujeitos são os índices «das coisas de que falamos» (3.419), os predicados serão expressos por ícones que exibem as propriedades do sujeito ou as relações entre os sujeitos: «Não somente a palavra significando externo... é um signo, mas a imagem que é suposta provocar no espírito do receptor também será um signo — um signo por semelhança... um ícone — da imagem similar no espírito do emissor e por isso mesmo um signo da real qualidade da coisa. Chamamos a este ícone o predicado da asserção» (3.433; cf. 2.278). Graças ao índice-sujeito e ao ícone-predicado, vai poder realizar-se a ligação com o objecto pela qual se encontra definida a própria essência da proposição, que é a de ser: «... um signo que indica separadamente o seu objecto» (5.569; cf. 2.95)<sup>58</sup>. Ao nível da proposição-asserção, o processo significante torna-se então um processo cognitivo e temos de ver, dum modo geral, como e em que medida, através da sua relação com o interpretante, o objecto dinâmico dum signo pode transformar-se, no seio da *semiosis*, em objecto de conhecimento.

### 3. Objecto e conhecimento

A novidade do ponto de vista de Peirce sobre o problema das relações entre o pensamento e a realidade encontra-se, cremos nós, no facto de que

não se trata, como no ponto de vista clássico, do problema da passagem dum esfera do sujeito a uma esfera do objecto, mas sim do problema das relações que se podem estabelecer entre um conhecedor e um conhecido, ambos reconhecidos como pertencendo a uma mesma comunidade, a dos signos. Comunidade que encontrará plenamente o seu sentido no quadro dum filosofia do contínuo que Peirce chama «*synéchisme*» — filosofia qualificada de «*idealismo objectivo*» (6.25; cf. 6.605, 6.163) — que recusa toda a concepção dualista da realidade (cf. 7.570). Numa tal perspectiva, a intuição decisiva de Peirce é que a essência do pensamento é a de ser signo: «O único pensamento... que é possível conhecer é o pensamento em signos. Mas o pensamento que não pode ser conhecido não existe. Portanto, todo o pensamento deve ser necessariamente em signos» (5.251). O que levará Peirce a escrever que «todo o pensamento é um signo» (1.538). Mas um signo não está nunca só e a essência de um signo é a de se referir a outros signos. Dizendo que «o signo ele mesmo é uma ligação» (MS 517), Peirce vem a defender aqui uma concepção holística da representação segundo a qual o sistema de signos é logicamente anterior ao próprio signo. Neste contexto, o pensamento torna-se, na sua essência, um processo de interacção entre signos, cada signo continuando um signo precedente e prolongando-se num novo. Vê-se então que a relação diádica sujeito-objecto não pode mais dar conta adequadamente do funcionamento do pensamento e que só uma relação triádica entre um signo, o signo que o determina e o signo que ele determina vai poder exprimir o processo pelo qual o pensamento procura atingir o real, Peirce é levado então a introduzir uma mudança radical no estudo das relações entre pensamento e realidade e é a uma teoria nova do sentido e do conhecimento que nos introduz a empresa semiótica<sup>59</sup>.

Mas a questão fundamental que se põe numa tal teoria é a seguinte: como é que um funcionamento puramente semiótico — de que a clausura parece evidente — pode esperar reencontrar a realidade? Em termos mais precisos, como é que o objecto imediato que resulta dum tal funcionamento espera confundir-se com o objecto dinâmico? Os elementos dum resposta peirciana parecem dever buscar-se a um duplo nível: por um lado, ao nível dum análise da percepção, com o reconhecimento do papel particular desempenhado pelo ícone e o índice no primeiro encontro do objecto dinâmico; por outro lado, ao nível dum análise pragmática do pensamento como «*hábito de acção*», exame que nos levará a estudar a teoria dos «*últimos*» interpretantes e dos interpretantes «*finals*», vendo de que maneira — e em que medida — estes últimos podem fornecer a ligação entre o mundo do sentido e o mundo da verdade.

A teoria peirciana da percepção manifesta-se como uma tentativa de reconciliar as doutrinas da percepção imediata e da percepção representativa. Como o mostra J. M. Ransdell<sup>60</sup>, existe para Peirce, em todos os casos de percepção sensorial, uma representação icónica, em virtude do facto de que uma forma é referida a um objecto como sendo a forma do objecto visado, sendo o objectivo o de que as formas reveladas sejam as do objecto visado, isto é que o objecto imediato seja o objecto dinâmico. O que quer dizer que a forma do objecto dinâmico seja tratada como ícone da forma do objecto dinâmico. Se a percepção é verídica, então as duas formas são idênticas, o que leva a supor a identidade do objecto imediato e do objecto

dinâmico, pelo menos na face representacional deste último: «*Neste género de representamen... o interpretante pode ser o objecto*» (2.311)<sup>61</sup>. Mas para que uma verdadeira identidade possa existir entre os dois objectos (imediate e dinâmico) é necessário acrescentar uma identidade «*material*» (no sentido de individual) a esta identidade formal, identidade que Ransdell pensa obter em Peirce graças à noção de índice. Mas Ransdell não faz nenhuma referência precisa aos textos de Peirce. Se examinarmos com cuidado estes últimos, damos-nos conta de facto de que Peirce manifesta um profundo cepticismo quanto à possibilidade duma determinação total da identidade dos indivíduos. Com efeito, escreve Peirce, um índice só pode referir-se «*o espírito interpretante já está familiarizado com a coisa que ele denota*» (8.368, nota 23)<sup>62</sup>, o que quer dizer, no caso que nos preocupa, que um objecto percebido nunca é identificado correctamente «*por não importa qual signo, sem observação colateral*» (6.318). Mas uma tal observação adicional não nos é de nenhuma ajuda neste caso, pois, se o signo adicional tem de garantir a identificação, ele deve também — no quadro do esquema geral da *semiosis* — estar ligado a uma observação ulterior e assim até ao infinito. Uma completa individuação é aqui impossível, pois pressupõe um processo infinito de determinação<sup>63</sup>. No entanto, a percepção dá-nos a possibilidade duma certa identificação indicial do objecto, identificação determinada pela força da relação existencial que une sujeito e objecto: «*... o que é percebido não pode ser suprimido à vontade, mesmo da memória... É apenas necessário dizer que aquele que percebe está consciente de estar obrigado a perceber o que percebe. Ora a existência significa precisamente o exercício da compulsão*» (4.541)<sup>64</sup>. Esta força do percebido vai causar a sua singularidade: «*Um julgamento perceptivo só pode referir-se a um único percebido, que nunca pode existir de novo, e se julgo que apareceu vermelho quando não apareceu vermelho, deve pelo menos reconhecer-se que apareceu aparecer vermelho*» (7.636 nota 12). Mas todos os textos de Peirce mostram que, através de índice, a percepção não pode fazer-nos conhecer dum modo empírico senão a existência de objectos<sup>65</sup> e, neste sentido, Peirce não nos parece de modo algum partilhar o optimismo dum determinado número de filósofos contemporâneos quanto à possibilidade duma determinação da identidade individual por meio duma identificação indicial<sup>66</sup>.

Para resumir a nossa discussão sobre a percepção, diremos que esta última faz surgir para Peirce uma distância irremediável entre objecto imediato e objecto dinâmico<sup>67</sup>. Resta-nos ver agora se uma tal conclusão pode aplicar-se ao pensamento conhecente propriamente dito. O estudo deste último leva-nos a considerar a teoria dos interpretantes lógicos<sup>68</sup>, os quais aparecem de duas formas: «*Não nego que um conceito, ou signo mental geral, possa ser um interpretante lógico: só que ele não pode ser o último interpretante lógico, precisamente porque sendo um signo ele tem um interpretante lógico. Ele possui, de certo modo, o carácter duma definição verbal e é muito inferior à definição viva que desabrocha no hábito. Consequentemente, a explicação mais perfeita que podemos dar dum conceito vai consistir numa descrição do hábito produzido por este último*» (MS 318)<sup>69</sup>. Um tal texto faz referência à célebre máxima pragmática aparecida em 1878 em «*How to make our ideas clear*»<sup>70</sup> e à ideia que sustenta esta máxima, a duma construção pragmática do próprio pensa-

mento: «*... Toda a função do pensamento consiste em produzir hábitos de acção*» (5.400). Mas a noção de último interpretante<sup>71</sup> não nos deve levar a crer neste caso numa paragem da *semiosis* ou numa ultrapassagem desta última: a noção de «*ultimeidade*» — que Peirce associa simplesmente à ideia de perfeição — traduz somente o facto de que ao nível do hábito como «*segundeidade*» se produz uma modificação da experiência e de que uma ligação entre a *semiosis* e a realidade aparece sob a forma duma acção concreta<sup>72</sup>. Não pensamos, pois, contrariamente a um certo número de comentadores<sup>73</sup>, que o hábito como último interpretante perde o seu carácter de signo. Como o nota J. J. Fitzgerald<sup>74</sup>, o hábito como interpretante é o efeito «*adequado*» dum signo que é «*terceiro*»; ora, o efeito adequado dum «*terceiro*» só pode ser um «*terceiro*» e por isso mesmo um signo (segundo a assimilação feita em MS 478). Mas qual é a componente do hábito que faz deste último um signo? A análise do hábito peirciano feita por Dan Neshier<sup>75</sup> parece ser muito esclarecedora para o nosso propósito, na medida em que mostra bem de que maneira o hábito formado no seio do momento indutivo da semiose intelectual comporta, além dos elementos de observação que ancoram a semiose no mundo da segundeidade (cf. 5.170, 5.212, 5.436), um elemento de generalidade que não é outro senão o interpretante lógico não último do conceito intelectual de que ela constitui o verdadeiro sentido. Noutros termos, o interpretante lógico dum conceito intelectual A apresenta-se de duas maneiras: uma forma não última puramente verbal (conceito B) e uma forma última testável (hábito H) comportando por um lado uma dimensão não verbal (acção) e por outro uma dimensão verbal incluindo a título de componente o conceito B (daí a conservação da abertura da semiose ao nível de H). É por isso que a expressão verbal do hábito produzido não pode ser esquecida: o hábito é inseparável duma tradução verbal descrevendo as condições e os efeitos (cf. MS 318, 5.491), tradução indispensável se quisermos dar conta do progresso do comportamento racional através das mudanças de hábito (cf. sobre este ponto a análise feita em 8.320 do momento da «*deliberação racional*» no seio do hábito controlado). É verdade que o último interpretante lógico não é um signo no mesmo sentido que os outros interpretantes lógicos, na medida em que estes últimos devem ser interpretados por ele para ser unificados e para permitir uma acção concreta em relação ao objecto. Mas, como a nota 5.491, isto não o impede de «*ser um signo duma outra maneira*», carácter «*signico*» que torna possível o desencadear de uma nova semiose<sup>78</sup>.

Nestas condições, a génese semiótica dos interpretantes lógicos jamais acabará, sendo certos interpretantes lógicos apenas configurações provisoriamente estabilizadas (o que exprime a noção de hábito) num fluxo infinito (o que exprime a *semiosis* infinita dos interpretantes). Como definir, nestas condições, a noção de verdade? A análise que faz Peirce leva-nos a considerar a noção de interpretante «*final*», noção que se refere à segunda tricotomia peirciana dos interpretantes explicitada em 1909 numa carta a Lady Welby: «*O meu Interpretante Imediato está implicado no facto que todo o signo deve ter a sua própria Interpretabilidade antes de ter um Interpretante. O meu Interpretante Dinâmico é aquele do qual faço a experiência em cada acto de interpretação e é diferente de qualquer outro em cada interpretante; e o Interpretante Final é o Resultado Interpretativo*

que todo o intérprete é levado a atingir se o signo for suficientemente considerado. O Interpretante Imediato é uma abstracção, consistindo numa Possibilidade. O Interpretante Dinâmico é um conhecimento real único. O Interpretante Final é aquilo para que tende o Interpretante real»<sup>77</sup>. No caso do conhecimento, o interpretante final é lógico e podemos então descrevê-lo como um signo no qual o objecto dinâmico seria plenamente realizado e testado<sup>78</sup>. Considerado como «opinião última» (8.184), «o que finalmente seria decidido como sendo a interpretação verdadeira» (ibid.) pela comunidade dos investigadores (cf. 5.311), ele parece realizar a fusão do objecto imediato e do objecto dinâmico<sup>79</sup>, pelo menos na face representacional deste último<sup>80</sup>. Ao seu nível ter-se-ia atingido o objecto «real» (5.407), isto é, «o objecto tal qual, independentemente de todo aspecto particular que tiver de próprio, o objecto em relações tais como aquelas em que se encontraria como resultado dum estudo... final» (8.183)<sup>81</sup>. Mas esta coincidência entre objecto dinâmico real e o objecto imediato — que mostra que a origem da *semiosis* é ao mesmo tempo o seu fim — só pode ser um horizonte limite do pensamento e nunca um dado atingido. Já a descrição feita da máxima pragmática de 1878 nos permitia entevê-lo, através da sua formulação conjuntiva<sup>82</sup>. A concepção peirciana ganha plenamente o seu sentido no quadro duma teoria falibilista do conhecimento, afirmando que «a verdade é a concordância dum enunciado abstracto com o limite ideal em direcção da qual vai tender a pesquisa, que não terá fim»<sup>83</sup>, para produzir a crença científica, concordância que o enunciado abstracto pode ter em virtude do seu carácter inexacto e parcial declarado, e esta declaração é um elemento essencial da verdade» (5.565)<sup>84</sup>. Uma tal concepção está essencialmente ligada ao reconhecimento da incompletude radical de todo o signo<sup>85</sup>, incompletude que tem como consequência o facto de que, se não existe um signo completamente indeterminado — já que todo o signo é interpretável e explicável noutros — não poderá existir um signo totalmente determinado, pois que todo o signo se abre necessariamente a um signo ulterior. Se nos recordarmos de que o signo também se abre infinitamente para diante de si próprio, vemos então que, para Peirce, a experiência do real está duplamente aberta ao infinito: do lado das condições de necessidade (o lado da redução) na medida em que, como já o notámos, todo fenómeno é sempre subtendido por outro fenómeno (7.569); do lado das condições de possibilidade (o lado da integração) na medida em que todo o sistema torna possível a emergência dum sistema mais amplo (5.565). É por esta razão que, num instante do devir, a realidade epistemológica só pode exprimir-se numa configuração semiótica *ao mesmo tempo redutível e integrável*.

Em consequência, um conhecimento puramente analítico pareceria impossível para Peirce, pois um tal conhecimento postularia a ideia dum conteúdo capaz de se esgotar numa forma totalmente determinada e duma forma suficientemente potente para caracterizar adequadamente todos os seus conteúdos. No quadro duma filosofia espantosamente original para o seu tempo, que renova a problemática clássica do conhecimento e que, através de acentos por vezes heideggerianos<sup>86</sup>, parece abrir o caminho para Wittgenstein, Peirce quer fazer-nos compreender, no essencial, que o

signo não diz as coisas: quando muito pode desejar «dizer sobre elas alguma coisa» (2.231), isto é «indicar»<sup>87</sup> a via por onde elas vêm e advêm. Como o mestre cujo oráculo está em Delfos, ele não diz nem dissimula: *faz sinal*.

(Tradução de Gabriela Seabra)

## NOTAS

<sup>1</sup> P. Thibaud, «La notion peircéenne d'interprétant», *Dialectica*, N.º 37/1, 1983, pp. 3-33.

<sup>2</sup> Utilizamos a notação decimal n.m para reenviar ao parágrafo m do volume n dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (vol. I-VI, editados por C. Hartshorne e P. Weiss e vol. VII-VIII, editados por A. W. Burks, Cambridge, 1931-1935 e 1958). A notação MS seguida dum algarismo refere-se aos manuscritos da *Houghton Library, Universidade de Harvard*, na numeração de R. S. Robin, *Annotated catalogue of the Papers of Charles S. Peirce, Amherst, 1967* e «*The Peirce papers: A supplementary catalogue*», *Trans. of the C. S. Peirce Society*, N.º 7, 1971, pp. 37-57.

<sup>3</sup> «Não temos conceito do que é absolutamente não conhecível» (5.265; cf. 5.257). Como ele escreve em 7.569, «o que subtende um fenómeno também é fenómeno. A distinção de Kant entre não conhecível (coisa em si) e conhecível (fenómeno) deve então se substituir a distinção entre conhecível e conhecido» (este último relevando de facto do conhecível, como o veremos mais adiante).

<sup>4</sup> Que traduzimos por «terceidade». Sem querer entrar numa interpretação difícil da «fenomenologia» (1.280) peirciana, lembremos simplesmente que as categorias que Peirce apresenta em 1.300 como «concepções tiradas da análise lógica do pensamento e consideradas como aplicáveis ao ser», são em número de três: a *Primeidade* (Firstness) é o «modo de ser do que é tal como é, positivamente e sem referência a seja o que for» (8.328); a *Segundeidade* (Secondness) é o «modo de ser do que é tal como é em relação a um segundo, mas sem consideração dum terceiro seja ele qual for» (ibid.); e a *Terceidade* é o «modo de ser do que é tal como é pondo em relação recíproca um segundo e um terceiro» (ibid.). Para simplificar, diremos que estas três categorias, aplicando-se ao nível do aparecer, corresponderão respectivamente ao mundo enquanto sentido, experimentado como resistente e representado; ao nível do conhecer, ao signo, ao objecto e ao interpretante, como o veremos mais adiante; enfim, ao nível do ser como ser, à qualidade (possibilidade), ao facto (actualidade) e à lei (necessidade).

<sup>5</sup> «A Terceidade, tal como emprego o termo, é apenas um sinónimo da representação» (5.105). Em 1.532 ele chamará a representação «autêntica terceiraidade» (por oposição a formas «degeneradas» da terceiraidade). Notemos que esta noção de representabilidade não está, para Peirce, necessariamente ligada ao pensamento, como o mostra 2.274, onde se encontra descrita uma representação que aparece como um fenómeno puramente genérico da natureza em si.

<sup>6</sup> «...limite a palavra representação à operação dum signo» (1.540). Para a assimilação da noção de terceiraidade à de signo cf. MS 478 «Os factos de terceiraidade ou Signos», mas também 1.480, 1.537, 8.332 e a carta a Lady Welby de 12 de Outubro de 1904.

<sup>7</sup> No que se segue vamos confundir *signo* e *representamen* (deixando, pois, de lado a distinção feita por Peirce em 1.540 e 2.242 entre estes dois termos).

<sup>8</sup> MS 318 e os textos que o rodeiam (MS 317-324).

<sup>9</sup> Sem dúvida uma das mais luminosas intuições de Peirce consiste na sua análise do pensamento como dialógico e por isso mesmo semiótico: «...O pensamento sempre se desenvolve sob a forma dum diálogo — um diálogo entre as diferentes fases do ego —, de tal modo que, sendo dialógico, ele se compõe essencialmente de signos que constituem a sua matéria, no sentido em que um jogo de xadrez tem por matéria os seus peões» (4.6). Cf. também 4.551, 5.421, 5.506, 6.338, 6.481. Toda a teoria dos signos está ligada inevitavelmente a uma teoria da comunicação e da informação (cf. MS 283 e 5.7).

<sup>10</sup> Cf. 2.56 sqq.

<sup>11</sup> A expressão «no espírito desta pessoa» não deve neste caso enganar-nos. Como o confessa Peirce na carta a Lady Welby: «Defino um signo como tudo o que está determinado por qualquer coisa — que chamamos o seu objecto — e que determina um efeito sobre uma pessoa, efeito que chamo o seu interpretante... Digo bem sobre uma pessoa — fazendo desta maneira oferenda a Cérbero (sop to Cerberus) — pois desespero de fazer entender a minha própria concepção amplificada» (carta de 23.12.1908, em I.C. Lieb, ed., *C. S. Peirce's Letters to Lady Welby*, New-Haven, 1963, p. 29).

<sup>12</sup> Lembremos aqui que a concepção peirciana da realidade parece fazer apelo — numa perspectiva «synéchiistique», insistindo na ideia da continuidade — a uma hierarquia de ordens do real (cf. 1.501): o real é um contínuo que se enraíza numa experiência (apresentada como limite em 1.313, nota 1) da primeiridade, estabilizando-se numa experiência da segundidade, e desenvolvendo-se numa experiência da terceiridade (no triplo plano fenomenológico, cognitivo e metafísico).

<sup>13</sup> Cf. igualmente MS 318, 319, 321, 322, 8.17, 333, 343. A distinção entre dois objectos aparece em 1868 (cf. 5.238, 285) e está implícita na análise categorial de 1867 onde aparece como a distinção entre «substância» e «collelato»: cf. 1.547, 552, 559.

<sup>14</sup> A relação ground-objecto imediato está bem explicitada em 5.286: «O signo-pensamento representa o seu objecto na relação que é pensada:... esta relação é o objecto imediato da consciência no pensamento».

<sup>15</sup> Notemos que um segundo pressuposto — que não podemos analisar aqui — tem de ser procurado, como o nota Peirce, ao nível da apreensão (Peirce fala de «acquaintance», o que parece reenviar à ideia dum comportamento não necessariamente consciente) das «convenções do sistema de signos» (8.181; cf. 8.179). Sem dúvida Peirce assinala por aí uma certa aptidão a responder a signos dum tipo determinado na base do seu «ground».

<sup>16</sup> O objecto dinâmico é o objecto tal que «o signo não pode exprimi-lo, que só pode indicar e deixar o intérprete descobrir por experiência colateral» (8.314; cf. 8.181). O que Peirce formula assim em 1906: «Ainda que um signo não possa exprimir o seu objecto, pode ou descrever, ou indicar a espécie de observação colateral pela qual este objecto deve ser descoberto» (MS 318). Notemos a ressonância wittgensteiniana de tais propósitos, relativos à não-exprimibilidade do objecto pelo signo (Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, 3.221).

<sup>17</sup> Cf. o exemplo dado em 8.314: «Suponhamos por exemplo que acordo de manhã antes da minha esposa, que ela acorda a seguir e me pergunta «que tempo faz?». Esta pergunta é um signo, cujo objecto (imediato), tal como é expresso, é o tempo nesse momento, mas cujo objecto dinâmico é a impressão presumida que retirei quando abri as persianas para olhar para fora» (8.314). Se respondo «está tempo de trovoadas», o objecto imediato deste signo é a «noção do tempo que faz na medida em que é comum ao seu espírito e ao meu, não o seu carácter mas a sua identidade. O objecto dinâmico é a identidade das condições meteorológicas actuais e reais nesse momento» (8.314). A necessidade da experiência colateral no funcionamento do signo é notada frequentemente por Peirce: cf. em particular 2.230, 2.231, 2.232, 2.302, 5.313, 5.448 (nota), 6.318, 7.357, 8.179, 8.181, 8.183, 8.314, 8.368 (nota 23) e cartas a Lady Welby (Hardwick, ed., *Semiotics and Significs: The correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington, 1977, pp. 83, 84, 196). É por esta razão que a formulação utilizada num artigo anterior (P. Thibaud, «La notion peircéenne d'interprétant», *Dialectica*, N.º 1, 1983) — ideia dum dedução onde a observação colateral seria «reduzida a zero» (p. 15, nota 34) — nos parece hoje em dia demasiado ambígua para ter sido conservada.

<sup>18</sup> Notemos aqui a introdução por Peirce dum regressão ao infinito em frente do signo original: se houver conhecimento pressuposto, há signo anteriormente ao signo original (e, daí, como o veremos mais adiante, o processo infinito de determinação). Entre o signo e o objecto de que é signo, há necessariamente uma infinidade doutros signos, o que leva Peirce a recusar a ideia dum conhecimento verdadeiramente primeiro (cf. 5.259-263).

<sup>19</sup> «Esta coisa que é a causa dum signo enquanto tal é chamada o objecto... representado pelo signo» (5.473; cf. 6.347). Empenhado no processo semiótico, o objecto dinâmico vem então a ser, assim como o veremos mais adiante, o espaço dum causalidade final realizando-se através de uma causalidade eficiente (não há de maneira alguma para Peirce oposição entre os dois: cf. 1.213, 1.269).

<sup>20</sup> Na medida em que ele determina um signo que é categoricamente terceiro, o objecto dinâmico não pode ser um puro segundo (em virtude do princípio de hierarquização das categorias, segundo o qual um terceiro pressupõe um segundo que pressupõe um primeiro, não sendo o inverso verdade). O que não significa que o objecto dinâmico se reduza ao pensamento. O realismo peirceano tenta manter as duas faces do objecto dinâmico: a face cognitiva do objecto categoricamente terceiro e a face dinâmica do objecto segundo e primeiro. Apesar da sua admiração por Berkeley, Peirce critica a redução berkeleyana da realidade a um puro conteúdo mental actual ou possível (cf. MS 663).

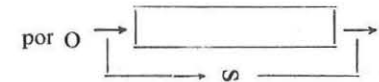
<sup>21</sup> As relações entre objecto e signo são em sentido duplo: o objecto imediato é determinado pelo signo («não pode ser outra coisa senão o que o signo o representa ser», carta a Lady Welby, Hardwick, ed., p. 196), ao mesmo tempo que «ele determina o signo» (carta a Lady Welby, Hardwick, ed. p. 84), empenhando-o num processo de criação de novos signos (cf. 5.473).

<sup>22</sup> Lembremos que o processo de «interpretação» é para Peirce um processo de produção — ou de «reprodução» (MS 517) — dentro do universo dos signos e não o resultado dum actividade dum sujeito empírico ou, como em Husserl, transcendental.

<sup>23</sup> Permitimo-nos reenviar ao nosso estudo «La notion peircéenne d'interprétant», *Dialectica*, N.º 1, 1983, pp. 3-33.

<sup>24</sup> «... Um signo, para cumprir o seu officio, para actualizar as suas potencialidades, tem de se sujeitar a um constrangimento da parte do seu objecto» (5.554).

<sup>25</sup> A definição mais geral do objecto dinâmico é sem dúvida a que é dada em 6.347, onde este é descrito como determinante directo do signo e mediato do interpretante. Uma análise informacional desta relação consistiria em dizer que S é signo de O para alguma classe de interpretantes I se e somente se (1) a acção de O sobre S diminui a entropia de S (O «informa» S) e (2) S pode submeter um I à influência de O (S «informa» I). Um modelo cibernético da relação poderia ser representado



<sup>26</sup> D. Greenlee, *Peirce's Concept of Sign*, Mouton, 1973, cap. 3, sec. 1 e 2 e cap. 4, sec. 3.

<sup>27</sup> Reenviamos aqui ao artigo de J. M. Ransdell, «Another Interpretation of Peirce's Semiotics», *Transactions of the C. S. Peirce Society*, N.º 2, 1976, e ao estudo de G. Deledalle «Qu'est-ce qu'un signe?», *Semiótica*, 10/4, 1974.

<sup>28</sup> Esta tripartição é a segunda das três tricotomias de 1903 (cf. 2.233-268) e a quarta das 10 tricotomias de 1908 (cf. 8.343-376).

<sup>29</sup> Outros exemplos de copulantes: «...causa...» e todas as constantes lógicas (8.352).

<sup>30</sup> Note-se que, ainda que degenerada, a tríade é aqui conservada, pois o interpretante será sempre indispensável para que o signo funcione realmente como signo. A este propósito, lembremos a distinção feita por Peirce entre o que poderíamos chamar signos reais e signos potenciais: «...ainda que nenhum representamen funcione como tal enquanto não determinar realmente um interpretante, ele torna-se todavia um representamen desde que é plenamente capaz de fazê-lo; e a sua qualidade representativa não depende necessariamente do facto de que ele tenha jamais determinado um interpretante» (2.275). Poderíamos encontrar vários textos indicando o reconhecimento por Peirce dum tal distinção: cf. 1.542, 2.92, 2.242, 2.274. Em todos os casos, o signo potencial é um verdadeiro signo: em 1.542 Peirce fala do signo simplesmente como «poder... de determinar algum interpretante. É por isto que quando falamos do signo potencial queremos só dizer «signo com interpretante potencial».

<sup>31</sup> Mais exactamente diremos que o ícone reproduz as relações que existem entre os elementos do estado das coisas que ele representa.

<sup>32</sup> Por isso a impossibilidade para o ícone isolado de fornecer «uma informação positiva ou factual» (4.447).

<sup>33</sup> Toda a «ideia» será um ícone.

<sup>34</sup> Peirce parece ter-se interessado particularmente pelos ícones algébricos («... Toda a equação algébrica é um ícone na medida em que mostra, por meio de símbolos algébricos (que não são eles próprios ícones) as relações das quantidades em questão» (2.282), e sobretudo pelos ícones diagramáticos: todos os esforços para

desenvolver uma lógica dos grafos existenciais explicam-se pela superioridade icónica que ele reconhece a estes últimos sobre as formulações clássicas da lógica (cf. P. Thibaud, *La logique de C. S. Peirce: De l'Algèbre aux Graphes*, éd. de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1975).

<sup>35</sup> Que Peirce chama por vezes «*hypoicons*» (2.276) e que ele divide em 3 classes: as imagens, os diagramas e as metáforas (cf. 2.277). Para a sua análise formal remetemos ao estudo de R. Marty, «*Trichotomie de l'icône, de l'indice et du symbole*», *Semiosis*, 15, 1979, pp. 5-18.

<sup>36</sup> Encontraremos a mesma análise no caso da pintura: «*Dizemos que o retrato dum pessoa que não vimos é convincente. Na medida em que, partindo somente do que vejo nele, sou levado a formar uma ideia da pessoa que representa, ele é um ícone. Mas, de facto, não é um puro ícone, pois estou profundamente influenciado pelo facto de que sei que ele é um efeito, através do artista, causado pela aparição original e que está, pois, em relação obsistente autêntica com esta*» (2.92). Para a ligação ícone-símbolo reenviaremos ao exemplo do diagrama analisado em 4.418 como «*representamen que é antes de mais um ícone de relações, sendo ajudado para isso por convenções*» (2.274, 279).

<sup>37</sup> Na sua «*Nomenclatura of dyadic relations*», Peirce faz uma distinção entre relações existenciais, que «*subsistem entre dois objectos do mesmo universo*» (3.573); (3.574) e referência relação entre «*dois sujeitos que pertencem a diferentes categorias de ser*» (3.572). No caso de índices degenerados, Peirce fala frequentemente de «*subíndices*» (2.284).

<sup>38</sup> Que, diz Peirce, deveriam ser chamados indicativos em vez de demonstrativos (cf. 3.419, 4.56).

<sup>39</sup> Relação anterior a todo reconhecimento por um intérprete: «*Um índice é um representamen que funciona como representamen em virtude dum carácter que não poderia ter se o seu objecto não existisse, mas que continuará a ter quer seja ou não interpretado como representamen*» (5.73; cf. 2.92, 2.299).

<sup>40</sup> Ver a este propósito a análise dos pronomes demonstrativos e pessoais em 2.287.

<sup>41</sup> Peirce insiste no facto de que a linguagem é por si só incapaz de realizar esta particularização do enunciado, tendo o auditor de recorrer a um sistema de detecções extralinguísticas para perceber a mensagem do locutor, como Peirce o mostra claramente em 3.419.

<sup>42</sup> Ainda que «*não esteja no carácter dos conceitos definir adequadamente os indivíduos*» (3.612), os índices estão «*em conexão dinâmica (incluindo espacial)... com o objecto individual*» (2.305), aparecendo a tentativa de identificação dos indivíduos, como o veremos mais adiante, no quadro da percepção.

<sup>43</sup> G. Granger, *Langages et Epistémologie*, Paris 1979, pp. 170 sqq.

<sup>44</sup> 8.368, nota 23. Note-se que, na experiência linguística, os índices peircianos não são unicamente verbais: todo o acto de linguagem inclui elementos físicos (gestos, olhares, entoações), que, diz Peirce, são «*índices do mundo real*» (2.337).

<sup>45</sup> Os nomes próprios «*deveriam provavelmente ser considerados como índices, pois só a relação directa... das ocorrências das mesmas palavras... com os mesmos objectos faz com que sejam interpretados como denotando estes objectos*» (5.544; cf. 8.335, 2.284). Uma tal caracterização aplicar-se-ia plenamente à concepção kripkeana dos «*rigid designators*» (cf. S. Kripke, *Name and Necessity*, 1972).

<sup>46</sup> Cf. 2.329. Análise retomada por G. Granger («*A quoi servent les noms propres*», *Langages* N.º 66, 1982), que todavia parece não ter visto a dimensão simbólica (e não unicamente indicial) do nome próprio em Peirce (of «*Nom propre et individuation chez Peirce*», a parecer em *Etudes philosophiques*).

<sup>47</sup> «*Tokens*» correspondendo aos «*sinsigns*» por oposição aos «*legisigns*», o que reenvia à primeira das tricotomias de signos de 1903 considerando os signos em si e que procede «*segundo o signo em si for uma simples qualidade (qualisign), um existente real (sinsign) ou uma lei geral (legisign)*» (2.243).

<sup>48</sup> Cf. 4.56: «*Um sentido é a associação dum palavra com imagens*».

<sup>49</sup> Notemos, todavia, que a redução dos símbolos aos signos convencionais só tem sentido na linguagem humana. Peirce parece considerar em 2.307 a existência de símbolos «*naturais*» quando define por exemplo o símbolo como um signo «*que é constituído como signo unicamente ou principalmente pelo facto de que é empregado e percebido como tal, seja o hábito natural ou convencional*» e em 2.297 ele escreve que um símbolo é «*um signo convencional ou um signo dependendo do hábito (adqui-*

*rido ou inato*)». A dança das abelhas seria um bom exemplo de símbolo icónico indicial natural (cf. a este propósito as notações pertinentes de R. Wells, *Peirce's notion of the symbol*, *Semiotica*, vol. 19, 1967 e de T.L. Short, «*Life among the legisigns*», *Transactions of the C. S. Peirce Society*, N.º 4, 1982). A noção peirciana de símbolo parece, pois, incluir a de signo humano e de signo animal e parece estar ligada essencialmente às finalidades dum ser vivo.

<sup>50</sup> A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, 1968, p. 157.

<sup>51</sup> R. Jakobson, «*A la recherche de l'essence du langage*», in *Problèmes du langage*, Paris, 1966, p. 26.

<sup>52</sup> Cf. 4.583: «*...Nenhum signo dum coisa ou espécie de coisa... pode aparecer salvo numa proposição; e uma operação lógica sobre uma proposição só pode ter por resultado uma proposição (e nada mais); é por esta razão que os signos não proposicionais só têm existência como constituintes de proposições*» (ver também 4.56).

<sup>53</sup> Wittgenstein insiste na importância do ícone. Há interessantes semelhanças entre, por um lado, a noção peirciana de ícone e a noção wittgensteiniana de *bild*; e, por outro lado, a ideia peirciana de que «*um retrato com o nome do modelo em baixo é uma proposição*» (5.569) e a ideia wittgensteiniana de que toda a imagem «*pode substituir uma descrição*» (*Carnets*, p. 88). Cf. a este propósito o artigo de C. Chauvire «*Peirce, Le Langage et l'action*», *Les Etudes philosophiques*, N.º 1, 1979.

<sup>54</sup> «*Um símbolo é um signo naturalmente próprio para declarar que o conjunto dos objectos, denotado por qualquer conjunto de índices, que lhe podem ser próximos de determinadas maneiras, é representado por um ícone que lhe está associado*».

<sup>55</sup> 2.438; cf. 2.440-441.

<sup>56</sup> Lembremos aqui que a noção peirciana de «*asserção*» trasborda a de proposição (cf. 2.309): ao aspecto representacional — significar (cf. 8.337) — da proposição acrescentam-se, na asserção, por um lado, um empenho do locutor no plano da verdade («*... Toda a proposição afirmada afirma virtualmente a sua própria verdade*» (4.282) e, por outro lado, um empenho do locutor em relação ao auditor (cf. 5.543), no quadro do contexto institucional determinado (cf. a análise da asserção como juramento, em 5.546, ou acto notarial, em 8.313 e 5.30); enfim a intenção reconhecida de exercer um efeito sobre o auditor (cf. 4.57, 4.538, 5.546, MS 517, 599). Reenviamos sobre todos estes pontos às observações pertinentes de C. Chauvire, «*Peirce, Le langage et l'action*», *Les Etudes Philosophiques*, N.º 1, 1979.

<sup>57</sup> Em 2.337 Peirce escreve que não há «*... nenhuma classe de asserções que não tenha índices, salvo as análises lógicas e as proposições idênticas*», que é necessário, de qualquer maneira, interpretar como referindo-se a um «*mundo de termos ou de conceitos*» cuja designação «*requer um índice*».

<sup>58</sup> Vemos aqui como índices, ícones e símbolos, que, à primeira vista, poderiam aparecer como três classes independentes de fenómenos semióticos, realizam de facto as três funções de signos (respectivamente referencial, predicativa e simbólica) sem a presença das quais não haveria verdadeira linguagem.

<sup>59</sup> Sem dúvida Peirce, como o mostrou M. Fisch («*Peirce's General Theory of signs*», in *Sight, Sound and Sense*, Th. Sebeok, ed. Bloomington 1978) foi aqui profundamente influenciado por *Elements of Logic* de Whately.

<sup>60</sup> J. M. Randsell, «*The epistemic function of iconicity in perception*», *Peirce Studies*, Lubbock, 1979, pp. 51-66.

<sup>61</sup> Cf. 5.74: «*Pois um puro ícone não faz qualquer distinção entre ele próprio e o seu objecto*».

<sup>62</sup> O que, como o vimos mais acima, é a situação de todo e qualquer signo.

<sup>63</sup> Cf. 3.93, 8.208, 4.172, onde Peirce mostra a impossibilidade em que estamos de determinar «*os indivíduos absolutos*», indivíduos que, diz Peirce, são «*entia rationis et non des réalités*» (8.208). A noção de indivíduo que aparece aqui é a de átomo realmente determinado em relação a todo o predicado geral: «*... Um indivíduo é um objecto (ou termo) que não só é realmente determinado quanto ao facto de possuir ou não cada carácter geral, sem ter no entanto a totalidade desses caracteres nem estar totalmente desprovido deles, mas que é necessariamente assim determinado por causa do seu modo de ser*» (3.611).

<sup>64</sup> Cf. também 8.144, 1.253, 1.324, 7.624 sqq.

<sup>65</sup> Vemos aparecer aqui uma nova concepção da individualidade (que deveríamos chamar singularidade), concepção que evita, diz Peirce em 3.613, as dificuldades da precedente: o indivíduo não é mais considerado como uma entidade atómica mas



simplesmente como «qualquer coisa que reage» (3.613) em relação a outras coisas, independentemente do meu pensamento ou da minha vontade, e de forma contínua através do espaço e do tempo (cf. 3.613). Nesta perspectiva, individualidade e existência parecem estar ligadas — «Tudo o que existe, ex-siste, isto é, age realmente sobre outros existentes, adquirindo assim uma identidade própria e é verdadeiramente individual» (5.429) — e mesmo confundir-se: «a existência... e a individualidade são essencialmente a mesma coisa» (3.613).

<sup>66</sup> N. Rescher sugere, por exemplo, que os índices estabeleçam a referência a indivíduos únicos: «Num plano teórico, sólidas garantias de não-duplicação só estão disponíveis numa base ostensiva, onde o elemento de confrontação ou de confrontabilidade na experiência... entra em jogo através da presença de indicadores apropriados» (*A Theory of Possibility*, Oxford, 1975, p. 45). A análise que fizemos do índice parece-nos dever aplicar-se a todos os índices, mesmo os nomes próprios, na medida em que o estabelecimento dum nome próprio está ligado, à partida, a uma experiência perceptiva (cf. 2.329). Como Peirce o nota desde 1866: «... mesmo o nome próprio dum homem é um termo geral ou o nome duma classe, pois nomeia uma classe de sensações e de pensamentos» (MS 345 publicado em *Writings of C. S. Peirce, A Chronological edition*, vol. 1, 1982, p. 461, cf. 3.93, 2.329, MS 382).

<sup>67</sup> Claro que Peirce diz por vezes que os juízos perceptivos são não criticáveis e, num certo sentido, últimos (cf. 5.157, 5.568, 5.115 sqq) e parece por vezes dar a estes juízos um papel de enunciados de base da ciência (cf. 5.116, 5.181), o que fará dizer a K. Popper que o seu próprio falibilismo é mais radical que o de Peirce. Mas, como o nota C. Chauvire («Vérifier ou falsifier: de Peirce à Popper», *Les Etudes Philosophiques*, N.º 3, 1981), Peirce, depois de ter declarado inatacáveis estes julgamentos, afirma que isto não significa que «eu possa pretender à certeza absoluta em matéria de factos empíricos» (5.157), e isto por causa do vago irremediável das nossas percepções.

<sup>68</sup> Recordemos a primeira classificação peirciana dos interpretantes em «emocionais» (da ordem do sentimento), «energéticos» (da ordem da acção) e «lógicos» (da ordem do pensamento).

<sup>69</sup> A teoria pragmática do conhecimento só se interessa pelo sentido lógico (e não emocional ou energético): cf. MS 318, 8.195 dos «conceitos intelectuais» (5.8; cf. MS 318), isto é, dos símbolos que têm por objecto imediato e interpretante dos símbolos (cf. 293, 2.300) e o hábito em questão é o «hábito intelectual (4.531), regra de uma conduta racional, hábito formado no seio do momento indutivo da semiose (cf. 276, 6.145) mas operando também nos outros momentos (dedutivo e abdução) desta.

<sup>70</sup> Traduzida por Peirce em francês em «Comment rendre vos idées claires», *Rev. Ph.*, janv. 1879: «Considerar quais são os efeitos práticos que pensamos poderem ser produzidos pelo objecto da nossa concepção. A concepção de todos estes efeitos é a concepção completa do objecto» (5.18; cf. 5.402). Para um estudo comparativo das versões francesa e inglesa de Peirce, ler o estudo de G. Deledalle, «English and French versions of C. S. Peirce's 'The fixation of Belief' and 'How to make our ideas clear'», *Trans. of the C. S. Peirce Society*, N.º 2, 1981, pp. 141-152.

<sup>71</sup> Peirce chama por vezes este interpretante «final» (5.491). Contrariamente ao que fizemos no nosso precedente estudo sobre a noção peirciana de interpretante, chamaremos este interpretante «último» para distingui-lo do interpretante «final», de que será questão mais adiante.

<sup>72</sup> Acção que em 5.212 Peirce apresenta como a porta pela qual o conceito sai do pensamento lógico depois de ter entrado neste último pela porta da percepção. Não podíamos mostrar de melhor maneira a que ponto a experiência da terceidade está estreitamente ligada à da segundeidade (5.436).

<sup>73</sup> Por exemplo G. Deledalle, «Avertissement aux lecteurs de Peirce», *Langages*, vol. 58, 1980, p. 26 e C. S. Peirce: *Ecrits sur le signe*, Paris, 1978, p. 220; R. M. Martin «On the Peirce Representation-Relation», *Trans. of the C. S. Peirce Society*, vol. 5, N.º 3, 1969, pp. 143-156; Gentry, «Habit and the logical interpretant», in Wiener and Young, ed. *Studies in the philosophy of C. S. Peirce*, Cambridge, 1952, pp. 75-90.

<sup>74</sup> J. J. Fitzgerald, *Peirce's Theory of signs as foundation for Pragmatism*, Mouton, 1966, p. 163.

<sup>75</sup> Dan Neshier, *Pragmatic Theory of meaning: A note on Peirce's last formulation of pragmatic maxim and its interpretation*, *Semiotica*, vol. 44-3/4, 1983, pp. 203-257.

<sup>76</sup> Não podemos aqui entrar no detalhe das várias formulações peircianas da máxima pragmática, essencialmente as que fazem do hábito o sentido dum conceito e a de 1907 (cf. MS 318) que faz residir este sentido não nos hábitos produzidos na interpretação do conceito, mas no hábito produzindo estes últimos hábitos («... o hábito geral que consiste na produção destes efeitos é o sentido total do vosso conceito» (MS 318)). Em ambos os casos parece-nos importante insistir na dimensão propriamente «significativa» dos hábitos em questão.

<sup>77</sup> In Hardwick, ed. *Semiotics and Significs: The correspondence between C. S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington, 1977, p. 111. Em 8.314 Peirce utiliza o adjectivo «ultimate» no sentido de «final» e em 8.343 chama-lhe «normal».

<sup>78</sup> Em 8.344, na décima classificação dos signos, temos uma última tentativa de análise da relação signo-objecto, mas desta vez através da noção de interpretante: é a classificação dos signos em função da relação triádica do signo com o seu objecto dinâmico e com o seu interpretante final, onde Peirce define as diferentes maneiras do signo de «assegurar» a ligação entre o interpretante final e o objecto dinâmico (cf. 8.374), segurança instintiva (na abdução), formal (na dedução) e experimental (na indução).

<sup>79</sup> Realização que pressupõe, da parte dos utilizadores dos signos, uma tripla crença na racionalidade (baseada na crença num isomorfismo entre a ordem do mundo e a do espírito: cf. 1.351), na esperança na acessibilidade duma racionalidade última (teoria do «*summum bonum*» evocada em 5.433, supondo o existente como encarnando cada vez mais o geral) e na identificação agapeística dos investigadores. A dimensão propriamente ética e religiosa e as limitações epistemológicas deste compromisso agapeístico em relação ao outro e ao mundo foram bem postas em evidência por B. Carnois («La Sémiotique pragmatique de C. S. Peirce et ses limitations épistémologiques», *Les Et. Ph.*, N.º 3, 1983). Acrescentemos que, no estado final, o objecto dinâmico seria experimentado como plenamente individualizado na medida em que seria totalmente determinado em relação a todo predicado possível. Se notarmos que, neste estado, o objecto atinge a sua identidade qualitativa extrema — cuja dimensão ética e estética é fortemente acentuada por Peirce (que na sua classificação das ciências faz repousar a sua lógica sobre a ética e a estética) — então é possível descrever a história da evolução «synectistique», segundo Peirce, não como a passagem da primeidade à terceidade através da segundeidade, mas como a história duma categorização crescente da realidade segundo as três dimensões.

<sup>80</sup> Se podemos falar a propósito de Peirce duma teoria correspondencial da verdade, é no sentido duma correspondência não, como o quereria uma filosofia realista, entre o pensamento e o mundo, mas entre duas entidades cognitivas (o objecto imediato e a «opinião última»: cf. 5.565). Neste sentido, Peirce parece abrir-nos a via às teses anti-realistas modernas (Goodman, Quine, Putnam), como o mostra B. Altshuler «Peirce's Theory of truth and the revolt against Realism», *Transactions of the C. S. Peirce*, N.º 1, 1982, pp. 34-56.

<sup>81</sup> Notaremos aqui que o fundamento do processo significante se encontra situado no futuro, a tal ponto que o futuro determina de certa maneira o passado: «...Nenhum pensamento actual tem sentido, valor intelectual; pois o sentido não se encontra no que é actualmente pensado mas naquilo a que esse pensamento pode estar ligado pelo facto de que está representado por pensamentos que o seguem; de tal modo que o sentido dum pensamento é qualquer coisa de inteiramente virtual» (5.289; cf. 5.504, 7.357). Só uma filosofia intuicionista (rejeitada, como o vimos, por Peirce) pode procurar um fundamento no passado, através dum signo — ou conhecimento — percebido como ponto de partida radical, como se vê por exemplo em Descartes a cuja *démarche* regressiva Peirce se opõe constantemente. Toda a empresa semiótica peirciana aparece aqui como uma pesquisa, não regressiva mas progressiva, de fundação, isto é de elucidação do sentido e, finalmente, da verdade.

<sup>82</sup> A modalidade conjuntiva aparece sobretudo em 5.467 e 5.438, modalidade que parecem desconhecer Quine e Ayer quando interpretam a máxima pragmática no quadro duma teoria verificacionalista do sentido (cf. W. Quine, «The Pragmatists place in Empiricism», in R. Mulvaney e P. Zeltner, eds. *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, Columbia, 1981; A. J. Ayer. *The Origins of Pragmatism*, San Francisco, 1968).

<sup>83</sup> Pesquisa operada pela comunidade infinita dos investigadores (cf. 5.311), comunidade cuja dimensão transcendental é frequentemente assinalada por Peirce em 5.357.

<sup>84</sup> O falibilismo peirciano não significa que nenhuma verdade possa ser atingida mas sim que nunca teremos a certeza de a ter atingido; daí a crítica feita por Peirce à afirmação de Hamilton que saber e saber que sabemos são uma só coisa (cf. 7.419). Como escreveu Peirce em 4.63: «*Talvez possamos já ter atingido um perfeito conhecimento sobre um certo número de questões; mas não podemos ter a certeza de que atingimos um tal conhecimento perfeito sobre toda a questão dada. Isto não seria unicamente conhecer perfeitamente, mas saber perfeitamente que sabemos perfeitamente, o que é o que chamamos o conhecimento seguro*». Encontramos a mesma ideia em W. James, «*The will to Believe*» in *The Will to Believe and others Essays on Popular Philosophy and Human Immortality*, New-York, 1956, p. 12.

<sup>85</sup> Incompletude que encontraria sem dúvida a sua melhor representação numa teoria matemática utilizando os conjuntos vagos, conjuntos antecipados pela noção peirciana de conjunto «*potencial*» (6.185-6.188; cf. 4.211), conjunto «*indeterminado e no entanto susceptível de determinação*» (6.185), ligado à noção de «*vago*» («*É vago mas no entanto dum vago tal que este último permite a sua determinação exacta em relação a todo o objecto particular submetido a exame*» (6.186). Remetemos para os dois artigos de Mihai Nadin, «*The integrating function of the sign in Peirce's Semiotic*», *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Lubbock, 1981, pp. 363-366, e «*On the Semiotic Nature of Value*», *Ars Semiotica*, N.º 3, 1978, pp. 33-49.

<sup>86</sup> Notados com muita justeza por K. Kolenda, «*Man is a sign: Peirce and Heidegger*», *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Lubbock, 1981, pp. 227-231.

<sup>87</sup> «Só podemos indicar o universo real» (8.208).

ANA CLAUDIA MEI ALVES DE OLIVEIRA

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

## ALICE NO PAÍS DA TEORIA DO OBJETO DE PEIRCE

«...Meu nome é Alice, mas...

...O que ele significa?

...Deve um nome significar alguma coisa?...

...Meu nome significa a forma que tenho — e que é uma muito bela forma. Com um nome como o seu, você pode ter qualquer forma...»

Lewis Carroll: «*Through the Looking Glass and what Alice found there*». (Fragmento p. 180)

O homem, na sua incessante atividade de «pensar sobre», «a respeito de», libertou-se do imediato e, nessa medida mesmo, tornou-se para sempre um construtor de linguagens e de linguagens de linguagens.

Com essa faculdade fundadora da espécie, a mente humana cria algo para estar no lugar das «idéias», das «coisas», dos «sentimentos» que se forçam sobre ela. Essa criação mental, um signo, assume o lugar do objeto. Esse postulado nos insere num dos domínios mais complexos da filosofia de Charles Sanders Peirce.

Algumas indagações básicas nos instigam logo de início a desbravar um vasto campo teórico: o que é a teoria do objeto de Peirce? Qual é o papel dessa para a sua teoria do signo? Essas questões são da maior complexidade, e esse artigo não tem a pretensão de respondê-las, mas somente visa explicitar alguns de seus aspectos a partir das relações entre signo e objeto no universo de Alice de Lewis Carroll.

De 1903 a 1914, encontramos na obra de Peirce uma contínua tentativa de definição da noção de signo. Em quaisquer dessas presentifica-se a postulação do signo enquanto trama lógica que insere em seu cerne as noções de objeto e interpretante. Essas três noções são imprescindíveis dado que entre elas instauram-se campos de relações em que as mediações se superpõem.

Aprofundando-nos nessas relações pode-se ver o quão reducionista é afirmar que o signo é «algo que representa outra coisa para alguém». «Algo», «outra coisa», «alguém» são termos que merecem toda atenção porque:

1. esse «algo» é um primeiro, o signo, que intenta representar um segundo, o objeto;

2. o objecto, como ele é um segundo? Não seria ele um primeiro? A mente interpretante só opera através de signos. Tudo aquilo que aparece à mente, por mediação, tem como que uma procuração do objeto para ser ele em algum aspecto e em certa medida. Essa procuração é o signo que a mente processa rumo à cognição, por tal, é um primeiro em relação ao que lhe provoca um segundo. Mesmo que em termos reais a primazia seja do objeto, por sermos seres mentais, o que a mente processa é um signo presentificador do objeto. Cabe salientar que a elaboração mental é matéria signica e não uma resposta a estímulos exteriores. A consequência disso é que, por primazia lógica, o signo, e não o objeto, é um primeiro;

3. «alguém» refere-se a toda espécie de «psique» ou «mente», portanto, não se circunscreve a uma visão antropocêntrica, desde que aonde houver um processo teleonômico haverá produção de signos. «Alguém» não é o intérprete pois esse não é essencial para que o signo possa existir. Como postula Peirce não importa se um signo encontra ou não um intérprete; o potencial para ser interpretado já está nele objetivamente. O interpretante é o terceiro. O signo e seu interpretante estão funcionalmente relacionados um ao outro porque eles representam o mesmo objeto.

Apresentados os três termos que estruturam a semiose, uma definição mais abrangente pode ser adotada. Dentre as muitas elaboradas por Peirce uma, que recobre todas as dimensões de seu conceituar, postula:

«Um signo intenta representar, em parte (pelo menos), um objeto que é, portanto, num certo sentido, a causa ou o determinante do signo, mesmo se o signo representasse o objeto falsamente. Mas dizer que ele representa seu objeto implica dizer que ele afeta uma mente, de tal modo que, de certa maneira, determina naquela mente algo que é mediamente devido ao objeto. Essa determinação da qual a causa imediata ou determinante é o signo e da qual a causa mediata é o objecto pode ser chamada de interpretante.»

(Peirce, C.P.: 6. 347) (1)

Por essa definição estabelece-se que o signo é, por natureza, incompleto na medida em que representa alguma coisa que não é ele mesmo, sob certa maneira e sob certos limites. Essa alguma coisa ocasiona o signo que tem um carácter vicário. É a mesma parcialidade de representação de um signo de seu objeto que determina a geração de outros signos. Cada novo signo é a busca de superação dessa parcialidade que o caracteriza o que nos leva a afirmar que o signo tende sempre a crescer. Os fragmentos do objeto que o signo não representa enfeixam-se em outros signos, também fragmentos e, em conclusão, tanto o signo, quanto o objeto tendem, pois, a crescer.

(1) HARTSHORNE, WEISS & BURKS (eds.) «*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*». Cambridge, Massachusettes, Harvard University Press. Ao nos referimos aos oito volumes desta obra assim o indicaremos: CP (título), número do volume, seguido do número do parágrafo. Outras obras do autor consultadas são: as suas *Cartas* («*Letters*»), que são seguidas do número de sua catalogação e os seus *Manuscritos*, indicados após a citação por MS e cuja fonte de organização é o ISP — Institute for Studies in Pragmatism da Texas Tech University.

Assumido que o signo é causado pelo objeto e que somente temos acesso ao objeto pelo signo, porque o objeto é uma presença sempre mediada, é preciso saber mais sobre o objeto. Qual é a sua natureza? Como defini-lo?

Na procura de respostas, encontramos uma que Peirce mesmo nos dá e que explica o que ele designa como objeto. Escreve Peirce:

«... você me pergunta se ao falar de um poder ativo capaz de estabelecer relações entre objetos eu estenderia essa afirmação também para relações entre idéias e ações? Ora, por um objeto sem especificarmos se se trata do objeto de um signo ou da atenção ou da visão, eu quero dizer qualquer coisa que chega à mente em qualquer sentido e que passa a ser designada objeto.»

(Peirce: *Letters*, 482)

Essa qualquer coisa é uma noção complexa. Pode ser algo perceptível, imaginável, e mesmo o que é insusceptível de ser imaginado, pode ser algo singular ou coletivo, um existente conhecido ou não, o que já existiu, ou o que possa vir a existir.

O objeto, observa Peirce, tem duas modalidades, o objeto imediato — dentro do signo, e o objeto dinâmico — fora do signo. Distinguindo-os Peirce os define:

«O objeto imediato é o objeto tal como o próprio signo o representa e cujo ser depende assim de sua representação (não tem, pois, autonomia) e o objeto dinâmico é a realidade que, de alguma forma, realiza a atribuição do signo, a sua representação (determinação).»

(Peirce, C.P.: 4. 536)

Enquanto o objeto imediato é o objeto que é representando dentro de um contexto signico específico, o objeto dinâmico é o objeto que co-relaciona todos os contextos anteriores ao contexto presente. Por consequência, o objeto é ilimitado e múltiplo.

Um dos maiores especialistas na teoria do objeto, Helmut Pape, afirma que, para Peirce, o objeto do signo é o objeto que o emissor intenta atualizar no ato comunicativo, o que em última instância, leva-nos a concluir que é o objeto do signo o objetivo da semiose.

Se o signo pode unicamente indicar o objeto e o objeto é a causação final da semiose, a questão que a nós se apresenta é como se pode conhecer o objeto de um signo?

Só se pode ter acesso ao objeto separadamente do signo por meio do que Peirce denomina de «experiência colateral». Tem essa dois aspectos. Quanto ao primeiro Peirce propõe:

«O objeto de um signo é uma idéia que somente pode ser coletada por observação colateral das circunstâncias, que são independentes daquilo que é expresso ou afirmado pelo signo.»

(Peirce, MS 318: Pragmatism, 1907, ISP 34)

Propor que a apreensão do objeto só é possível a partir das circunstâncias equivale a afirmar ser o contexto no qual o signo está inserido que permite a coleta dos dados desveladores do objeto.

Em qualquer contexto, para que haja comunicação entre emissor e receptor é preciso que ambos tenham em mente o mesmo objeto. Para ilustrar essa condição encontramos em Peirce o seguinte exemplo:

«eu aponto o dedo para aquilo a que me refiro, mas não posso fazer meu companheiro saber a que me refiro se ele não pode vê-lo, ou vendo-o não o separa dos objetos circundantes, que estão no mesmo campo de visão...»

(Peirce, C.P.: 8. 314)

Em atenção a essa condição Peirce postula o segundo aspecto da experiência colateral:

«O objeto de um signo necessariamente não pode ser expresso no signo ele mesmo.»

(Peirce, MS 318, ISP 34)

Se o signo, «ele mesmo», não pode expressar o objeto, o contexto em que o signo está inserido, todavia, pode fazê-lo e é essa a rota possível para a sua apreensão. Também explicita-se aí as operações das duas modalidades do objeto. De um lado, tem-se que é o objeto imediato que nos dá a idéia sobre a qual o signo é construído e, para que essa idéia, objeto imediato do signo, seja expressa a condição necessária é a experiência colateral. Por outro lado, a outra face do objeto, o objeto dinâmico, assinala que um signo está sempre em relação com outros signos o que valida a pressuposição de que o signo não pode ser apreendido por ele mesmo mas somente na sua relação com os demais signos. Por sua vez, o objeto, do mesmo modo que o signo, é expresso na e pela rede de relações com outros objetos.

É a experiência colateral a possibilidade de conhecimento do objeto que o signo indica e ela nos faz pressupor que, no processo comunicativo, emissor e receptor tenham em comum tanto um universo de discurso, quanto um universo de ação. É a partilha desses universos que viabiliza a apreensão e o conhecimento do objeto através da identificação indexical.

Abordado alguns pontos centrais da teoria do objeto, a questão do referente do signo encontra terreno para ser colocada. Da abrangente concepção de que objeto é qualquer coisa que aparece à mente, passamos a interrogar sobre o nosso acesso ao objeto. Há ainda que acrescentar que, só em alguns casos, podemos chegar ao objeto designado pelo signo. Quando esse acesso é possível chega-se ao referente do signo. Exige o referente que o objeto tenha uma existência no mundo real, o que nos faz defrontar com a pergunta: o que é o real? Segundo postula Peirce:

«O real é aquilo que existe independentemente do que qualquer número de observadores possa pensar (ou representar) sobre ele.»

(Peirce, MS 318, ISP 43)

Entretanto, já vimos que essa «existência independente» é o que Peirce denomina de experiência colateral que atua sempre independentemente do que é expresso ou afirmado pelo signo. Quando se pode chegar ao objeto designado pelo signo é possível conhecer o referente.

Em Lewis Carroll, através de sua personagem Alice, encontramos caminhos para uma exemplificação dessa apreensão do referente. Na sua tentativa de criar relações entre signo e objeto, Alice deseja, imagina e passa a viver através desses:

«Ah, como eu gostaria de poder me encolher como um telescópio! Acho que eu poderia se soubesse como começar.»

...

«Posso terminar sumindo completamente como uma vela. E como é que eu seria depois disso? Tentou imaginar com o que pareceria a chama de uma vela depois de apagada, mas não podia se lembrar de ter visto isso alguma vez.»

(Lewis Carroll: *Alice no país das maravilhas*, p. 44, 45)

Saber como começar, imaginar com o que se assemelharia, lembrar do já visto anteriormente exigem experiência prévia. Com Alice constatamos que a referência ao mundo real faz-se através de índices, os quais têm uma significação mínima, concentrada naquilo que é predicado deles no signo e que deles é conhecido através da experiência colateral.

O «como eu seria depois disso» não tem referente no mundo real, cabe ao mundo ficcional a criação desses objetos. Nesse caso, o objeto é traçado a partir de qualificações que dado autor lhe atribui. Têm-se aí a distinção entre real e ficcional, pois, no último, as predicções dependem de um universo imaginado por um autor específico, não existem independentes desse universo particular.

Ainda nos defrontamos pelo fazer de Alice no país das maravilhas com outra importante questão. O significado envolve o re-conhecimento da relação interpretante-objeto, assim como requer a observação, direta ou indirecta, do objeto. O interpretante, outro signo gerado pelo signo, recebe desse o aspecto que o signo carrega da representação do objeto. A mesma parcialização da representação do objeto para o signo repete-se, portanto, para o interpretante. Para se apreender o objeto temos que nos separar do signo e vimos que tal isolacionismo apenas a experiência colateral nos possibilita.

Quando Alice, pelo pensamento, dá forma ao que pode vir a ser, passa a criar, ela mesma, a relação entre signo e objeto. Os referentes, objetos que temos acesso, são descartados. Tudo pode ser e a atualização do objeto nada mais é do que um possível ser do objeto.

Buscando a sua forma em signos outros, reveladores de seu signo-objeto, Alice abandona as relações entre esses regidas pelas convenções do código e parte em direcção às regidas pela analogia. As novas imagens, formas produzidas pelo seu imaginário, delineadas por relações de similaridade entre signo e objeto e não pelas convenções, pelos hábitos, pelas normas, impulsionam o seu des-envolver-se através de signos mutantes:

«Ai, meu Deus! Como está tudo esquisito hoje! E ontem estava tudo tão normal! Será que eu mudei durante a noite? Deixe ver: eu era a mesma quando me levantei hoje de manhã? Estou quase jurando que me sentia um pouquinho diferente. Mas, se não sou a mesma, então quem é que sou? Ah, aí é que está o problema!»

«Serpente! gritou a pomba com estridência. Não sou serpente nenhuma! disse Alice indignada. Deixe-me em paz!

«Concordo inteiramente com você — disse a Duquesa. E a moral disso é: «Seja aquilo que você pareceria ser 'ou se quiser isso dito de maneira mais simples': nunca imagine que não ser diferente daquilo que pudesse parecer aos outros que você fosse ou poderia ter sido não seja diferente daquilo que você tendo sido poderia ter parecido a eles ser de outro modo.»

(Lewis Carroll: *Alice no país das maravilhas*, p. 40, 74, 105)

O objeto, a fala da Duquesa à Alice vem nos confirmar, é mesmo o objetivo da semiose e, algumas vezes, o objeto assume-se como referente que nós, seres sógnicos, que a tudo buscamos possuir, podemos observar directamente. Não nos basta o signo; precisamos do objeto.

#### BIBLIOGRAFIA

- CARROLL, Lewis (1982) — «The Complete Illustrated Works of Lewis Carroll». Chancellor Press, London.
- (1977) — «Aventuras de Alice no País das Maravilhas». Trad. e org. de Sebastião Uchoa Leite, Fontana/Summus, São Paulo.
- PAPE, Helmut (1988) — «Object and Final Cause in Peirce's Semiotics». Texto apresentado no Sesquicentennial of Charles S. Peirce Congress. Harvard University.
- PEIRCE, Charles (1931-50) — «The Collected Papers of Charles Sanders Peirce I-VIII (eds. G. Hartshome, P. Weiss, A. Burks), Cambridge University Press.
- «Manuscripts 918». Org. Institute for Studies in Pragmatism (ISP). Texas Tech University, Lubbock.
- (1977) — «Semiótica». Trad. José Teixeira Coelho Neto. Ed. Perspectiva, Col. Estudos 46, São Paulo.
- (1974) — «Escritos Coligidos». Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegemberg. Ed. Abri, Col. Os Pensadores, n.º XXXVI, São Paulo.
- SANTAELLA, Lucia (1990) — «Transcrição do Curso de Extensão: C. S. Peirce: Uma Teoria Semiótica da Percepção». Associação Brasileira de Semiótica: Reg. São Paulo.

Capa de Zita Magalhães

Composição, Impressão e Acabamento  
Imprensa Portuguesa  
Rua Formosa, 108-116 — 4000 Porto